



INSTITUTO  
PIAGET

# FUNDAMENTOS NATURAIS DA ÉTICA

Direcção de  
Jean-Pierre Changeux



PESSAMENTO E FILOSOFIA

# FUNDAMENTOS NATURAIS DA ÉTICA

SOB DIRECÇÃO DE:  
JEAN-PIERRE  
CHANGEUX



INSTITUTO

Título original:

*Fondements Naturels de l'Éthique*

Autor:

Direcção de: *Jean-Pierre Changeux*

Colecção:

*Pensamento e Filosofia*

Direcção de António Oliveira Cruz

Tradução:

*Vasco Casimiro*

Revisão da tradução:

*Isabel Andrade*

Capa:

*Dorinda Carvalho*

© Copyright – Editions Odile Jacob, 1993

*Direitos reservados para Portugal:*

INSTITUTO PIAGET – Av. João Paulo II,

Lote 544, 2.º – 1900 Lisboa

Telef. 837 17 25

Fotocomposição e paginação:

*Rubigráfica - Artes Gráficas, Lda.*

Impressão e acabamentos:

*Rolo e Filhos, Lda.*

ISBN – 972-8329-19-9

Depósito Legal – 104602/96

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

## PREFÁCIO

JEAN-PIERRE CHANGEUX

*Desde as suas origens que a humanidade sofre conflitos que a dilaceram. A Europa, berço da civilização, não consegue parar com as lutas fratricidas no seu solo. Diferenças culturais e histórias distintas servem como argumentos, quando não mesmo como causas, para esses dramas quotidianos. E cada qual sonha com uma tomada de consciência que ultrapasse a clivagem das culturas e se debruce sobre o Homem, sobre a espécie humana na sua totalidade. Como aceder a uma ética que dê razão à sabedoria e à felicidade de viver e que seja suficientemente generosa para conquistar a história? Antes de mais, há que interrogarmo-nos sobre a natureza humana: sobre os fundamentos naturais da ética, quaisquer que sejam as crenças ou as posições filosóficas. A empresa é ambiciosa e não é original. Qual a origem da lei moral que o Homem descobre em si mesmo? A interrogação de Kant, retomada por gerações de pensadores e, contemporaneamente, por Paul Ricœur, é a investigação filosófica por excelência. Esta, uma vez «colocadas entre parêntesis» as crenças e as convicções, deve desenvolver-se com toda a serenidade, como um discurso autónomo, e sobre a base de um «ascetismo do argumento», para retomar as próprias palavras de Paul Ricœur. Nestas condições, essa investigação de uma «moral comum» não pode desenrolar-se escamoteando a imensa e recente contribuição das ciências humanas, da antropologia, da história das culturas e do direito, da psicologia e das neurociências, do naturalismo*



evolucionista. O campo da reflexão alarga-se brutalmente. Estes novos horizontes, que já são muitas vezes tidos em conta nos países anglo-saxónicos, permanecem pouco considerados no nosso país<sup>1</sup>. O tema é delicado e suscita muitas precauções. A diversidade de correntes é grande e são possíveis múltiplas derivações. Impõe-se um exame crítico a cada passo de uma reflexão que deve avançar com a maior prudência.

A ideia desta obra colectiva remonta a 1990, numa época em que eu não tinha qualquer responsabilidade no domínio da ética biomédica. Por ocasião de uma conversa com Laura Bossi, na altura directora de Fidia France, germinou a ideia de organizar em Paris um encontro entre representantes de disciplinas tão afastadas como o Direito, a Psicologia, a Antropologia, as Neurociências e, evidentemente, a Filosofia. Todavia, preparar uma lista plausível de participantes levantava consideráveis dificuldades em relação às inevitáveis divisões interdisciplinares. Monique Canto-Sperber e Dan Sperber deram-me uma contribuição preciosa que muito influiu no sucesso do encontro. Este teve lugar nas instalações da Fundação para a Investigação Médica, em 22 e 23 de Novembro de 1991. O debate foi aberto, denso e animado. Este livro reúne os textos dos intervenientes nesse encontro. Muitos deles estavam escritos originariamente em inglês. Marc Kirsch efectuou a sua tradução de um modo muito cuidadoso. Além disso, aceitou colocar as diversas intervenções no seu contexto, delimitando o seu âmbito. A tarefa era considerável: ele cumpriu-a com o talento, a franqueza e a distanciação requeridas. Por isso merece os nossos agradecimentos.

Solicito a boa vontade do leitor que se interroge sobre as razões que terão levado um cientista a organizar esse colóquio, em vez de ser um filósofo ou um representante da Igreja. Nunca foi nossa intenção impor uma perspectiva «cientificizante» no encontro, bem pelo contrário. Hoje, mais do que nunca, é necessário reafirmar a distinção, tão cara a David Hume, entre «o que é», o conhecimento científico, e «o que deve ser», a elaboração de normas morais. Todavia, não é menos indispensável ter acesso ao «que é» para decidir acerca do «que deve ser». Criaram-se recentemente novos laços de interesse entre várias disciplinas. As ciências cognitivas, pois assim são chamadas, oferecem-nos perspectivas inovado-

---

<sup>1</sup> O Autor refere-se à França, país onde decorreu o colóquio em que foram apresentados os textos que se reúnem neste volume. (Nota do Tradutor.)

*ras, mesmo sem estarem ainda em condições de contribuir com respostas directas e imediatas para as questões de ética. Nesse domínio, a atitude do neurobiólogo consiste simplesmente em interrogar-se, em informar-se e em suscitar um debate argumentativo, articulando-se assim com o trabalho do filósofo. Neste contexto, as ciências humanas contribuem com uma quantidade de factos cuja assimilação prévia é desejável. Além disso, o cérebro do homem possui a capacidade excepcional de forjar representações do mundo e muito particularmente do mundo social e dos indivíduos que o compõem. A criança, diferentemente de qualquer outra espécie animal viva, manifesta, desde muito jovem, uma aptidão excepcional para se representar e até teorizar sobre os estados mentais dos outros, sobre as alegrias e as tristezas, os desejos, as intenções da mãe, do seu meio familiar ou dos seus parceiros de jogo. Essa faculdade de se representar «a si mesmo como um outro» não dita a norma ética, mas permite o acesso à sua produção, ao seu reconhecimento, ao livre exame das intenções e dos comportamentos.*

*Depois de uma breve apresentação em síntese dos temas e das disputas próprias do debate filosófico em torno dos fundamentos naturais da ética, uma primeira parte debruça-se sobre o evolucionismo e, mais particularmente, sobre a questão de saber se existe uma ética objectiva sem outro fim que ela mesma, ou se, pelo contrário, a ética encontra a sua explicação na história da vida e na das sociedades humanas. A secção seguinte é dedicada às neurociências e à psicologia. Qual o papel do «mestre cérebro empoleirado sobre o seu homem» nos comportamentos sociais e, particularmente, na avaliação das consequências afectivas dos seus actos? Quais as partes de inato e de adquirido nas escolhas com incidência moral? Por fim, um debate que pretende ser conclusivo: ética e sociedade, com as disputas sempre vivas suscitadas pela oposição entre direito e normas naturais e pela distinção, ainda mais polémica, entre uma moral estruturada em comum em torno da felicidade, da justiça e dos direitos, e o peso das regras e convenções de tradições particulares, cujo poder simbólico não pode ser subestimado. As divergências que encontramos entre as morais de sociedades distintas serão inultrapassáveis? Como salienta Dan Sperber nas suas observações conclusivas, é considerável a tarefa que permanece por cumprir para distinguir o comum do relativo. Mas é imensa a esperança num progresso da compreensão do Homem, no acesso a novos espaços de liberdade e na assunção das responsabilidades que estes implicam.*



# INTRODUÇÃO

MARC KIRSCH

*Porque o ser do homem é feito de uma matéria tão estranha que é, em parte, aparentada com a natureza e em parte não o é, simultaneamente natural e fora da natureza, uma espécie de centauro ontológico em que uma metade está ligada à natureza e a outra metade a transcende.*

J. Ortega y Gasset.

*Ao confrontar-me com a vasta questão: o que faz com que o homem seja Homem? Constatro que é claro que, por um lado, ele tem a sua cultura e, por outro, o seu genoma. Mas quais são os limites genéticos da cultura? Qual é o seu bloco genético? Disto não sabemos absolutamente nada. E é pena, pois este é o problema mais apaixonante e mais fundamental que existe.*

Jacques Monod, extracto de uma entrevista gravada em Julho de 1970<sup>1</sup>.

## O CENTAURO ONTOLÓGICO

É sempre difícil aproximar a ética da natureza. Com efeito, vêmo-las como dois pólos opostos. Entre os filósofos, o recensea-

---

<sup>1</sup>Cf. *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Seuil, 1979.

mento dos traços que distinguem o homem do animal tornou-se um exercício particularmente repetitivo. O que nos separa do animal é essencialmente uma função, o pensamento, e o que ela torna possível: o mundo da cultura. Temos, pois, de um lado, a natureza, a da animalidade e do instinto: ela surge-nos, muitas vezes, como o reino da ferocidade e da selvajaria – trata-se, em todo o caso, de um mundo onde reinam as relações de força, um mundo cego para a razão e para os valores que esta é capaz de postular. Eis porque ninguém se lembraria de censurar o animal por se comportar como o faz, e ninguém o censura por ser feroz e matar: não sendo livre, não lhe resta outra escolha. Ele não conhece outra lei e, para dizer a verdade, não conhece de todo qualquer lei. Portanto, neste caso, não há responsabilidade nem juízo moral. Do outro lado, estamos nós, os homens. Nós, que temos leis; e leis que damos a nós mesmos. Em Eurípides, Íon acolhe Medeia com estas palavras: «A terra grega tornou-se a tua morada; aprendeste a justiça e sabes viver segundo a lei, não ao sabor da força.» Pois nós somos seres dotados de razão e, por isso, porque sabemos o sentido e o alcance dos nossos actos, somos seres responsáveis, na medida em que dispomos de uma vontade livre que nos permite escolher os nossos actos e o nosso comportamento. Foi por essa razão que substituímos as relações naturais, que se baseiam em relações de força, por relações regulamentadas pela lei e ditadas pela razão. Não estamos submetidos aos automatismos naturais e cegos do instinto, mas, antes, somos sujeitos capazes de uma livre escolha, mesmo que essa liberdade possa ser iludida por diversas razões que tanto são atribuídas às «paixões» como às estruturas da sociedade, ou ainda ao inconsciente ou a outros factores.

Eis como, tradicionalmente, representamos a especificidade humana e a nossa diferença, que é a de sermos sujeitos livres e, por esse facto, sujeitos morais. A apresentação é, evidentemente, esquemática, mas procura sobretudo fazer sobressair a oposição que instauramos entre nós, que vivemos no mundo da razão (pelo menos potencialmente), e o animal, do qual nos reconhecemos como próximos, mas em relação ao qual instituímos todavia uma diferença de natureza. De facto, ao tornarmo-nos animais racionais temos a impressão de que deixámos de ser animais. O nosso

mundo é o da cultura que criámos, o qual, graças a nós, veio acrescentar-se ao mundo natural. Neste sentido, parece-nos que a humanidade se desenvolveu em oposição à Natureza, que conquistou a esta um novo espaço que é preciso continuar a proteger contra o fluxo sempre poderoso da animalidade e da ordem natural. O edifício cultural é um dique, uma barreira contra essa ameaça, na medida em que é o fundamento de qualquer coisa inteiramente nova no seio das produções naturais.

Se essa é a imagem que temos de nós mesmos, e seja qual for a razão que invoquemos para explicar a diferença que nos separa do resto do mundo vivo, pode parecer um absurdo falar de fundamentos naturais da ética. O que se construiu contra a Natureza não pode apoiar-se nela. A Natureza é da ordem do facto, dela não podemos descrever senão o que é. Mas a ética postula valores, é normativa, refere-se ao que se deve fazer. É preciso, portanto, que se fundamente noutra coisa que não seja da ordem dos factos. Necessita de uma autoridade incontestável: a da vontade divina<sup>1</sup>, por exemplo, ou a da razão. Como poderia a Natureza ser normativa?

Temos o hábito de pensar sensivelmente desta maneira, com mais ou menos refinamentos teóricos e justificações. Algumas das intervenções apresentadas neste colóquio sobre os fundamentos naturais da ética propõem uma visão diferente daquilo que somos, reflectindo uma corrente de pensamento que se desenha

---

<sup>1</sup>Em matéria de ética reconhece-se, habitualmente, uma competência às Igrejas e às Religiões, que encarnam uma certa concepção da norma ética. Mas temos de admitir que não há qualquer necessidade de se ser crente para se ser moral, e que se a moral repousasse na vontade divina, mesmo definida como absolutamente justa e boa, poderia mudar arbitrariamente consoante essa vontade, e teríamos necessidade de critérios independentes da vontade divina para definir o bem. Sobre estas questões da relação entre moral e religião, Kant indica claramente que a lei moral que o homem descobre em si mesmo é suficiente: «Na medida em que se fundamenta no conceito de homem enquanto ser livre e estando obrigado pela sua própria razão a leis incondicionadas, a moral não tem necessidade nem da Ideia de um Ser diferente que o transcenda para que conheça o seu dever, nem de outro motivo além da própria lei para que a observe.» *La religion dans les limites de la simple raison*, Prefácio à primeira edição de 1793, Gallimard, 1986, p. 15.



com uma força cada vez maior, emanando do mundo anglo-saxónico, e que retoma alguns temas do naturalismo evolucionista à luz dos últimos desenvolvimentos da teoria da evolução. Esta concepção levantou grande controvérsia e continua a ser objecto de debates: ela esteve, mais ou menos explicitamente, no centro das discussões deste colóquio. Seja como for, ela diz directamente respeito à questão ética e à definição do que é ético. O assunto é delicado e requer muitas precauções. Mas a sua importância é grande, e não poderíamos calar uma corrente de pensamento que o aborda tão directamente. É por isso que é conveniente que o público possa tomar conhecimento destes textos, para que disponha de alguns elementos que lhe permitam julgar por si mesmo.

Numa carta a Charles Lyell, datada de 4 de Maio de 1860, Darwin escreveu: «Encontrei num jornal de Manchester uma piada bastante boa que mostrava que provei que “a razão está do lado da força” (*might is right*), e que, portanto, Napoleão está no seu direito, e que qualquer comerciante vigarista também está no seu direito». Na sua obra intitulada *The Expanding Circle*, Peter Singer<sup>1</sup> observa que esse jornalista de Manchester terá sido o primeiro da longa linhagem dos que quiseram retirar implicações éticas da teoria da evolução de Darwin. O mais conhecido é, sem dúvida, Herbert Spencer, que está na origem do que veio a chamar-se o darwinismo social, fonte de deploráveis desvios. Podemos referir também o príncipe Kropotkine e, no séc. XX, Julian Huxley e C. H. Waddington<sup>2</sup>. Edward O. Wilson é certamente o último, do ponto de vista cronológico, a ter retomado, sob sua inteira responsabilidade, alguns desses temas, com novos meios e significado. É o paradigma do naturalismo evolucionista que está no centro do debate.

Com efeito, o essencial desta abordagem consiste em retirar do pensamento evolucionista a consequência de que existe uma natureza humana que a ética não deve subestimar. No marxismo, o

---

<sup>1</sup>Peter Singer, *The Expanding Circle*, Farrar, Straus and Giroux, Nova Iorque, 1981.

<sup>2</sup>Cf. o texto de Jerome Barkow neste volume.

Homem é o produto das situações; no existencialismo, faz as suas escolhas consoante as situações. Para Wilson, ele é o produto da sua história evolutiva, a qual está impressa no seu genoma. Ao fazer dele uma espécie cultural, nós pensamos ter separado radicalmente a nossa espécie das espécies animais. É a nossa diferença que colocamos à cabeça. Ora, embora reconhecendo que a ordem social apresenta propriedades novas em relação à ordem biológica – representa um novo modo de organização do vivente, mais complexo e mais rico em potencialidades –, a tese evolucionista afirma todavia que, em última análise, o aparecimento do comportamento social, em todas as suas vertentes, deve ser concebido como o resultado de um processo natural de evolução e, por conseguinte, que devemos poder encontrar nele a influência dos mecanismos que estão no centro da evolução dos seres vivos: os da selecção natural e da adaptação genética. Isto não significa que haja um determinismo biológico do comportamento social do homem e, portanto, também da cultura: em contrapartida, devemos poder mostrar que existem disposições genéticas que *contribuem* para o comportamento social<sup>1</sup>. A subtilidade é importante e, por ter sido muitas vezes ignorada, suscitou bastantes polémicas. Nós não somos autómatos geneticamente programados: somos, simultaneamente, o produto da hereditariedade e do nosso meio cultural. No entanto, segundo a tese evolucionista, um número significativo de fenómenos e de comportamentos sociais para os quais damos geralmente uma justificação cultural têm, de facto, fundamentos biológicos e genéticos. É, portanto, necessário que nos interroguemos sobre a amplitude da liberdade que a nossa biologia nos deixa. A acreditar em Wilson, não devemos acalentar muitas ilusões sobre este ponto: ele chega a afirmar que «os genes mantêm a cultura acorrentada»<sup>2</sup>. Eis-nos reinseridos na continuidade evolutiva. Esbate-se a nossa diferença em relação ao animal. A questão está em saber em que medida se justifica uma tal constatação, e se a devemos aceitar.

---

<sup>1</sup>Ernst Mayr, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, O. Jacob, 1993, p. 189.

<sup>2</sup>Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

## EVOLUÇÃO E SOCIEDADE: AS VANTAGENS DO «ALTRUISMO»

Não é possível efectuar aqui uma apresentação completa de uma corrente de pensamento complexa e abundante. A nossa ambição será simplesmente a de fornecer ao leitor, pouco familiarizado com estas teses, alguns elementos de informação que lhe permitam compreender melhor o quadro teórico em relação ao qual se situa a maior parte dos textos reunidos nesta recolha.

A teoria da evolução baseia-se no mecanismo da selecção natural, o qual só permite a sobrevivência do mais apto, isto é, daquele que se reproduz com mais eficácia. Ao nível dos organismos, essa eficácia reprodutiva traduz-se naquilo a que se chama adequação adaptativa (*fitness*), que designa a capacidade de um indivíduo transmitir o seu património genético: a sua medida é o número dos seus descendentes.

Assim, no quadro da selecção natural, qualquer expediente que permita fazer crescer a proporção de certos genes nas gerações seguintes acabará por caracterizar a espécie. Esses expedientes podem ser adaptações orgânicas, mas, quando os organismos estão implicados em relações com outros organismos, também se pode tratar de comportamentos sociais: estes acrescentam-se às técnicas de replicação dos genes. Com efeito, a evolução não consiste somente no conjunto dos processos através dos quais o vivente se modifica do ponto de vista da sua estrutura e das suas funções orgânicas: através destas modificações ela favorece a sobrevivência do indivíduo e a sua reprodução, retendo aquilo que lhe permite organizar melhor as suas interacções com o meio. Estas interacções constituem o modo de vida dos indivíduos, sendo este, portanto, um desafio maior da evolução. O comportamento social faz parte dele.

Para os biólogos, uma das dificuldades da teoria da selecção natural era compreender como se poderiam ter desenvolvido os comportamentos ditos «altruístas», sendo o termo tomado no sentido biológico, onde altruísmo designa um comportamento que procura um benefício para outros organismos, representando uma

desvantagem, um custo imediato para o altruísta<sup>1</sup>. Custos e benefícios devem aqui ser entendidos em termos de sucesso reprodutivo e de adequação adaptativa. O altruísmo está na base do comportamento social: só há sociedade na medida em que cada indivíduo consagra uma parte do seu tempo e das suas energias mais a tarefas de interesse colectivo do que a garantir a sua própria sobrevivência imediata. Mas o sucesso ecológico das espécies sociais demonstra que o custo imediato é, para o altruísta, largamente compensado pelas vantagens procuradas pela sociabilidade: com efeito, esta aumenta as suas hipóteses de sobrevivência e de reprodução, assim como a sua adequação adaptativa global (*inclusive fitness*), a qual mede a influência do comportamento de um indivíduo sobre a capacidade de reprodução dos seus outros parentes além dos seus descendentes directos. Ao aumentar a adequação adaptativa global de um indivíduo, o modo de vida social garante-lhe uma melhor probabilidade de perpetuar o seu património genético.

Mesmo sendo necessário evitar interpretá-lo antropomorficamente, este conceito de altruísmo biológico é evidentemente essencial para a questão que nos ocupa. Ele constitui, de certa forma, uma regra natural das relações entre os organismos no interior de uma sociedade, isto é, de um grupo de indivíduos da mesma espécie organizados de modo cooperativo. A finalidade não é ética, mas biológica: diz respeito à sobrevivência e à adequação adaptativa, à perpetuação do património genético.

As matemáticas e a teoria dos jogos permitem pôr em evidência os benefícios trazidos pelo altruísmo e as condições nas quais é vantajoso. Numerosos biólogos propuseram explicações para este fenómeno. Uma das mais conhecidas é a teoria da selecção de parentela de Hamilton, que se apoia no modelo dos insectos sociais para mostrar que o indivíduo altruísta pode assegurar a propagação do seu próprio património hereditário, mesmo sem ele próprio ter descendência, ao favorecer a reprodução dos congéneres aos quais está estreitamente ligado.

---

<sup>1</sup>Sobre a questão do altruísmo cf. nomeadamente o texto de Michael Ruse, no presente volume, e sobre a definição de custos e benefícios cf. o texto de Allan Gibbard e o de Nancy W. Thornhill.

Mas o «altruísmo» está presente no mundo animal muito para além das sociedades de himenópteros: de facto, trata-se de um fenómeno largamente expandido pelo mundo vivo. O que importa sublinhar é que o facto de o podermos explicar biologicamente em termos da teoria da evolução demonstra que um elemento importante do próprio comportamento social pode ser concebido como o resultado de uma adaptação dos organismos às imposições do meio, adaptação cujos mecanismos são os da selecção natural e da evolução genética. Se, por conseguinte, podemos falar de uma «biogénese da socialidade»<sup>1</sup>, então as regras que tornam possível a vida em sociedade sobressaem elas mesmas de uma necessidade natural.

O passo seguinte consiste em dizer que as sociedades humanas não são excepção. Ora, no caso do homem, a ética faz parte das regras da vida social. A função da ética será pois também, em última análise, uma função adaptativa: é a maneira como os organismos de uma dada espécie viva organizaram as modalidades da sua existência a fim de, no mínimo, assegurarem a sua sobrevivência e a sua adequação adaptativa. A nossa espécie não é senão uma das formas assumidas pelo ser vivo no decurso da evolução, e está submetida à lei geral. A ética serve a vida através de nós. Seria, portanto, uma ilusão acreditarmos que beneficiamos do privilégio de decidir sobre a nossa conduta simplesmente pelo facto de termos a impressão de que é assim que as coisas se passam, porque somos seres dotados de consciência e de vontade, isto é, porque acreditamos dispor livremente de nós mesmos. Na realidade, a nossa conduta, as nossas sociedades, a nossa cultura e a nossa ética são a resposta que elaborámos, com os meios específicos de que dispunhamos – ou que criámos –, para responder às exigências da sobrevivência: são sempre utilitárias. E a sua utilidade não serve apenas o indivíduo: através dele, segundo os evolucionistas, são favorecidos os seus genes e a sua probabilidade de se reproduzir. As nossas crenças e os nossos comportamentos terão pois, em última análise, um outro fim que não aquele que lhes atribuímos, não fazendo os nossos sentimentos e os nossos juízos morais senão servir, através de nós, os processos da vida que conduziram até nós e que através de nós se

---

<sup>1</sup> Cf. Pierre Jaisson, *La Fourmi et le sociobiologiste*, O. Jacob, 1993.

perpetuam. O juízo ético baseado em raciocínios, mas também em emoções e sentimentos morais produzidos pelo cérebro, não pode ser considerado como totalmente independente da constituição e do funcionamento desse órgão cuja génese deverá então ser reintegrada numa história evolutiva própria da nossa espécie.

Esta apresentação sumária permite um enquadramento geral do naturalismo evolucionista, dando um exemplo da maneira como faz o comportamento social derivar de imperativos biológicos ao descrever os mecanismos que permitem a sua justificação no quadro da teoria da evolução. Iremos agora examinar algumas das consequências desta tese no que diz respeito à questão da ética.

## ÉTICA E SOCIALIDADE

Antes de mais, se a tese é exacta, todas as sociedades humanas devem possuir regras de ética. Esta consequência explica a orientação etnológica e antropológica de alguns dos textos apresentados neste volume. A abordagem é descritiva: se no homem a ética é um fenómeno natural indissociável da socialidade, sendo esta concebida como um facto da evolução, então deverá ter a regularidade de um fenómeno natural e devemos poder descobrir nela os motivos e o significado adaptativo. Nessa medida, não haverá, necessariamente, uma uniformidade dos códigos morais. Wilson denunciava a ilusão de uma moral racional: segundo ele, as nossas motivações morais baseiam-se, essencialmente, em afecções que são os vestígios de adaptações a situações evolutivas resolvidas e diversificadas, por vezes antagónicas. Não deveremos, portanto, descobrir um código moral universal, porque a evolução pode ter tomado vias diferentes para resolver os problemas encontrados pelos organismos vivos. De facto, constatamos antes uma grande diversidade de costumes entre as sociedades humanas, embora possamos também assinalar um certo número de orientações constantes em matéria de juízo moral<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf. nomeadamente o texto de Dan Sperber, assim como o de Elliot Turiel.



## *DADOS ORGÂNICOS E COMPORTAMENTAIS*

A segunda consequência da tese naturalista é a de que a socialidade e a ética, se são o resultado de uma biogénese, devem ter uma realidade biológica cientificamente observável ao nível do indivíduo. Daqui decorrem duas implicações.

Em primeiro lugar, se temos uma disposição para a ética resultante dos processos naturais da evolução, então ela deve ter uma inscrição orgânica. Esta disposição é concebida como tendo por base as reacções afectivas que provêm do funcionamento do nosso sistema nervoso: os nossos comportamentos éticos têm a sua origem em processos cerebrais que deveriam, em todo o caso, ser acessíveis às neurociências. Compreende-se assim o desafio que esta questão representa para os neurobiólogos: recordemos que Jean-Pierre Changeux, o organizador deste colóquio, é ele próprio neurobiólogo e pediu a um dos seus colegas, António Damásio, para apresentar uma síntese das investigações neste domínio.

Em segundo lugar, se a ética é uma função natural dos seres humanos, então deverá registar uma maturação no decurso da ontogénese do indivíduo da mesma forma que as suas outras funções naturais, e de uma maneira particularmente análoga às suas funções cognitivas, as quais são também tributárias do desenvolvimento cerebral. Compreende-se assim o interesse pelo desenvolvimento das competências morais na criança, nomeadamente para tentar compreender o que faz parte de uma disposição inata e o que resulta de uma aprendizagem das regras próprias de cada cultura. Torna-se então indispensável o estabelecimento das distinções entre diferentes tipos de regras: regras éticas e não éticas (*cf.* Premack), ou ainda, no interior das regras éticas, entre diferentes tipos de juízo, e entre a obrigação moral propriamente dita – que relevaria de uma «consciência moral» – e a convenção social ou religiosa (*cf.* Irwin, Sperber, Turiel).

## *FACTOS E VALORES*

Poder-se-á objectar que esses dados de facto, esses conhecimentos que os cientistas nos trazem a propósito da ética, não tocam senão a parte natural do centauro, a sua metade animal. Mas

é a outra metade, o homem na sua diferença, quem se confronta, na sua vida, com escolhas éticas, cuja responsabilidade assume. Ele deve decidir os seus actos. É ele que é levado a conhecer o dever e a lei moral, no sentido kantiano. Os cientistas descrevem factos. O homem, enquanto agente moral, postula valores. «O homem é aquele através do qual os valores chegam ao mundo», dizia Sartre. Como poderia a descrição dos factos – da história evolutiva, da constituição do cérebro, etc. – fornecer-nos normas para o que devemos fazer?

Devemos examinar precisamente o alcance das teses defendidas pelos cientistas. É certo que o naturalismo evolucionista, com os seus meios científicos, tem um certo impacte na nossa maneira de conceber a ética. Em particular, quando consegue mostrar que alguns dos nossos comportamentos, que pensamos moralmente justificados por si mesmos, têm, de facto, um alicerce biológico, um fundamento natural: nesse caso, sem que a crença ética se encontre necessariamente invalidada, a sua justificação original já não é sustentável. Tomemos o exemplo do comportamento de preferência em relação aos que nos são próximos<sup>1</sup>. Este comportamento está largamente difundido, nomeadamente na nossa sociedade. Os membros do grupo ao qual pertencemos, seja ele familiar, social, étnico, etc., são objecto de maior atenção do que os estranhos. Sinto mais deveres para com tal grupo e menos para com um outro. Vou, portanto, defender os interesses de uma parte da humanidade contra outra parte. Os meios pouco importam: são espectaculares quando são militares, mas há muitas outras formas de conflito e injustiças menos violentamente gritantes. Este comportamento é geralmente considerado como normal e tem sido, muitas vezes, louvado como moralmente bom. Continua a ser encorajado em numerosas ocasiões, como em tempo de guerra, por exemplo. É verdade que também tem sido combatido, e com energia, em bastantes momentos da história da humanidade. Mas os nossos comportamentos continuam bastante impregnados desta mentalidade: os nacionalismos estão longe de conseguir a unanimidade, mas é mais difícil criticar a preferência familiar. Ora, este

---

<sup>1</sup>Cf. o texto de Michael Ruse.

tipo de comportamento pode ser descrito e explicado por meio de modelos científicos: o da selecção de parentela de Hamilton, ou aqueles que se fundamentam no altruísmo, mostrando que o altruísmo no interior de um grupo é acompanhado pelo «egoísmo» do grupo face a outros grupos (é o caso, por exemplo, de todas as formas de grupos que defendem interesses corporativos, ou crenças comuns, como por exemplo, as religiosas<sup>1</sup>). A ciência revela-nos os fundamentos naturais de certos comportamentos que têm implicações e justificações éticas. Fazendo isto, ela arruina as justificações que damos para certas crenças éticas, interpretando-as como resultado da adaptação biológica. Os cânones da moral já não podem então surgir como absolutos. Teremos, portanto, de celebrar o triunfo de uma ética científica?

Sem dúvida que o problema reside, essencialmente, na compreensão do significado desta naturalização da ética. O facto de o nosso comportamento ser influenciado por necessidades naturais surgidas da evolução será uma justificação da sua validade ou, pelo contrário, uma prova da sua ausência de valor ético? A dificuldade está toda aqui. Como passar do facto ao direito, da natureza ao valor? Supondo que a nossa descrição científica é boa, deveremos seguir a natureza ou, pelo contrário, opormo-nos a ela? O debate já é antigo. T. H. Huxley, grande zelador das ideias de Darwin, indicou, numa obra intitulada *Evolution and Ethics*, que «o progresso ético da sociedade não depende da imitação do processo cósmico, e ainda menos da fuga perante ele, mas do combate que empreendemos contra ele».

Spencer<sup>2</sup> e os teóricos do darwinismo social resolviam a questão de um modo oposto: para eles o bem é o que está de acordo com o sentido da evolução. A natureza favorece a sobrevivência do mais apto: portanto, a sociedade deve fazer o mesmo. Este primeiro passo é rápido: por que razão deveria a ordem natural fornecer normas à ética? Em que medida o que a natureza faz poderá ser julgado moralmente bom ou mau? Derivar deste modo o que é

---

<sup>1</sup>Cf. o texto de Colin Irwin.

<sup>2</sup>Cf. sobre este ponto os textos de Anne Fagot-Largeault, Michael Ruse e Scott Brewer.

bom do que é, como tenderia a fazer uma ética naturalista, é, segundo Moore, um erro de lógica a que chama o «paralogismo naturalista» (*naturalistic fallacy*). Além disso, os defensores do darwinismo social têm tendência para querer escolher o mais apto antes de ele ter sido designado pela selecção natural, antes de a competição vital se ter desenrolado. Foi por isso que defenderam um sistema político no qual a sociedade favoreceria aquele que eles consideravam como o mais forte, isto é, idealmente, o homem de negócios numa sociedade de *laissez faire*. Tratava-se então de nos substituímos ao processo natural e de modificarmos o modelo para inflectirmos numa direcção escolhida à partida. A natureza, essa, não tem um fim antecipadamente designado. Ela só designa o seu campeão uma vez a luta acabada, quando a vitória é manifesta. Esta forma de ética naturalista apresenta, pois, falhas importantes: recomenda a imitação do processo natural mas a sua cópia deforma o original e, sobretudo, não dá uma resposta satisfatória para a questão de se saber por que razão se deveria copiar a natureza. Ora, em muitos casos, é difícil emitir um juízo sobre isso. O exemplo do altruísmo selectivo, que privilegia os que nos são próximos, é revelador. De uma maneira geral, esse comportamento parece-nos moralmente justificado quando se trata dos nossos filhos, mas quando se trata do grupo ao qual estamos ligados por interesses socioeconómicos, ou da nação, ou da cor da pele, as opiniões tornam-se muito mais divergentes. É claro que um modelo de comportamento que limitasse o altruísmo a um grupo restrito, fora do qual a norma seria o egoísmo ou a malevolência, dificilmente poderia ser considerado ético de um ponto de vista racional, já que as tentativas para estabelecer discriminações e hierarquias naturais entre os membros da espécie acabam, em geral, na arbitrariedade, e conduzem regularmente ao horror. Não se trata de negar que possa haver diferenças, mas de recusar que estas possam servir de justificação para as discriminações: há, antes de mais, uma pertença comum a uma mesma espécie. Esta espécie caracteriza-se por capacidades que a distinguem, consideravelmente, do resto do mundo vivo. A hominização conduz à humanidade, isto é, a uma nova maneira, para um ser vivo, de habitar o mundo. Cada ser humano é portador destas capacidades pelo simples facto de ser um membro da espécie.

Parecer-nos-ia, portanto, mais razoável que a solidariedade biológica terminasse nos limites da espécie: todavia, certos autores defendem que isto não seria racionalmente mais justificável, e que devemos ter em conta as consequências dos nossos actos perante qualquer ser capaz de as sofrer<sup>1</sup>. De resto, a ideia de que as nossas obrigações morais se limitam aos membros da nossa espécie contém implicações respeitantes aos nossos deveres perante o resto do mundo vivo e da biosfera em geral, considerada esta como o meio de sobrevivência e de perpetuação da espécie humana: nesta ideia repousa uma certa concepção da ecologia, que podemos encontrar em autores por vezes muito diferentes, nomeadamente Wilson ou Hans Jonas, ou ainda Michel Serres ou Edgar Morin.

Todavia, antes de postular prescrições, é necessário distinguir as diferentes questões que se levantam assim que os cientistas se interessam pelos fundamentos naturais da ética. As ciências naturais podem obrigar-nos a reconsiderar a justificação que damos para alguns dos nossos comportamentos, mas estarão igualmente em condições de propor normas para o que os homens devem fazer, apoiando-se no que descobrem acerca dos fundamentos naturais dos nossos comportamentos? Poderão fazer algo mais, além de fornecer uma explicação natural para o facto de todas as sociedades humanas desenvolverem normas éticas? Poderão as ciências naturais propor, elas próprias, uma ética? Jerome Barkow e muitos outros intervenientes neste colóquio são claros em relação a um ponto: é inútil esperar encontrar um código moral na natureza e que a ciência teria simplesmente de descobrir. Em contrapartida, o texto de Colin Irwin mostra que o conhecimento científico do funcionamento de certas crenças e comportamentos éticos pode, pelo menos, permitir uma redução dos conflitos e uma diminuição do sofrimento dos homens. Mostra também, tal como o texto de Anne Fagot-Largeault, que, afinal, o elemento do naturalismo é irredutível, porque qualquer norma que pudéssemos postular a partir de considerações racionais teria ainda de se confrontar com a prova e com a sanção dos factos, isto é, com a realidade natural e social da vida. Se, por meio de um processo científico, quisermos chegar à definição de prescrições éticas, torna-se

---

<sup>1</sup>Cf. Peter Singer, *op. cit.*

claro que será necessário conceder às ciências humanas o lugar que se impõe. Uma ética evolucionista apoiada nas ideias de Wilson terá tendência para considerar estas ciências como um ramo da biologia aplicada à espécie humana. Este ponto de vista continua a ser largamente debatido. Mas não é certo que o estudo dos costumes nos traga fundamentos mais sólidos nos quais se possa apoiar a ética.

Se as observarmos a uma distância suficiente, com o olhar do etnólogo e um certo sentido do relativismo, apercebemo-nos que as normas éticas, que nos servem para determinar os nossos comportamentos, não podem de maneira nenhuma ter a pretensão de um fundamento absoluto. Montaigne, Pascal e outros igualmente ilustres já tinham assinalado esse facto. «Verdade para cá dos Pirenéus, erro para lá deles», lê-se nas *Pensées*. E ainda: «O costume (é) toda a equidade, pela simples razão de que é recebido. É esse o fundamento místico da sua autoridade. Quem o reconduzir ao seu princípio, destrói-o<sup>1</sup>.»

Nisto reside toda a ambiguidade. Com efeito, parece não haver uma moral única, absoluta e universalmente válida, mas apenas costumes, códigos éticos que mudam com os homens e com as situações. Estes não têm um fundamento absoluto, mas constituem o meio indispensável e, no entanto, variável nas suas modalidades, de regulamentar as relações entre os homens. Mostrar que alguns dos nossos princípios são como que o vestuário cultural com que cobrimos os mecanismos naturais é, certamente, obrigar-nos a repensar as razões dos nossos juízos morais. Isto não consiste forçosamente no desaparecimento de toda a moral, pois se há uma coisa que o pensamento evolucionista sobre a ética nos ensina é que as normas éticas são uma necessidade, uma necessidade natural das sociedades humanas, as quais têm, como as outras, necessidade de regras, mas que, além disso, têm necessidade de justificações racionais para essas regras, para as poderem aceitar. A eficácia da regra não é para nós suficiente. Os homens têm necessidade de saber se a regra que seguem é legítima. É desta necessidade que deriva o naturalismo evolucionista em matéria de ética, pois há outras constantes que, do mesmo modo que a necessidade de normas éticas, atravessam as culturas humanas e

---

<sup>1</sup>Blaise Pascal, *Pensées*, 60 (Lafuma), Seuil, 1962.



a sua história: há, em particular, a necessidade de encontrar causas, a necessidade de saber. Ela está presente nas crenças primitivas, suspendendo-se por vezes num sítio para prosseguir noutro, construindo pouco a pouco o edifício daquilo que os homens crêem a propósito do seu mundo e das razões que o fazem ser o que é. Sócrates, que obviamente não foi o primeiro, procurava um fundamento para a ética. Queria definir os conceitos de bem e de mal para estabelecer racionalmente uma ética, evitar o predomínio da opinião ou dos desejos irracionais, das «paixões» dos clássicos. É certamente nisto que o homem revela a sua maior força: ele continua a querer erguer-se acima da animalidade de que se sente impregnado, viabilizando novos meios para regular a sua conduta e desmistificando o que, nos seus comportamentos, crenças e juízos, é a expressão oculta da natureza nele presente. Prefere, portanto, o saber ao não saber, mesmo que esse saber possa arruinar os fundamentos que estabelecemos para as normas éticas. É somente nesta condição que poderemos julgar o que a natureza pretende através de nós (ou antes, porque a natureza nada quer, que processo natural está em curso através daquilo que queremos), e recusar, se necessário for, que isso seja um bem. «Trabalhem pois em bem pensar: eis o princípio da moral», também dizia Pascal<sup>1</sup>. O naturalista acrescentará que isto não significa que haja um combate entre a natureza e a razão, pois esta é o instrumento que se criou no decurso do processo evolutivo como uma resposta adaptativa às necessidades de sobrevivência de uma espécie viva. Ao desenvolvermos este instrumento capaz de tão extraordinários desempenhos, a julgar pelo peso que conferiu à nossa espécie no equilíbrio ecológico do mundo, não fazemos mais do que prosseguir o trabalho da evolução. A interrogação sobre a ética e a investigação de normas de comportamento social racionalmente fundadas são, em última análise, uma função adaptativa: trata-se de garantir de modo mais satisfatório a sobrevivência e a satisfação dos seres humanos e, afinal, a sua adequação adaptativa.

Os textos que esta recolha propõe ao leitor testemunham o esforço para compreender como se misturam em nós, por um lado, os resíduos de um modo de funcionamento arcaico que data de um

---

<sup>1</sup>Idem, *Pensées*, 200.

estádio já terminado do percurso evolutivo da nossa espécie e, por outro lado, uma maneira de regular os nossos comportamentos sociais e conferir uma estrutura normativa às nossas escolhas éticas a partir de bases novas e justificáveis. Embora possamos não partilhar todos os pontos de vista que se expressam ao longo destas páginas, temos todavia de os reconhecer tal como são: uma tentativa para definir o que pode ser considerado moral, não descobrindo-o na natureza ou nos costumes, mas antes procurando integrar no nosso juízo o mais possível do que sabemos do homem e do que as ciências nos ensinam sobre ele. A ciência não nos pode fornecer uma ética: os factos são moralmente neutros. Não pode senão observar, por exemplo, que, em certas condições, a cooperação é mais eficaz do que o confronto para a sobrevivência dos seres vivos. Mas, a partir daqui, é inútil procurar lições de ética na natureza: esta só nos pode dar lições de vida. Mas é bom conhecê-las, pois poderemos então desmistificar algumas das nossas crenças, denunciar ilusões e mostrar que, por vezes, o que em nós parece provir do anjo não é senão a manifestação do demónio.

Levar a sério a teoria da evolução obriga-nos a tomar em consideração o facto de que todas as sociedades, todas as produções culturais e todos os valores éticos são produto de organismos biológicos que, de uma maneira extremamente complexa, foram modelados pela sua história e pelas necessidades da sua adaptação. Os mecanismos evolutivos, descritos por alguns dos intervenientes neste colóquio para explicar o aparecimento de normas éticas, serão talvez postos em causa. Aliás, as posições adoptadas estão longe de ser monolíticas: pelo contrário, elas testemunham uma grande variedade de abordagens. Mas parece claro que já não podemos desprezar a ideia de que o surgimento da socialidade e das normas éticas de comportamento é um processo inscrito numa história, a qual é uma história natural. Isto não significa que a cultura e a ética não sejam senão epifenómenos da nossa constituição biológica, mas antes que no seu aparecimento e nas suas condições de possibilidade fazem intervir imperativos evolutivos indissociáveis das imposições biológicas. Permanecemos ligados à nossa história evolutiva, mesmo nas nossas culturas e nas nossas éticas. Quem quiser pensar actualmente a ética não pode ignorar este modo de colocar o problema.



1912-1913

1914-1915

1916-1917

Os textos seguintes situam a questão dos fundamentos naturais da ética numa perspectiva evolucionista. Esta questão é então reenviada para a história evolutiva de uma espécie viva. Do ponto de vista filosófico, o problema está em definir correctamente o que é uma norma ética e sobre o que se fundamenta. Será a ética objectiva? Serão as leis morais um dado absoluto inerente à ordem do universo, à semelhança das leis que regem o mundo físico? Serão um puro dado racional, sem outro fim para além delas mesmas e dos valores que definem? Ou serão o resultado de uma elaboração progressiva, cuja explicação é preciso investigar na história da vida que engloba a das sociedades humanas?

Nesta primeira parte, a questão é examinada em si mesma. Os problemas levantados pela perspectiva evolucionista em matéria de ética são claramente apresentados, em particular no texto de Michael Ruse. Allan Gibbard também aborda esta questão, propondo uma explicação da maneira como as interacções sociais podem conduzir, no decurso da evolução, à aceitação de normas éticas. Jerome Barkow, enquanto antropólogo, coloca a questão de saber «como pode acontecer que tenhamos invariavelmente, enquanto espécie, regras respeitantes à maneira como nos devemos conduzir», mesmo que essas regras não sejam as mesmas em todas as culturas. Segundo ele, as respostas que encontrarmos para esta questão deverão ser compatíveis, nomeadamente, com a biologia da evolução. O texto de René Sève retoma um certo número de pontos respeitantes à natureza da norma ética.





## UMA DEFESA DA ÉTICA EVOLUCIONISTA

MICHAEL RUSE\*

Esta exposição é uma defesa da ética evolucionista. Reconheço plenamente que a relação entre a evolução e a ética nem sempre foi a mais feliz e que o que provocou – aquilo a que se chama «ética evolucionista» – foi, muitas vezes, objecto de críticas, tanto da parte dos filósofos como dos cientistas (Flew, 1967; Quinton, 1966; Raphael, 1958). Pretende-se, ou pretendeu-se, que a ética evolucionista comete todos os tipos de terríveis paralogismos filosóficos: que se baseia em formas de teoria biológica arcaicas ou inexistentes e que, em todos os casos, o resultado final está quase tão afastado quanto se possa imaginar do que quer que seja da ética. Acontece que aceito a maior parte dessas críticas: não tenho, portanto, como objectivo defender qualquer proposição que seja do que foi avançado com o título «ética evolucionista». Mas penso que existe uma forma de ética evolucionista, fundada na teoria contemporânea da evolução e sensível às teses da filosofia contemporânea, que podemos organizar e defender. O objectivo desta exposição é explicar e defender uma tal ética.

Para apresentar a minha própria versão de uma ética evolucionista começarei por proceder negativamente, examinando o que

---

\* Universidade de Guelph.

tradicionalmente é classificado como «ética evolucionista». Serei então crítico, mas de forma positiva, procurando não tanto denegrir os esforços dos outros, mas antes preparar uma apresentação positiva da minha própria posição. Mas, antes mesmo de o empreender, quero introduzir uma dicotomia que me parece preciosa para tratar qualquer sistema ético, evolucionista ou de outra natureza. Trata-se da dicotomia entre as questões de filosofia moral que se ocupam das formas de criação daquilo que se deve fazer, chamadas «éticas normativas», e aquelas que se ocupam dos fundamentos, isto é, em saber por que razão nos devemos conformar com o que devemos fazer e que constituem aquilo que se chama a «meta-ética» (Taylor, 1978). Reconheço que actualmente, em certos meios, a dicotomia entre ética normativa e meta-ética é contestada, e certamente não pretendo sugerir que se ocupam de domínios de investigação inteiramente separados. Todavia, parece-me tratar-se de uma distinção útil e que pode, pelo menos, servir de guia para a continuação das nossas investigações. A minha tese é simplesmente a de que qualquer teoria ética adequada deve responder tanto às questões que se levantam ao nível normativo como ao nível meta-ético. Esclarecido este pressuposto, vou agora empreender um exame crítico das éticas evolucionistas clássicas.

## O DARWINISMO SOCIAL

A ética evolucionista tradicional é muitas vezes conhecida sob o nome de «darwinismo social». Na realidade, entre os especialistas, a questão de saber se o próprio Charles Darwin era ou não verdadeiramente um partidário do darwinismo social é matéria de debate (Russett, 1976). A resposta parece depender da escolha das obras que se têm em consideração. Em *A Origem das Espécies* encontramos poucos motivos para considerar Darwin como um defensor do darwinismo social; mas, se examinarmos *A Descendência do Homem*, então, com efeito, temos muitas razões para o julgar como tal (Ruse, 1979a). No entanto, a minha actual preocupação não diz particularmente respeito à exegese histórica. Como toda a gente o reconhece, houve alguém muito mais influente do que Darwin na articulação e promoção de uma ética evolucionista, a saber, o seu

contemporâneo e compatriota Herbert Spencer. Ao começar esta exposição é sobretudo o pensamento de Spencer que tenho em mente (Spencer, 1852, 1857, 1892).

Como ponto de partida, os teóricos tradicionais da ética evolucionista apoiam a sua posição, essencialmente, em considerações relativas à natureza do processo evolutivo. A partir de Darwin, pelo menos – embora haja razões para pensar que o próprio Spencer possuía alguns dos elementos cruciais antes de Darwin ter sido publicado –, afirmou-se que todos os organismos eram os produtos de um processo de evolução simultaneamente longo, lento e gradual, e que o principal factor causal era a selecção natural como efeito de uma luta pela existência. É por isso que o defensor da ética evolucionista tradicional sustém que uma vez que o mundo orgânico está sujeito a uma luta que culmina na selecção natural e que uma vez que nós, os humanos, somos um produto evoluído do mundo orgânico deveríamos compreender não apenas que se produz entre nós uma luta pela existência e, por conseguinte, uma selecção natural, mas também que, num certo sentido, é justo e legítimo que assim seja.

Isto significa que, se nos colocarmos numa perspectiva normativa, o representante da ética evolucionista tradicional pensa que deveríamos aceitar e talvez favorecer uma luta pela existência e pela sobrevivência entre os homens, com a selecção daí decorrente. Compreender o modo preciso como se opera essa luta é, evidentemente, matéria de debate. Mas a maioria daqueles que seguiram o próprio Spencer pensaram que isso se traduziria numa forma bastante simplista de economia sociopolítica de *laissez faire*. Dito de outra maneira, a intervenção do Estado deveria ser reduzida ao mínimo. O Estado deveria simplesmente manter-se afastado, sem se preocupar com as consequências sociais.

Como se pode imaginar, houve numerosas variações a partir deste cenário primordial. Uma boa parte do debate centrou-se sobre a questão do significado da luta pela existência. Tratar-se-á de algo que se produz no interior ou quase exclusivamente no interior das sociedades, ou será qualquer coisa que ocorre principalmente entre as sociedades? Se pensarmos que esta luta é sempre um fenómeno que se produz no interior das sociedades, então parece justificar-se uma economia de *laissez faire* do tipo preconizado

por Spencer. Se, no entanto, estiverem dispostos a sustentar, como certos teóricos evolucionistas da ética (por exemplo, o príncipe anarquista russo Pierre Kropotkine), que a luta se desenrola principalmente entre sociedades diferentes, podemos então seguramente afirmar que temos o dever de promover uma certa forma de altruísmo ou de bons sentimentos entre os membros de uma sociedade, o que lhes permite conservar todas as suas forças de agressão para a luta entre os grupos. Nesse caso, não se justifica tanto uma economia do tipo *laissez faire* mas um modo de funcionamento de uma natureza bastante organizada ou mesmo socialista.

Podemos encontrar versões ainda mais esotéricas do que esta. Basta escolher entre escritos recentes onde o entomologista e sociobiólogo de Harvard, Edward O. Wilson (1984) sustenta que nós, humanos, vivemos numa relação simbiótica com o resto da natureza, nossa companheira. Assim, devido à nossa biologia, não podemos viver e prosperar num ambiente puramente artificial, contra o qual reagimos, e temos portanto, de certa forma, necessidade da natureza à nossa volta. Por esta razão, o próprio Wilson se tem empenhado bastante no movimento ecologista e tem-se preocupado, particularmente, com a protecção das florestas tropicais do Brasil. Wilson pensa que, para que a humanidade sobreviva enquanto espécie, temos necessidade da natureza. É por isso que a destruição do meio natural é prejudicial aos nossos interesses. Wilson é de opinião que, se queremos então contribuir para a evolução do homem, devemos favorecer o bom estado do meio ambiente, e as nossas acções morais devem ser dirigidas para esse fim.

Até aqui, permaneci exclusivamente ao nível normativo, tomando em consideração questões respeitantes ao que devemos fazer. Mas eis que surge agora a questão dos fundamentos, isto é, a justificação meta-ética. Por que razão deveríamos fazer o que devemos fazer? Por que razão deveríamos defender uma economia de *laissez faire*, ou favorecer uma espécie de coesão interna na sociedade, ou ainda, se tomarmos o exemplo de Wilson, por que deveríamos defender o bom estado do meio ambiente brasileiro? Como já vimos, a resposta, em cada um dos casos, é a de que devemos fazer estas coisas porque desta maneira, e unicamente desta maneira, podemos favorecer o bem-estar e a sobrevivência futura da espécie humana.

Mas eis que intervém a questão derivada. Por que razão deveremos favorecer o bem-estar da espécie humana? Aqui, a resposta do teórico da ética evolucionista é simplesmente a de que devemos fazê-lo, porque o homem é o produto da evolução e, uma vez que somos os produtos da evolução, é bom fazê-lo. Esta resposta basta-se a si mesma (Ruse, 1985). Todavia, sabemos que se levantam muitas críticas a este propósito. Muitas vezes, os críticos estão em desacordo com as prescrições particulares dos teóricos tradicionais da ética evolucionista. Afirmam, por exemplo, que, longe de ser um bem social ou moral, a economia do *laisser faire* é simplesmente uma manifestação de alguns dos elementos menos atractivos da natureza humana: a cupidez e o egoísmo (Huxley, 1901). No entanto, embora eu mesmo tenha simpatia por estas teses, penso ter mostrado que não podemos rejeitar assim tão facilmente a totalidade da ética evolucionista tradicional. Tal como encontramos cristãos (para tomarmos como exemplo um outro sistema moral) que interpretam as suas directivas normativas de diferentes maneiras, também encontramos teóricos da ética evolucionista tradicional que interpretam as suas directivas normativas de maneiras diferentes. Enquanto podemos, de facto, opor-nos à economia do *laisser faire*, as razões para então nos opormos também a uma certa forma de controlo do Estado parecem menos evidentes. E, qualquer que seja a posição que se adopte nesta matéria, é menos fácil ainda encontrar razões para nos opormos aos esforços que visam preservar as florestas tropicais do Brasil. Parece, portanto, que se queremos criticar a ética evolucionista tradicional, em particular ao nível dos fundamentos, temos de fazer algo mais do que simplesmente exprimir a nossa oposição às conclusões normativas de que esse fundamento é suposto constituir o alicerce.

A crítica tradicionalmente expressa pelos filósofos é mais profunda. No seguimento de G. E. Moore (1903), afirma-se que a ética evolucionista tradicional efectua um salto que é uma simples ilusão, partindo do que é o mundo, isto é, de enunciados de factos, para ir até ao que o mundo deveria ser, isto é, até aos enunciados de moral. Segundo Moore (na verdade, antes dele, segundo Hume, que foi seu precursor nesta argumentação), não podemos obter enunciados de obrigação a partir de simples descrições da realidade empírica: isto equivaleria a querer transformar o giz em

queijo, ou a qualquer outra tarefa igualmente impossível. Assim, a conclusão de Moore e de todos aqueles que partilham o seu pensamento foi a seguinte: mesmo que possamos compreender, em larga medida, as teses que os teóricos da ética evolucionista tradicional tentaram defender – e se estudarmos os próprios escritos de Moore apercebemo-nos de que está longe de ser inteiramente negativo a respeito das prescrições de Herbert Spencer –, não foi proposto nenhum fundamento meta-ético para as suas teses normativas (*ver* também Singer, 1981; Trigg, 1982).

Pude, no entanto, constatar que os teóricos da ética evolucionista têm tendência para não se deixar impressionar de maneira nenhuma pela objecção dos filósofos. Concordam que, em circunstâncias normais, talvez seja ilícito passar de um enunciado de facto para um enunciado de obrigação. Todavia, sustentam que existem casos, ou que pelo menos há uma ocasião específica, em que se justifica uma tal transição. Além disso, é no caso da evolução que ela se justifica. Certamente que em tempo normal não deveremos tentar separar questões de obrigação de questões de facto. Porém, se se trata de passar da maneira como o mundo evoluiu para a maneira como deve evoluir, então uma tal transição é não simplesmente admissível mas, num sentido importante, obrigatória. E, para ser franco, não estou certo de que, sobre este ponto, se possa refutar o defensor da ética evolucionista tradicional. Pelo menos, não tenho a certeza de que se possa simplesmente contrariar o teórico evolucionista, retomando a objecção filosófica. É lógico que certamente é possível que possa haver aqui um desafio à dicotomia entre ser e dever ser. Talvez este seja o único caso em que temos uma excepção reconhecida.

Todavia, não penso que isso seja tudo o que se pode dizer sobre a questão. Ao debruçarmo-nos um pouco mais, apercebemo-nos de que os fundamentos tradicionais propostos pela ética evolucionista apresentam problemas realmente graves. Em particular, se examinarmos os escritos dos teóricos da ética evolucionista, de Spencer a Edward O. Wilson, passando por Kropotkine, descobrimos que todos eles partilham uma interpretação particular do processo evolutivo. Todos pensam, de maneira específica, que o processo evolutivo é mais do que um simples percurso aleatório, bastante lento, que não levará a parte nenhuma. Eles concebem a

evolução antes de mais como possuindo, de forma significativa, uma direcção. Vêem-na *progressiva*, indo da mónada ou do informe até ao humano, ao altamente organizado. A evolução segue um movimento ascendente, do simples ao muito complexo, que tem um grande valor. Spencer era notoriamente um defensor do progresso evolutivo; todos os outros teóricos da ética evolucionista subscrevem uma crença idêntica. Wilson, para tomar como exemplo um dos mais recentes, é abertamente progressista na sua interpretação do processo evolutivo. De facto, num texto recente, alongou-se bastante precisamente a propósito deste ponto, defendendo que, embora haja efectivamente muitos caminhos transviados no decurso da evolução, apercebemo-nos de que se nota que, afinal, ela prossegue um impulso e uma significação ascendentes.

Dada esta leitura que fazem do passado, os defensores da ética evolucionista tradicional concluem que podemos ver que, de facto, a evolução é verdadeiramente conferidora de valor. A medida que nos elevamos na árvore ou na cadeia evolutiva, encontramos uma acumulação e um aumento do valor. Visto que no cume do processo evolutivo está a humanidade, nós, os homens, somos naturalmente os organismos que possuem o maior valor de todos. Assim, decorre destas teses, a respeito do que é o mundo, que temos o dever moral de preservar e talvez até de favorecer activamente o processo e os produtos da evolução. Mais especificamente, temos o dever de favorecer o bem-estar e a salvação futura da humanidade. E se para isso for necessário passar por uma economia de *laissez faire* ou por uma espécie de sistema socialista, ou pela preservação da floresta tropical do Brasil, que assim seja. As teses normativas decorrem imediatamente da natureza da evolução a partir do momento em que a compreendemos verdadeiramente.

Digamos simplesmente que penso que esta linha de argumentação é coerente e satisfatória, com uma única reserva. Embora uma tal leitura do processo evolutivo seja muito corrente – e partilhada, creio, pelo próprio Charles Darwin –, é profundamente contrária ao espírito do moderno pensamento darwinista da evolução (Williams, 1966). Graças a Darwin e aos seus sucessores, sabemos hoje que os elementos fundamentais da mudança evolutiva residem em mutações aleatórias – aleatórias no sentido em que não se produzem segundo as necessidades dos seus possuidores. Além

disso, sabemos que a selecção natural, que passa pelo crivo dessas mutações, não procura nenhum fim particular a longo prazo, mas unicamente os fins a curto prazo necessários para a sobrevivência imediata e, mais particularmente, para a reprodução.

Logo, é manifesto que se juntarmos o carácter aleatório da mutação e a ausência de orientação da selecção não obtemos um processo orientado para um crescimento do valor. Nomeadamente, não obtemos um processo ascendente orientado para mudanças que visem um crescimento em valor. A evolução é antes, simplesmente, um processo lento sem qualquer direcção. É claro que é inegável que o processo de evolução suscita uma ilusão de progresso. Esta deve-se, penso eu, a uma espécie de princípio antrópico. Uma vez que nós, os humanos, fazemos parte do processo de evolução e porque somos, necessariamente, aqueles que levantam as questões, temos simultaneamente a possibilidade de colocar a questão do progresso e de nos situarmos necessariamente no seu termo. Efectuamos a nossa interpretação com a ideia de que a evolução se dirige para nós e termina connosco. Mas parece-me que isto deve ser mais uma distorção provocada pelo próprio acto de levantar a questão do progresso na evolução do que um reflexo da realidade objectiva.

Em síntese, diria que não temos absolutamente nenhuma razão para pensar que a evolução se orienta de modo significativo para um progresso. Não há certamente progresso no sentido em que este deveria ser localizado na natureza a partir do exterior. É claro que, se o desejarmos e se estabelecermos a nossa própria escala, podemos afirmar que alguns aspectos da evolução têm um sentido progressivo. Mas isso é outro assunto. O problema está em que não encontramos progresso na realidade. Parece-me, portanto, que os fundamentos da ética evolucionista tradicional se desmoronam, embora possamos aceitar algumas das teses normativas defendidas em seu nome. Mas estas teses certamente que não podem ser justificadas pela evolução.

É por isso que defendo que a ética evolucionista tradicional se baseia numa compreensão errónea do progresso evolutivo. Uma vez que tenhamos compreendido isto, podemos deduzir que a ética evolucionista tradicional é inadequada e não se pode manter como um empreendimento viável.



## AS BASES EMPÍRICAS DA MORAL

Vou agora apresentar alguns argumentos positivos a favor da ética evolucionista. Nesta parte da minha exposição, apenas tratarei dos factos empíricos de que dispomos sobre a questão, e na medida em que os possamos, a meu ver, analisar correctamente. Deixarei de parte as questões filosóficas respeitantes aos níveis normativos e meta-éticos. Não deixo, no entanto, de reconhecer que será necessário levantá-las e discuti-las no momento apropriado: é isso que farei na parte seguinte.

O que pretendo essencialmente defender é que temos doravante boas razões para sugerir que a moral humana é um produto da evolução. Note-se que emprego o termo «moral» e não simplesmente «socialidade». Creio que haverá poucas pessoas que neguem que os sentimentos sociais que nós, homens, experimentamos uns pelos outros sejam num certo sentido um produto da evolução. Mas o que eu agora pretendo defender é uma tese mais forte, segundo a qual a moral, isto é, um sentido do bem, do mal e da obrigação, é, de facto, um fruto da evolução. Quero com isto dizer que ela é um produto final da selecção natural e da sua acção sobre as mutações aleatórias (Ruse, 1979b, 1982; Ruse e Wilson, 1986).

Para tratar este ponto, principio pela noção biológica de altruísmo. Aqui preciso de observar uma extrema prudência, pois quando emprego o termo «altruísmo» no seu sentido biológico (no mesmo sentido dos biólogos) não pretendo com isto que o termo seja entendido no seu sentido habitual. Por sentido habitual do termo altruísmo entendo o género de emoções ou de obrigações que, por exemplo, sente a Madre Teresa quando lava o rosto de um moribundo nos bairros de lata de Calcutá. Considero que, neste caso, a Madre Teresa faz prova de um altruísmo no seu sentido mais puro. Faz qualquer coisa por outrem, porque é bom agir assim. A sua satisfação, na medida em que daí retirará uma satisfação, reside no facto de fazer uma coisa porque essa coisa constitui uma acção moralmente boa. A Madre Teresa não espera qualquer espécie de retribuição imediata. E mesmo que uma tal acção vise um prazer imediato ou uma recompensa futura, no Paraíso, não é contudo por essa razão que é levada a cabo.

No entanto, quando os biólogos empregam o termo «altruísmo», empregam-no metaforicamente. Ao falarem de «altruísmo» (e doravante colocarei o termo entre aspas para indicar que estou a fazer referência ao sentido biológico de «altruísmo»), querem dizer que os organismos fazem qualquer coisa sem esperar um retorno imediato, e talvez até expondo-se a uma desvantagem ou mesmo a um perigo. Teremos um caso de «altruísmo» biológico quando uma ave fêmea finge ter uma asa partida para arrastar o predador para longe do ninho. Temos outro bom exemplo de «altruísmo» entre os insectos sociais, quando a formiga obreira assegura o aprovisionamento da alimentação das larvas ou da rainha. Obviamente que o sentido biológico de «altruísmo» não implica que um organismo aja dessa forma porque pense que uma tal acção é boa ou má. Na realidade, tenho a forte suspeita de que num caso como o da formiga não existe qualquer pensamento que seja.

Alguns filósofos criticaram fortemente os biólogos pela sua utilização de termos como «altruísmo» em contextos como os que acabo de indicar, mas penso que não têm razão para isso. Certamente que a teriam se os biólogos usassem o termo «altruísmo» simplesmente num sentido análogo à noção vulgar de altruísmo que se aplica ao caso da Madre Teresa. Mas nada implica que seja isso que eles fazem sempre ou sequer habitualmente. Na realidade, o que os biólogos fazem é tomar a noção de altruísmo e empregá-la metaforicamente, o que é perfeitamente legítimo. De facto, muitos termos científicos, senão mesmo todos, principiaram por ser usados na linguagem comum e tiveram depois usos metafóricos nas ciências. Pensemos em «trabalho», «força» e «atração», por exemplo. Hoje em dia, ninguém pensa que dois amantes sentem realmente um sentimento de atracção humana ou animal um pelo outro e, no entanto, é perfeitamente legítimo que os físicos falem de atracção magnética. Da mesma forma, é perfeitamente legítimo que os biólogos falem de «altruísmo» social, desde que reconheçam que empregam o termo no sentido técnico e metafórico, que é o seu, e não necessariamente no sentido não metafórico em que se aplica aos humanos.

O que agora quero mostrar é que o «altruísmo» biológico é um fenómeno largamente difundido, disseminado por todo o mundo biológico. Além disso, temos boas razões para pensar que poderá ser

favorecido pela evolução através da selecção natural. É indiscutível que, durante os três ou quatro últimos decénios, os sociobiólogos, os biólogos do comportamento, os etólogos e outros têm contribuído com elementos cada vez mais precisos e pormenorizados, que mostram até que ponto o fenómeno do «altruísmo» biológico está realmente muito difundido. Outrora, há somente dois ou três decénios, a crença geral era de que a natureza não é senão uma sangrenta batalha pela existência, o reino feroz das garras e dos dentes. Hoje é reconhecido o grau significativo de profundidade e de penetração com que o comportamento social está difundido no mundo orgânico e o facto de esse fenómeno poder ser explicado por excelentes razões (Dawkins, 1976; Trivers, 1971). Na natureza obtém-se com frequência muito mais através da cooperação do que através do conflito. Mesmo que no fim seja necessário partilhar com o congénere com que se coopera, o congénere «altruísta», tem-se pelo menos a garantia de uma parte dos ganhos. O conflito poderia significar um ganho pequeno ou nulo, ou mesmo uma perda importante.

Mais ainda, e graças aos trabalhos de numerosos teóricos, em particular William D. Hamilton e John Maynard Smith em Inglaterra e G. C. Williams com outros nos Estados Unidos, vemos agora que há excelentes razões teóricas para que o altruísmo seja favorecido. A mais célebre é a noção de selecção de parentela de Hamilton, que sugere que indivíduos estreitamente aparentados podem frequentemente melhorar o seu destino biológico, isto é, a reprodução dos seus genes, ajudando os seus parentes próximos a reproduzirem-se em vez de se reproduzirem eles mesmo (Dawkins, 1976). A noção de selecção de parentela de Hamilton revelou-se extremamente poderosa para compreender a evolução dos insectos ditos «sociais»: os himenópteros e as térmitas. Mas, mesmo fora destes casos extremos, temos muitos elementos que nos levam a pensar que existem boas razões para cooperar. Os leões, por exemplo, agem frequentemente em cooperação: os machos permanecem agrupados e as fêmeas caçam em alcateia. Realizaram-se recentemente muitos trabalhos que mostram o benefício que eles retiram de uma tal maneira de proceder, tendo em conta a sua estrutura social particular e os desafios ecológicos específicos que se colocam em África aos grandes carnívoros da sua espécie. Foram igualmente realizados numerosos trabalhos sobre

os nossos parentes mais próximos a que chamamos primatas. Tanto a experimentação como a observação da natureza sugerem fortemente que se produzem muitos fenómenos de cooperação ou de «altruísmo» entre os membros de um grupo. Esta cooperação não se produz por acaso ou em detrimento do processo evolutivo. Pelo contrário, é antes de mais uma consequência dos princípios darwinistas da evolução (Wilson, 1971, 1975).

O «altruísmo» biológico é uma noção coerente, está largamente difundido no mundo animal e é fortemente corroborado pelas teorias biológicas contemporâneas. Isto remete-nos para o caso da espécie humana. (Sublinho que não penso em termos de progresso, no sentido de procurar ler o progresso na natureza. Mas reconheço que os meus próprios interesses enquanto ser humano me levam a fixar o meu olhar sobretudo na nossa espécie. O importante é que se trata mais de um quadro que imponho à natureza do que algo que descubro nela.)

Os pontos importantes que temos de estabelecer, relativamente à nossa própria espécie, é que somos altamente «altruístas», no sentido biológico, e que temos excelentes razões para isso. Seguramente, os humanos cooperam muito. Lê-se com frequência, numa certa imprensa mais ou menos popular, que os homens não são senão símios manchados de sangue que transportam a marca de Caim. De resto, consultar as taxas de assassinios nas grandes cidades americanas não contribui em nada para modificar essa impressão. Contudo, mesmo em relação aos outros mamíferos, a nossa espécie mostra-se notavelmente pacífica, mesmo se tivermos em conta os massacres das guerras mundiais e outras calamidades de origem humana neste século. Em comparação com os leões, por exemplo, a nossa taxa de assassinios é muito baixa, e isto é ainda mais notório quando nos comparamos com outras espécies mais agressivas. Mas o facto é que, mesmo que não se seja persuadido por estes argumentos, tem de se reconhecer que existe muita cooperação entre os humanos ao nível social (Ruse, 1985).

Temos agora de responder à questão relacionada com a razão por que existe uma tal cooperação ou um tal «altruísmo» (note-se que emprego o termo sempre no seu sentido biológico) entre os homens. A resposta é muito directa: nós, os homens, não sabemos muito bem fazer as coisas sozinhos. Não somos nem muito fortes,

nem muito rápidos, nem estamos já bem providos com armas de ataque ou coisas semelhantes. E também não dispomos de outros atributos que são necessários para se sobreviver sozinho. No entanto, quando trabalhamos em grupo somos bem sucedidos. Sabemos caçar, seguir pistas e assim por diante. Todo o género de coisas que eram particularmente necessárias para se ser bem sucedido na era do Plistoceno, quando teve lugar a nossa evolução imediata (Lovejoy, 1981).

Não quero com isto dizer que as capacidades «altruístas» do homem evoluíram independentemente das nossas características físicas e morfológicas, ou por causa de uma ausência de evolução destas. Houve aí, manifestamente, uma relação simbiótica. Tendo desenvolvido um cérebro maior e a capacidade de trabalhar conjuntamente em sociedade, provavelmente aconteceu que sentimos uma necessidade crescente de não reagirmos entre nós através da violência. E, obviamente, não havia nenhuma necessidade de recorrer a essas adaptações ofensivas de que outros organismos, como os leões e os tigres, têm tanta precisão. A evolução fez de nós esses seres físicos determinados que somos, como também fez de nós esses seres sociais determinados que somos, e houve claramente uma retroacção entre estas duas evoluções – que, na verdade, não são senão uma.

Seguidamente, temos o facto de os homens serem altamente «altruístas», no sentido biológico, e de assim se terem tornado por meio da sua evolução. Resta-me apenas um último passo a efectuar nesta parte empírica da minha discussão, o qual se baseia nas investigações relativas ao ou aos mecanismos imediatos por meio dos quais os humanos desempenham o seu comportamento «altruísta» biológico. Na realidade, parece-me não haver um modo de comportamento único e fixado, que faria com que reagíssemos ou devêssemos necessariamente reagir de maneira «altruísta» uns com os outros. Com efeito, posso conceber pelo menos três meios para justificar o surgimento do funcionamento imediato do «altruísmo» biológico humano – e suspeito que foi provavelmente assim que as coisas se passaram.

O primeiro meio poderá ser puramente inato, como aparentemente acontece com o modo de funcionamento das formigas. Neste caso, coopera-se porque, a um determinado nível, o «altru-

ísmo» está definido (*hard-wired*) no interior do cérebro. Não há qualquer necessidade de pensamento nem de educação. Acontece simplesmente que trabalhamos em conjunto de maneira «altruísta», porque os genes nos fazem agir assim. Penso que todos admitimos que, fundamentalmente, é assim que agem as formigas, e que há boas razões biológicas para que o «altruísmo» das formigas funcione desta maneira. As formigas não têm tempo para receber uma educação completa e é preferível para elas porem-se simplesmente a trabalhar em conjunto formando um grupo.

Creio que os humanos registam, em maior ou menor grau, um funcionamento altruísta deste género. As relações entre pais e filhos encaixam muito bem neste esquema. O afecto que os pais sentem pelos seus filhos não é qualquer coisa de aprendido: é sobretudo inato. É-se levado a amar os filhos por motivos puramente animais. No entanto, vemos simultaneamente que nem todo o «altruísmo» humano é deste género, e podemos encontrar boas razões para que não o seja. Para além dos benefícios, qualquer adaptação biológica tem sempre também um custo, e isto é mostrado pela forma inata do «altruísmo».

O benefício é o de se poder passar sem educação. O custo é o de todo o «altruísmo» desse género ser desprovido de flexibilidade ao nível individual perante o *stress* produzido pelo meio. Em caso de problemas no ninho, ou nas suas imediações, muitas formigas podem desaparecer. Como cada rainha produz literalmente centenas de milhar de formigas, do ponto de vista biológico, pode permitir-se perder algumas, ou mesmo algumas centenas ou até milhares. Mas os humanos, em virtude do percurso evolutivo particular que seguiram, desenvolveram muito as preocupações parentais. Se todas as acções humanas fossem comandadas simplesmente pelo inato, a necessidade de educação seria eliminada, e assim por diante. Infelizmente, isso expor-nos-ia ao desastre perante qualquer alteração do meio. Acontece com os humanos o mesmo que com qualquer organismo que coloca os seus recursos numa progenitura não abundante mas restringida somente a um pequeno número: a extensão do que pode ser simplesmente determinado e definido (*hard-wired*) geneticamente deve ser necessariamente limitada. Os humanos têm de ter um certo grau de flexibilidade individual que lhes permita reagir às catástrofes.

Isto conduz-me à segunda maneira de explicar como poderá o «altruísmo» biológico humano ter sido em parte obtido, e como, a meu ver, o foi efectivamente. Os humanos poderiam ter evoluído de tal maneira que seguissem numa direcção completamente oposta à linha dura de um determinismo biológico inato. Poderiam existir espécies de superorganismos que seriam máquinas pensantes totalmente racionais. Em particular, nas trocas com os seus congéneres, poderiam agir a um nível cooperativo, mas por puro interesse egoísta bem calculado.

Também aqui sou levado a crer que os humanos seguiram este percurso apenas até um certo ponto. Uma grande parte das nossas vidas é consagrada a cooperar, a debater e a calcular com os nossos semelhantes. Mas é outra vez manifestamente falso que tudo o que fazemos tenha motivações racionais, e também podemos encontrar boas razões para explicar por que motivo os humanos não seguiram por completo esta via. A racionalidade total exige um tempo considerável para calcular a melhor conclusão. Ora, numa perspectiva evolucionista, esse tempo tem em si mesmo um custo muito elevado. Com frequência, numa situação de evolução, uma solução rápida e grosseira é mais necessária do que a solução perfeita que exija demasiado tempo. Tenho a suspeita de que a evolução humana fez de nós máquinas de calcular muito afastadas da perfeição, pelo menos na maior parte do tempo, simplesmente devido ao custo que isso representaria. E deixo de lado a questão de saber se, de qualquer modo, de um ponto de vista técnico, as condicionantes orgânicas teriam permitido aos humanos evoluir em direcção a uma racionalidade total.

Isto conduz-nos agora à terceira opção possível, que vou introduzir com a ajuda de uma analogia. Relembremos por um instante a segunda opção de que acabo de falar. Num certo sentido, se ela fosse totalmente verdadeira, teríamos sido como os supercomputadores que jogam xadrez. Calcularíamos todos os lances e jogaríamos sempre aquele que nos permitisse vencer o adversário. Mas reflectamos sobre a maneira como os próprios computadores que jogam xadrez evoluíram. Os primeiros modelos pretendiam precisamente ter a natureza de um supercérebro. Infelizmente fracassaram porque, depois de um ou dois lances, surgiam tantas escolhas possíveis que os computadores passavam

horas a tentar decidir sobre o melhor movimento a fazer em seguida. Por conseguinte, especialmente quando submetidos a condicionamentos de tempo, o que é o caso tanto do jogo de xadrez como da vida real, os computadores mostraram-se gravemente limitados.

Contudo, as últimas gerações de computadores são muito melhores a jogar xadrez. As máquinas já não têm em consideração a totalidade das jogadas possíveis: em vez disso, implantaram-se nos seus circuitos algumas estratégias «definidas». Por outro lado, quando se lhes apresenta uma configuração particular, elas podem efectuar não a escolha da melhor de todas as opções possíveis, mas uma estimativa razoavelmente boa de qual será a próxima melhor jogada para ganhar. Por outras palavras, possuem algumas estratégias de modo inato mas, a partir daí, têm uma dimensão de liberdade no que respeita à sua acção. Por vezes podem ser vencidos por humanos muito inteligentes, mas cada vez mais os computadores se impõem e saem vencedores do jogo.

A minha ideia é a de que a terceira opção do «altruísmo», aquela que os humanos seguiram, é, em muitos aspectos, bastante semelhante à da última geração de computadores. Não somos completamente «definidos» tal como não somos totalmente racionais. Em contrapartida, possuímos algumas estratégias definidas (por assim dizer) no nosso cérebro. Estas conduzem-nos a ser cooperantes ou «altruístas» muito eficazes. Temos, em particular, definida no nosso cérebro a inclinação, a necessidade, o desejo ou o sentimento de que é razoável comportarmo-nos de modo cooperativo. Simultaneamente, gostaria de dizer que a «definição» toma a forma de uma crença na moralidade. O que na verdade quero sugerir é que para nos tornar biologicamente «altruístas» a natureza dotou-nos de pensamentos literalmente altruístas! A minha ideia é a de que temos disposições inatas não simplesmente para ser sociais mas também para ser autenticamente morais. Temos portanto uma dimensão de liberdade que nos permite reagir em diferentes situações. Por vezes, como sempre acontece em biologia, o resultado não é perfeito. Contudo, como sendo uma parte da nossa constituição biológica, temos necessidade de ser bons cooperantes. Temos disposições inatas para nos tornarmos seres morais, ou altruístas do tipo da Madre Teresa.



Assim se conclui a parte empírica do que queria demonstrar. Voltarei mais tarde à análise filosófica, mas pretendo sublinhar que o meu desígnio é o de fundamentar a minha tese de um ponto de vista empírico e não simplesmente do ponto de vista de uma especulação abstracta. Isto significa que é preciso coligir provas empíricas em apoio da tese que sustento. Mas, infelizmente, não é este o momento nem o lugar para empreender essa tarefa. Contentar-me-ei em afirmar peremptoriamente que, cada vez mais, os especialistas das ciências sociais e os biólogos descobrem provas sólidas que sugerem que os humanos são fortemente motivados por tendências biológicas cujo campo se estende até à socialidade. Além disso, estudos comparativos com animais, tais como os primatas, fazem pensar que o comportamento que exibem não é simplesmente social mas, pelo menos, protomoral. Para dizer a verdade, eles manifestam um comportamento que parece ultrapassar o puro «altruísmo» biológico e alcançar qualquer coisa de plenamente altruísta (Lumsden e Wilson, 1981, 1983; Ruse, 1985).

Não quero enveredar por um exagero desmedido. Mais à frente regressarei às questões patentes, ligadas ao determinismo, etc. Mas pretendo deixar bem claro que tudo o que avancei nesta parte, particularmente no que toca aos seres humanos, se fundamenta na realidade empírica, e fundamenta-se em particular na melhor compreensão que hoje temos do processo evolutivo, especialmente no que respeita à humanidade. Dito isto, posso então dedicar-me a apresentar a minha própria versão da ética evolucionista.

## *UMA ÉTICA EVOLUCIONISTA MODERNA*

Em conformidade com o que dissémos anteriormente, falta-nos considerar dois níveis de questões. Primeiramente, o nível normativo. Que género de exigências ou de regras de acção moral cria a minha ética evolucionista? Depois, em segundo lugar, vem o nível meta-ético, a questão dos fundamentos. Que justificação podemos dar para as directivas normativas da ética evolucionista? Ambas as questões serão tratadas em seguida.

No que diz respeito às questões normativas, o que tenho a dizer nada tem de surpreendente. Pelo menos para aqueles que estão algo familiarizados com a moderna filosofia moral.

A minha argumentação baseia-se, essencialmente, na ideia de que a moralidade humana advém como uma espécie de contrato. Não um contrato social no sentido em que um grupo de pessoas se terão reunido, num dado momento do passado, para viver em conjunto e terão decidido ser boas umas para as outras. Tratar-se-á antes de um contrato que nos é imposto pelos nossos genes. Estamos nesta situação de moralidade porque, nesta situação, a nossa condição é melhor do que se tentássemos desembaraçar-nos sozinhos. Por conseguinte, espera-se que a moralidade humana apresente, ao nível normativo, as marcas de uma situação contratual, mesmo que isso não implique qualquer decisão humana.

Em face disso, perguntamo-nos naturalmente que tipo de regras normativas foram propostas pelos teóricos do contrato. Actualmente, pensaremos com toda a naturalidade no mais eminente dos teóricos do contrato que recentemente escreveu sobre a moralidade, o filósofo John Rawls, de Harvard. Na sua grande obra, *A Theory of Justice*, Rawls diz que a moralidade implica que se seja justo (*just*) e que ser justo implica que se seja equitativo (*fair*). Ao analisar o conteúdo da noção de equidade (*fairness*), Rawls sublinha que o que propõe não é nenhuma utopia socialista extrema, em que cada um receba exactamente a mesma recompensa. Ele pensa antes que a equidade consiste em fazer o que é melhor para cada um, tomando cada indivíduo em consideração o bem-estar de todos.

Rawls convida-nos, em particular, a colocarmo-nos naquilo a que chama a «posição original», em que se está por detrás de «um véu de ignorância». Se soubermos exactamente qual a posição que ocuparemos na sociedade – por exemplo, que se será uma mulher sedutora, inteligente, saudável, e assim por diante –, então o nosso próprio interesse impor-nos-á o desejo de que as mulheres inteligentes, saudáveis e activas sejam maximamente recompensadas. Mas, se estivermos por detrás de um véu de ignorância, não sabemos se viremos a ocupar uma tal posição. Poderemos ser um homem de pouco brio, adoentado, etc.; em qualquer tipo de situação seria perdedor. Nestas condições, o que deveremos fazer é ten-

tar imaginar uma sociedade em que, qualquer que seja a posição que nela se ocupe, estejamos melhor do que em qualquer outro caso. Isto não significa que cada um seja igualmente recompensado. Se a única maneira de fazer com que os médicos sejam recrutados entre os melhores é pagar-lhes dez vezes mais do que a todos os outros, então, visto que assim todos beneficiaremos de excelentes cuidados médicos, uma tal diferença de remuneração seria justificada. Mas isto significa que toda a gente seja recompensada tendo em consideração o bem de cada indivíduo.

Parece-me que a ética normativa dos seres cuja evolução descrevi na parte anterior corresponde bastante bem ao tipo de ética que o próprio Rawls tenta descobrir e explicar. Seres cujo sentido moral tenha sido modelado pela selecção natural terão interesses centrados no facto de se ser justo (*just*), no sentido de se ser equitativo (*fair*). Estamos numa situação de contrato porque, nesta situação, a nossa condição é melhor do que em qualquer outra. De um ponto de vista individual e egoísta, gostaríamos que todos os outros estivessem ao nosso serviço. Mas isso é simplesmente impossível, porque todos os outros desejam exactamente o mesmo. Temos assim de encontrar, para esta situação, uma espécie de equilíbrio recíproco. É aqui que intervém a moralidade. E, como já disse, defendo que é aqui que o tipo de moralidade exposto por Rawls parece particularmente apropriado.

Poderia acrescentar, para abrir um parêntesis, que o próprio Rawls se mostra bastante aberto ao tipo de argumento que apresento. Eis o que ele escreve ao defender a sua posição contra o utilitarismo:

«Ao argumentar em favor da maior estabilidade dos princípios da justiça, parti do pressuposto de que certas leis psicológicas são verdadeiras, ou que o são de forma aproximada. Não vou prosseguir a análise do problema da estabilidade para lá deste ponto. Podemos, no entanto, observar que é possível perguntar como é que os seres humanos adquiriram a natureza que é descrita por estes princípios psicológicos. A teoria da evolução sugere que se trata do resultado da selecção natural: a capacidade para o sentido da justiça e os sentimentos morais é uma adaptação da humanidade ao seu lugar na natureza. Como afirmam os etólogos, os padrões

de comportamento da espécie e os mecanismos psicológicos através dos quais eles são adquiridos constituem características suas da mesma forma que os traços distintivos das suas estruturas corporais; e estes padrões de comportamento sofrem uma evolução, tal como os órgãos e o esqueleto. Parece claro que para os membros de uma espécie que vive em grupos sociais estáveis a capacidade de obedecer a mecanismos de cooperação equitativos e de desenvolver os sentimentos necessários para os apoiar é altamente vantajosa, em especial quando os sujeitos possuem uma vida longa e dependem uns dos outros. Estas condições garantem que haverá inúmeras ocasiões em que a adesão coerente a uma justiça recíproca é benéfica para todas as partes envolvidas.» (Rawls, 1971, pp. 502-503.)

Se bem que Rawls conceba a sua posição como oposta ao utilitarismo, pela minha parte, estou longe de estar convencido de que haja uma divergência assim tão grande. É tarefa dos filósofos da moral trazerem à luz em que medida os sistemas morais se diferenciam e se separam. Todavia, bem vistas as coisas, os grandes sistemas morais, sagrados e profanos, conduzem a decisões semelhantes na maior parte dos casos (Betz, 1985). O utilitarista, tal como o discípulo de Rawls ou o cristão, condena a violação de crianças quaisquer que sejam as circunstâncias. Embora não tenha a intenção de continuar a debruçar-me sobre este ponto, na realidade, mais do que afirmar que uma ética evolucionista favorece necessariamente uma situação de contrato com total exclusão de qualquer outro sistema, tal como o utilitarismo, prefiro defender a ideia de que uma ética evolucionista cobre as áreas de todos os grandes sistemas morais, que em grande parte se sobrepõem.

No entanto, posso acrescentar que, ao nível normativo, isto não significa que uma ética evolucionista tenha propósitos exactamente semelhantes às teses defendidas por qualquer outro filósofo sério da moral. Em particular, se adoptarmos a perspectiva evolucionista, devemos considerar seriamente a possibilidade de que o sentido moral se estiole à medida que nos afastamos do indivíduo e nos viramos para os seus parentes próximos, depois para os seus conhecidos e, finalmente, para os que lhe são estranhos. Todos podemos reconhecer que os nossos sentimentos de afecto se vão ate-

nuando nesses casos. Muitos teóricos, como por exemplo o conhecido utilitarista Peter Singer (1972), sustentam que, apesar de tudo, temos uma igual obrigação moral perante todos os seres humanos, quer eles sejam ou não nossos conhecidos. Numa perspectiva evolucionista, é impossível que assim seja. Não faria qualquer sentido falar de um contrato genético com pessoas completamente estranhas. De facto, espera-se antes que haja uma oposição. Por conseguinte, a ética normativa de um partidário da ética evolucionista tal como a descrevo aqui postula que as nossas obrigações *morais* para com os que nos são próximos são maiores do que as nossas obrigações morais para com aqueles que estão mais afastados (utilizo «próximo» e «distante» sobretudo no sentido social, mas claro que, em certa medida, isso pode também corresponder a uma distância espacial).

Tudo o que aqui posso dizer em defesa da ética evolucionista – e, a meu ver, isso é também tudo o que há a dizer em sua defesa – é que as acções humanas mostram claramente que temos um sentido diferenciado da moralidade. Seria completamente falso dizer que a maior parte das pessoas tem uma grande preocupação moral em relação a estranhos ou desconhecidos. Não digo que de todo não tenhamos qualquer sentimento, ou que isso signifique que, por exemplo, não tenhamos nenhuma obrigação de contribuir para aliviar a fome no Terceiro Mundo. É óbvio que penso que temos essa obrigação. Mas o que quero dizer é que é ridículo afirmar que sentimos que as nossas obrigações para com um africano desconhecido são iguais, em qualquer sentido que seja, às nossas obrigações morais para com os nossos próprios filhos.

Passemos agora à questão crucial da meta-ética. Que géneros de fundamentos poderei propor para as teses normativas que acabo de esboçar? Mesmo que estejamos de acordo em que os humanos, enquanto seres evoluídos, são o que descreve Rawls, ou qualquer coisa desse género, que fundamentos avançamos para o afirmar? Convém assinalar que o próprio Rawls indica, explicitamente, que a perspectiva evolucionista, que parece gozar dos seus favores, não pode fornecer-nos o que quer que seja desses fundamentos. «Estas observações não pretendem ser razões justificativas para a visão contratualista» (Rawls, 1971, p. 504 ; ver também Rawls, 1980). Ao negar que a evolução visa o progresso, em qualquer sentido

que o tomemos, afastei toda a espécie de justificação da ética normativa em termos de uma ascensão para o progresso no decurso da evolução. Que terei para oferecer em substituição?

De facto, não tenho para oferecer seja o que for! Antes que o leitor se retire desapontado, devo acrescentar isto: além de muitas vezes ser ilusório tentar justificar as coisas em termos de origem, não é de maneira nenhuma seguro que uma investigação sobre as origens nos ensine sempre alguma coisa sobre os fundamentos (Murphy, 1982). Direi mesmo que, por vezes, quando sabemos donde provêm certas teses, podemos verificar que o seu conteúdo de verdade é na realidade de pouco valor. Algumas vezes, quando se explica o motivo que leva as pessoas a terem certas atitudes, verificamos que as razões invocadas para as justificar não são legítimas. O exemplo que me ocorre diz respeito ao que se produz no caso do espiritismo. Os seus partidários pretendem escutar as vozes dos mortos ou do «além». Estou convencido de que, excepto nos casos de fraude manifesta, muitos dos adeptos do espiritismo são sinceros. Mas também estou certo que não há qualquer razão para pensar que eles relatam realmente as crenças ou as esperanças de pessoas que estão mortas. É mais verosímil que as teses do espiritismo sejam uma função da natureza humana e do seu desejo de conferir um significado à vida, e assim por diante.

Da mesma forma, direi que uma vez que se veja que a ética normativa é simplesmente uma adaptação levada a cabo pela selecção natural para fazer de nós seres sociais, podemos ver também toda a ingenuidade que haveria em pensar que a moral (isto é, a moral normativa) possui um fundamento. A moral é antes uma ilusão colectiva dos genes produzida para nos tornar «altruístas». A moralidade, enquanto tal, não tem um estatuto mais justificador que qualquer outra adaptação, como os olhos, as mãos ou os dentes. Trata-se simplesmente de qualquer coisa que tem um valor biológico e nada mais. Também nada menos, evidentemente. É um atributo humano de valor particularmente grande, mas – é este o ponto importante – que não tem um estatuto especial.

Antes que me acusem de ser demasiado rápido na minha argumentação, relembro novamente que a natureza do processo evolutivo não consiste em ser dirigida no sentido de um progresso. Poder-se-ia replicar que, mesmo que a moralidade seja efectiva-

mente uma adaptação, isso não basta para negar que, a um determinado nível, o nosso sentido moral ou a nossa capacidade moral exprima uma realidade objectiva. Da mesma maneira, não é porque vemos chegar o comboio através dos órgãos adaptativos da visão que a realidade do próprio comboio é negada (Nozick, 1981). Mas, visto que a evolução não está orientada para um progresso, podemos facilmente ver que os argumentos a favor da moralidade e os argumentos a favor da epistemologia não são realmente análogos. Suponhamos que os humanos tivessem evoluído de uma maneira diferente e que tivessem chegado à sociabilidade de uma outra maneira. É óbvio que essa possibilidade é real sendo a evolução o que é. Há toda a espécie de maneiras de ir de *A* a *B*. Não há nada de sagrado no facto de andar: as serpentes rastejam, os pássaros voam, os macacos balançam-se entre as árvores. Suponhamos que, em vez de termos evoluído como seres que levam a sério os princípios de Rawls, tivéssemos evoluído no sentido de uma espécie de antimoral. Suponhamos que tínhamos evoluído de tal maneira que desconfiávamos de toda a gente e que sentíamos uma forte obrigação de desconfiar dos outros. Entretanto, e simultaneamente, reconhecíamos que os outros desconfiavam de nós. Viveríamos então numa espécie de situação de mal-estar recíproco, como a que prevaleceu realmente no decurso dos anos 50, durante a guerra fria entre os russos e os americanos.

De um ponto de vista lógico, poderia muito bem ter acontecido qualquer coisa de semelhante. Mas, nesse caso, o nosso sentido moral não nos diria que fôssemos equitativos para com os outros, no sentido em que teríamos o dever de ser justos. Em vez disso, o nosso sentido moral inspirar-nos-ia o dever de odiar os outros; mas, reconhecendo que os outros nos odiavam, teríamos o sentimento de que o nosso dever seria o de agir de tal maneira que preservássemos o nosso próprio bem-estar. Entretanto, se a moralidade for verdadeiramente um fenómeno objectivo, como poderemos saber que o que pensamos neste momento não é uma ilusão? Pode acontecer que, na realidade, e tal como no meu último exemplo, a moralidade exija que odiemos o nosso próximo. Simplesmente, pobres loucos que somos, cremos que o nosso dever é amá-los! A menos que recusemos a ideia de que por natureza a evolução não está orientada para o progresso e que prefiramos o argumento se-

gundo o qual a evolução nos conduz necessariamente para um bom fim, não vejo que possamos evitar a conclusão de que aquilo que cremos e o que a realidade poderá ser são duas coisas diferentes. Se assim for, então isso significa que a moralidade objectiva (correspondente ao comboio objectivo) é supérflua. Esta conclusão parece-me estar muito próxima de uma demonstração pelo absurdo. Há uma moralidade objectiva mas que não tem qualquer relação com as nossas crenças.

Por conseguinte, defendo que para uma verdadeira ética evolucionista darwinista não existe uma justificação meta-ética da ética normativa. Isto não significa que a ética normativa não exista; é evidente que existe. Em contrapartida, significa que ela não tem um fundamento último. Por outras palavras, subscrevo aquilo a que se chama frequentemente o «cepticismo ético», sublinhando que o cepticismo diz respeito aos fundamentos e não às normas (Mackie, 1977, 1978).

## CONCLUSÃO

Eis pois completadas as bases da minha argumentação a favor de uma nova ética evolucionista. Defendo que ao nível normativo tudo se passa como se tivéssemos redigido um contrato. Ao nível meta-ético, encaminhamo-nos para a ideia de que não há fundamentos para a ética normativa. Devemos, portanto, adoptar a posição do «cepticismo ético». Poderíamos acrescentar muitas coisas para desenvolver esta concepção da moral. Poderíamos, por exemplo, procurar explorar os seus antecedentes. Tenho tendência para pensar que o crescimento das ideias é evolutivo, e aqui mais do que em qualquer outro lado. Se quisesse dar simplesmente a minha opinião sem tentar justificá-la, diria que a posição que subscrevo está muito próxima da do grande filósofo escocês David Hume (1978). Não penso que ele tenha sido de maneira nenhuma um verdadeiro evolucionista, nem pretendo que tenha sido um teórico da ética evolucionista. No entanto, agrada-me crer que a posição a que adiro corresponde ao tipo de concepção que David Hume teria retirado d'*A origem das Espécies* de Darwin se a tivesse lido.



Também poderíamos examinar a minha concepção do ponto de vista de algumas das grandes questões tradicionais respeitantes à moral e aos problemas que lhes estão associados. Em particular, gostaria de ter abordado toda a questão do determinismo e do livre arbítrio. Como se sabe, Hume propôs a posição clássica da compatibilidade, isto é, a crença de que podemos, de certa forma, ter um determinismo natural e, ao mesmo tempo, um elemento de liberdade. De facto é esta, precisamente, a posição que eu queria retirar da minha ética evolucionista. Há um nível em que os humanos são manifestamente determinados pelo seu meio e pelos seus genes. E contudo, a um outro nível, parece-me que os humanos possuem claramente uma dimensão de liberdade que as formigas não têm. Certamente que, como já vimos, é absolutamente crucial para a minha argumentação que, a um certo nível, os humanos tenham uma certa flexibilidade, o que exclui um determinismo genético demasiado rigoroso. Assim, se bem que seja totalmente determinista a um certo nível, recuso absolutamente a ideia de que estejamos a tal ponto constrangidos pela natureza que qualquer posição racionalmente ética esteja excluída.

Entretanto, concluirei estabelecendo um último ponto que não poderia passar em silêncio. Dou-me conta de que a posição que adoptei é, em muitos aspectos, difícil de captar intuitivamente. De uma maneira ou de outra, temos a forte sensação de que a moral é verdadeiramente um reflexo da realidade. Afirmar apenas que ela é uma ilusão com que a evolução indelicadamente nos gratificou é absurdo. Responderei destacando que o essencial na moral – a moral normativa, entenda-se – é o facto de só funcionar sob a condição de termos nela uma crença absoluta. Se pudéssemos, nem que fosse apenas apercebermo-nos de que se trata de algo desprovido de justificação última, imediatamente poderíamos começar a violar as suas prescrições e a perseguir os nossos próprios fins egoístas. E, conseqüentemente, a moral afundar-se-ia e encontrar-nos-íamos numa situação pior do que antes.

A moral só pode funcionar se as pessoas acreditarem verdadeiramente que ela tem um fundamento objectivo. O mesmo é dizer que ela só funciona se nós a «objectivarmos», para retomar o termo deselegante, mas cómodo, usado por John Mackie nas suas últimas obras. Pensamos que as normas da ética são objectiva-

mente verdadeiras, porque a nossa biologia nos faz pensar precisamente isso. Mas do facto de a nossa biologia nos fazer pensar precisamente isso não podemos deduzir que assim seja verdadeiramente. Acrescentarei também, para concluir, que provavelmente ireis ficar profundamente insatisfeitos com a minha posição moral. A razão disso é que a nossa biologia trabalha com afincio para chegar precisamente a uma tal conclusão!

---

## REFERÊNCIAS

- BETZ, D. (1985), *Essays on the Sermon on the Mount*, Filadélfia, Fortress.
- DARWIN, C. (1859), *On the Origin of Species*, Londres, John Murray.
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press (Trad. fr. *Le Gène égoïste*, A. Colin, 1990).
- FLEW, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics*, Londres, MacMillan.
- HUME, D. (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press.
- HUXLEY, T. H. (1901), *Evolution and Ethics, and Other Essays*, Londres, MacMillan.
- LOVEJOY, O. (1981), «The origin of man», in *Science*, 211, 341-350.
- LUMSDEN, C. J., e WILSON, E. O. (1981), *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1983), *Promeatbean Fire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MACKIE, J. L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Mdxx, Penguin.
- (1978), The law of the jungle, *Philosophy*, 53, 553-573.
- MOORE, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MURPHY, J. G. (1982), *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield.
- NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUINTON, A. (1966), Ethics and the theory of evolution, in *Biology and Personality*, ed. I. T. Ramsey, Oxford, Blackwell.
- RAPHAEL, D. D. (1958), «Darwinism and ethics», in *A Century of Darwin*, ed. S. A. Barnett, Londres, Heinemann.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press.

- (1980), «Kantian constructivism in moral theory», in *Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- RUSE, M. (1979a), *The Darwinian Revolution: Science Red in Tooth and Claw*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1979b), *Sociobiology: Sense or Nonsense?*, Dordrecht, Reidel.
- (1982), *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- (1985), *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- RUSE, M., e WILSON, E. O. (1986), «Darwinism as applied science», *Philosophy*.
- RUSSET, C. E. (1976), *Darwin in America*, S. Francisco, W. H. Freeman.
- SINGER, P. (1972), «Famine, affluence, and morality», in *Philosophy and Public Affairs*, 1, 229-243.
- (1981), *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Nova Iorque, Farrar, Straus, and Giroux.
- SPENCER, H. (1852), «A theory of population, deduced from the general law of animal fertility», in *Westminster Rev.*, 1, 468-501.
- (1857), «Progress: its law and cause», in *Westminster Review*, reeditado em *Essays: Scientific, political, and speculative*, Londres, Williams and Norgate, 1868, 1, 1-60.
- (1892), *The Principles of Ethics*, Londres, Williams and Norgate.
- TAYLOR, P. W. (1958), «Social science and ethical relativism», in *Journal of Philosophy*, 55, 32-44.
- (1978), *Problems of Moral Philosophy*, Belmont, Calif., Wadsworth.
- TRIGG, R. (1982), *The Shaping of Man*, Oxford, Blackwell.
- TRIVERS, R. L. (1971), «The evolution of reciprocal altruism», in *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57.
- WILLIAMS, G. C. (1966), *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, Princeton University Press.
- WILSON, E. O. (1971), *The Insect Societies*, Cambridge, Mass., Belknap.
- (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1984), *Biophilia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

## MORALIDADE E EVOLUÇÃO HUMANA\*

ALLAN GIBBARD\*\*

Como encontrar um bom enquadramento para pensar a psicologia da moral? Gostaria de sugerir que avanços recentes da teoria da evolução poderão ser úteis. Nos últimos decénios os biólogos desenvolveram formas de pensar inspiradas por Darwin, mas que, no entanto, necessitavam de muitos esclarecimentos teóricos. O texto do próprio Darwin que mais se relaciona com este tema, *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), apresenta-se-nos actualmente como uma leitura estranha, misturando, por um lado, observações, hipóteses e especulações brilhantes e, por outro, incongruências teóricas. George William (1966) contribuiu para lançar a corrente actual, ao prevenir contra os argumentos fáceis que invocam o «bem da espécie» para explicar o comportamento animal. William Hamilton (1964) foi um pioneiro do desenvolvimento de modelos matemáticos rigorosos da evolução do comportamento. John Maynard-Smith (1974, 1983) mostrou como a teoria dos

---

\* Extracto das *Actas* da 9.ª Conferência internacional de lógica, de metodologia e de filosofia das ciências, Uppsala, Finlândia, 1991. O texto de Allan Gibbard é publicado com a amável autorização de Elsevier Science Publishers B. V.

\*\* Este trabalho beneficiou de uma bolsa da John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Departamento de Filosofia, Universidade do Michigan.

jogos pode ser aplicada à evolução genética das tendências comportamentais. Estes trabalhos, juntamente com muitos outros, fizeram com que hoje a evolução do comportamento seja um domínio de estudo interdisciplinar de grande importância, cujos resultados, a meu ver, sugerem novas maneiras de considerar a motivação e o pensamento moral entre os seres humanos.

Naturalmente que pensar o comportamento humano em termos evolucionistas suscita imensas controvérsias, sobretudo se tratarmos a moralidade nesses termos evolucionistas. Nos debates daí resultantes é preciso, tanto de um lado como do outro, separar o trigo do joio. De momento não é essa a minha intenção. Mais do que entrar nessas controvérsias, exporei as minhas próprias reflexões, tecendo pelo caminho alguns comentários.

## *I - ACEITAR AS NORMAS*

Em 1990, publiquei um livro intitulado *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*. Trata-se, antes de mais, de um livro de filosofia moral e não de psicologia moral. Apesar disso, contém reflexões sobre a psicologia moral e sobre a evolução genética das tendências morais do homem. Vou reexaminar essas reflexões e acrescentar-lhes algumas considerações novas.

O centro da minha reflexão é um estado psicológico particular a que chamo «aceitar uma norma». Estou nesse estado quando, por exemplo, penso ser inteiramente sensato dormir bastante antes de fazer uma conferência, ou quando penso não ser sensato ficar encolerizado por causa de uma crítica que revela um defeito importante no meu raciocínio. Aceito uma norma segundo a qual é preciso dormir bastante, ou uma norma segundo a qual não me devo encolerizar por causa de críticas pertinentes contra as minhas teses favoritas. Afirmo, em primeiro lugar, que existe um tal estado de aceitação de uma norma, e que esse estado é importante na constituição psíquica do homem.

Ao falar de um tal estado, suponho que ele é suportado por mecanismos psíquicos geneticamente programados. Esses mecanismos foram moldados pela selecção natural no decurso da evolução humana. Foram moldados por pressões de selecção para cumprir

alguns actos favoráveis à reprodução; essas tarefas são as *funções biológicas* dos mecanismos<sup>1</sup>.

Os mecanismos que trabalham na aceitação humana das normas têm, portanto, funções biológicas. A minha hipótese é a de que a sua função biológica principal é uma função de *coordenação*, no sentido particular da teoria dos jogos. Estes mecanismos coordenam as acções de diferentes pessoas através de duas tendências principais: denomino-as «discussão sobre as normas» (*normative discussion*) e «conduta segundo as normas» (*normative governance*). Na discussão sobre as normas, as pessoas têm tendência para reconhecer as normas que aceitam, e a ser levadas a aceitar as normas reconhecidas pelos outros. O resultado é uma tendência para um consenso respeitante às normas reconhecidas pelos participantes. Por «conduta segundo as normas» entendo uma motivação para agir em conformidade com as normas aceites por uma pessoa. Combinando-se discussão sobre as normas e conduta segundo as normas, todos tenderão a agir em conformidade com as mesmas normas. A discussão sobre as normas tende para o consenso sobre as normas, e a conduta segundo as normas tende para a conformidade dos actos de cada um com essas normas. Assim, as acções são coordenadas. Discussão sobre as normas e conduta segundo as normas combinadas tendem a coordenar as acções.

Alguns comentadores enganaram-se ao pensar que esta hipótese relevaria da selecção de grupo: nós teríamos evoluído de maneira a coordenar as nossas acções, porque isso seria bom para o grupo. Devo sublinhar que não penso nada disso. Que alguma coisa a que teríamos de chamar selecção de grupo tenha tido ou não um papel importante na evolução do comportamento é uma questão delicada. Os especialistas concordam em reconhecer que não existe um meio fácil de estabelecer um elo entre o que é bom para o grupo e a selecção de um carácter. A minha própria explicação não visa a criação de um tal elo; releva da selecção individual. É concebida para funcionar no interior do quadro proposto por Dawkins para pensar as vantagens de um gene egoísta (1976, 1982, cap. 2).

Foi Thomas Schelling (1960, cap. 2) quem desenvolveu a noção lata de coordenação à qual me refiro. Ele mostrou que coordenar

---

<sup>1</sup>Cf. Wright (1973) e Symons (1979), 10-14.

as suas acções com as das pessoas que o rodeiam apresenta, com frequência, grandes vantagens para o indivíduo. Muitos exemplos disso são-nos bastante familiares, como conduzir pela esquerda ou conduzir pela direita. As pessoas coordenadas não provocam colisão, quer se coordenem em conduzir pela direita, quer pela esquerda. Cada um, tendo em conta as acções dos outros, age da melhor forma para si mesmo ao conformar-se com o sistema. Schelling mostrou que este exemplo simples pode ser alargado e aplicar-se a uma grande parte das actividades humanas.

Alguns biólogos aplicaram este modelo às actividades de criaturas de nível inferior, a seres tão simples como as aranhas. Entre outros exemplos, temos o das ordens de acesso à alimentação. São possíveis variados arranjos: alguém pode ter a primazia sobre mim no que respeita à alimentação, ou eu posso ter a primazia sobre esse alguém, ou então podemos partilhar pacificamente a alimentação. Suponhamos que nenhum de nós pode dominar o outro sem correr riscos. Nesse caso, se estou disposto a conceder-lhe a primazia, e se ele está disposto a disputar-ma se eu o não fizer, então ajo o melhor que posso tendo em conta as suas disposições. Acontece o mesmo se eu estiver disposto a disputar e ele a conceder-me a primazia. Em ambos os casos, evitamos um conflito ruinoso pelo acesso à alimentação. Na teoria dos jogos, esta alternativa é chamada *equilíbrio de Nash*. Um equilíbrio de Nash é uma combinação de tendências para agir de maneira a que cada um, conhecendo as tendências daqueles com quem entra em interacção, obtenha com essa tendência um resultado pelo menos tão bom como o que obteria com qualquer outra.

John Maynard-Smith (1974,1983) deu a uma variante deste fenómeno – ou a um fenómeno análogo de evolução – o nome de *estratégia estável de evolução*. Quando as estratégias são estáveis do ponto de vista da evolução, então cada indivíduo possui tendências genéticas que constituem a melhor resposta possível para as tendências dos outros. Dadas as tendências dos outros, as tendências de cada indivíduo são individualmente vantajosas. Assim, as explicações em termos de estratégias estáveis de evolução reenviam para a selecção individual e não para a selecção de grupo. Pode dar-se o caso de a coordenação ser proveitosa para o grupo, mas não é isso que explica o facto de as tendências serem o objecto da selecção na-



tural. Elas são seleccionadas por causa do benefício que, dadas as tendências dos outros, cada indivíduo daí pode retirar.

Quando falo aqui de «vantagem», de «bem» ou de «benefício», atribuo a estes termos um significado muito preciso e técnico. Trata-se de fazer aumentar as perspectivas de reprodução – ou, se se preferir, o reduzido número dos seus descendentes. É claro que isto não corresponde ao sentido usual dos termos «vantagem» e «benefício»: é por isso que devemos distinguir cuidadosamente este sentido figurativo e técnico do sentido vulgar. Para designar esses aumentos das perspectivas em matéria de descendentes, falarei de «vantagens selectivas». Aproprio-me da expressão no seu sentido técnico. As vantagens selectivas podem não corresponder a nenhum dos sentidos vulgares do termo «vantagem». Pode acontecer que exista, para o louva-a-deus macho, uma vantagem selectiva em ser devorado pela fêmea que acaba de fecundar, visto que assim alimenta a sua progenitura. O que não significa que isso lhe agrade ou que seja algo de bom ser devorado. É complexa a relação entre as vantagens selectivas e o que nós, do nosso ponto de vista, consideramos como vantagens. As duas tendem a encontrar-se, mas não coincidem completamente.

Depois destes lugares-comuns sobre a teoria da evolução, regresso à minha própria reflexão sobre a evolução. As actividades humanas são muito mais complexas do que a mera organização de ordens de acesso à alimentação. Tudo indica que já eram muito mais complexas mesmo entre as populações humanas primitivas de caçadores-recolectores. A selecção genética nessas populações legou-nos as tendências genéticas humanas que hoje são as nossas, e o nosso cérebro muito desenvolvido poderá ser o resultado das exigências sociais complexas da vida humana primitiva – exigências que podiam ser questões de vida ou de morte e que podiam implicar grandes diferenças nas possibilidades de reprodução. Em todos os grupos humanos que hoje conhecemos, as pessoas consagram enorme reflexão e energia à sedução, ao sexo e ao casamento. Também consagram enorme reflexão e energia a diversas questões relacionadas com a propriedade, como a divisão dos territórios de caça, os presentes, o estabelecimento dos direitos e prerrogativas. Em toda a parte, as pessoas estabelecem as suas relações sociais e envolvem-se, frequentemente, em rivalidades que se transformam em disputas e em

guerra. As complexidades da vida humana e a sua ligação com questões de vida ou de morte e com possibilidades de reprodução são particularmente vivas nos grupos que vivem em anarquia, sem um controlo governamental forte e eficaz sobre o crime, a propriedade, etc. Em casos como estes, os conflitos e as disputas contêm sempre uma ameaça de morte. Todavia, mesmo quando a força e a violência raramente são exercidas, elas permanecem num plano secundário. Para um homem, escolher uma mulher sem se expor a consequências graves é quase sempre uma questão eminentemente social.

Segundo a minha tese, à medida que a vida social da humanidade primitiva se tornava mais complexa, os sistemas simples como as ordens hierárquicas e a territorialidade tornaram-se inaptos para realizar a tarefa de coordenação. Eram precisos mecanismos de coordenação mais poderosos. Doravante a evolução humana incluía o desenvolvimento de uma capacidade de linguagem, e a linguagem permitia mecanismos de coordenação mais complexos e mais poderosos. Certamente que as capacidades da linguagem conferiram numerosas vantagens selectivas aos nossos antepassados, mas, a meu ver, algumas das vantagens importantes devem ter procedido dos tipos de coordenação tornados possíveis pela linguagem. A linguagem permite a um grupo partilhar representações de situações ausentes. Os interlocutores podem trocar respostas para uma situação na qual não se encontrem imediatamente envolvidos - para situações passadas ou previsíveis, para casos hipotéticos ou mesmo imaginários. Os interlocutores podem repetir em conjunto, antecipadamente, respostas coordenadas, e assim coordenar as suas acções quando situações semelhantes se apresentarem no futuro.

Uma das maneiras de o conseguir é por meio daquilo a que chamo o reconhecimento das normas (*normative avowal*). Podemos discutir, por exemplo, acerca de um conflito entre um jovem e um homem idoso e decidir «que o mais novo deve mostrar deferência». Se toda a gente aceitar este imperativo, então, de futuro e em situações semelhantes, os homens mais velhos terão tendência para insistir na deferência e os mais novos para se mostrar deferentes. Deste modo, as suas acções tenderão para uma coordenação e evitar-se-ão as disputas, perigosas para todos.

A discussão sobre as normas também pode coordenar as acções de uma outra maneira: coordenando os sentimentos das pessoas a

respeito das acções. Os interlocutores podem chegar a acordo quanto ao reconhecimento de que, por exemplo, o roubo às escondidas é vergonhoso. Reconhecem normas que impõem um sentimento de vergonha por se roubar em segredo e o desdém por quem quer que seja que tenha tentado roubar secretamente qualquer coisa. Desde logo, aquele que dentre eles tenha ocasião de cometer um roubo secreto será dissuadido disso pelos sentimentos que lhe impõem as normas que admite. E isso poderá ser uma coisa boa para ele, pois os outros admitem normas que lhes impõem ter sentimentos de desdém a seu respeito se ele se tornar culpado de um roubo secreto e, por conseguinte, serão desagradáveis para ele se souberem que agiu dessa maneira.

Situo a moralidade neste segundo modelo: as acções coordenadas por normas do sentimento. As normas morais coordenam os sentimentos de indignação. Podemos considerar a indignação como uma forma de cólera – cólera orientada por normas que aceitamos como imparciais. As normas morais também coordenam o sentimento de cólera com o sentimento de culpabilidade. Uma pessoa pode sentir-se culpada pelas suas próprias acções, e os outros podem sentir cólera para com ela por causa das suas acções; as normas podem coordenar estes sentimentos de culpabilidade pessoal com os sentimentos de cólera de outrem. A perspectiva da culpabilidade é dissuasora e a culpabilidade pode também motivar uma pessoa para acalmar a sua cólera e reparar os seus erros. Conjugadas, a cólera e a culpabilidade podem, assim, coordenar acções. Considerar um acto moralmente repreensível é aceitar normas que impõem à pessoa que o cometeu um sentimento de culpabilidade por o ter feito, e aos outros um sentimento de cólera justificada a seu respeito por causa desse acto.

## *II - REALISMO, MORALIDADE, MOTIVAÇÕES*

Depois deste rápido esboço das reflexões contidas no meu livro, vou examinar a solidez dos seus fundamentos. Estou consciente dos inconvenientes deste empirismo de trazer por casa, mas penso

que, neste ponto da reflexão, podemos mesmo assim avançar colocando questões a nós mesmos. Dado aquilo que sabemos, interroguemo-nos sobre o que haverá de verosimilmente razoável ou de verosimilmente falso nesta reflexão.

Alguns aspectos do meu cenário parecem-me difíceis de ser postos em causa – pelo menos na medida em que nos começamos a interessar pelas actividades humanas tendo em mente um tal esquema. A vida humana é complexa, e em cada estágio da evolução humana a vida esteve cheia de problemas de coordenação.

Os sentimentos são fruto de mecanismos emocionais geneticamente desenvolvidos no decurso da evolução, e estes mecanismos evoluíram para dar resposta ao meio social através de heurísticas aperfeiçoadas. Chamo heurísticas aos esquemas de resposta que constituíram uma vantagem selectiva para os nossos antepassados – nem sempre, mas com uma frequência suficiente para melhorar, em média, as suas perspectivas de reprodução. As vias abertas para a coordenação social através dos sentimentos representam um tipo crucial de vantagem selectiva. A palavra interagiu com os sentimentos, e importantes mecanismos psíquicos, produzidos pela selecção natural, permitiram essa interacção. A reprovação e a crítica, o lamento, o elogio, os mexericos, as histórias, a cerimónia, a eloquência – são outros tantos fenómenos disseminados pela vida humana, e talvez universais. Todos eles combinam a linguagem com os sentimentos. Seria muito surpreendente que todos esses discursos e todos esses sentimentos fossem desprovidos de qualquer função nas actividades humanas, ou que não fossem produto de mecanismos psíquicos adaptados com precisão à gama de circunstâncias sociais que os nossos antepassados tinham de enfrentar.

Parece-me difícil duvidar de teses assim tão gerais. Parece-me difícil duvidar que elas sejam cruciais para explicar as capacidades humanas de raciocínio moral e de motivação moral. Por outro lado, a versão que dei da moralidade humana é, sem dúvida, demasiado simples e demasiado esquemática. O cérebro humano é de uma complexidade imensa, e um resumo sucinto não pode apresentar de modo plausível um dos aspectos do seu funcionamento. A selecção natural é surpreendente pelos mecanismos que é capaz de elaborar. Pode otimizar as respostas para problemas comple-

xos sem ter de os compreender. Esta optimização tem, indubitavelmente, os seus limites. Pensemos porém na asa de um pássaro: será que a maior parte de nós seria capaz de construir uma mecânica voadora comparável?

O meu próprio esquema era muito simples: as pessoas reconhecem normas da acção e dos sentimentos. São influenciadas por aquelas que são reconhecidas por outras. Os sentimentos tendem para a acção. Comparemos isto com a realidade da vida humana, ou com as complexidades do diálogo, do sentimento e da acção em qualquer história fictícia que valha a pena ser ouvida. Não sabemos como era a vida dos grupos de caçadores-recolectores quando dispunham de ricas extensões de terra, mas temos notícias elaboradas do que são condições de existência bastante primitivas. As sagas islandesas, por exemplo, falam de uma sociedade agrícola anárquica num país rude (Miller, 1990). Conhecemos pelo menos um etnógrafo que estudou a eloquência entre os horticultores caçadores de cabeças (Rosaldo, 1973). Estes relatos confirmam amplamente a complexidade da linguagem, do sentimento e da acção na vida humana, e os consideráveis desafios que implicam.

Em suma, estou, por um lado, convencido de que nos seres humanos existem mecanismos psíquicos aperfeiçoados, geneticamente codificados, que produzem interacções importantes entre a linguagem, os sentimentos e a acção. Mas, por outro lado, não posso valer-me de boas hipóteses sobre a natureza desses mecanismos. A minha exposição sobre o reconhecimento e a influência mútua constitui talvez uma primeira aproximação útil, mas tem manifestamente necessidade de ser aprofundada. A minha explicação acerca do que é objecto de um reconhecimento deveria ser recebida ainda com mais precauções – como vou tentar explicar.

Dizia eu que o que é reconhecido são as normas – com frequência, normas do sentimento. As normas são uma espécie de imperativos, de modo que, no meu esquema, deveríamos prescrever-nos mutuamente o seguinte: «Experimenta tal ou tal sentimento a propósito de tal ou tal coisa.» Como é evidente, os homens raramente trocam semelhantes deliberações. Não posso, portanto, avançar seriamente com a hipótese segundo a qual estaríamos adaptados a um uso da linguagem que corresponde directamente ao meu esquema. Podemos utilizar uma tal linguagem, mas geralmente não

o fazemos, e talvez os nossos antepassados não a tenham utilizado de todo.

O que posso reivindicar para o meu esquema de explicação é um poder de translação. Defendo que podemos afirmar que um aspecto central da vida humana e da vida humana primitiva é o facto de a linguagem dirigir os sentimentos e as acções. Além disso – e o que agora proponho é mais arriscado –, coloco a hipótese de essas relações da linguagem com o sentimento e com a acção poderem ser representadas por meio de uma austera linguagem de normas, de sentimentos e de acções. A minha hipótese é a de que uma boa parte do discurso que coordena as acções humanas pode ser utilmente traduzido numa linguagem de acções recomendáveis e de sentimentos justificados. Esta tradução evidencia a maneira como estes tipos de linguagem se ligam à motivação<sup>1</sup>.

Por vezes, a tradução será muito directa. Quando dizemos que um acto é vergonhoso, queremos dizer de maneira totalmente directa que ele justifica o sentimento de vergonha no seu autor. Quando dizemos que uma situação é triste, queremos dizer sem ambiguidade que seria justo experimentar sentimentos de tristeza perante essa situação. Em latim há uma forma verbal especial que exprime exactamente isso.

Outras vezes, a tradução será mais livre. Nestes últimos anos, os filósofos da moral escreveram muito àcerca dos «conceitos densos», conceitos que ao mesmo tempo correspondem a características bastante específicas no mundo e dirigem os sentimentos e a acção<sup>2</sup>. A propósito dos conceitos densos, deveríamos colocar a seguinte questão: quais são os tipos de mecanismos mentais implicados pela nossa capacidade para os utilizar? Estes mecanismos estabelecem de certa maneira uma relação entre as características de uma situação e os sentimentos e as acções que lhe correspondem. Parece-me plausível pensar que este jogo recíproco pode ser representado pela minha linguagem austera da norma, do sentimento e da acção.

A melhor interpretação dos aspectos cruciais da linguagem humana não é pensar somente que ela representa simples situações

---

<sup>1</sup>Ver o capítulo 5 do meu livro (1990).

<sup>2</sup>Ver Williams, 1985, 140-152; Wiggins, 1987, cap. 1 e 3; McDowell, 1988.

mas que regula e coordena os sentimentos e as acções. Precisamos de um meio para tornar visíveis os modelos de regulação. Penso que uma linguagem das normas, dos sentimentos e das acções poderá desempenhar esse papel. Duvido que possa servir para tarefas psicológicas mais ambiciosas como a de nos mostrar a verdadeira estrutura de uma linguagem do pensamento, que está sempre implicada numa tal regulação.

Examinemos agora a minha tese sobre a influência mútua e o consenso. Também ela é, sem dúvida, demasiado simplista. Uma vez somos influenciados, outras vezes resistimos obstinadamente às influências. Podemos deixar-nos influenciar facilmente por certas direcções e muito dificilmente por outras. Tratei um pouco destas questões no meu livro, mas temos necessidade de saber muito mais. Os mecanismos psíquicos determinam se devemos deixar-nos influenciar por um grupo ou por uma dada pessoa numa dada direcção. Quais serão as heurísticas empregues por estes mecanismos?

A partir da estrutura das situações de negociação inspirada na teoria dos jogos podemos tecer conjecturas sobre dois tipos de mecanismos. Uns avaliam o resultado e os outros determinam quem deve ser tomado como modelo.

Consideremos primeiramente o caso da avaliação do resultado. A vida humana e a vida animal comportam muitas situações de negociação, como lhes chamamos na teoria dos jogos. As hierarquias de dominância ilustram alguns dos seus aspectos mais simples e podem talvez ajudar-nos a compreender alguns traços da psique de um animal altamente social. Numa ordem de precedências para debicar, entre os pássaros, a melhor maneira de agir depende, em parte, do que o próprio é capaz de fazer e, em parte, das expectativas dos outros. Para perigo igual, é preferível, numa hierarquia, estar colocado mais alto do que mais baixo. Por outro lado, é perigoso tentar avançar numa hierarquia, pelo menos a curto prazo. E se os pássaros de nível inferior se empenham seriamente em tentar avançar torna-se difícil mesmo a defesa da sua posição. Este tipo de situação presta-se bem a uma modelação matemática, utilizando técnicas analíticas ou a simulação por computador. Ela ilustra alguns dos factores que devem ter estado presentes nas situações mais complexas que as populações humanas primitivas tinham de

enfrentar. Resumidamente, podemos dizer isto: a coordenação alcança grandes vantagens, e se essas vantagens fossem as únicas em jogo nenhum pássaro procuraria nunca desafiar um outro para tomar o seu lugar numa ordem de precedências. Mas essas vantagens não são as únicas em jogo: por vezes também pode ser vantajoso perturbar um esquema de paz e de coordenação na esperança de alcançar uma posição mais vantajosa num esquema de coordenação revisto.

Façamos alguns comentários sobre a matéria precedente. O termo «vantagem», tal como o emprego, deve ser compreendido no sentido de vantagem selectiva, de adequação adaptativa genética, de esperança de reprodução. E não se trata de perguntar directamente que linha de conduta é a mais prometedora. A questão é saber que heurísticas conduzem, em média, a resultados vantajosos nas situações com as quais os animais são normalmente confrontados<sup>1</sup>. Questões deste género deveriam sugerir algumas hipóteses relativas aos seres humanos. Que mecanismos sustentarão coisas como a atitude nobre, ou digna, ou a atitude servil? Que mecanismos sustentarão os gestos de dominação, de igualdade e de submissão, e a linguagem do desafio e da obediência? A compreensão das hierarquias de acesso à alimentação ajuda-nos a compreender algumas das exigências às quais esses mecanismos respondem.

No entanto, tratando-se de seres humanos, as coisas serão mais complexas do que no caso das ordens de precedência para debicar. Na negociação humana não é somente o que se faz que importa, mas também o que se diz. Podemos reivindicar uma posição mais vantajosa com o auxílio das palavras, podemos apropriar-nos dela abertamente ou retirar vantagens em segredo. Será preciso reflectir sobre os mecanismos que poderão dirigir com vantagem as nossas palavras – as normas que se aceita, de acordo com o meu esquema – e sobre os mecanismos que poderão dirigir com vantagem o acordo ou o desacordo entre as palavras e as acções.

Também entre os seres humanos as alianças são cruciais. A teoria dos jogos com dois jogadores pode ensinar-nos algumas coisas

---

<sup>1</sup> Ver Nisbett e Ross (1980) a propósito das heurísticas humanas tomadas neste sentido.



sobre a vida humana, mas na maior parte do tempo o estudo da humanidade requer uma teoria dos jogos com múltiplos jogadores – o que, como é sabido, é bastante mais complicado. Os poderes individuais de uma pessoa estão em relação com as alianças que pode fazer mas, com frequência, o que conta são coisas como os laços de família e os distintivos (*badges*) de filiação. Temos muito que explorar neste domínio para saber por que motivo as relações de parentesco, mesmo longínquas, desempenham frequentemente um papel na vida humana, e por que motivo os seres humanos consagram tanta atenção e esforço a coisas como o vestuário, os estilos de linguagem e os rituais.

Isto leva-me a interrogar-me sobre a maneira como tomamos os outros como modelo para o nosso estilo e o nosso comportamento. As tradições e a experiência ensinam-nos que as pessoas são muito selectivas na escolha do modelo que vão imitar, na escolha das acções, do estilo e das palavras que as vão influenciar ou daqueles que vão rejeitar. Boyd e Richerson (1985) citam o relatório de um programa de assistência agrícola no Paquistão. Encorajava-se rendeiros seleccionados a utilizar fertilizantes e sementes de alto rendimento, na esperança de que os seus vizinhos reparassem no seu sucesso e procurassem imitá-los. No início, as coisas passaram-se como se esperava. Mais tarde, os rendeiros que empregavam os métodos modernos tornaram-se tão prósperos que começaram a usar vestes que lhes cobriam os joelhos. A partir desse momento, os seus vizinhos de joelhos desnudados deixaram de imitar os seus métodos. Boyd e Richerson sugerem que nós possuímos mecanismos que determinam que pessoa corresponde a um modelo pertinente – baseando-se, em parte, no seu modo de vida – e que seguidamente avaliam quais são prósperos dentre esses modelos pertinentes e quais as suas actividades. Estes autores propõem um modelo matemático das vantagens selectivas conseguidas pela posse de tais mecanismos de imitação discriminante. A imitação daqueles que são prósperos e que se parecem connosco pode ser preferível à análise dos motivos por que certos modos de vida são coroados de sucesso e outros não. A análise seria demasiado complexa e apresentaria riscos de erro; uma heurística assaz grosseira de procura e imitação de modelos seria mais eficaz.

Evoquei alguns tipos de fenómenos que devem complicar o

meu modelo simples de reconhecimento, de influência e de acção conforme com as normas que se reconhecem. O que disto emerge é, assim o espero, uma estratégia de investigação. Suponhamos que a acção humana é uma questão de mecanismos psíquicos que dão respostas a sinais e levam a agir. Interroguemo-nos sobre que tipos de mecanismos poderiam funcionar eficazmente em estruturas importantes na teoria dos jogos. Depois, procuremos indicações que mostrem que tais mecanismos poderão estar em funcionamento nas actividades humanas. Estes mecanismos incluirão, a meu ver, tendências para reconhecer, para se ser influenciado e para agir em função do que se reconhece. Não obstante, haverá mecanismos aperfeiçoados para determinar por quem nos devemos deixar influenciar e em que direcções. Haverá mecanismos aperfeiçoados para avaliar a vantagem pessoal que obtemos ao reconhecer um determinado conjunto de normas. E haverá mecanismos aperfeiçoados para determinar se deveremos agir de acordo com as normas que reconhecemos. Mesmo uma compreensão incompleta das estruturas que, nas interacções humanas mais frequentes, relevam da teoria dos jogos deverá sugerir certos tipos de mecanismos psíquicos que poderemos esperar encontrar entre os seres humanos.

### *III - A MORALIDADE*

Como poderá tudo isto ter um efeito sobre a moralidade humana? Sugiro que se compreenda a moralidade num sentido estrito, como consistindo em normas da culpabilidade e da cólera. Esta definição é bastante arbitrária; há muitas características da nossa própria moral quotidiana que poderíamos considerar serem as que a definem. Mas há vantagens em pensar a moralidade como estando centrada na censura. Parece ser justo dizer que uma pessoa deve ser censurada por um acto que cometeu se for razoável que ela mesma se possa censurar ou ser censurada por outros. Podemos pensar a culpabilidade como a censura que alguém dirige a si mesmo, e a cólera como o sentimento de censura experimentado por um terceiro.

Assim, se definirmos a moralidade no sentido estrito que proponho, uma psicologia moral será uma psicologia das normas da

culpabilidade e da cólera. Ou talvez devêssemos antes falar de uma psicologia social moral, uma vez que as pessoas determinam através das mútuas interacções que normas se deve aceitar. Uma psicologia social da moral será eficaz se explicar a dinâmica psicológica da discussão normativa e da orientação normativa. Tratará, em particular, da discussão, a qual pode muito bem ser interpretada como um meio de desenvolver normas da culpabilidade e da cólera. Explicará que tipos de normas da culpabilidade e da cólera – supondo que as haja – são susceptíveis de serem aceites pelas pessoas em diferentes circunstâncias. Descobrirá que mecanismos psíquicos estão envolvidos, e como interagem para produzirem convicções morais. Explicará também o motivo por que as pessoas evitam com frequência os tipos de acção que pensam poder justificar a culpabilidade e a cólera, e em que circunstâncias as pessoas têm mais probabilidades de, apesar de tudo, cometerem actos que noutras situações condenariam.

Todavia, podemos interrogar-nos sobre se o conceito de moralidade em sentido estrito que proponho definir será verdadeiramente significativo. Mesmo que a minha proposta contemple características cruciais da moralidade tal como a conhecemos, pode no entanto acontecer que esta moralidade que nos é familiar seja específica da Europa moderna e das suas ramificações culturais. Isto significaria, entre outras coisas, que qualquer que seja a natureza dos mecanismos psíquicos geneticamente codificados que são responsáveis pelo pensamento e pela motivação moral, esses mecanismos estão adaptados para preencher outras funções.

A ciência permite-nos efectuar um bom paralelismo. A ciência moderna começou como um desenvolvimento específico da Europa, se bem que, a exemplo do que aconteceu com muitas características da cultura europeia, a partir de então se tenha espalhado por todo o lado. Portanto, não seria lógico procurar mecanismos psíquicos geneticamente codificados que estivessem adaptados à actividade científica. Mas seria lógico perguntar que mecanismos psíquicos estão implicados na actividade científica e para que funções foram moldados pela evolução. Poderá acontecer o mesmo com a moralidade.

No entanto, mesmo que a moralidade em sentido estrito seja rara entre os grupos humanos, a moralidade em sentido mais lato

está manifestamente muito difundida. Encontramos um jogo de influência recíproca entre a linguagem, a acção e os sentimentos respeitantes à acção em todos os domínios de que ouvi falar. O facto de um tal discurso e as motivações que lhe estão ligadas desempenharem um papel crucial para regular as interacções entre os homens é talvez um fenómeno universal. Se supusermos que a moralidade, no sentido estrito que propus, é uma particularidade da Europa moderna, então deveremos aceitar a seguinte descrição. O que é específico da Europa é o facto de se basear na culpabilidade e na cólera, sentimentos chamados a desempenhar um papel central de regulação. Os europeus identificaram estes sentimentos, cultivaram-nos e elaboraram normas para eles. Tudo isto coloca em jogo as engrenagens de mecanismos psíquicos biologicamente aptos a coordenar as acções humanas. Contudo, em circunstâncias culturais particulares, estes mecanismos funcionam de maneira especial.

Mas será que a moralidade em sentido estrito é realmente específica da Europa moderna e dos seus desenvolvimentos culturais? Trata-se de uma questão importante, mas não estou em posição de tentar resolvê-la. Seriam necessárias muitas investigações para determinar que características da moralidade de influência europeia são específicas e quais estão muito difundidas ou são universais. Não tentei responder a estas questões mas apenas sugeri uma maneira de as formular.

Todavia, lancemos um breve olhar sobre algumas indicações esparsas. Por vezes, as regras das outras culturas parecem-nos estranhas e bizarras, mas reconhecêmo-las como sendo exigências morais – pelo menos é essa a opinião de muitos observadores. Na Islândia anárquica do século X, assassinar e pilhar abertamente era considerado tanto uma acção gloriosa como uma imprudência, mas não existia uma condenação moral geral da afronta ou dos actos de dominação. Em contrapartida, os assassinios e o roubo cometidos em segredo eram considerados ignominiosos (Miller, 1990). Os Iks africanos estudados por Colin Turnbull chocaram-no de muitas maneiras, mas respeitavam a regra segundo a qual a alimentação devia ser partilhada por todos os presentes. Isto não significava que os Iks fossem generosos uns com os outros, mas que se davam mal quando procuravam obter alimentos sozinhos (Turnbull, 1972).

Estas regras serão regras morais em sentido estrito? Não o sei. Seria maravilhoso que os psicólogos etnógrafos nos pudessem dizer mais sobre elas. Como é que são ensinadas ou partilhadas semelhantes regras? Como é que, do ponto de vista da psicologia do desenvolvimento, são adoptadas? Quais serão os sabores emocionais da crítica, da censura, etc., que encontraremos entre os povos exóticos? Em que medida serão os padrões de conduta elaborados pela discussão, pela crítica, pelas disputas, pelos discursos, etc.? Com mais informações sobre estes pontos poder-se-á começar a determinar se as críticas identificadas como morais pelos etnógrafos estão ligadas a sentimentos como a culpabilidade e a cólera, ou se terão outro tipo qualquer de sanção.

Podemos estar seguros de que alguns aspectos da moralidade da Europa moderna se revelarão como universalmente difundidos na humanidade, e que outros serão mais ou menos particulares. Propus uma esquematização da moralidade europeia que nos poderá ajudar a colocar as questões pertinentes. Como qualquer esquematização, pretende simplificar ao extremo a vida ética europeia. No entanto, pode ser que consiga evidenciar algumas das características essenciais do pensamento, da discussão e da motivação dos europeus modernos, características essas às quais estão ligadas as teorias e a terminologia moral europeia. Nesse caso, seria uma maneira de nos interrogarmos sobre o eventual papel que essas características desempenham na vida humana em geral.

#### *IV - OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS*

De uma psicologia social dos juízos sobre o bem e o mal nada podemos deduzir directamente sobre o que de facto é bom ou mau. O mesmo acontece com as hipóteses sobre a evolução. Os juízos podem ser correctos ou incorrectos, independentemente do que as teorias psicologistas ou evolucionistas nos ensinam sobre as suas origens. Estas teorias poderão ter alguma relação legítima com a questão do bem e do mal, mas essa relação deverá ser complexa e indirecta. Tudo isto seria uma longa história.

Regressemos pois à psicologia moral da evolução e terminemos com algumas observações metodológicas: trabalhei no quadro de

uma imagem científica do mundo, mas não pretendo ter bons dados científicos que provem as minhas hipóteses. Todavia, não penso que nos devamos limitar a reflexões susceptíveis de ser provadas ou refutadas. A ciência não passa de um salto do vazio da reflexão e da discussão para teorias bem confirmadas. Ela não progride de uma hipótese claramente verificável para uma outra. Temos, em alternativa, de considerar os dados empíricos de que dispomos e reflectir para saber onde nos conduzem.

Por vezes as hipóteses evolucionistas tornam-se imediatamente credíveis. Podemos esperar que finalmente as hipóteses sobre a evolução, verificada no homem, das capacidades até ao juízo moral atingirão esse estágio. Creio que já dispomos de boas hipóteses evolucionistas no que respeita a certos aspectos das capacidades psíquicas humanas. Estou a pensar, por exemplo, nos trabalhos de Donald Symons e na sua obra *L'évolution de la sexualité humaine*. Não empreendi a investigação das referências que poderiam conferir às minhas hipóteses um princípio de credibilidade científica e que permitiriam aperfeiçoá-las à luz dos factos. Mas espero que, tendo como base as hipóteses grosseiras que apresentei, uma tal investigação seja compensadora.

Neste domínio, o sucesso não é uma questão de testes decisivos. Obtém-se quando os dados concordam com uma imagem coerente e plausível da evolução, ou são ainda melhores ao ponto de podermos esperar que concordem com qualquer alternativa coerente e plausível. Creio que algumas vezes tal ambição pode estar ao nosso alcance. Frequentemente, podemos ter uma ideia bastante boa do tipo de pressões de selecção que devem ter existido. Isto pode, por vezes, permitir-nos inferir com grande certeza acerca do que se terá produzido num passado longínquo.

O grau de confiança justificável que podemos atingir varia conforme as temáticas. Colocar exigências pouco razoáveis em matéria de níveis de certeza da prova pode estrangular investigações prometedoras. Devemos assegurar-nos de que não exigimos níveis de prova que nos proibam de dizer que os peixes nadam e que os pássaros voam, e que as asas e as barbatanas são adaptações. Também não devemos desdenhar uma reflexão sobre a evolução humana que seja muito menos certa do que estes exemplos, apesar de reconhecermos o seu grau de incerteza. Claro que devemos

submeter as conjecturas sobre a evolução a análises e a críticas vigorosas. Devemos distinguir as conjecturas com fundamentos incertos das hipóteses às quais dedicámos um trabalho minucioso para eliminar as alternativas. Contudo, a nossa finalidade não deve ser a de extirpar todas as incertezas ou a de pôr termo às conjecturas. Deve antes ser a de identificar as vias de investigação mais prometedoras e avaliar o nosso grau de conhecimento e de ignorância.

Não podemos duvidar que, quando reflectimos sobre os seres humanos, temos de reconhecer os perigos. Uma pseudociência da evolução foi explorada para fins horríveis. Todavia, não penso que o remédio seja exigir uma certeza completa para qualquer pensamento evolucionista aceitável a respeito da humanidade. Não vamos explorar a vida como se pensássemos nada saber sobre o que são os seres humanos ou sobre o que poderiam ser – e outros tipos de pensamento podem igualmente desviar-nos do bom caminho. A parte mais significativa do remédio contra a brutalidade humana não é de todo uma questão de regras da prova. Mas uma parte do remédio consiste em nos mostrarmos cépticos a respeito de qualquer coisa na medida em que essa coisa justifica o cepticismo.

## REFERÊNCIAS

- BOYD, Robert, e RICHESON, Peter (1985), *Culture and the Evolutionary process*, Chicago, University of Chicago Press.
- DALY, Martin, e WILSON, Margot (1988), *Homicide*, Nova Iorque, Aldine de Gruyter.
- DARWIN, Charles (1872), *The Expression of Emotion in Man and Animals*.
- DAWKINS, Richard (1976), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.
- (1982), *The Extended Phenotype*, Oxford, Oxford University Press.
- GIBBARD, Allan (1990), *Wise Choice, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*, Oxford, Oxford University Press.
- HAMILTON, William D. (1964), «The Genetic Evolution of Social Behaviour», in *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-52.
- MAYNARD SMITH, John (1974), «The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflicts», in *Journal of Theoretical Biology*, 47, 209-221.
- (1983), *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press.
- MC DOWELL, John (1988), «Projection and Truth in Ethics», Lawrence, Departamento de Filosofia, Universidade do Kansas.
- MILLER, William (1990), *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago, University of Chicago Press.
- NISBETT, Richard, e ROSS, Lee (1980), *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- ROSALDO, Michelle (1973) «I Have Nothing to Hide: The Language of Ilongot Oratory», in *Language in Society*, 2, 193-223.
- SCHELLING, Thomas (1960), *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Harvard University Press.



- SYMONS, Donald (1979), *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford, Oxford University Press.
- TURNBULL, Colin (1972), *The Mountain People*, Nova Iorque, Simon and Schuster.
- WIGGINS, David (1987 ), *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, Basil Blackwell.
- WILLIAMS, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- WILLIAMS, George C. (1966), *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, Princeton University Press.
- WRIGHT, Larry (1973), «Functions», in *Philosophical Review*, 82, 139-168.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY  
530 SOUTH EAST ASIAN AVENUE  
CHICAGO, ILLINOIS 60607  
TEL: 773-936-5000  
FAX: 773-936-5001  
WWW: WWW.CHEM.UCHICAGO.EDU

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY  
530 SOUTH EAST ASIAN AVENUE  
CHICAGO, ILLINOIS 60607  
TEL: 773-936-5000  
FAX: 773-936-5001  
WWW: WWW.CHEM.UCHICAGO.EDU

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DIVISION OF THE PHYSICAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY  
530 SOUTH EAST ASIAN AVENUE  
CHICAGO, ILLINOIS 60607  
TEL: 773-936-5000  
FAX: 773-936-5001  
WWW: WWW.CHEM.UCHICAGO.EDU

---

# REGRAS DE CONDUTA E CONDUTA DA EVOLUÇÃO

JEROME H. BARKOW\*

## I - INTRODUÇÃO

O termo «ética» reenvia para regras da conduta humana; um «sistema ético» é simplesmente um sistema de tais regras, habitualmente associadas a uma escola particular, filosófica ou religiosa, a um grupo profissional ou a uma cultura. O título deste colóquio, «Os fundamentos naturais da ética», tenta-nos a fundar o nosso próprio sistema ético. Começemos portanto por evitar a *hybris*.

## REGRAS PARA ESTA EXPOSIÇÃO

1) Esta exposição não vai «descobrir» uma direcção moral nos fenómenos naturais. O fundamento da ética começa com a biologia, mas não podemos esperar encontrar um código de ética numa análise dos ecossistemas (que Gaia me perdoe!). É inútil procurarmos uma direcção moral na estrutura do cérebro, na citologia ou na biologia

---

\* Departamento de Sociologia e Antropologia Social, Universidade Dalhousie, Halifax, Canadá.

da evolução. Enquanto antropólogo, interrogar-me-ei não sobre a questão de saber como nos devemos conduzir, mas antes sobre a de saber como é possível que *tenhamos* invariavelmente, enquanto espécie, regras respeitantes à maneira como nos devemos conduzir. Afinal de contas, a preocupação ética é um dos universais transculturais que o antropólogo George P. Murdock (1945) analisou em primeiro lugar nos textos escritos quando servia a bordo de um navio de guerra da marinha americana durante a Segunda Guerra Mundial.

2) As sociedades humanas estão cheias de regras: poderá a «ética» ser considerada um subconjunto particular de regras, de maneira que um princípio «ético» se distinguirá sem erro possível dos outros preceitos, como, por exemplo, o «granito» constitui um subconjunto da categoria do «mineral»? Não devemos começar por colocar hipóteses sobre o que, noutra perspectiva, poderá surgir – ou não – como uma conclusão. É por isso que, neste texto, o termo «ética» será prudentemente tratado como um termo corrente, a maneira como uma cultura particular define um domínio semântico susceptível, aliás, de ter limites diferentes. Não começaremos por considerar que as regras da ética são necessariamente diferentes das outras regras culturais.

Teremos, portanto, de incluir a «ética» no conceito de «norma», tal como este é definido pelas ciências sociais. As normas incluem todas as regras do comportamento humano em geral. A «ética», pelo menos em certas culturas, relaciona-se com os princípios respeitantes à maneira como os seres humanos deveriam lidar uns com os outros. Todos os princípios éticos são, portanto, normas, mas nem todas as normas são princípios éticos. «Usar um vestido escuro à noite» é um exemplo de norma, mas não é um princípio ético, enquanto «não enganar os clientes» tanto é um princípio ético como uma norma. Para alguns, o domínio da ética ultrapassa o das relações entre os seres humanos: inclui a vida na sua totalidade, e também o meio ambiente e os ecossistemas do nosso planeta.

Repetindo um ponto importante, seria prematuro aceitar a hipótese de que o cérebro humano efectua automaticamente esta distinção corrente. Pode muito bem acontecer que existam mecanismos desenvolvidos especificamente para tipos de normas particulares, ou que a estrutura do cérebro nos predisponha para certos tipos de princípios éticos preferencialmente a outros: em todo o caso, não vou

afirmar antecipadamente que as nossas ingénuas distinções correntes reflectem o funcionamento do cérebro, de tal forma que teríamos um mecanismo para as normas e um outro para a ética, ou mesmo um conjunto de mecanismos para umas e outro conjunto para a outra.

3) As explicações sobre os fundamentos da ética devem ser «verticalmente integradas». Explicações verticalmente integradas são, em ciências humanas, simultaneamente cruciais e raras, como já me dediquei exaustivamente a mostrar (1980, 1989; Cosmides, Tooby e Barkow, 1992). A expressão significa que o que é exigido é sempre um leque de explicações que se complementem nos diversos níveis de análise e que sejam todas mutuamente compatíveis. Assim, coloco como exigência que qualquer explicação sociológica da ética seja compatível com as teorias psicológicas da ética, e que estas sejam compatíveis tanto com as neurociências como com a biologia da evolução. A regra da compatibilidade é geralmente aceite nas ciências naturais, mas, por ser quase desconhecida nas disciplinas sociocomportamentais, nunca é inútil repeti-la. Isto verifica-se sobretudo numa conferência como esta, onde cada um de nós aborda um tema comum a partir de um ponto de vista disciplinar e teórico específico: a integração vertical não exige que digamos todos a mesma coisa, mas que digamos coisas compatíveis ou que, pelo menos, tornemos explícitas as incompatibilidades.

Agora que acabámos as advertências preliminares, o resto desta exposição será consagrado, em primeiro lugar, à discussão das diferentes maneiras de abordar os mecanismos susceptíveis de sustentar o comportamento que se conforma às normas. Seguidamente, e de acordo com uma integração vertical, abordaremos as implicações sociológicas que podem decorrer da postulação de tais mecanismos.

## II - TIPOS DE MECANISMOS, TIPOS DE NORMAS

Que existem certos tipos de mecanismos subjacentes às normas e à ética é um postulado que encontramos por toda a parte. Paul Gilbert (1989, s.d.), por exemplo, diz que a selecção que conduz à cooperação supõe uma selecção dos mecanismos e das emoções

subjacentes aos nossos sistemas de moral e de ética. Cosmides e Tooby (1989, 1992), por seu lado, discutiram de forma assaz detalhada e beneficiando de dados experimentais alguns dos traços característicos e das regras de decisão exigidos pelos mecanismos em resultado da selecção com vista à troca social. Pela minha parte, começarei por falar dos mecanismos em confronto com dois notáveis teóricos do passado, Sigmund Freud e C. H. Waddington.

### *C. H. WADDINGTON E A ACEITAÇÃO DA AUTORIDADE*

Os biólogos têm uma certa tendência para, na última parte da sua carreira, passarem de temas de investigação delimitados para os problemas mais vastos com que se confronta a nossa espécie<sup>1</sup>. O embriologista C. H. Waddington (1960, 1961), por exemplo, pensava que nós estávamos seleccionados para aceitar os códigos de ética que nos ensinavam os mais velhos. Ele acreditava que a própria aptidão cultural dependia do facto de se ser um «aceitador de autoridade». O processo ontogenético de aceitação de uma cultura e o processo de aceitação do sistema moral dessa cultura eram, para Waddington, uma única e mesma coisa. Neste sentido, escreveu: «A autoridade necessária para tornar possível o método sociogenético de transmissão da informação e aquela que está implicada nas ideias morais de bem e de mal são dois aspectos de um só e único modo de funcionamento mental» (Waddington, 1961: 112). E prossegue (1961: 113) afirmando que: «Se assim for, o facto de o homem ser uma espécie de criatura que passa por ter a ideia do bem e do mal é uma parte essencial do mesmo mecanismo que o torna capaz de transmitir informação através do ensino e da aprendizagem.» Para Waddington, os seres humanos tornaram-se «animais éticos» através da evolução, e desenvolveu-se no cérebro um mecanismo «acei-

---

<sup>1</sup> Costuma-se dizer, assaz cruelmente, que cada biólogo traz em si pelo menos um mau livro sobre o comportamento humano. Mas os livros de Waddington não eram de todo maus.

tador de autoridade», cuja ontogénese deve ter uma explicação equivalente à que Piaget dá para o desenvolvimento cognitivo do recém-nascido e da criança. Tendo estabelecido estes pontos importantes, Waddington põe-se a discutir a questão de saber se o conteúdo dos sistemas éticos impulsiona para diante a evolução cultural, e afasta-se assim do que, a nosso ver, é a sua tese principal – embora sem dúvida ele mesmo não a julgasse assim –, a saber, que os «fundamentos naturais» da ética e a aptidão para a cultura não são senão uma única e a mesma coisa, e dependem de mecanismos cognitivos evoluídos e especializados, cujo desenvolvimento pode ser estudado no indivíduo. Como iremos ver, não há razão para nos agarrarmos à ideia de que não seja um só desses mecanismos a estar implicado na aquisição da ética e de outras normas.

## *FREUD E SOLJENITSYNE*

A abordagem de Waddington é completamente diferente da de Sigmund Freud, que, como é sabido, pensava que a criança temia a castração por parte do pai todo-poderoso com ciúmes do desejo incestuoso da criança pela mãe. A criança pode conseguir resolver esse «complexo de Édipo» ao incorporar em si o pai, ao interiorizá-lo para fazer dele uma parte do «superego», ganhando assim, por procuração, um acesso sexual à mãe. Acompanhando a introjecção do pai, as regras gerais e os princípios da sociedade no seu todo dão ao jovem rapaz<sup>1</sup> a consciência que é a da sua cultura (Freud, 1962 [1960, 1930], 1968 [1963, 1920]).

Há muito tempo que Freud passou de moda, e certamente que a sua teoria original dificilmente pode justificar as numerosas normas que adquirimos no final da infância e durante a idade adulta, bem como a maneira como a nossa compreensão pessoal da ética se pode aprofundar lentamente. Todavia, seria um erro rejeitar inteiramente os seus pontos de vista. A publicação do texto de Bruno

---

<sup>1</sup> A maneira como Freud trata as origens da consciência na mulher é algo diferente e pouco satisfatória. Os leitores podem reportar-se às explicações do próprio Freud (1968 [1963, 1920]).

Bettelheim, *Behavior in extreme situations* (1943), provocou uma enorme agitação: nele descrevia como algumas das pessoas que tinham estado detidas muito tempo nos campos de concentração chegavam a identificar-se com os seus guardas nazis e mesmo a imitá-los. Mais recentemente, Soljenitsyne (1974) descreveu um fenómeno mais ou menos semelhante no *gulag* estalinista. Da mesma forma, é bem conhecida a existência de uma tendência, entre as pessoas raptadas, para começar a simpatizar com os seus raptadores (é aquilo a que se chama o «efeito Helsínquia»). Para os freudianos, o que se produz neste caso deve ser interpretado como a utilização do mecanismo defensivo de «voltar-se contra si» ou de «identificação com o agressor» (A. Freud, 1946). Reduzida a uma dependência infantil em face dos seus raptadores ou dos seus carcereiros, a pessoa volta involuntariamente a ser a criança impotente que realiza a introjecção do pai onipotente e das regras que ele representa. Analisei anteriormente (Barkow, 1976, 1989) este fenómeno nos termos dos trabalhos de Michael Chance sobre as estruturas da atenção, defendendo a ideia de que essas situações brutais de infantilização forçada abriam um modo de comunicação de um tipo particular entre prisioneiro e carcereiro, comportando um mecanismo talvez ligado – mas não idêntico – ao dispositivo «aceitador de autoridade» de Waddington. A vítima interioriza as normas impostas pelo carcereiro e talvez também a sua ética.

Temos certamente provas da existência de um tal mecanismo, mas tratar-se-á de um *mecanismo desenvolvido pela evolução* e especificamente seleccionado, porque permitia resolver um problema adaptativo encontrado pelos nossos antepassados? Podemos facilmente imaginar cenários localizados no Plistoceno, ou mais tarde, em que um mecanismo de interiorização das regras impostas por um outro todo-poderoso teria sido adaptativo (no sentido em que teria aumentado a adequação adaptativa genética), de maneira que as regras seriam seguidas mesmo na ausência daqueles que as tinham imposto. É óbvio que, por exemplo, os pais não esperaram pelo nascimento da nossa espécie para impor regras de segurança à sua progenitura, e a selecção poderia ter favorecido os jovens que, mesmo na ausência dos pais, obedeciam à injunção de não fazer barulho quando havia predadores nas redondezas, ou de não se rebolarem no fogo. É claro que as exortações dos adultos não coinci-

dem necessariamente com os interesses de adequação adaptativa da criança (Trivers, 1972), na medida em que estes podem ser opostos aos dos adultos que exortam; mas, mesmo nesses casos, as crianças que tinham tendência para seguir estas regras em relação às quais os pais e os outros adultos eram intransigentes teriam talvez menos probabilidade de sofrer do que as outras crianças. Podemos mesmo especular, embora de forma algo circular, que o facto de esse mecanismo poder funcionar actualmente em adultos infantilizados não é simplesmente um vestígio da infância mas o reflexo da omnipresença das situações do tipo do *gulag* na nossa história evolutiva: portanto, pode ser que a identificação com os carcereiros seja, muitas vezes, uma estratégia de crescimento da adequação adaptativa não somente para as crianças mas também para os adultos.

Parece não haver uma base clara para aceitar ou rejeitar estes cenários evolutivos: vejamos se é possível examinarmos as suas implicações acessíveis à experimentação. O mecanismo de «voltar-se contra si» teria muitas vezes conduzido os indivíduos a aceitar regras susceptíveis de servir potencialmente os interesses de outrem. Eis porque a selecção teria verosimilmente favorecido uma revisão periódica, ou até mesmo uma contestação dessas regras interiorizadas para autodefesa. Será pois que a insubordinação do adolescente é, em parte, o produto de um mecanismo desenvolvido evolutivamente para rever regras anteriormente impostas pelos pais, mas que talvez já não haja necessidade de seguir tendo em conta o tamanho atingido pela criança e a sua relativa independência? Para responder a esta questão na perspectiva apropriada de investigação poderíamos examinar se existe uma qualidade distintiva qualquer que diferencie as regras contestadas pelos adolescentes daquelas que são aceites sem crítica. Da mesma maneira, seria útil estudar a hipótese segundo a qual quando, no adulto, se faz apelo ao mecanismo de interiorização das regras de um outro onnipotente, produz-se depois, uma vez recuperada a autonomia, uma revisão e uma «rebelião» em relação a essas novas regras. Os trabalhos de Bettelheim poderiam apontar para a existência de uma tal revisão, embora os seus dados provenham de situações totalmente extremas e não sejam somente normas que estão implicadas, mas também a identidade.



Propusemos até agora dois mecanismos possíveis de aceitação das regras. Um é o mecanismo aceitador de autoridade de Waddington, o outro é a defesa de tipo freudiano por meio da identificação com o agressor. Seria interessante tentar estabelecer, através de investigações teóricas e empíricas mais aprofundadas, se estes dois mecanismos são realmente distintos e separados.

## NORMAS OBRIGATÓRIAS

Defendi noutro lugar (1989) a existência de dois tipos suplementares de normas e talvez de mecanismos. Começemos pelas normas *obrigatórias*, aquelas que estão estreitamente ligadas à saúde biológica e cuja violação produz automaticamente repugnância e mesmo náuseas e vômitos. Não sabemos com clareza se existem normas obrigatórias fora do domínio dos interditos alimentares. Citemos, por exemplo, o caso de uma mulher que observava escrupulosamente o ritual judaico e que, ao saber ter comido alimentos cozidos preparados com gordura de porco, foi imediatamente tomada por vômitos violentos. Uma repugnância semelhante foi apresentada como tendo sido a causa que terá precipitado a rebelião de Sepoy (1857-1859): fez-se crer aos soldados das Índias britânicas de então (que fazem hoje parte do Paquistão) que as balas que eram obrigados a pôr na boca estavam revestidas com gordura de porco. O mecanismo desenvolvido pela evolução, e que verosimilmente sustenta as normas obrigatórias, parece estar em estreita relação com a psicologia da aversão por certos alimentos (*cf.* Rozin, 1982). Existirão normas obrigatórias não ligadas à alimentação? Para se poder discutir esta questão temos de considerar as normas *facultativas*.

## NORMAS FACULTATIVAS

As *normas facultativas* são aquelas com as quais o indivíduo se pode ou não conformar, sendo verosímil que isso aconteça em função dos custos e benefícios da adesão ou da violação. São, uma vez adquiridas, inteiramente diferentes das normas obrigatórias que se-

guimos sem nos esquivarmos e sem reflectir. Em geral, os seres humanos esforçam-se por se considerarem a si mesmos como pessoas para as quais as normas facultativas relacionadas com a ética e com a moralidade são realmente normas obrigatórias. Podemos assim afirmar que a simples ideia de que possamos nós mesmos entregar-nos ao incesto, ao assédio sexual, ao roubo ou a práticas desonestas nos negócios é ultrajante e causa indignação, sendo mesmo absolutamente impensável! Se alguns destes protestos forem, por vezes, realmente justificáveis, então as normas obrigatórias estendem-se para além do domínio dos alimentos. Contudo, pode acontecer que o postulado de que uma norma facultativa é na realidade obrigatória não implique nada mais senão a *gestão da imagem*.

A gestão da imagem está ligada aos esforços que fazemos para influenciar a percepção que os outros têm de nós. (Defendi noutro sítio [1989] que a maior parte dos conteúdos de consciência estão ligados à gestão da imagem e que seria útil considerar a própria consciência como o órgão da gestão da imagem.) As normas facultativas permitem a hipocrisia e a adesão selectiva por razões estratégicas, ligadas à preocupação humana de gerir ou, pelo menos, influenciar as impressões que causamos nos outros. Reagrupar conjuntamente todas as normas não obrigatórias, considerando-as como «facultativas», poderá revelar-se menos útil do que considerar os *graus do carácter facultativo* como uma dimensão que permite a caracterização de todas as normas. Se as normas obrigatórias (pelo menos as que têm a ver com a alimentação) aparecem verdadeiramente como um tipo especial de normas, com um mecanismo verosimilmente distinto, as normas facultativas podem, em contrapartida, ser de diferentes tipos, e é pelo menos possível que sejam sustentadas por mecanismos diferentes.

### III - ÉTICA, NORMAS E SOCIEDADE

Falta ainda muito para dizer a respeito dos tipos de normas e dos mecanismos que lhes estão associados, mas deixo para outros participantes neste colóquio uma discussão mais aprofundada sobre este tema. A noção de gestão da imagem, acima mencionada, permite-nos passar – respeitando uma boa integração vertical – de

um nível de análise psicológico para um nível mais sociológico. Uma boa parte da antropologia social concentrou em particular os seus interesses na relação entre as normas e a estrutura social e a cooperação, mas, para não nos limitarmos, retenhamos simplesmente dois temas: (A) a honra e (B) as origens dos sistemas de ética.

## *IDENTIDADE SOCIAL, NORMAS FACULTATIVAS E HONRA*

Muitas das normas facultativas dizem respeito à conservação da honra, da identidade social e da adesão ao grupo. Quanto mais complexa é a sociedade tanto mais numerosos são os estatutos sociais que se podem ocupar. A adesão, real ou fictícia, a conjuntos de normas particulares é um meio importante para comunicar aos outros os estatutos e as identidades sociais que reclamamos como nossos. Tanto os indivíduos como os grupos utilizam a adesão – manifestada através da palavra e do comportamento – à ética e a outras normas para comunicar a identidade social.

O uso que fazemos das normas facultativas para estabelecer os nossos estatutos e a nossa identidade revela claramente a sua importância quando é contestada a legitimidade da nossa pertença a uma categoria particular. Se nos disserem de modo insultuoso que quem compra ingredientes cuja frescura não é absoluta nunca poderá ser tido como um «verdadeiro» cozinheiro; ou que quem não conhece o vencedor do campeonato de 61 nunca será um «verdadeiro» amador de *baseball*, ou ainda que quem não é capaz de beber oito canecas de cerveja não é «verdadeiramente» um homem: imediatamente ficamos encolerizados, porque a nossa *honra* foi posta em causa. A honra está, antes de mais, ligada ao facto de se ser ou não digno de pertencer a uma categoria particular de estatuto ou de identidade social. Temos a nossa honra de homens, de amadores de *baseball*, de cozinheiros, mas sempre enquanto membros de uma categoria bastante prestigiada (Barkow, 1975, 1989). E qualquer insinuação de que não seguimos as normas fundamentais associadas ao estatuto ou à identidade em questão constitui um atentado à honra. Tais insinuações, se não forem

combatidas, podem ser gravemente prejudiciais para a nossa capacidade de nos entregarmos à gestão da imagem. A ética – as regras referentes à nossa maneira de tratar os outros – é sempre constituída por normas fundamentais: acusarem-nos de as violarmos constitui sempre um atentado à nossa honra.

Quanto mais elevados forem o nível e o poder relativos do estatuto ou da identidade social tanto mais facilmente somos levados, pelo menos no Ocidente, a honrar algumas das normas que lhe estão associadas, dando-lhes o nome de «ética», e a depreciar como indigna e «sem honra» qualquer violação dessas éticas. Em grande medida, é através do apelo à sua honra (ou ameaçando fazê-lo) que incitamos os membros de grupos poderosos a seguirem princípios éticos, o que nos assegura uma certa influência sobre o seu comportamento. Os médicos e os juristas têm códigos deontológicos e uma honra profissionais. Os antropólogos também as têm, pelo menos nas suas relações com os povos que estudam. Os carpinteiros e os alfaiates não têm (pelo menos que seja do meu conhecimento) um conjunto codificado de regras éticas que sejam distintas daquelas que se aplicam a todas as profissões, embora possamos facilmente conceber como é que um representante de uma dessas actividades, dotado de uma consciência social, poderia produzir tais regras, como, por exemplo, a de que um alfaiate deve ter como ponto de honra o uso constante de tecidos de boa qualidade. Podemos prever que um estudo intercultural mostraria que as profissões que têm um estatuto elevado também têm códigos éticos explícitos em outras sociedades, mas não dispomos de nenhum dado sobre o assunto.

## SISTEMAS DE ÉTICA

Voltemos à questão das origens: numa dada sociedade, *como se passará de mecanismos desenvolvidos pela evolução a um nível individual para a elaboração de sistemas éticos largamente partilhados?* É evidente que é indispensável não confundir os níveis de organização. As teorias sociológicas dos sistemas éticos devem ser compatíveis com as teorias situadas ao nível psicológico, mas não se reduzem a estas; as teorias psicológicas da ética devem, por seu turno, ser

compatíveis com a nossa interpretação da evolução humana sem, no entanto, se reduzirem às teorias da pressão de selecção: todo o sistema ético é o produto da interacção entre seres humanos particulares, em lugares determinados e durante um período de tempo específico. Não é produzido directamente pelos genes nem pela psicologia individual, mas é antes o resultado de uma história.

Para se passar do nível individual de comportamento para o nível social é crucial o conceito de *transacção* ou de *negociação*. As relações sociais implicam negociações, excepto nos casos em que há um grande desequilíbrio de poderes. Os sociólogos descobriram, por exemplo, que o diagnóstico dos médicos era, muitas vezes, o resultado de uma negociação e de um compromisso entre o médico e o paciente, e não um procedimento «científico» objectivo (cf. muitos dos textos propostos por Turner, 1974). Nas origens dos sistemas éticos devem ter estado presentes, pelo menos em parte, negociações semelhantes entre indivíduos inclinados a adoptar, no seu próprio interesse, certas regras e disposições. Estas negociações devem ter sido influenciadas pelas relações de poder entre os participantes e, finalmente, terão conduzido a um compromisso a respeito de um conjunto de princípios. Mesmo hoje em dia, um grupo de pessoas dispostas a empreender uma tarefa em comum estabelecerá automaticamente um consenso informal sobre a divisão do trabalho e das responsabilidades. Se o grupo se vier a reunir de novo veremos seguidamente emergir um sistema normativo em miniatura, que é também, pelo menos em parte, um sistema ético. Mas como é que os nossos antepassados terão passado de sistemas normativos em miniatura, respeitantes a problemas como a organização e a coordenação de um grupo que trabalhava ou caçava em comum, para sistemas éticos codificados como o Código de Hammurabi?

Do ponto de vista da demografia e do desenvolvimento, podemos considerar uma possibilidade, completamente teórica é certo, que terá implicado mudanças da personalidade. Em todo o caso, temos razões para crer que se produz com a idade uma mudança no decurso do desenvolvimento, de tal maneira que os indivíduos se tornam menos agressivos e menos ambiciosos, mostrando-se mais introspectivos e mais preocupados com o bem-estar dos que os rodeiam (Guttman, 1969, 1987; Levinson, 1978). Numa pers-

pectiva evolucionista, uma tal mudança faz todo o sentido. À medida que um indivíduo vai envelhecendo tem menos possibilidades de sair vitorioso de uma qualquer competição directa com outros mais jovens; e tem também menos probabilidades de conseguir criar os recém-nascidos. Por conseguinte, a melhor estratégia para aumentar a sua adequação adaptativa global é, sem dúvida, a de investir sobretudo no benefício dos descendentes já existentes e dos seus restantes parentes. Assim, no Plistoceno e no seio de um grupo apresentando uma certa consanguinidade, um indivíduo envelhecido poderia assistir a uma disputa interna em que estivessem envolvidos os seus parentes próximos tanto de um lado como do outro, de maneira que seria mais vantajoso para os seus próprios interesses adaptativos colocar-se na posição de mediador do que tomar partido por uma ou outra das facções em disputa. Se este raciocínio é correcto, então a selecção adaptativa terá favorecido uma mudança no decurso do desenvolvimento, tendo como resultado que quanto mais um indivíduo avançava na idade tanto mais se tornava um pacificador prestável. Os dados psicológicos de que dispomos não foram estabelecidos num quadro evolucionista, mas são pelo menos compatíveis com o facto de as pessoas mais idosas terem, mais do que os jovens, o cuidado de promulgar normas que visam resolver os conflitos ou, pelo menos, geri-los.

Suponhamos que uma eventual psicologia evolucionista do desenvolvimento vem a confirmar esta hipótese. Neste caso, parece provável que as primeiras sociedades humanas que, por acaso, tivessem uma proporção relativamente forte de membros mais velhos, ou que tivessem uma estrutura social gerontocrática, teriam mais hipóteses do que as outras de desenvolver normas que favorecessem a cooperação no interior do grupo. Tais grupos, em virtude da sua cooperação interna acrescida, poderiam muito bem ter vantagem na sua competição com outros grupos. Afinal, D. T. Campbell (1975, 1982), tal como Boyd e Richerson (1985), argumentaram a favor de uma «selecção cultural de grupo», sustentando que os grupos que manifestam uma maior capacidade de cooperação têm realmente mais probabilidades de sair vencedores da competição entre grupos – Campbell vai ao ponto de propor este argumento para explicar a razão por que, em sua opinião, as grandes religiões do mundo têm tendência para apresentar códigos éti-

cos semelhantes! É certamente indubitável que, mesmo na era histórica, a cultura e a organização social podem criar enormes diferenças nos conflitos intergrupais. Basta pensar na superioridade de treino e de organização militares dos romanos, ou nas vantagens que o seu povo retirou da organização trazida por Shaka Zulu. Porque não haveria, para um povo, uma vantagem semelhante em possuir normas – uma ética – que controlassem a agressão interna do grupo?

Conjecturas como a que descrevi são sempre algo insatisfatórias, porque são o produto de longas cadeias de inferências. No entanto, o cenário aqui desenvolvido encontra um apoio indirecto nos trabalhos de Cavalli-Sforza (1989) e dos seus colaboradores. Estes investigadores assinalaram o facto de existir um elo bastante forte entre as semelhanças linguísticas e genéticas das populações. Não será tentador pensarmos que a nossa linguagem e, simultaneamente, uma parte substancial dos nossos genes se devem a estes pequenos grupos hipotéticos que estiveram entre os primeiros a desenvolver normas – uma ética – da cooperação interna do grupo, e que, devido à vantagem que daí retiravam na competição, se tornaram finalmente os nossos antepassados genéticos e linguísticos?

#### IV - CONCLUSÕES

O termo «ética» será apenas uma categoria ordinária de normas relativas a uma cultura, ou terá uma significação mais universal? Quantos tipos de éticas e de normas existirão e quais os mecanismos que a evolução terá desenvolvido para serem o seu suporte? Estarão as normas e as éticas submetidas a um processo de desenvolvimento cognitivo? *Com que finalidade* as empregarão os indivíduos ao nível individual? (Isto certamente abrangerá mais do que a simples gestão de imagem.) Como passaremos desse nível individual para sistemas de normas e de ética extensivos a toda uma sociedade? Quais serão as origens dos nossos sistemas éticos, e que relação terão elas com as descobertas de Cavalli-Sforza?

Talvez outros dos participantes neste colóquio venham a debruçar-se sobre algumas destas questões. Se assim for, espero que possam contribuir com respostas mais sólidas do que as minhas.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, R. D. (1979), *Darwinism and Human Affairs*, Seattle, University of Washington Press.
- BARKOW, Jerome H. (1975), «Prestige and culture: A biosocial approach», in *Current Anthropology*, 16, 553-572.
- (1976), «Attention structure and the evolution of human psychological characteristics», in *The Social Structure of Attention*, Michael R. A. Chance e R. R. Larsen, eds., Londres e Nova Iorque, John Wiley, pp. 203-217.
- (1980), Sociobiology: «Is this the new theory of human nature?», in *Sociobiology Examined*, A. Montagu, ed., pp. 171-192, Nova Iorque e Londres, Oxford University Press.
- (1989), *Darwin, Sex and Status: Biological Approaches to Mind and Culture*, Toronto, University of Toronto Press.
- BETTELHEIM, Bruno (1943), «Individual and mass behaviour in extreme situations», in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 38, 417-452.
- BOYD, R., e RICHERTSON, P. J. (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, University of Chicago Press.
- CAMPBELL, D. T. (1975), «On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition», in *Am. Psychol.*, 30, 1103-1126.
- (1982), «Legal and primary-group social controls», in *J. Social Biol. Struct.*, 5, 431-438.
- CAVALLI-SFORZA, L. L., et al. (1989), «Genetic and linguistic evolution», in *Science*, 244, 1128-1129.
- COSMIDES, L., e TOOBY, J. (1989), «Evolutionary psychology and the generation of culture, II, Case study: a computational theory of social exchange», in *Ethology and Sociobiology*, 10, 51-97.



- (1992), «Cognitive Adaptations for social exchange», in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Barkow, Jerome H., Cosmides, L. e Tooby J., eds., Nova Iorque, Oxford University Press.
- COSMIDES, L., TOOBY, J., e BARKOW, J. (1992), «Introduction. Evolutionary Psychology and Conceptual Integration», in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Barkow, Jerome H., Cosmides, L., e Tooby, J., eds., Nova Iorque, Oxford University Press.
- FREUD, A. (1946), *The Ego and Mechanisms of Defense*, Nova Iorque, Int. Univers. Press.
- FREUD, Sigmund (1962 [1961, 1930]), *Civilization and Its Discontents*, Nova Iorque, W. W. Norton.
- (1968 [1963, 1920]), *A General Introduction to Psycho-analysis*, Nova Iorque, Liveright Publishing Corporation.
- GILBERT, Paul (1989), *Human Nature and Suffering*, Hove, Lawrence Erlbaum.
- (a publicar), «Defense, safety and biosocial goals in relation to the agonistic and hedonic social modes», in *World Futures: The Journal of General Evolution*. (Michael Chance, editor convidado.)
- GUTMANN, D. (1969), «The country of old men: cross-cultural studies in the psychology of later life», in W. Donahue, ed., *Occasional Papers in Gerontology*, Ann Arbor, Institute of Gerontology, Universidade do Michigan.
- (1987), *Reclaimed Powers: Toward a New Psychology of Men and Women in Later Life*, Nova Iorque, Basic.
- LEVINSON, D. J. (1978), *The Seasons of A Man's Life*, Nova Iorque, Ballantine.
- MURDOCK, George P. (1945), «The common denominator of cultures», in *The Science of Man in the World Crisis*, Ralph Linton, ed., Nova Iorque, Columbia University Press, pp. 123-142.
- ROZIN, P. (1982), «Human food selection. The interaction of biology, culture, and individual experience», in L. M. Barker, ed., *The Psychobiology of Human Food Selection*, Westport, CT: AVI, pp. 225-254.
- SOLJENITSYNE, Alexander (1974), *The Gulag Archipelago*, Nova Iorque, Harper and Row.
- TRIVERS, Robert L. (1972), «Parental investment and sexual selection», in *Sexual Selection and the Descent of man, 1871-1971*, Bernard Campbell, ed., Chicago, Aldine, pp. 136-179.
- TURNER, Roy, ed. (1974), *Ethnomethodology*, Baltimore, Penguin.
- WADDINGTON, C. H. (1960), *The Ethical Animal*, Londres, Allen and Unwin.
- (1961), *The Nature of Life*, Londres, Allen and Unwin.

---

## A ÉTICA COMO NECESSIDADE

RENÉ SÈVE

O exame daquilo a que chamaremos a capacidade ética dos homens não supõe que em ética tudo é relativo (tese do cepticismo axiológico) mas que, pelo contrário, a diversidade das éticas é relativa: por detrás destas manifestam-se, portanto, bases comuns, que assim se podem qualificar como naturais.

A determinação destes elementos comuns deve ser operada sem excluir nem privilegiar determinadas éticas no seio de outras – donde um problema de definição.

Nesta perspectiva, propomos duas hipóteses principais que em seguida se encontrarão: a primeira é a de que a atitude ética supõe um esquema global que permite ao indivíduo a representação em grandes traços da sua própria existência<sup>1</sup>; a segunda é a de que o comportamento ético está ligado a uma motivação específica, a da «superação de si mesmo». Numa segunda parte, examinaremos um certo número de questões correntes sobre a relação entre ética e neurobiologia.

---

<sup>1</sup> Para designar uma noção aproximada, J. Rawls utilizou a expressão «plano de vida» (*plan of life*), a qual não utilizaremos devido ao seu aspecto voluntarista ou individualista e, portanto, demasiado contemporâneo.

A primeira hipótese reenvia simplesmente para a ideia de que o homem é um ser racional. Com efeito, a abordagem neurobiológica do homem não se identifica, a nosso ver, com um reducionismo para o qual todos os comportamentos humanos só são compreensíveis quando, e apenas quando, os podemos interpretar em termos de comportamento animal: por exemplo, o amor será uma atracção baseada em *stimuli* olfactivos ou visuais. Este tipo de análise é, no entanto, menos falso do que incompleto: a emoção amorosa (cf. o amor à primeira vista) pode ser iniciada por este tipo de *stimuli*, o que não exclui uma elaboração consecutiva que implica capacidades superiores (é a bem conhecida distinção de Ribot entre a emoção, «estado primário e bruto», e a paixão, que implica um «trabalho do pensamento, da reflexão aplicado aos nossos instintos ou às nossas tendências»). Inversamente, também não é verdade que as relações amorosas ou sexuais nos animais só resultem de uma relação quase mecânica e unilinear, como o mostra em algumas tribos de macacos a influência da posição ocupada nas relações de dominância sobre o comportamento sexual.

Consideramos, pois, que é necessário compreender a ética a partir da necessidade do homem de uma representação global da sua existência, representação essa que não é forçosamente teórica e conceptual, mas que, no entanto, agrupa, hierarquiza e torna coerentes um máximo possível de elementos de vida passados, presentes ou futuros, e que ao fazê-lo lhes dá um sentido, segundo a expressão consagrada. Por outras palavras, o córtex cerebral não é somente um instrumento que contribui para facilitar a satisfação das outras funções biológicas, mas segrega também as suas próprias necessidades. Isto não significa que o indivíduo seja um ser racional no sentido em que, guiado por uma razão teórica universal ou relativa a uma cultura, qualquer outro homem, em geral ou no mesmo grupo de pertença, poderia admitir o seu comportamento. Mas a hipótese implica pelo menos que cada homem deseje uma visão coerente de si, quer essa visão provenha de uma invenção sua quer lhe seja fornecida pelos padrões do grupo, quer proceda dos dois em simultâneo.

Este ponto de vista pode conduzir à revisão de duas representações correntes e presentes tanto na linguagem vulgar como numa história simplificada da filosofia. Em primeiro lugar, a oposição

entre o que é moral e o que é passional (oposição que caracteriza muitas vezes as morais do dever) parece exagerada. A força da paixão advém do facto de ela ser susceptível de estar na origem de um ponto de vista unificado sobre a vida<sup>1</sup>, o qual, ao contrário daqueles que a ciência, a filosofia ou a religião podem oferecer, é com frequência pouco estável e reveladoramente capaz de bruscas inversões (como acontece quando se repudia o que se adorou e em que a destruição, mesmo sendo mental, é tão sistemática como a adulação que a precedia<sup>2</sup>). Em resumo, a paixão à qual se «cede» e que se torna o elemento director do comportamento triunfa não porque seja o cume da razão (a besta destruiu o anjo) mas porque a satisfaz.

A segunda ideia a rever, própria de algumas filosofias utilitaristas, afirma que a moral, nesta óptica feita de regras e, mais particularmente, de interditos, se opõe ao prazer, cuja maximização, no entanto e de acordo com esta corrente de pensamento, é racional procurar, devendo inversamente o sofrimento ser evitado, excepto como meio para um prazer futuro. Esta perspectiva não nos parece conceder importância suficiente à necessidade de coerência por nós visada. Os prazeres não são elementos brutos, objectivos e disjuntos que procuraríamos naturalmente acumular. São perseguidos ou negligenciados na medida em que são compatíveis com uma representação global do eu. Assim, podemos preferir o sentimento forte de uma existência eivada de dificuldades ou de acasos, a tristeza do «tudo é vão» ou do «tudo nos foge», à obtenção de prazeres que seriam acessíveis mas que, na realidade, não se integrariam no esquema director do indivíduo.

A nossa segunda hipótese geral diz respeito ao eixo ou ao cume desta estrutura complexa que forma a representação de si. Para examinar este ponto, não será inútil interrogarmo-nos sobre o que podem ter de comum os diferentes ideais perseguidos pelos homens. De acordo com a nossa hipótese, todos eles oferecem ao in-

---

<sup>1</sup> Num plano intelectual, a paixão amorosa é susceptível de racionalização e de idealização. O amor pode assim constituir o cume de uma visão do mundo.

<sup>2</sup> A vida intelectual também não é desprovida deste tipo de inversão, por exemplo no domínio político.

divíduo a satisfação de sair de si, de escapar a um sentimento de finitude, de adoptar um ponto de vista atemporal exterior à sucessão dos instantes ou permitindo abarcá-los (tanto em relação ao passado como ao futuro). Em suma, eles estão habitados por um sentimento de despersonalização que permite simultaneamente apreender e ultrapassar a vida pessoal na sua multiplicidade de actividades e de interesses.

Este ponto é evidente para:

- a filosofia: a divinização do homem no platonismo, a beatitude espinosista, o saber absoluto do absoluto em Hegel, etc.;
- a religião (visão em Deus, nirvana), ligada ou não ao tema da imortalidade pessoal.

Mas também parece verificar-se com bastante facilidade para:

- a ciência: mesmo que não pense atingir verdades absolutas e definitivas, o homem de ciência concebe-se, em face dos outros, como tomando o seu lugar na cadeia de uma evolução indefinida e, com respeito ao seu objecto, numa relação precisamente objectiva, verdadeira e atemporal mesmo que seja perfectível;
- a arte: basta lembrar que a arte se liga ao ideal do Belo e que, mesmo nas suas formas antimetafísicas, a noção de obra é suposto ultrapassar o sujeito que a produz.

Os quatro exemplos precedentes relevam, *lato sensu*, da produção cultural. Motivações análogas parecem-nos estar igualmente presentes na chamada vida prática, a começar pela política e pelo amor.

Na vida política ou, mais geralmente, social (*cf.* a dedicação à empresa ou a uma causa associativa), o indivíduo pode procurar o bem do grupo ou a sua glória pessoal, e com mais frequência, pelo menos assim o pensa, as duas em simultâneo. Aqui, mais uma vez, o sujeito considera-se para além da sua própria situação temporal, do ponto de vista da História, concebida esta como progresso, como conservação (fidelidade à Tradição, aos Antepassados), ou como caos (ruído e fúria) donde emergem alguns heróis.

O amor - referimo-nos ao amor romântico - é aquilo que é pensado como conferindo sentido à vida no seu conjunto. Podemos

certamente supor que, excepto se se reduzir a uma simples satisfação física em que o outro não é, senão o meio intermutável, o amor compreende sempre uma parte de romantismo e/ou que se encontra integrado noutras formas de ideais, realização de padrões sociais ou ponto de partida de uma realização individual completa prosseguida noutro campo, por exemplo, na arte, na religião ou mesmo no conhecimento, à maneira da filosofia platónica. Seja como for, o amor romântico, de certa forma o amor em estado puro, é uma das maneiras de realizarmos aquilo que supomos ser uma necessidade natural do homem (a necessidade ética), o acesso ao intemporal e a despersonalização por meio da qual, e deturpando uma célebre fórmula, o eu se torna nós e o nós se torna eu.

À nomenclatura precedente parece escapar o que deveria ser o centro do nosso tema: a ética propriamente dita. Mas trata-se apenas de um problema de definição. Se tomarmos a ética no seu sentido clássico mas que se mantém para além da Antiguidade (*cf.* a *Ética* de Espinosa), isto é, o conhecimento e o alcance da melhor vida, então tudo o que referimos releva da ética. Se, numa acepção mais estrita e mais moderna (kantiana), identificarmos ética e moral, teremos então em vista uma última forma de ideal, aquela segundo a qual a finalidade da vida é o cumprimento do dever, da regra moral por si mesma, e reencontraremos então uma parte dos comportamentos já referidos, embora justificados noutro ponto de vista, e, de qualquer forma, sempre as mesmas duas características, despersonalização (em termos kantianos, o sujeito age independentemente de motivações sensíveis) e intemporalidade (que qualifica como «carácter inteligível» tanto a própria lei como o agente que lhe obedece).

O que dissémos, e que, apesar do seu carácter abstracto, reenvia para diversos campos de observação, pode ser assim resumido: o homem tem uma necessidade ética que é a de considerar a sua existência de um ponto de vista global, fora, portanto, da duração temporal e suprapessoal. A ordem pela qual fazemos figurar estes elementos é um pouco o indício de um elo de causalidade. Não pretendemos dizer que o homem tenha, literalmente, uma necessidade de intemporalidade, mas sim que esta decorre das suas exigências racionais. A melhor maneira de responder à nossa necessidade de coerência na consideração da nossa existência é apre-

endê-la de um ponto de vista global e atemporal (excepto se se criticar radicalmente esta necessidade, o que implica o risco de se cair na contradição e na desordem mental, como é ilustrado pelos esforços e pelo destino nietzschianos). Deste condicionamento lógico decorre a despersonalização, que não é necessariamente negação do eu mas despojamento do que, sendo considerado como ligado à duração e às circunstâncias que a preenchem, aparece como contingente. Falar aqui, em termos platónicos, de vontade de divinização poderá certamente desagradar aos cientistas, mas pode também exprimir a mesma ideia positivamente.

Todavia, tudo isto não significa que o comportamento humano efectivo obedeça a essa necessidade, a qual não podemos afirmar que seja dominante, nem que a sua satisfação seja homogênea, podendo o indivíduo no decurso da sua vida mudar de ideais (por exemplo, passar do amor à religião ou vice-versa), e isto certamente com mais facilidade nas nossas sociedades contemporâneas do que naquelas em que os papéis sociais e os estatutos estão mais rigidamente fixados e, portanto, cuja pregnância é acrescida. Mas esta constatação não faz senão confirmar a distância quase estrutural entre o ser e o dever-ser, compreendendo neste o que é reconhecido pelo próprio agente.

\*\*\*

Vamos agora, sobre estas bases gerais, tentar determinar algumas orientações para responder às questões correntes sobre o tema «ética e neurobiologia».

## *QUAIS SÃO AS BASES FISIOLÓGICAS DESTA FUNÇÃO ÉTICA?*

Na medida em que, segundo a nossa hipótese de partida, interpretamos a ética como uma função de integração mental, daí se segue que o papel do lóbulo frontal é essencial, estando este bastante mais desenvolvido no homem do que nas outras espécies. Inversamente, as patologias ligadas às lesões do lóbulo frontal pro-

vocam uma incapacidade para estabelecer um plano de vida estruturado e irregularidades de comportamento que não se coadunam com uma «vida ética»<sup>1</sup>. A efectividade de um comportamento ético, isto é, a correspondência entre as acções e os princípios de vida que estruturam a representação de si, é pois proporcional à capacidade de integração do indivíduo e à pregnância do seu esquema director<sup>2</sup>. Como é evidente, isto não significa que a função ética se localize somente no lóbulo frontal. Com efeito, a atitude ética mobiliza as conexões entre o córtex e o sistema hipotálamo-límbico. É por isso que podemos considerar a existência de uma *emoção ética* (prazer da descoberta científica, satisfação pelo dever cumprido, serenidade do sábio, evasão do mundo no amor), cuja variante estética é talvez a mais bem conhecida. Um estudo recente mostra como nesta última se estabelece uma unidade da vida mental segundo um sistema «altamente integrado de correspondência e de ressonância»<sup>3</sup>. Esta afirmação deve ser estendida a outras formas de emoções éticas.

## QUAIS SÃO AS CAUSAS DESTA DISPOSIÇÃO?

Elas são as mesmas que aquelas que explicam o aparecimento e o desenvolvimento da razão em termos de vantagens selectivas. A questão específica que aqui se poderia levantar diria respeito à utilidade ou ao prejuízo próprios do uso ético da razão, mas tratar-se-ia de uma questão abstracta, visto que esse uso dificilmente parece dissociável da própria razão. Apesar das excepções («*fiat justitia peccat mundus*»), o uso ético da razão parece apresentar a vantagem de encorajar as funções planificadoras e previsionais, de reforçar a

---

<sup>1</sup> Cf. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, 1983, p. 199; *Matière à pensée*, Paris, 1989, p. 245 (com A. Connès).

<sup>2</sup> Lembremo-nos que, para Aristóteles, essa correspondência só raramente é completa: o homem bom não é forçosamente perfeito (cf. o adultério, a fraude fiscal ou científica, ocasionais, etc).

<sup>3</sup> R. Vigouroux, *La Fabrique du beau*, Paris, 1992, p. 195 e seg.



coerência do comportamento e de facilitar as atitudes altruístas. Num plano mais individual, mas cujas consequências para o grupo são também globalmente positivas, esta disposição parece ser um remédio eficaz, e até mais seguro, contra o medo da morte.

## COMO SE COLOCA A QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA ÉTICA?

### UMA BASE NEUROLÓGICA DA ÉTICA IMPLICARÁ O CEPTICISMO?

Podemos procurar a resposta interrogando-nos se nos será possível considerar o facto da razão, do qual, em nossa opinião, decorre necessariamente a ética, como um facto entre outros cuja contingência relativizaria o valor das suas necessidades e das suas produções. Por outras palavras, seria a ética relativizada se considerarmos que depende da nossa constituição e do que na nossa constituição mais nos caracteriza em relação aos outros seres vivos e ao mundo em geral? Uma resposta positiva a esta questão suporia que se pode efectivamente considerar o homem como não racional (como um animal), o que parece ser contraditório. Assim, temos de afirmar que a ética não é contingente, logo, que ela é necessária e fundada, portanto, na própria natureza do homem<sup>1</sup> (embora a própria existência da humanidade possa ser vista como contingente).

Esta última contingência poderia, efectivamente, produzir o cepticismo se a necessidade ética fosse ilusória e a sua satisfação impossível. Logo, seria preciso provar que os nossos ideais são enganadores, que nada é verdadeiro, nada é belo, que a dedicação produz a infelicidade, que o amor nunca é durável, ou até mesmo que Deus certamente não existe, o que, *mutatis mutandis*, parece, pelo contrário, não ser verificável.

---

<sup>1</sup> Poderíamos considerar que o fundamento da ética é, assim, circular. Mas não podemos supor que toda a circularidade ou auto-referência seja viciosa.

## *A CONCEPÇÃO DA ÉTICA AQUI APRESENTADA IMPLICARÁ O RELATIVISMO?*

A multiplicidade dos ideais éticos aqui considerados, e, sobretudo, as suas numerosas subvariantes, leva-nos a pensar isso. É certo que poderíamos procurar mostrar que essa multiplicidade pode ser submetida a uma hierarquia que ordenaria o conjunto: era a ambição dos filósofos e suspeitamos que alguns homens de ciência a tenham retomado por sua vez, em ambos os casos para benefício das respectivas disciplinas. Mas, sem avançar por esta via e propor assim uma ética substancial (o que não é forçosamente um logro), podemos observar que as diferentes formas éticas que considerámos manifestam, para além da sua diversidade, uma identidade de estrutura e de finalidade que, em certas condições, pode fornecer a base do seu reconhecimento mútuo (talvez uma universalidade de respeito ou de tolerância) ou até mesmo da sua comunicação, visto que, devido a esta identidade, elas podem ser compatíveis ou até reforçar-se, senão todas em conjunto, pelo menos duas a duas (a arte e o amor, a ciência e a política, a filosofia e a religião, etc.<sup>1</sup>). Por outras palavras, longe de provocar um relativismo completo, a abordagem neurobiológica da ética pode contribuir para reforçar esta última, mesmo na diversidade das suas manifestações.

## *O PROBLEMA DO DETERMINISMO*

Trata-se de um problema central que não podemos evitar, embora diga respeito a todas as posições naturalistas em ética, neurobiológicas ou outras. A sua expressão, na nossa perspectiva (neuro-racionalista, se assim lhe podemos chamar), reenvia para o facto de as capacidades ou as incapacidades éticas dos indivíduos parecerem confundir-se com as das suas redes neuronais, em particular as que estão presentes no lóbulo frontal, quando não são senão aquilo a

---

<sup>1</sup> Estes emparelhamentos são, de facto, indicativos.

que classicamente chamamos razão. Esta perspectiva conduz, efectivamente, ao abandono da noção de liberdade ou de responsabilidade metafísicas, como já tinham feito, por exemplo, os racionalismos espinosista ou leibniziano. Mas isto não conduz, como por vezes se diz, ao abandono da linguagem moral, em particular a do louvor e da censura, do conselho ou do encorajamento, da ameaça e da sanção, etc. Com efeito, se pensarmos que tudo é naturalmente causado, devemos igualmente pensar que tudo é causador e que a linguagem da persuasão ou da ameaça é susceptível de modificar as disposições mentais daquele a quem se dirige, sob certas condições de eficácia potencial. Considerar a influência moral como uma forma complexa de influência psíquica não está, assim, em total oposição à experiência da própria prática moral, pois um partidário racional da liberdade metafísica hesitaria em manter um discurso moral abstracto e complexo com um indivíduo inculto ou assoberbado com exigências de sobrevivência imediata, tal como não contaria gracejos a um depressivo.

Resta que, vistas do exterior numa perspectiva naturalista, as interações éticas, intelectuais, estéticas, etc., podem oferecer o espectáculo de uma luta entre sistemas de representações que procuram impor-se no exterior de si mesmas. Todavia, esta relação de força não é aleatória. Podemos, por exemplo, considerar a produção científica veiculada através de um livro ou de um artigo como uma tentativa para suscitar no espírito dos outros um sistema de representações ou de formulações linguísticas análogo ao do autor. No entanto, neste domínio nem tudo é possível, nem tudo pode conferir ao receptor a satisfação das suas necessidades de coerência intelectual ou de eficácia prática. Acontece o mesmo com a ética: nem todos os sistemas de representação de si mesmo se equivalem, incluindo os do *free rider* ou do associal. A razão tem as suas próprias necessidades, as quais não podem ser satisfeitas de qualquer maneira, segundo um simples jogo de forças.

O que de facto importa na ideia de liberdade é que o indivíduo possa transformar-se para passar a um estado melhor, mesmo que apenas para si mesmo: a abordagem neurobiológica não nos promete milagres, mas também não nos impede de acreditar nisso.

*SEGUNDA PARTE*

---

*ÉTICA, NEUROCIÊNCIAS,  
PSICOLOGIA*



Se quisermos considerar a teoria da evolução em todas as suas implicações, teremos de admitir que qualquer forma de manifestação psíquica, quer se trate da afectividade, quer do pensamento racional, é como que o resultado de uma história natural: com efeito, não podemos concebê-la independentemente do órgão que é o seu suporte. O homem é um organismo psicossomático em que o corpo biológico e o pensamento estão indissociavelmente unidos. Sendo toda a actividade psíquica inseparável do funcionamento do cérebro, torna-se necessário que uma abordagem neurobiológica possa fornecer indicações sobre o papel desse órgão no caso do comportamento que releva da ética e dos juízos morais. No texto de António Damásio, essa abordagem baseia-se essencialmente na análise da disfunção provocada pela patologia devida a lesões cerebrais, evidenciando assim o papel do cérebro nos comportamentos sociais com implicações éticas.

Por outro lado, se o comportamento ético tem uma base orgânica devemos poder estudá-lo como uma função natural que, nomeadamente, terá uma dimensão psicológica. David Premack interroga-se, no seu texto, sobre a origem dos conceitos morais na criança, perguntando-se se eles terão uma especificidade em relação a outros conceitos ou competências que a criança possui e pro-

curando, igualmente, tomar em conta a questão das aquisições culturais e das competências inatas.

O texto de Nancy Thornhill apresenta um exemplo de análise evolucionista de um fenómeno psicológico. A dor psicológica é definida como um fenómeno adaptativo que permite aos indivíduos evitar situações desvantajosas de um ponto de vista evolutivo, isto é, situações que tenham consequências negativas sobre a adequação adaptativa dos indivíduos. A autora deriva desta hipótese um certo número de implicações – para as quais procura uma confirmação empírica – sobre o que deveria suscitar mais ou menos sofrimento psicológico, neste caso o traumatismo psicológico subsequente à violação, evidenciando assim a relação existente entre um facto psicológico pontual e individual e a sua significação evolutiva. A sua exposição tende a mostrar que é preciso compreender o sofrimento psicológico a partir de um critério determinante ligado à história evolutiva da nossa espécie, a qual inscreve em nós meios para nos protegermos contra o que é prejudicial para a transmissão do património hereditário. Estes meios não são somente morfológicos mas também psicológicos.

---

# COMPREENDER OS FUNDAMENTOS NATURAIS DAS CONVENÇÕES SOCIAIS E DA ÉTICA, DADOS NEURONAIS

ANTÓNIO R. DAMÁSIO\*

Nada há de surpreendente em dizer que há sistemas de neurónios que intervêm na visão, na memória ou na linguagem. De facto, durante os dois últimos decénios, os progressos das neurociências revelaram a forma como os subcomponentes dessas funções são produzidos por diferentes sistemas de neurónios. Temos, por exemplo, diferentes regiões do sistema nervoso, interconectadas de maneira apropriada através das projecções a montante e a jusante, que intervêm no tratamento das cores, mas não necessariamente no dos movimentos ou das formas; diferentes sistemas são, no cérebro humano, o suporte da memória de entidades únicas ou da memória de entidades não únicas (Damásio e Tranel, 1992). As distinções surgem mesmo onde são menos esperadas. Por exemplo, existem sistemas separados para o reconhecimento dos rostos, dos pequenos objectos manipuláveis, da música e dos números (Damásio *et al.*, 1992). No próprio momento em que escrevo este texto, os sistemas que me ajudam a criar a sintaxe das minhas frases e aqueles graças aos quais

---

\* Departamento de Neurologia (Divisão de neurociência cognitiva). Universidade do Iowa, Faculdade de Medicina, Iowa City, IA. Com o concurso da Fundação Mathers e do ONR.



encontro as palavras apropriadas do léxico estão separados no meu cérebro (Damásio, 1992; Damásio e Damásio, 1992; Damásio e Tranel, 1993). Nestas circunstâncias, não devemos ficar surpreendidos com a ideia de que as neurociências e as ciências cognitivas poderão conseguir revelar as bases neuronais da razão e do comportamento social. Também não devemos ficar surpreendidos que daí decorra a compreensão das bases neuronais das convenções sociais e da ética. Este capítulo é um breve resumo de alguns dos dados de que actualmente dispomos sobre este tema e de uma série de proposições teóricas que lhe estão relacionadas.

## *COMPORTAMENTO SOCIAL E CÉREBRO DOS PRIMATAS*

Que elementos neuronais possuímos actualmente para religar as convenções sociais e a ética a um qualquer sistema situado no cérebro humano? Há diversas maneiras de responder a esta questão. Poderíamos, por exemplo, relembrar dados provenientes de experiências sobre as lesões nos primatas não humanos, nos quais os danos causados a um conjunto particular de estruturas do lóbulo frontal e temporal tiveram como resultado comportamentos sociais anormais. As descrições mais clássicas provêm talvez dos trabalhos de Kluver e Bucy (1937), sobre as ablações do lóbulo temporal, e dos de Franzen e Myers (1973) e de Myers (1975), respeitantes simultaneamente às ablações do lóbulo frontal e do lóbulo temporal. Os macacos com tais lesões apresentam perturbações no seu relacionamento com os outros, em colónia ou no seu território. Também os outros macacos já não mantêm as relações habituais com os animais que apresentam essas lesões. O leque dos comportamentos sociais perturbados incluía o respeito pela hierarquia na colónia e anomalias nos comportamentos alimentares e de jogo, na limpeza e na actividade sexual. Uma outra série de provas muito poderosas provêm de estudos sobre a disfunção neuropsicológica consecutiva a uma lesão do córtex pré-frontal no homem. Estas provas são mais fortes simplesmente por dizerem respeito a indivíduos que começam a apresentar comportamentos anormais depois da lesão, enquanto anterior-

mente se comportavam em conformidade com convenções sociais e uma ética semelhantes às nossas. A literatura neurológica oferece um pequeno número de exemplos deste tipo particularmente enriquecedores, constituídos em grande parte por pacientes que sofreram lesões do córtex pré-frontal devido a tumores intracranianos benignos, e que tiveram necessidade de intervenções cirúrgicas para retirar os tumores e os tecidos cerebrais danificados. Um conjunto igualmente importante de exemplos desta situação é fornecido pelo estudo de pacientes que sofreram uma leucotomia pré-frontal para o tratamento de uma dor ou de uma obsessão compulsiva. Para ilustrar esta situação vamos descrever um dos casos emblemáticos de comportamento social perturbado depois de uma lesão pré-frontal, o do paciente EVR (*ver* Eslinger e Damásio, 1985; Damásio, Tranel e Damásio, 1991).

O comportamento social do paciente EVR deteriorou-se quando este tinha 35 anos, depois de uma ablação bilateral do córtex frontal ventromediano tornada necessária para tratar um meningioma. A lesão atingia a maior parte do córtex frontal dorsolateral, assim como o pólo frontal. Antes deste tumor, EVR era um indivíduo normal, inteligente e trabalhador: era capaz de procurar trabalho e tinha sido recompensado pela qualidade dos seus serviços. Era activo no domínio social e era um dirigente na sua comunidade. Contudo, depois do aparecimento da sua lesão frontal, EVR nunca mais foi capaz de conservar um emprego, embora conservasse as competências necessárias para o desempenhar. Não se pode contar com ele para se apresentar rapidamente no seu emprego, ou para executar as etapas intermediárias das tarefas que se esperam dele. A sua capacidade para planificar actividades, tanto a curto como a longo prazo, está gravemente diminuída. Em questões de importância secundária, como por exemplo a escolha de uma loja ou de um restaurante, atrapalha-se em adiamentos sem fim e geralmente sem resultado. Não é capaz de efectuar uma escolha rápida e, em vez disso, entrega-se a intermináveis comparações e a sucessivas deliberações entre as opções possíveis, cada vez mais difíceis de distinguir entre si. Quando selecciona uma resposta, se for capaz disso, pode muito bem ser por acaso.

Um domínio de maior deficiência na sua capacidade para tomar decisões está ligado aos comportamentos sociais. Para EVR, não é

fácil decidir o que é bom e o que o não é em relação aos seus próprios interesses. Falta-lhe o sentido do que é socialmente apropriado. As suas decisões financeiras são quase invariavelmente desastrosas. Por contraste, antes da sua lesão, era prudente e responsável do ponto de vista financeiro. As suas capacidades de decisão e de organização são qualitativamente diferentes do que eram anteriormente, e claramente deficientes em relação tanto às suas próprias normas como às dos seus próximos. No entanto, apesar destas deficiências maiores, muitos aspectos do seu perfil intelectual permanecem não somente intactos mas excepcionais. Segundo os dados psicométricos, EVR é de uma inteligência superior. Na escala revista da inteligência adulta de Wechsler obtém resultados de QI situados nos escalões mais elevados (QI verbal = 132; QI de desempenho = 135). É capaz de efectuar distinções entre conceitos muito ambíguos e de aplicar perfeitamente a dedução e a indução. As suas capacidades linguísticas ao nível fonémico, ao nível lexical e ao nível do discurso permanecem intactas. A aprendizagem e a memória convencionais são igualmente normais, como o demonstra a sua perfeita memorização de todos os acontecimentos da sua vida quotidiana, a sua lembrança irrepreensível de pormenores autobiográficos, assim como alguns testes neuropsicológicos formais. Na escala de memória de Wechsler, o seu QM é de 145 (99.<sup>a</sup> divisão).

Estes elementos são tanto mais probatórios quanto considerarmos que, no cérebro humano, só uma lesão localizada desta forma tem como efeito as perturbações que descrevemos.

## *JUSTIFICAÇÃO DE UM DÉFICE NEUROPSICOLÓGICO*

Não é possível justificar os défices de EVR na base de deteriorações gerais da inteligência, da memória, da linguagem ou da percepção. Além disso, EVR, e como ele outros pacientes que designaremos como «de tipo EVR», não apresenta os sinais, por assim dizer, característicos da disfunção do lóbulo frontal, os quais têm tendência para estar em estreita correlação com os défices das capacidades de decisão e de organização. Por exemplo, EVR obtém

resultados perfeitos no teste de escolha de cartas de Wisconsin, no teste de categoria (*Category Test*) e no teste de fluência de elocução (*Word Fluency Test*), e os seus desempenhos nos paradigmas que exigem estimativas cognitivas (Shallice e Evans, 1978), nos juízos de recenseamento e de frequência (Milner e Petrides, 1984) e também na memória de trabalho são irrepreensíveis (*ver* quadro 1). Como explicar, então, o estado particular de EVR?

Uma das possibilidades que devemos considerar é a de que EVR e outros pacientes semelhantes, apesar do facto de a sua inteligência, a sua memória e a sua capacidade linguística permanecerem intactas, poderão no entanto ser incapazes de mobilizar todos os inúmeros elementos de informação necessários à elaboração de uma escolha, se forem confrontados com uma situação que exija uma decisão. Por outras palavras, os pacientes poderão ser incapazes de evocar opções para respostas imediatas, e poderão também falhar ao representarem as consequências futuras de cada uma dessas escolhas. Privados de uma representação adequada desta informação, poderão então tornar-se incapazes de elaborar uma linha de conduta apropriada.

Eu e o meu colega Jeffrey Saver decidimos abordar este problema dando a EVR assim como a um certo número de sujeitos nas mesmas condições, a título de controlo, uma série de tarefas concebidas para fazer apelo precisamente a este tipo de informação, por exemplo, escolhas de resposta ou das consequências futuras. O teste de pensamento opcional (*Optional Thinking Test*) aperfeiçoado por Spivak, Platt e Shure (1976) é um exemplo de uma tal tarefa. Apresenta-se ao sujeito testado uma situação social particular pedindo-lhe em resposta que faça as escolhas para cada uma das situações. Tanto o problema como as respostas pedidas são apresentados verbalmente. Por exemplo, pergunta-se ao sujeito o que se deve fazer quando um protagonista quebra um jarro de flores pertencente à sua esposa. Que conduta adoptar depois de semelhante acontecimento? Em particular, como poderá o protagonista evitar que a esposa fique encolerizada? Anota-se o número das escolhas pertinentes e o número de opções alternativas distintas conceptualizadas pelo sujeito testado. Outras tarefas incluíam o teste de «consciência das consequências» (*Awareness of consequences Test*), o procedimento de resolução de problemas do

**QUADRO 1.**  
**Perfil de desempenho do sujeito EVR por meio de testes**  
**neuropsicológicos padrão \*\***

	<b>EVR</b>	<b>Porcentagem/Inter- pretação</b>
<i>Inteligência</i>		
WAIS-R Verbal IQ	129	97. <sup>a</sup> / superior
Performance IQ	135	99. <sup>a</sup> / muito superior
Shipley-Hartford		
Vocabulary score	37 / 40	superior
Abstractions score	40 / 40	superior
<i>Memória</i>		
Wechsler Memory Scale		
Memory quotient	143	99. <sup>a</sup> / muito superior
Benton Visual-Retention Test		
Correct	9	intacto
Errors	1	intacto
Rey Auditory Verbal Learning		
Recall trials	10, 8, 12, 14, 14	normal
Recognition	14	normal
Delayed recall	11	
Rey-Osterreith complex figure		
Copy	36 / 36	100
Delayed recall	32 / 36	100
<i>Funções executivas</i>		
Wisconsin Card-Sorting Test		Normal
Nº of categories	6	
Nº of sorts	70	
Nº of errors	10	
Nº of perseverative errors	6	
Nº of trials to 1st category	4	
Controlled Oral Word Association	49	89
Category test	192 / 208	Normal
Hooper Visual Organization Test	28 / 30	Normal
Modified Stroop Procedure		Normal
Design fluency	12	Normal

\*\* Em inglês no original. (N. do E.)

tipo meios/fins, um teste de antecipação para as bandas desenhadas e uma entrevista sobre o juízo moral baseada nos trabalhos de Kohlberg. O desempenho do paciente EVR era comparado ao dos sujeitos-controlo, idênticos do ponto de vista da idade, do sexo e do contexto profissional. Os resultados mostravam que EVR não apresentava qualquer défice em relação ao desempenho do grupo de sujeitos-controlo. Assim, no teste de pensamento opcional (*Optional Thinking Test*), o número de escolhas pertinentes produzidas por EVR era ligeiramente superior ao dos sujeitos-controlo normais. Em todas as outras tarefas EVR em nada diferia dos sujeitos-controlo (para mais detalhes *ver* Saver e Damásio, 1991).

Esta descoberta faz supor que a lesão do sector frontal ventromediano não compromete a investigação e a manipulação dos conhecimentos sociais, como por exemplo as regras sociais, os acontecimentos correntes, as escolhas de respostas possíveis e os resultados futuros. EVR era capaz de elaborar várias opções de resposta e de ter espontaneamente em consideração as consequências que adviriam da escolha de uma opção de resposta particular. Tinha a capacidade de conceptualizar os meios efectivos para realizar objectivos sociais e de prever os resultados prováveis de situações sociais. Era mesmo capaz de raciocínio moral.

Os desempenhos intactos de EVR nestas tarefas de laboratório estão de acordo com os seus resultados superiores nos testes de memória e de inteligência mas contrastam com o comportamento social profundamente defeituoso que manifesta na vida real. Propusemos noutras publicações várias razões para explicar esta dramática dissociação. Em primeiro lugar, em quatro das cinco tarefas não se pedia para fazer uma escolha entre diferentes opções: bastava apresentar opções e considerar as suas consequências. As tarefas visavam testar a existência de conhecimentos sociais e a capacidade de lhes ter acesso mas não faziam apelo à componente de escolha que envolve a tomada de decisão. Em segundo lugar, as tarefas divergiam da maior parte das circunstâncias da vida real na medida em que apenas exigiam do sujeito que tivesse em conta um conjunto original de condicionalismos e não os condicionalismos recentemente desenvolvidos que são gerados em virtude das próprias respostas do sujeito. Em terceiro lugar, a

escala temporal dos acontecimentos nas nossas tarefas é mais compacta do que o tempo real. Os processos em tempo real podem necessitar que se conservem informações «em linha» durante períodos prolongados, sobretudo se surgirem novas opções e novas consequências que tenham de ser comparadas. Em quarto lugar, nas nossas tarefas as premissas da situação são apresentadas verbalmente, o que não acontece na vida real, em que é uma combinação de informações verbais e não verbais que domina a paisagem cognitiva.

A explicação alternativa que propus (Damásio, Tranel e Damásio, 1990, 1991) pode resumir-se assim:

1. Creio que os defeitos se situam ao nível da selecção das respostas.

2. Coloco a hipótese de que a deterioração da selecção das respostas se deve ao funcionamento defeituoso de indicadores somáticos que devem acompanhar a projecção interna das consequências futuras ligadas a opções de resposta cruciais. Nos indivíduos normais, as opções que conduzem a consequências futuras negativas não são escolhidas, porque um estado somático negativo oportunamente activado chama automaticamente a atenção para a desvantagem. Nos pacientes de tipo EVR, a ausência do indicador somático que acompanha a projecção de resultados futuros aumenta as possibilidades de selecção de respostas que conduzam a consequências negativas e reduz as possibilidades de responder de modo vantajoso.

3. O funcionamento do indicador somático pode tornar-se acessível à consciência ou permanecer oculto.

4. O defeito está ligado a uma disfunção nos córtices pré-frontais e provavelmente depende de modo muito determinante do sector ventromediano desses córtices.

Quando nos encontramos perante uma situação social que requer uma escolha, o nosso cérebro activa representações respeitantes (1) às premissas da situação, (2) às opções de resposta possíveis, (3) às várias consequências visadas. Depois de um breve intervalo, todas essas representações estão disponíveis em simultâneo para um exame consciente. A decisão relativa à linha de conduta a adoptar pode implicar uma deliberação de conjunto

sobre esta paisagem de representação ou pode ser tomada quase automaticamente. Em ambos os casos, coloco a hipótese de que nos indivíduos normais o processo de tomada de decisão é iniciado e assistido pelo *aparecimento de um estado somático que indica as consequências futuras da opção de resposta com a ajuda de um sinal somático negativo ou positivo*. Por exemplo, imaginemos que uma das opções directamente atractivas promete uma recompensa imediata mas evoca um cenário potencialmente ameaçador num futuro longínquo. Num indivíduo normal, o cenário negativo suscitará um estado somático negativo e será indicado por ele, e o indivíduo experimentará esse estado negativo como um sentimento desagradável. A acção de base do indicador somático é pois a de provocar no sujeito uma «sensação visceral» em relação à escolha de uma dada opção e de focar a sua atenção sobre as suas consequências negativas ou positivas. Além disso, há uma segunda acção, oculta, que consiste em modificar o estado dos sistemas neuronais que comandam os comportamentos de apetência ou de aversão, como, por exemplo, os sistemas dopaminérgicos e serotoninérgicos. Estes sistemas serão activados ou inibidos pelo estado somático, aumentando ou reduzindo, assim, a probabilidade de uma resposta imediata. Por exemplo, um estado somático negativo inibirá os comportamentos de apetência mesmo que não se preste atenção ao próprio estado somático, que assim permanecerá inacessível à consciência. De facto, em muitos casos da vida real, pode acontecer que seja este o mecanismo mais frequentemente utilizado, porque a experiência repetida de certas classes de situações suprime a necessidade de o estado somático reproduzido se tornar consciente.

## *SENSAÇÕES VISCERAIS E ANÁLISE CUSTOS / BENEFÍCIOS*

É legítimo interrogarmo-nos sobre o porquê de os seres humanos se remeterem mais para um sinal somático de base do que para uma análise racional dos custos/benefícios das opções escolhidas e suas consequências. Encontro para isso várias razões, seguidamente apresentadas:



1. Esses mecanismos revelaram-se perfeitamente eficazes em nichos ecológicos de muitas outras espécies;

2. A grande quantidade de opções de resposta possíveis necessita de um dispositivo de assistência automatizada deste género, capaz de seleccionar as respostas mais susceptíveis de servir os fins a longo prazo do organismo. Uma estimativa racional não assistida das opções de resposta conflituosas provavelmente conduziria o organismo à indecisão;

3. Os estados somáticos desempenham um papel crítico na aquisição dos comportamentos sociais, porque a aprendizagem de tais comportamentos está ligada a uma punição ou a uma recompensa por meio de interacções educativas gerais durante o desenvolvimento. Punição e recompensa visam desenvolver nos indivíduos um compromisso entre os fins biológicos do indivíduo e da espécie e as regras e princípios impostos pela sociedade. Em termos psicológicos, punição e recompensa são modificações de estados somáticos de base apercebidos como estados mentais segundo um *continuum* que se estende da dor ao prazer. A meu ver, tal como a punição ou a recompensa, quando são ambas experimentadas conjuntamente isso indica que uma certa acção é perigosa ou vantajosa para um indivíduo que se desenvolve, também a reprodução de um estado de dor ou de prazer, desencadeada pela representação interna da consequência negativa ou positiva de uma opção de resposta, indica que essa opção de resposta é negativa ou positiva.

## UMA REDE NEURONAL PARA A TOMADA DE DECISÃO SOCIAL

Quais são as bases neuronais dos mecanismos que esbocei? A rede de sistemas necessária inclui:

- 1) os córtices frontais ventromedianos com traços das zonas de convergência relativas às representações de situações sociais (distribuídas algures nos córtices sensoriais), e relativos igualmente aos estados somáticos com os quais são sistematicamente associados;
- 2) activadores centrais autónomos tais como a amígdala, a qual pode activar respostas somáticas nas vísceras, no sistema vas-

cular, no sistema endócrino, e sistemas de neurotransmissores não específicos;

- 3) as vias e os córtices somático-sensoriais, em particular na região parietal não dominante. O facto de o essencial da lesão nos pacientes de tipo EVR afectar sistematicamente um dos componentes desta rede é um indício importante.

Entre os primatas não humanos, o córtex ventromediano recebe, ao mesmo tempo directa e indirectamente, projecções vindas de todas as modalidades sensoriais. E, por sua vez, envia projecções para estruturas como a amígdala, que influencia as funções viscerais (*ver* Nauta, 1971; Chavis e Pandya, 1976; Jones e Powell, 1970; Pandya e Kuypers, 1969; Potter e Nauta, 1979; Hall *et al.*, 1977; Amaral e Price, 1984; Goldman-Rakic *et al.*, 1984; Porrino *et al.*, 1981; Van Hoesen *et al.*, 1972; 1975). Na perspectiva do meu modelo de retroactivação multirregional sincronizada (Damásio, 1989ab, 1990), penso que esses córtices contêm zonas de convergência que registam sinais vindos de regiões que estiveram simultaneamente activas, definindo assim um conjunto, uma dada situação social, em termos cognitivos e emocionais. A activação da região ventromediana seria seguida de uma retroactivação de muitas das áreas que faziam parte do conjunto original, o que incluiria a activação da amígdala. Isto implicaria em contrapartida a reprodução de um estado somático cujo sinal, a intensidade e a distribuição somática estariam de acordo com a natureza da situação. O estado somático novamente reproduzido seria apercebido pelos córtices somático-sensoriais em conjunto com os *stimuli* que tinham estado na origem do ciclo e que teriam permanecido «em linha».

## EXAME DA TEORIA DOS INDICADORES SOMÁTICOS

Em colaboração com os meus colegas Daniel Tranel e Hanna Damásio, comecei a testar a validade desta proposição testando a hipótese segundo a qual os pacientes de tipo EVR já não são capazes de passar dos estados somáticos a *stimuli* complexos carregados de significado social.

No nosso primeiro estudo, analisámos três grupos de sujeitos: um grupo *bifrontal*, que compreendia cinco sujeitos que apresentavam lesões bilaterais nas regiões frontais orbitais e submediais; um grupo com *lesões cerebrais*, incluindo cinco sujeitos que apresentavam lesões fora dos córtices frontais ventromedianos; e um grupo de cinco *sujeitos de controlo normais*.

Para determinar a activação dos estados somáticos utilizámos a resposta de condutância electrodérmica da pele (SCR<sup>1</sup>), pois esta constitui um indicador fiável da actividade neuronal autónoma e assinala o surgimento de uma resposta corporal, por assim dizer, a *stimuli* «significativos». Havia três categorias de *stimuli* nas experiências efectuadas:

1. *stimuli* incondicionais (*stimuli* elementares «de orientação» que provocam de modo fiável SCR nos sujeitos normais) como um ruído violento inesperado;
2. *stimuli* significativos (imagens que descrevem catástrofes sociais ou mutilações), os quais produzem facilmente respostas emocionais de prazer ou de sofrimento nos sujeitos normais;
3. imagens não significativas (que descrevem temas neutros como um ambiente harmonioso ou motivos abstractos), as quais não produzem SCR de grande amplitude nos sujeitos normais. A condutância da pele era medida nas duas mãos e a amplitude da SCR mais forte desencadeada num intervalo de um a cinco segundos do início da exposição ao *stimulus* foi medida tanto em relação aos *stimuli* de orientação como em relação aos outros dois tipos de *stimuli*-imagens.

O resultado mostra inequivocamente que quando os sujeitos que apresentam lesões do lóbulo frontal olham passivamente os *stimuli* complexos e portadores de significado social as suas respostas autónomas são anormais e com frequência até mesmo completamente inexistentes. Esta descoberta notável e facilmente reproduzível sugere que não foi provocado nenhum estado somático em resposta aos conteúdos de sentido implicados nessas imagens, ape-

---

<sup>1</sup> SCR para Skin Conductance Response. (Conforme N. do T. fr.)

sar do facto de o sujeito compreender perfeitamente a situação descrita em cada imagem.

Num outro estudo efectuado com os meus colegas Antoine Bechara, Hãna Damásio e Tranel, demonstrámos que os doentes como EVR não são capazes de provocar SCR em antecipação de uma punição ou de uma recompensa.

## NOTAS DE CONCLUSÃO

Os factos que acabamos de evocar sumariamente permitem o estabelecimento dos seguintes pontos:

1. Existem no cérebro humano sistemas neutros cuja lesão conduz a uma deficiência do comportamento social. Em consequência de uma tal lesão, as convenções sociais como as regras éticas têm tendência para ser violadas não obstante a anterior competência social do paciente assim afectado.

2. Uma lesão situada algures no cérebro, a saber, em sistemas cuja importância para a percepção, para a aprendizagem, para a memória e para a linguagem é conhecida, não produz deficiências equivalentes no comportamento social. Só há uma excepção parcial a esta regra em caso de modificações dos processos somático-sensoriais resultantes de uma lesão do córtex parietal direito. No entanto, esta excepção tem uma importância crítica para a nossa visão de conjunto, visto que essas regiões fazem parte da rede neuronal necessária para a execução das tomadas de decisão sociais, especialmente no domínio social.

3. A tomada de decisão competente no domínio social não depende somente das convenções sociais e da ética, nem da percepção e da inteligência necessárias para manipular tais saberes numa situação da vida real. Constata-se que um factor somático inter-vém desde cedo no processo manifestando-se ele mesmo como um estado somático «sinal». O sinal pode ser percebido conscientemente, em associação com uma projecção das consequências futuras de uma dada opção, ou pode ser tratado sem chegar ao consciente, possuindo na mesma a capacidade de inibir ou de favorecer certas pulsões.

4. O indicador somático desempenha um papel de assistência no processo de tomada de decisão, concentrando nele a atenção e seleccionando as consequências futuras negativas ou positivas significativas (assim como as opções às quais elas estão ligadas). Pela sua própria natureza, o indicador somático torna mais eficaz a análise ulterior dos custos e dos benefícios.

5. Desprovidos de um indicador somático relacionado com as consequências futuras de uma dada opção, os indivíduos têm uma probabilidade acrescida de efectuar as suas escolhas baseando-se nas consequências imediatas dessas opções. Têm mais probabilidades de se envolverem em comportamentos imediatamente gratificantes mas que, no final, serão sancionados por punições.

6. Um mecanismo de indicador somático é biologicamente plausível. Em primeiro lugar, as espécies não humanas regem manifestamente o seu comportamento através de uma espécie de indicador somático oculto ou aparente, relacionado com as consequências imediatas. É provável que, num meio social complexo como o nosso, o mesmo mecanismo se possa ter conservado, tendo-se colocado num ponto recuado da cadeia de tomada de decisão e estando mais relacionado com o futuro do que com o presente.

Em segundo lugar, a finalidade fundamental da tomada de decisão no quadro social permanece a mesma que a da tomada de decisão em geral: trata-se da sobrevivência do organismo. A base da sobrevivência do organismo é assegurada por um vasto leque de mecanismos reguladores nas células e nos tecidos, e por reflexos, pulsões e instintos geneticamente programados, na medida em que é o conjunto do organismo que está envolvido. Além disso, num meio socialmente complexo há estratégias adquiridas para a sobrevivência, as quais incluem as convenções sociais e a ética. Todavia, pensamos que tais estratégias adquiridas encontram um suporte neurofisiológico em sistemas neuronais conectados com os sistemas de base que executam os comportamentos instintivos, de maneira que as estratégias adquiridas podem continuar a operar pelo mesmo meio: sofrimento e prazer, punição e recompensa. O cérebro mantém a sobrevivência do *soma* como sua finalidade global, e o *soma*, com a ajuda de sinais produzidos pelos seus próprios estados, regula a operação de socorro realizada pelo cérebro. (*Ver* Damásio, 1994, para um tratamento teórico e pormenorizado destas ideias.)

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, D. G., e PRICE, J. L. (1984), «Amygdalo-cortical projections in the monkey (*Macaca fascicularis*)», in *Journal of Comparative Neurology*, 230, 465-496.
- BECHARA, A., ANDERSON, S. W., DAMASIO, H., DAMASIO, A. R. (1992), «Defective estimate of future punishment in patients with prefrontal damage and impaired social decision-making», in *Society for Neuroscience*, 18, 745.
- BECHARA, A., TRANEL, D., DAMASIO, A. R., e THOMPSON, A. M. (1993), «Failure to respond autonomically in anticipation of future outcomes following damage to human prefrontal cortex», in *Society for Neuroscience*, 19, 791.
- CHAVIS, D. A., e PANDYA, D. N. (1976), «Further observation on corticofrontal connections in the rhesus monkey», in *Brain Research*, 117, 369-386.
- DAMASIO, A. R. (1989a), «Time-locked multiregional retroactivation: A systems level proposal for the neural substrates of recall and recognition», in *Cognition*, 33, 25-62.
- (1989b), «The brain binds entities and events by multiregional activation from convergence zones», *Neural Computation*, 1, 123-132.
- (1990), «Synchronous activation in multiple cortical regions: a mechanism for recall», in *Seminars in the Neurosciences*, «The Neurobiology of Mind», número 2, 287-296.
- (1992), Aphasia, *New England Journal of Medicine*, 326, 531-539.
- DAMASIO, A. (1994), *Descartes' Error: Feeling and Reason*, Nova Iorque, Putman.
- DAMASIO, A. R., e DAMASIO, H. (1992), «Brain systems for language», in *Scientific American*, número especial de Setembro, 1992.
- DAMASIO, A. R., e TRANEL, D. (1992), «Knowledge systems», in *Current Opinion in Neurobiology*, 2, 186-190.
- (1993), «Nouns and verbs are retrieved with differently distributed neural systems», in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 90, 4957-4960.

- DAMASIO, A. R., DAMASIO, H., TRANEL, D., e BRANDT, J. P. (1990), «Neural regionalization of knowledge access: Preliminary evidence», in *Symposia on Quantitative Biology*, vol. 55, pp. 1039-1047, Cold Spring Harbor Laboratory Press.
- DAMASIO, A. R., TRANEL, D., e DAMASIO, H. (1990), «Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli», in *Behavioral Brain Research*, 41, 81-94.
- (1991), «Somatic markers and the guidance of behavior: theory and preliminary testing», Levin H. S., Eisenberg H. M., e Benton A. L. (eds.), in *Frontal Lobe Function and dysfunction*, Oxford University Press, Nova Iorque, pp. 217-229.
- ESLINGER, P., e DAMASIO, A. R. (1985), «Severe disturbance of higher cognition after bilateral frontal lobe ablation», *Neurology*, 35, 1731-1741.
- FRANZEN, E. A., e MYERS, R. E. (1973), «Neural control of social behavior: prefrontal and anterior temporal cortex», *Neuropsychologia*, 11, 141-157.
- GOLDMAN-RAKIC, P. S., SELEMON, L. D., e SCHWARTZ, M. L. (1984), «Dual pathways connecting the dorsolateral prefrontal cortex with the hippocampal formation and parahippocampal cortex in the rhesus monkey», in *Neuroscience*, 12, 719-743.
- HALL, R. E., LIVINGSTON, R. B., e BLOOR, C. M. (1977), «Orbital cortical influences on cardiovascular dynamics and myocardial structure in conscious monkeys», in *Journal of Neurosurgery*, 46, 638-647.
- JONES, E. G., e POWELL, T. P. S. (1970), «An anatomical study of converging sensory pathways within the cerebral cortex of the monkey», in *Brain*, 93, 793-820.
- KLUVER, H., e BUCY, P. C. (1937), «"Psychic blindness" and other symptoms following bilateral temporal lobectomy in rhesus monkeys», in *American Journal of Physiology*, 119, 352-353.
- MYERS, R. E. (1975), «Neurology of social behavior and affect in primates: A study of prefrontal and anterior temporal cortex», in *Cerebral Localization*, Zulch, K., Creutzfeldt, O., e Galbraith, G. C. (eds.), Nova Iorque, Springer-Verlag.
- MILNER, B., e PETRIDES, M. (1984), «Behavioural effects of frontal-lobe lesions in man», in *Trends in Neurosciences*, 7, 403-407.
- NAUTA, W. J. H. (1971), «The problem of the frontal lobe: a reinterpretation», in *Journal of Psychiatric Research*, 8, 167-187.
- PANDYA, D. N., e KUYPERS, H. G. J. M. (1969), «Cortico-cortical connections in the rhesus monkey», in *Brain Research*, 13, 13-36.
- PORRINO, L. J., CRANE, A. M., e GOLDMAN-RAKIC, P. S. (1981), «Direct and indirect pathways from the amygdala to the frontal lobe in rhesus monkeys», in *Journal of Comparative Neurology*, 198, 121-136.
- POTTER, H., e NAUTA, W. J. H. (1979), «A note on the problem of olfactory associations of the orbitofrontal cortex in the monkey», in *Neuroscience*, 4, 316-367.
- SAVER, J. L., e DAMASIO, A. R. (1991), «Preserved access and processing of social knowledge in a patient with acquired sociopathy due to ventro-medial frontal damage», in *Neuropsychologia*, 29, 1241-1249.

- SHALLICE, T., e EVANS, M. E. (1978), «The involvement of the frontal lobes in cognitive estimation», in *Cortex*, 14, 294-303.
- SPIVACK, G., PLATT, J. J., e SHURE, M. G. (1976), *The problem-solving approach to adjustment*, Jossey-Bass Publishers, S. Francisco.
- VAN HOESSEN, G. W., PANDYA, D. N., e BUTTERS, N. (1972), «Cortical afferents to the entorhinal cortex of the rhesus monkey», in *Science* 175, 1471-1473.
- (1975), «Some connections of the entorhinal (area 28) and perirhinal (area 35) cortices of the rhesus monkey : II. Frontal lobe afferents», in *Brain Research*, 95, 25-38.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
1100 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637  
TEL. 733-7321

---

## «CONHECIMENTO» MORAL NO RECÉM-NASCIDO

DAVID PREMACK\*

A moralidade tem por objecto o comportamento em sociedade, as relações entre indivíduos, em suma, a maneira como um indivíduo nela trata outros indivíduos. As aptidões sociais do homem são altamente desenvolvidas e a sua faculdade de elaborar juízos morais a propósito do comportamento social fazem parte delas. Determinados conceitos do juízo moral não são particulares, mas partilhados. Por exemplo, atribuir uma intenção, ponto essencial em moral, é uma componente fundamental da teoria do espírito (Leslie, 1988; Premack e Woodruff, 1978; Wellman, 1990; Wimmer e Perner, 1981), enquanto a estética, que participa no juízo moral, é um factor escondido mas importante da pedagogia (Premack, 1984, 1991). Todavia, a moralidade não é simplesmente construída a partir de pedaços de outras aptidões sociais. Os juízos sobre o carácter «bom» ou «mau» de um acto, sobre os «direitos» e as «responsabilidades» do indivíduo, o conceito de «dever» (*the*

---

\* Universidade da Pensilvânia e Laboratório de psico-biologia da criança, Paris. (Segundo conferências pronunciadas no Collège de França, Paris, Janeiro de 1991.)

*concept of «ought»*) são *sui generis* e não podem provir de conceitos que pertençam a outros domínios das aptidões sociais.

Qual será a origem destes conceitos especificamente morais, «bem», «mal», «dever», «responsabilidade», etc.? Serão dados primitivos irreduzíveis, ou poder-se-á atribuir-lhes outras fontes? Neste estudo, faço remontar a sua origem ao «conhecimento» ou às expectativas do recém-nascido (*infant*); apresento um modelo que atribui a este último capacidades que dizem respeito àquilo que um indivíduo espera de outro – como é que as ideias de poder, de grupo e de posse afectam estas expectativas. Ainda que não demonstrado, o modelo oferece a vantagem de ser construído a partir de hipóteses claramente verificáveis, de modo a que se possa facilmente provar a sua validade ou refutá-lo. É verdade que não é possível fazer derivar simplesmente do modelo os dados morais primitivos tradicionais, mas, entretanto, as expectativas que o modelo atribui ao recém-nascido lançam nova luz sobre estes dados.

## CRITÉRIOS DE AVALIAÇÃO DO ACTO MORAL

O recém-nascido estabelece uma distinção entre os objectos que se movem somente quando são movidos por outro objecto e aqueles que se movem (ou parecem fazê-lo) por si próprios. Quando se lhe mostra um objecto que se põe em movimento e pára por si próprio, o recém-nascido interpreta-o como um objecto dotado de intenção (Premack, 1990). Ora, esta distinção é fundamental para os nossos propósitos, porque a moralidade é própria dos objectos dotados de intenção.

Quando dois objectos dotados de intenções agem um sobre o outro de uma maneira adequada, o recém-nascido atribui àquele que se envolve na acção a intenção de afectar positiva ou negativamente o destinatário. Que critério utiliza o recém-nascido para distinguir uma acção positiva de uma negativa?

O adulto estabelece esta distinção utilizando, pelo menos, três critérios, dos quais dois são acessíveis ao recém-nascido. O mais

simples repousa sobre a intensidade do movimento. Um movimento suave ou ligeiro é interpretado como sendo positivo, um movimento forte ou brutal como negativo; assim, quando um objecto roça suavemente outro, estamos perante um acto considerado como positivo; se bater, será um acto negativo. Este critério do recém-nascido corresponde a um critério que encontramos nos organismos primários. Os invertebrados são atraídos por um estímulo suave e fogem de um estímulo violento.

Para além da intensidade do movimento, a criança de mais idade dispõe de outro critério: a distinção entre ajudar e prejudicar. Estes critérios derivam dos conceitos mais elaborados de liberdade e estética, que a criança mais jovem não conhece. O exemplo que se segue ilustra a utilização que a criança de mais idade faz do conceito de liberdade. Mostra-se-lhe dois objectos que saltam, um dos quais se imobiliza num buraco: se um segundo objecto vier restituir ao primeiro o seu movimento, a criança interpretará esta acção como uma ajuda e julgá-la-á positiva.

Consideremos agora um exemplo de estética. Mostramos ao recém-nascido duas bolas, uma das quais salta mais alto e mais depressa. O recém-nascido mostrará uma preferência por esta última. O objecto preferido aproxima-se então do outro e faz uma demonstração do seu movimento superior. Poderá mesmo dar assistência ao objecto menos hábil, ajudando-o a saltar mais alto. Nos dois casos, o recém-nascido interpretará estas acções como uma ajuda e julgá-las-á positivas.

Um terceiro nível de avaliação diz respeito ao juízo acerca do carácter. Embora este nível não apareça explicitamente senão aos 7 ou 8 anos (com a emergência da teoria da personalidade, cf. por exemplo Eder, 1989), pode haver um equivalente implícito na criança mais jovem, equivalente esse que *poderia ser revelado* por testes apropriados de habituação e desabituação. A avaliação diz respeito, presentemente, ao carácter das pessoas, sob a forma de variantes binárias do par bom/mau, tais como amável/cruel, generoso/mesquinho, amigável/hostil, etc. É suposto estes traços existirem independentemente das situações dadas: eles nascem do carácter ou da essência da pessoa, não do meio no qual ela se encontra. Embora os teóricos da personalidade, preocupados com a verificação empírica, contestem violentamente esta afirmação

(e.g., Mischel, 1968), de facto, a crença própria da espécie postula que os traços da personalidade existem de maneira independente. Supondo que os críticos têm razão e que a crença específica da espécie é falsa, que efeito teria isso no conteúdo desta crença? Nenhum, pois o conteúdo da crença não depende da sua verdade.

Regressemos ao conceito estético na criança mais velha. Existe uma relação interessante entre o juízo sobre o carácter e a avaliação do rosto. As pessoas associam um bom carácter à beleza do rosto. De facto, não é somente o rosto mas é o corpo, são os movimentos do corpo, é toda a pessoa física que podem ser incluídos na associação. Isolou-se o rosto para a finalidade da investigação, sem dúvida com razão, porque ele é considerado o indicador mais sensível do carácter. Numerosas investigações mostraram que as pessoas acreditam na «tese de Schiller» (1882): a beleza física e a beleza espiritual não são senão uma e a mesma coisa. Evidentemente que esta tese antiga foi expressa muito antes de Schiller, uma vez que este último não é senão o eminente defensor de uma posição sustentada pelos gregos.

Um resultado recente, mostrando que as crianças preferem os rostos sedutores (escolhidos de acordo com um juízo adulto) (Samuels e Ewy 1985), oferece um meio de determinar se a crença na tese de Schiller é adquirida ou inata. Se as crianças preferem não apenas os rostos sedutores mas também os comportamentos «sedutores», poderemos afirmar que elas consideram que as duas coisas ocorrem simultaneamente? Por outras palavras, diante de indivíduos de rostos agradáveis que têm um comportamento negativo (ou de indivíduos com rostos não atraentes que agem de maneira positiva), a criança mostrar-se-á surpreendida? Mais surpreendida do que no caso em que há coincidência entre a atracção do rosto e a do comportamento? Naturalmente que queremos assegurar-nos de que a reacção se deve especificamente ao facto de haver refutação da coincidência esperada pela criança entre a atracção do rosto e do comportamento; não se trata simplesmente da ilustração de uma reacção mais geral face a uma descontinuidade entre os objectos preferidos, como o aparecimento de uma cor preferida com uma forma não preferida.

## O PODER DA POSSE

Normalmente, não se fala de actos positivos ou negativos, senão relativamente a objectos dotados de intenções. Entretanto, é possível estender a moral aos objectos não dotados de intenções por meio do conceito de posse. Os objectos dotados de intenções têm a capacidade de possuir e são considerados como «possuidores» quando estão ligados a um objecto e os dois se deslocam juntos. Um trabalho de Kummer e Cords (1991) mostra que os macacos definem a propriedade precisamente nestas bases. Considera-se que um objecto pertence a um macaco se lhe estiver ligado e se o macaco se deslocar com ele. Somente nestas condições, quando o objecto está ligado ao macaco e se desloca com ele, é que os outros macacos se absterem de tentar capturar o objecto ao seu «proprietário». Eles tratam estes objectos como se eles fizessem parte do corpo do macaco, quase como se eles constituíssem o braço ou a perna do macaco.

Contudo, o admirável trabalho de Kummer e Cords não tinha em conta, em virtude das dificuldades práticas, o estatuto de um objecto dotado de intenção ligado a um macaco e deslocando-se com ele. Com efeito, o conceito de posse não se limita a objectos não dotados de intenções. O conceito humano de escravatura, por exemplo, mostra que se pode possuir objectos dotados de intenções. Este caso é importante, porque demonstra que a posse não se determina simplesmente pela deslocação conjunta e pelo elo: com efeito, quando dois objectos dotados de intenções estão ligados e se mexem conjuntamente, qual é o possuidor?

Neste último caso, há que considerar um terceiro factor: as relações de força entre os dois objectos. A posse não exige somente o elo e a deslocação conjunta, exige também que o objecto possuído seja menos poderoso que o seu possuidor.

O poder de um objecto dotado de intenção pode manifestar-se de maneiras diferentes, pelo tamanho, força, atracção, etc., mas sobretudo, no fim de contas, pela sua capacidade de controlar o movimento de um outro. Não há razão para nos perguntarmos qual é o objecto mais forte senão no caso em que o objecto possuído é dotado de intenção, porque um objecto não dotado de intenção, incapaz de controlar o movimento, é inevitavelmente o mais fraco e encontra-se, portanto, em situação de ser possuído.

De acordo com os dados de Kummer-Cords, embora os macacos tenham necessidade de um elo físico para estabelecer a posse, esse não é, provavelmente, o caso entre as crianças. Um elo físico entre dois objectos, tal como a corda que liga o objecto ao macaco, pode fazer compreender mais facilmente que um objecto controla outro, mas não é essencial. É quando percebe que os objectos não têm a mesma força e que um controla o outro que a criança interpreta a relação entre os dois como uma relação de posse.

Habitualmente, os actos efectuados sobre objectos não dotados de intenções não têm consequências para o recém-nascido: pode-se bater ou «acariciar» um objecto não dotado de intenção, mas o recém-nascido nunca dará qualquer valor a esta acção. A posse, pelo contrário, modifica o estatuto dos objectos não dotados de intenções. Neste quadro, o recém-nascido atribuirá aos actos um valor positivo ou negativo. Por outro lado, esperará que os actos efectuados em relação a estes objectos sejam devolvidos. O recém-nascido espera que o possuidor reaja aos actos que se dirigem às suas posses da mesma maneira que reage aos actos que lhe são dirigidos.

No que diz respeito à posse de objectos dotados de intenções, o exemplo mais corrente não é, evidentemente, o do escravo mas o da criança. A relação entre pai e filho oferece um exemplo perfeito de posse. Quando o filho e um dos pais se movem conjuntamente, este último leva o filho, condu-lo pela mão, fala com ele, controlando os seus movimentos de uma maneira ou de outra.

Quais são as expectativas do recém-nascido relativamente aos objectos dotados de intenções, como as crianças? Por exemplo, ele espera de uma «criança», isto é, de um objecto possuído dotado de intenção, que ele devolva os actos a um dos seus «pais»? É interessante constatar que a maior parte das sociedades poupa às crianças o fardo de responderem aos actos positivos dos seus pais, recusando-lhes, ao mesmo tempo, o direito de reagirem aos actos negativos dos seus pais. Assim, não se espera da criança que ela alimente os seus pais em troca do alimento que eles lhe fornecem, nem que os acaricie, nem mesmo que lhes agradeça. Mas, ao mesmo tempo, se o pai bate no filho, este não tem o direito de lhe devolver a palmada. Esta combinação – ausência de obrigação de reagir aos actos positivos e ausência de direito de reagir aos negati-

vos – está suficientemente difundida nas culturas humanas para que se possa perguntar se ela fará parte das expectativas do recém-nascido. Esperará ele encontrar este esquema de trocas recíprocas em todos os objectos possuídos que são dotados de intenções? Para responder a esta questão, temos de submeter o recém-nascido a testes e, felizmente, já sabemos agora como fazê-lo. Em suma, a posse é um dado primitivo importante, porque tem o poder de introduzir no domínio moral objectos que habitualmente lhe são exteriores. A partir do momento em que se atribui um valor às acções, segue-se a reciprocidade da resposta: ora, é esta reciprocidade que constitui, de vários pontos de vista, o ponto crucial da moral.

## *O GRUPO: UMA RELAÇÃO ENTRE OBJECTOS DOTADOS DE INTENÇÕES*

Tal como o conceito de posse, também o conceito de grupo se reporta à relação entre objectos, mas difere daquele na medida em que todos os objectos de um grupo são dotados de intenções. Um grupo define-se como o movimento conjunto de objectos com a mesma força. Num grupo, nenhum objecto controla o movimento dos outros. O recém-nascido considerará como um grupo um conjunto de objectos dotados de intenções, com o mesmo tamanho e a mesma força, que se movem em conjunto. O grupo é uma relação entre objectos iguais, da mesma maneira que a posse é uma relação entre objectos desiguais. Nos dois casos, há movimento conjunto, mas o poder está diferentemente distribuído entre os elementos que se movem em conjunto: de maneira igual no caso do grupo, desigual no caso da posse.

A predilecção em reunir objectos fisicamente semelhantes, que encontramos mesmo em crianças com a idade de 10 meses (Sugarman 1983), toma uma forma mais precoce no recém-nascido. Com efeito, este espera que os objectos dotados de intenções que se assemelham fisicamente formem grupos; mas não o espera dos objectos dissemelhantes. Quando se lhe mostra uma série de objectos brancos dotados de intenções, por exemplo, ele espera



que eles se assemelhem e se movimentem em conjunto; e pensa a mesma coisa diante de um conjunto de objectos negros dotados de intenções, mas não diante de uma mistura de objectos brancos e negros. No entanto, se se lhe mostrar uma mistura de objectos brancos e negros reunindo-se e movendo-se em conjunto, o recém-nascido considera-los-á como um grupo. Embora espere que sejam os objectos semelhantes a reunir-se, o recém-nascido aceitará como grupo uma série de objectos dissemelhantes animados de um mesmo movimento não forçado, como aceitaria qualquer outra. O critério do movimento conjunto não forçado tem prioridade sobre a semelhança física.

O conceito de grupo tem consequências extremamente importantes. Em primeiro lugar, o recém-nascido espera que os membros do grupo participem na reciprocidade das trocas, isto é, que cada um deles reaja em resposta aos actos cometidos relativamente a outros membros do grupo. Por exemplo, quando o recém-nascido vê o objecto C agir positivamente (ou negativamente) sobre o objecto B, espera não somente de B mas também de A, membro do mesmo grupo, que reajam positivamente (ou negativamente) a C.

Em segundo lugar, o recém-nascido espera que os membros do grupo ajam da mesma maneira. Isto constitui um prologamento das hipóteses indutivas vulgares do recém-nascido. Da mesma maneira que espera que o mesmo indivíduo se repita em certa medida, espera também que os membros de um grupo se imitem mutuamente até um certo ponto. Por exemplo, as hipóteses indutivas normais do recém-nascido podem tomar a seguinte forma: quando o objecto A age várias vezes de maneira positiva relativamente a B, o recém-nascido pensa que A continuará a fazer a mesma coisa. Ele estende esta suposição aos membros de um grupo. Tendo visto um membro do grupo agir de maneira positiva para com B um certo número de vezes, ele espera que os outros membros do grupo façam a mesma coisa. De facto, o recém-nascido trata os diferentes membros do grupo como se eles fossem o mesmo «indivíduo» agindo em momentos diferentes: ele cria uma equivalência entre os múltiplos exemplares de um tipo (membros do grupo) e as múltiplas ocorrências de um exemplar (ocorrências repetidas do indivíduo).

Em terceiro lugar, o recém-nascido espera que os membros do grupo ajam positivamente uns em relação aos outros. Esta expectativa positiva relativamente aos membros do grupo contrasta com as suas expectativas neutras quando se trata de interacções entre objectos dotados de intenção, mas independentes. Neste último caso, o recém-nascido não tem expectativas, nem positivas nem negativas.

## DISCUSSÃO

### EVOLUÇÃO E CRENÇAS FALSAS

Será a crença largamente difundida na tese de Schiller, segundo a qual a beleza física e a beleza espiritual são uma única e a mesma coisa, prejudicial para a teoria da evolução? Esta crença é provavelmente falsa. Será a teoria da evolução compatível com crenças falsas? Só uma deformação *à la* Pangloss da teoria da evolução poderia sugerir o contrário. A evolução não exige que uma solução retida seja ideal, mas apenas que seja a melhor possível num dado momento. De modo mais genérico, a evolução não tem necessidade, para o demonstrar, de uma análise custos/benefícios, pois os benefícios das características retidas são sempre maiores do que os custos. Pelo contrário, o custo pode muito bem ultrapassar os benefícios, relativamente a uma característica conservada, mas menos do que naquelas que não sobreviveram. Por esta razão, determinadas crenças «inatas» do homem podem efectivamente ser falsas, mas revelarem-se melhores do que outras crenças que se poderiam ter nesse momento. No fim de contas, são os mecanismos de que dependem as crenças – e não as crenças em si mesmas – que evoluem.

### SERÁ O «DEVER» UM CONCEITO INATO?

Quando trata de moral, a filosofia distingue os enunciados normativos e atribui o seu estatuto particular ao conceito de «dever», apresentado como uma noção primitiva irreduzível que encarna a ideia fundamental da moral. De um ponto de vista psicológico,

não há razão para contestar a distinção entre enunciados normativos e enunciados vulgares. No entanto, há razões para voltar a pôr em questão o carácter irreduzível do «dever». Um psicólogo desejoso de compreender a natureza das noções supostamente primitivas (como a de «dever» e outras) pode, com esse objectivo, fazer as seguintes perguntas.

Quais são os factos que assinalam o conceito de dever, isto é, em que se distingue o comportamento de um indivíduo que possui este conceito? Quando este género de comportamento aparece pela primeira vez no recém-nascido ou na criança mais velha, como se desenvolve, e de que depende esse desenvolvimento? Se for possível encontrar um comportamento comparável nas espécies não humanas, em que se distingue do da humana? Um psicólogo que se interesse pela moral terá o direito de fazer estas perguntas sem preconceitos, isto é, sem querer contestar a afirmação de que o «dever» constitui o conceito fundamental da moral.

Ainda que a lista das noções primitivas aqui apresentada não contribua para explicar o «dever», é importante notar que a maior parte das noções primitivas do recém-nascido toma a forma lógica de uma expectativa: o exame da natureza fundamental da expectativa contribuirá para a explicação do «dever». Uma expectativa toma a seguinte forma: «Se um antecedente é satisfeito, o indivíduo espera que decorra dele um consequente.» A qualidade «deve» (*ought*) ou «deveria» (*should*) ser dada à expectativa se lermos não «que decorra dele um consequente» mas antes «que *deveria* ou *deve* decorrer dele um consequente».

No entanto, esta leitura forte não é igualmente apropriada para todas as expectativas. Assim, as expectativas às quais não se aplica «deve» ou «deveria» são aquelas que dependem inteiramente da experiência. Se um indivíduo espera uma série de sinais escritos, por exemplo, 8, 12, 19, é somente porque viu esta série um certo número de vezes. Se a série que aparece for 8, 12, 11, o indivíduo dará testemunho da sua expectativa anterior pela sua desabituação, isto é, olhará para a série durante mais tempo do que se ela não tivesse sido modificada.

As expectativas deste género não resistem à mudança. Elas podem ser modificadas simplesmente fazendo variar a experiência do indivíduo. É possível transformar a expectativa 8, 12, 19 numa

multiplicidade de alternativas – 8, 11, 9; 8, 19, 12, etc. – alterando apenas a série dada ao indivíduo. Nem «deve» nem «deveria decorrer dele» são expressões apropriadas a este género de expectativas. Para as expectativas que não devem a sua existência senão à experiência do indivíduo e que estão totalmente sujeitas à mudança, o enunciado «decorre dele um consequente» é a única leitura adequada.

Há, no entanto, outra forma de expectativa que não se baseia na experiência individual, e não está facilmente sujeita à mudança. Na realidade, este género de expectativa resiste de tal maneira à mudança que poderíamos muito bem qualificá-la de incorrigível. De acordo com o modelo, encontramos um exemplo deste género na expectativa do recém-nascido, que está convencido que a reciprocidade preserva a valência. Outro exemplo deste género de expectativas: ele pensa que um objecto sólido constituirá um obstáculo à passagem de outro objecto (Baillargeon, Spelke e Wasserman 1985).

Contrariamente ao que acontece com a primeira, este género de expectativa não pode ser modificado apenas por se alterar a experiência do indivíduo. Isto é, quando se lhe mostra um objecto sólido que, aparentemente, atravessa outro, o recém-nascido não abandonará a ideia da impenetrabilidade dos objectos sólidos. Mesmo que se lhe mostre, por exemplo, um pequeno objecto vermelho atravessando um grande objecto verde, a duração da sua observação acabará por diminuir, e ele não abandonará a crença de que os objectos sólidos não podem passar um através do outro. Diante de um novo caso, ele voltará à sua expectativa original.

Poderão os recém-nascidos aprender realmente as condições-limite arbitrárias das suas expectativas gerais, por exemplo, aprender que os pequenos objectos vermelhos podem passar através dos grandes objectos verdes? Poderão eles aprender tudo isto conservando a sua expectativa inicial? Eis uma questão que não foi submetida à experimentação. Seja como for, a verdade é que as suas expectativas iniciais permaneceriam intactas. Embora uma intervenção química ou cirúrgica possa modificar uma expectativa, a experiência pura e simples seria incapaz de o fazer.

Para as expectativas deste género, simultaneamente inatas e inacessíveis à alteração pela experiência, «deve decorrer dele» ou

«deveria decorrer dele» constituem substitutos apropriados a «decorre dele»<sup>1</sup>. Nestes casos, pode legitimamente dizer-se: «Quando A age positivamente sobre B, B *deveria* agir positivamente sobre A»; ou «Quando dois objectos sólidos se encontram, nenhum dos dois *deveria* passar através do outro».

Reagirá o recém-nascido de modo diferente se vir infirmar-se uma expectativa fundada unicamente sobre a experiência ou uma expectativa fundada sobre um factor inato? É muito provável que sim. Embora infelizmente seja impossível estabelecer uma verdadeira comparação entre as reacções nestes dois casos, é de esperar uma reacção mais forte num caso do que no outro; o que se traduziria, por exemplo, pela surpresa, mais do que pela simples desabitução ou pelo prolongamento do tempo de observação visual.

No entanto, ainda que o recém-nascido reaja de forma específica à refutação de uma expectativa inata, o esclarecimento do «dever» continua a pôr problemas. Se o «dever» é *sui generis*, então devia haver uma diferença entre a refutação de uma expectativa com conteúdo moral e a de uma expectativa de ordem puramente física. Contudo, há dúvidas de que assim seja. Pode atribuir-se um conteúdo «moral» à expectativa do recém-nascido a respeito da reciprocidade e da preservação do valor, mas dir-se-á que a sua ideia sobre a impenetrabilidade dos sólidos tem um conteúdo «físico». Apesar disso, penso que o recém-nascido reagirá da mesma maneira perante a refutação de ambas.

Se a violação de uma condição esperada for deliberada, não reagirá o recém-nascido de maneira diferente de como reagiria se não o fosse? A intenção é a chave do «dever», de tal maneira que se um objecto não preservar a sua valência quando reage à actuação de outro objecto trata-se de uma violação intencional e, portanto, de um exemplo de «dever». Pelo contrário, não é esse o caso quando um objecto sólido não dotado de intenção é incapaz de se opor à passagem de outro. Terá o recém-nascido em conta este factor?

Não, porque não estabelece a distinção, a qual é o fundamento tradicional do «dever». Resumindo, o recém-nascido não faz a distinção entre os actos intencionais e não intencionais dos objectos dotados de

---

<sup>1</sup> Se retomarmos o enunciado acima formulado. (N. do T. francês.)

intenção. Uma tal concepção apenas está presente no adulto: o recém-nascido não possui os meios para fazer esta interpretação.

Para os recém-nascidos, os objectos dotados de intenções são capazes de dois tipos de movimentos, aqueles que satisfazem os critérios que permitem dar-lhes um valor, e aqueles que não os satisfazem. Um movimento que preencha os critérios, ou seja, um movimento ao qual se atribua um certo valor, é um acto intencional. Aos olhos do recém-nascido, os actos positivos ou negativos são sempre intencionais. Como os seus critérios não são exaustivos, produzir-se-ão determinados movimentos aos quais ele não atribui valor. No entanto, mais do que interpretá-los como acidentais ou não intencionais, ele não os interpreta de todo.

Eis um exemplo de um acto ao qual é negado qualquer valor: um objecto dotado de intenção «segue» outro, isto é, toma o mesmo caminho, permanecendo atrás do primeiro, a uma distância fixa. «Seguir» não corresponde a nenhum dos critérios de valor do recém-nascido, pois trata-se de um acto que não é nem suave nem violento, nem tranquilizador, nem prejudicial, etc. Por isso, quando observa que o objecto A «segue» o objecto B, o recém-nascido não atribui qualquer valor a esse acto. E também não está à espera de reciprocidade da parte do objecto B, pois a reciprocidade está limitada aos actos aos quais é atribuído um valor.

Suponhamos, pelo contrário, que o recém-nascido observa um objecto que «persegue» outro, isto é, que «segue» o mesmo caminho aumentando a velocidade do seu passo, avançando para o objecto como para o apanhar: ele atribuirá um valor a este acto e esperará uma reciprocidade. Em suma, como não atribui actos não intencionais aos objectos dotados de intenção, o recém-nascido não tem necessidade do conceito de «dever», o qual assinala a distinção entre actos *intencionais* e *não intencionais*.

É provável que o recém-nascido não reaja ao conteúdo semântico de uma expectativa: a refutação de qualquer expectativa inata, moral ou física, produzirá o mesmo resultado. Se o recém-nascido reagisse diferentemente às ideias inatas, mas não às que têm um conteúdo *moral*, então o conceito de «dever» seria, sem dúvida, uma distinção cultural. Nas culturas que observam a distinção, em que idade adquirem as crianças o conceito de «dever»? Haverá alguma coisa que diferencie as culturas que estabelecem esta distinção?

## REFERÊNCIAS

- BAILLARGEON, R., SPELKE, E. S., e WASSERMAN, S. (1985), «Object permanence in five-months-old infants», in *Cognition*, 20, 191-208.
- EDER, R. A. (1989), «The emergent personologist: The structure and content of 3 1/2, 5 1/2 e 7 1/2 - years old's concepts of themselves and other persons», in *Child Development*, 60, 1218-1228.
- KUMMER, H., e CORDS M. (1991), «Cues of ownership in long-tailed macaques, *Macaca fascicularis*», in *Animal Behavior*, 42, 529-549.
- LESLIE, A. M. (1987), «Pretense and representation: The origins of «theory of mind», in *Psychological Review*, 94, 412-426.
- MISCHEL, W. (1968), *Personality and Assessment*, Nova Iorque, Wiley Press.
- PREMACK, D. (1984), «Pedagogy and aesthetics as sources of culture», in M. S. Gazzaniga (ed.), *Handbook in Cognitive Neuroscience*, Nova Iorque, Plenum Press.
- (1990), «The infant's theory of self-propelled objects», *Cognition*, 36, 1-16.
- (1991), «The aesthetic basis of pedagogy», in R. R. Offman e D. S. Palermo (eds.), *Cognition and the Symbolic Processes*, Hillsdale, NJ, Erlbaum Press.
- PREMACK, D., e WOODRUFF, G. (1978), «Does the chimpanzee have a theory of mind?» in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1, 516-526.
- SAMUELS, G., e EWY, T. M. (1985), «Aesthetic perfection of faces during infancy», in *British Journal of Developmental Psychology*, 3, 221-228.
- SCHILLER, J. C. F. (1882), *Essays, Esthetical and Philosophical, Including the Dissertation on the «Conexions between the Animals and the Spiritual in Man»*, Londres, G. Bell.
- SUGARMAN, S. (1983), *Children's Early Thought: Developments in Classification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WELLMAN, H. (1990), *Children's Theories of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- WIMMER, H., e PERNER, J. (1983), «Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception», in *Cognition*, 13, 103-128.

---

# NATUREZA DO TRAUMATISMO PSICOLÓGICO SUBSEQUENTE À VIOLAÇÃO E ALGUMAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

NANCY WILMSEN THORNHILL\*

## A ABORDAGEM ADAPTACIONISTA

A aplicação do adaptacionismo ao estudo do comportamento e dos sentimentos humanos, bem como das adaptações mentais que os afectam, continua a deparar com algumas reticências. Estas reticências e a controvérsia que delas resulta procedem, em grande parte, de uma deficiente compreensão da abordagem adaptacionista moderna (*ver*, por exemplo, os pontos de vista de Scarr, 1989, sobre a psicologia evolucionista; mas também Crawford, Smith & Krebs, 1990). Debateremos brevemente alguns aspectos da teoria evolucionista (*ver* também Crawford, 1989) que possam permanecer obscuros para aqueles que realizam investigações sobre as víti-

---

\* Departamento de Biologia, Universidade do Novo México, Albuquerque, Estados Unidos.

Relatório n.º 21/29 do grupo de investigação dos fundamentos biológicos da cultura humana, no Centro de investigação interdisciplinar (1991-1992), Universidade de Bielefeld, República da Alemanha.

A maior parte desta exposição apareceu originalmente no *Journal de psychologie comparative*, tendo por co-autor R. Thornhill. Agradeço-lhe ter concordado com a reedição desta visão.



timas de violação, e que não são, na sua maior parte, psicólogos ou biólogos evolucionistas.

Existem, simultaneamente, causas próximas (*proximate*) e causas últimas (*ultimate*), bem como explicações próximas e explicações últimas das adaptações, que são características dos organismos individuais integrados de maneira complexa, e desenvolvidas com vista a uma finalidade. As explicações próximas da existência destas adaptações estão centradas nas causas genéticas, bioquímicas e fisiológicas, nas causas ligadas ao desenvolvimento, nas causas sociais e em todas as outras causas imediatas que levam a estas adaptações. As explicações últimas, que dizem respeito à adaptação, têm o seu fundamento teórico nas causas que agiram durante a história evolutiva e que conduziram à adaptação. Porque a selecção é o único agente da evolução que pode produzir um esquema (*design*) e uma adaptação fenotípicas, o fundamento teórico do processo da causalidade última é a relação entre a adaptação e a natureza da selecção que produziu a adaptação, isto é, a maneira como uma adaptação interessante permitiu aos seus beneficiários reproduzirem-se, de preferência a outros, nos ambientes que se sucederam no decurso da história evolutiva. O quadro teórico da causalidade última pode ser utilizado de modo produtivo para estudar a causalidade próxima. Há que sublinhar que as explicações próximas e as explicações evolucionistas da causalidade não se opõem. Tanto as explicações próximas como as explicações últimas são necessárias a uma compreensão completa das adaptações. A compreensão do pano de fundo evolutivo de uma adaptação (por exemplo, a adaptação que permite a regulação da dor psicológica) deveria permitir compreender e prever com êxito as causas próximas que afectam a expressão da adaptação.

Os biólogos estudam as adaptações como produtos de longo prazo da reprodução não aleatoriamente diferencial dos indivíduos – a selecção individual –, e não da selecção ao nível dos grupos (por exemplo, Alcock, 1984; Alexander, 1975; Daly & Wilson, 1983; Dawkins, 1986; Hamilton, 1964; Mayr, 1983; R. Thornhill & Alcock, 1983; Trivers, 1985; Williams, 1985). Esta teoria da adaptação foi adoptada, em parte, porque a reprodução não aleatoriamente diferencial é um factor de evolução bem mais poderoso do que a selecção de grupo. Uma outra razão a favor desta concepção

é o facto de os indivíduos, mas não os grupos, possuírem esquemas fenotípicos. A última razão é o facto de este ponto de vista ter dado provas da sua produtividade, no sentido que importa para a ciência, isto é, ser útil para ganhar novas informações sobre a vida, permitindo fazer previsões adequadas do desconhecido.

A teoria geral é, portanto, a de considerar as adaptações dos organismos como consequências de longo prazo da selecção, cuja eficácia é máxima ao nível dos indivíduos. A partir desta base, os investigadores derivam hipóteses a fim de compreenderem a finalidade evolutiva ou a função de uma adaptação interessante. As hipóteses assim elaboradas são em seguida testadas de modo específico, por meio do confronto com o funcionamento natural. Sendo uma previsão uma consequência lógica de uma hipótese, para que a falsidade de uma hipótese seja estabelecida basta mostrar que as suas previsões não se verificam empiricamente. As adaptações são o resultado, a longo prazo, da selecção e, assim, o esquema (*design*) funcional ou a função evolutiva de uma adaptação permite identificar o tipo de selecção que a elaborou (por exemplo, a selecção num contexto no qual se trata de evitar um determinado tipo de predador). As previsões das hipóteses adaptacionistas relacionam-se com o esquema funcional das adaptações.

As hipóteses podem, por vezes, ser avaliadas através do teste dos seus postulados. No entanto, os evolucionistas, que estudam as adaptações a partir de hipóteses derivadas da teoria segundo a qual as adaptações dos organismos são o resultado da selecção individual, concentram os seus esforços na avaliação das previsões. O postulado avançado por uma hipótese é aquele que é necessário para se obter um resultado ou uma consequência. Os postulados das hipóteses sobre a evolução dizem respeito à história evolutiva, e mesmo que um postulado seja válido no tempo ecológico (por exemplo, hoje) não se segue daí que o postulado seja válido no tempo evolutivo. Por conseguinte, a maneira mais directa de testar uma hipótese sobre a função evolutiva de uma adaptação é examinar as suas previsões acerca do esquema funcional. Se a hipótese permite reconstruir uma história selectiva pertinente, as características estruturais deverão ser reveladas de maneira previsível. (O estudo da adaptação é discutido com pormenor por R. Thornhill, 1990.)

## O SOFRIMENTO PSICOLÓGICO

Na perspectiva em que temos vindo a expor as linhas mestras, derivámos uma hipótese a fim de compreender o sofrimento psicológico no interior do quadro adaptacionista. A hipótese é a de que o sofrimento psicológico é a manifestação de uma adaptação psicológica pela qual uma pessoa reage às circunstâncias sociais que, na história humana evolutiva, teriam produzido uma diminuição da adequação adaptativa global (R. Thornhill & Thornhill, 1989; e também Alexander, 1986; R. Thornhill & Thornhill, 1983, 1987; R. Thornhill, Thornhill & Dizinno, 1986). Nesta hipótese, a significação evolutiva do sofrimento psicológico é concebida de modo análogo à significação evolutiva da dor física. Esta última serve para chamar a atenção da pessoa para um problema anatómico que necessita de cuidados, e que pode ser resolvido se se lhe prestar atenção. A dor mental parece concentrar a atenção da pessoa sobre os acontecimentos sociais significativos que envolvem o sofrimento, e encoraja-a a corrigir os acontecimentos que provocam a dor e a evitá-los no futuro.

Se, nesta hipótese, insistimos nas circunstâncias sociais que implicam uma redução da adequação adaptativa, isso acontece por causa da principal hipótese geral sobre a evolução do espírito (*mind*) humano. Parece que o contexto essencial para a evolução da psique humana era a competição entre as pessoas, mais do que a selecção devido ao ambiente físico ou a outros factores bióticos para além dos congéneres humanos (Alexander, 1987, 1989; Humphrey, 1976, 1980, 1981). As adaptações psicológicas são mecanismos de tratamento de informação que constituem soluções fenotípicas para problemas de tratamento da informação que influíram na adequação adaptativa global durante a história evolutiva. A finalidade evolutiva de uma adaptação psicológica é identificada com precisão pelo tipo de informação que a sua concepção a destina a tratar. (*Ver* Cosmides & Tooby, 1987, 1989; Symons, 1987, 1989; Tooby & Cosmides, 1989, para uma discussão pormenorizada do adaptacionismo moderno aplicado à análise psicológica.)

Se, de acordo com a hipótese que avançámos, o sofrimento psicológico é o reflexo de uma adaptação psicológica elaborada com a finalidade de examinar, corrigir e prevenir os problemas gerados

pelas tragédias sociais, o sofrimento mental deveria apresentar modelos de organização (*patterns*) reveladores desta finalidade de estrutura. Esta hipótese sobre o sofrimento psicológico conduz às duas previsões gerais seguintes acerca do tipo de informação que provém do ambiente e que produz este sofrimento. Em primeiro lugar, as causas ecológicas próximas do sofrimento mental serão circunstâncias que afectaram a adequação adaptativa global das pessoas sujeitas à competição social. Em segundo lugar, quanto mais um acontecimento afectar negativamente – potencial ou realmente – as tendências sociais, desejos e aspirações que a evolução desenvolveu no homem mais este acontecimento será acompanhado de sofrimento psicológico. Por outro lado, a hipótese conduz a numerosas previsões específicas sobre os acontecimentos sociais que se supõe conduzirem à angústia psicológica. Encontramos a explicação pormenorizada destas previsões noutros textos (R. Thornhill & N. W. Thornhill, 1989). Aqui, contentar-nos-emos em tratar determinadas previsões que dizem respeito ao sofrimento psicológico associado à natureza da agressão sexual quando alguém é vítima de violação.

## *O EFEITO DA VIOLAÇÃO NUM CONTEXTO EVOLUTIVO*

É o facto de ser uma relação sexual sem consentimento implícito ou explícito que distingue a violação dos outros comportamentos relativos ao acto sexual. Por que razão a selecção favoreceu as mulheres que recusam o seu consentimento e são susceptíveis de se oporem à relação sexual em determinadas circunstâncias? A resposta geral é provavelmente que a violação era desvantajosa para os nossos antepassados do sexo feminino; o que significa, em termos evolucionistas, que a violação reduzia a adequação adaptativa global ou o potencial de propagação genética das mulheres no decurso da história evolutiva (R. Thornhill & N. W. Thornhill, 1983).

Na história evolutiva humana, a violação poderá ter produzido, de quatro maneiras diferentes, uma redução da adequação adapta-

tiva das mulheres. (a) A violação pode provocar ferimentos na vítima. (b) A violação pode reduzir a capacidade da mulher escolher o momento e as circunstâncias da reprodução, bem como o homem que será o pai dos seus filhos. Quando a violação provoca a concepção e a gestação de um embrião, as mulheres arriscam-se a esbanjar as suas energias reprodutoras limitadas em circunstâncias erradas (para o sucesso da reprodução) e com o parceiro masculino errado. (c) A violação alicia a capacidade que a mulher tem de empregar a relação sexual como meio de conseguir vantagens materiais por parte dos homens, para si própria e para os seus parentes. (Estas duas últimas razões pelas quais a violação poderia reduzir a adequação adaptativa da mulher estão relacionadas com a escolha que ela faz do seu parceiro.) (d) A violação de uma mulher já ligada a um cônjuge pode ter efeitos desfavoráveis sobre a protecção que lhe oferece o seu cônjuge, ou sobre a quantidade e a qualidade dos cuidados paternos que recebem os seus filhos. Os homens fazem parte dos mamíferos masculinos que exibem o maior investimento parental, e os cuidados parentais prodigalizados pelos dois sexos foram decisivos para a adequação adaptativa de cada sexo no curso da história evolutiva humana (ver Alexander & Noonan, 1979; Benshoof & Thornhill, 1979). Existe, nos cuidados paternos humanos, uma discriminação em termos de cruzamento genético (*genetic overlap*) entre o homem e a sua progenitura; os homens ocupam-se prioritariamente dos seus filhos genéticos (Daly & Wilson, 1988). A violação, real ou suspeitada, torna a paternidade incerta. Na história evolutiva humana, isso poderá ter tido efeitos negativos sobre o comportamento de um homem relativamente a uma mulher e aos filhos que ela trouxe ao mundo, diminuindo, conseqüentemente, a reprodução potencial de uma mulher vítima de violação. Mesmo as tentativas de violação poderão ter constituído uma grande preocupação para os nossos antepassados masculinos, do ponto de vista da fiabilidade da paternidade. No espírito masculino, uma mulher que se coloca numa situação em que é susceptível de ser violada arrisca-se a não conseguir evitar situações semelhantes no futuro.

Pensamos que, do ponto de vista da mulher, se compreende melhor a violação se se tomar em consideração os seus efeitos negativos na adequação adaptativa da mulher no que diz respeito à

reprodução futura, efeitos que expusémos acima – trata-se sobretudo das razões (a) a (d). Se a violação for um acontecimento social que diminui a adequação adaptativa das mulheres no decurso da história evolutiva humana, a perspectiva evolucionista que adoptámos acerca do sofrimento mental deveria aplicar-se às mudanças psicológicas experimentadas pelas vítimas de violação. A hipótese do sofrimento mental, quando é aplicada às vítimas de violação, postula que, na história evolutiva humana, a adequação adaptativa das mulheres violadas aumentava graças ao sofrimento mental, porque este sofrimento as obrigava a concentrarem a sua atenção na avaliação das circunstâncias que rodeavam a violação e que diminuíam a sua adequação adaptativa, incluindo a avaliação das circunstâncias sociais que tinham conduzido à agressão sexual. Da mesma maneira que a dor física leva o indivíduo a evitar as situações que possam conduzir a um ferimento semelhante, o sofrimento mental pode incitar os indivíduos a examinarem cuidadosamente as circunstâncias que conduziram ao sofrimento e a evitá-las de futuro.

A perspectiva evolucionista sobre o sofrimento psicológico postula que, em geral, o sofrimento mental deve ser experimentado pelas mulheres vítimas de violação. De facto, os investigadores em ciências sociais estabeleceram, sobretudo nos trabalhos dos últimos 10 ou 15 anos, que as vítimas experimentam, depois da violação, uma angústia psicológica que é consequência, tanto da violação como das circunstâncias que ela origina (*ver* R. Thornhill & Thornhill, 1989). Por outro lado, esta perspectiva implica algumas previsões específicas a respeito dos traços característicos das vítimas de violação e da própria agressão sexual, os quais influenciam o grau de sofrimento mental experimentado pelas vítimas. As previsões acerca da natureza da agressão sexual serão, daqui em diante, objecto de discussão e de avaliação empírica.

## MÉTODO

Os dados utilizados em todas as análises que se seguem provêm do Instituto Joseph Peters de Filadélfia. Estes dados comportam 265 variáveis que foram codificadas relativamente a 790 vítimas de

violação. As vítimas eram mulheres e raparigas jovens (*Homo sapiens*) de todas as idades que tinham denunciado às autoridades uma agressão sexual ou uma tentativa de agressão sexual (principalmente uma violação), e que tinham sido examinadas no Hospital Geral de Filadélfia entre os dias 1 de Abril de 1973 e 30 de Junho de 1974; as vítimas com a idade de 12 anos ou menos foram incluídas até 30 de Junho de 1975. O número total de vítimas de violação examinadas durante este período é de 1401. Setecentas e noventa delas aceitaram participar no estudo do Instituto Joseph Peters (dirigido por Thoman W. McCahill, Linda C. Meyer e Arthur M. Fischman; *ver* a sua obra de 1979). Foram entrevistadas por funcionários da Assistência Social nos cinco dias consecutivos à violação. Por vezes, algumas das perguntas da entrevista não foram feitas a algumas das 790 vítimas, ou não foram incluídas no conjunto dos dados, por razões que ignoramos. É por isso que há muitos valores em falta no conjunto dos dados, e que a amostragem de vítimas de que dispomos para análise não comporta a totalidade das 790 vítimas. Por vezes, no caso em que as vítimas eram crianças, uma pessoa que se ocupava da criança ajudava-a a interpretar as perguntas da entrevista baseando-se no modo como se apercebia do efeito que a agressão tinha tido sobre a criança (*ver* McCahill *et al.*, 1979).

Recebemos os dados sob a forma de resumos informáticos. Obtivemos igualmente o programa original das entrevistas, os documentos que serviram para os codificar e uma recapitulação estatística de cada variável. Os dados foram copiados para o nosso sistema informático e a sua exactidão foi verificada antes de se proceder à sua análise.

Estes dados comportam 13 variáveis relativas ao sofrimento psicológico. Elas foram utilizadas pelos investigadores do Instituto Joseph Peters para medir o ajustamento psicológico do regresso ao estado anterior à violação, relativamente a cada uma destas variáveis. Utilizámos estas variáveis como medida da amplitude do traumatismo psicológico experimentado por cada vítima. As 13 variáveis são as seguintes: medo de se encontrar sozinha na rua, medo de estar sozinha em casa, modificação das actividades sociais, modificação dos hábitos alimentares, modificação dos hábitos de sono, frequência dos pesadelos, modificação das relações heteros-

sexuais (isto é, das relações não sexuais com os homens), modificação dos sentimentos negativos relativamente a homens conhecidos, modificação dos sentimentos negativos relativamente a homens desconhecidos, modificação da relação com o marido ou o namorado, modificação das relações sexuais com o parceiro, inquietações relativas à atracção sexual e modificação das relações com a família (exceptuando o marido). Supõe-se que as variáveis avaliam o impacte da violação sobre a maneira como cada vítima se sente capaz de enfrentar cada uma destas 13 circunstâncias. As vítimas com 12 anos ou menos não eram interrogadas sobre a atracção sexual, as relações sexuais ou as relações com o marido ou o namorado. Muitas vezes, quando a vítima era uma criança, pedia-se à sua mãe, ou a outro adulto que se ocupasse dela, que respondesse à pergunta em seu lugar. Por isso, quando as vítimas são crianças, os dados não reflectem, por vezes, a sua própria avaliação do seu estado psicológico, mas antes a avaliação efectuada por outra pessoa.

Para cada vítima, estas variáveis foram codificadas, durante a entrevista, por um membro dos Serviços Sociais, numa escala que ia de -4 a +4: a nota 0 indicava a ausência de alterações, um afastamento do 0 num ou noutro sentido indicava uma alteração, que não é possível julgar necessariamente como positiva ou negativa, apenas com base no sinal. Por exemplo, para a variável respeitante às modificações das relações sexuais com o parceiro, um número positivo significa uma mudança negativa dos sentimentos relativamente aos homens conhecidos, um número negativo significa sentimentos menos negativos (isto é, uma alteração positiva).

Os dados incluem, igualmente, a idade de cada vítima, o tipo de agressão sexual que ocorreu aquando da violação (relação vaginal, anal, cunilíngua ou felação). Eles especificam se havia presença de esperma nos órgãos genitais da vítima, e se houve relações repetidas. Os dados relativos à idade e à natureza da agressão sexual eram recolhidos no momento da entrevista das vítimas. A presença de esperma era determinada aquando dos exames médicos de urgência efectuados em cada vítima no momento em que ela se apresentava no Hospital Geral de Filadélfia. Assinalava-se a presença ou ausência de esperma em diferentes locais dos órgãos genitais externos e internos da vítima (vulva, vagina, colo do útero) e por



lavagem salina. Para a análise, utilizámos a presença de esperma na vagina, uma vez que esta medida correspondia à amostragem mais ampla ( $N = 411$ ).

Antes de passarmos às previsões e às análises dos dados, eis algumas informações demográficas gerais relativas a esta população de vítimas. Para o conjunto da amostragem de 790 vítimas, a idade ia desde os 2 meses aos 88 anos, sendo a idade média 19,6 anos e a mediana 16 anos; 19 por cento das vítimas eram crianças (com menos de 12 anos). Relativamente a outros conjuntos de dados sobre as vítimas, tratava-se de uma população bastante jovem (*ver* R. Thornhill & Thornhill, 1983, e Russell, 1984, para uma síntese dos conjuntos de dados sobre a idade das vítimas). O número bastante elevado de crianças entre estas vítimas traduz o esforço dos investigadores do Instituto Joseph-Peters para terem uma amostragem razoável de vítimas-crianças neste estudo; as vítimas com 12 anos ou menos continuaram a ser contadas mais um ano, depois de as adultas terem cessado de ser contadas (*ver* McCahill *et al.*, 1979, para mais pormenores). As populações vítimas de violação são compostas, caracteristicamente, por mulheres jovens em idade de procriar (R. Thornhill & Thornhill, 1983). A idade média para muitos conjuntos de dados é de cerca de 24 anos.

Entre as vítimas, 83 por cento não eram casadas (eram viúvas, divorciadas ou solteiras) no momento em que ocorreu a violação. Cerca de metade das vítimas recebia alguma forma de apoio financeiro público no momento da violação, e quase todas (725 em 790) tinham um rendimento anual de menos de 12 000 dólares. Para 80 por cento das vítimas, esta violação era a primeira agressão sexual a que tinham sido sujeitas. De entre as restantes 20 por cento, 64 por cento tinham já anteriormente sido vítimas de uma agressão sexual, tendo as restantes sido vítimas de duas ou mais.

Embora a amostragem de 790 vítimas seja de longe a maior amostragem de vítimas de violação alguma vez estudada em termos de traumatismo psicológico, a amostragem não é representativa das mulheres americanas. Ela apresenta uma proporção excessiva de mulheres jovens, não casadas, de nível socioeconómico pouco elevado. No entanto, a nossa análise do sofrimento psicológico concentra-se numa adaptação típica da espécie, e na maneira como ela opera uma regulação dos sentimentos das mulheres

quando estas são vítimas de violação. Não há qualquer razão para pensarmos que a amostragem das vítimas é atípica, no que diz respeito ao aspecto psicológico que aqui nos interessa.

## *PREVISÕES E MODELOS DAS MOTIVAÇÕES SEXUAIS DOS VIOLADORES E DOS TRAUMATISMOS PSICOLÓGICOS DAS VÍTIMAS*

Nos artigos anteriores, chegámos à conclusão que diferentes circunstâncias exacerbavam ou moderavam a extensão do sofrimento psicológico experimentado pelas vítimas de violação (N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a, 1990b, 1990c, 1991). No presente artigo, examinamos a maneira como os tipos de comportamento sexual surgidos durante a violação podem ter o mesmo efeito.

### *A IDADE DA VÍTIMA E A NATUREZA DA AGRESSÃO*

Previmos que as mulheres jovens em idade de procriar deveriam estar sobrerrepresentadas nas populações vítimas de violação, e este facto foi sustentado para violações cometidas por estrangeiros (R. Thornhill & Thornhill, 1983) e por familiares (*ver* a síntese de Russell, 1984). Baseámos esta previsão na hipótese de que a violação constitui, para os homens, uma solução alternativa para o acasalamento, dependendo da situação (Shields & Shields, 1983; R. Thornhill & Thornhill, 1983), e que reflecte uma adaptação psicológica à violação específica de um sexo e típica da espécie (R. Thornhill & Thornhill, 1991). Em geral, espera-se que os homens concentrem os seus esforços com vista ao acasalamento com mulheres em idade de procriar, porque os homens que voltaram estes esforços para raparigas jovens ou mulheres idosas deixaram poucos descendentes, ou mesmo nenhum. Mostrou-se, em numerosos estudos, que os homens preferem ter por parceiras mulheres em idade de procriar (Betzig, Borgerhoff Mulder, & Turke, 1988; Buss, 1987, 1989; Symons, 1979; Townsend, 1987, 1989). Supomos que, deste ponto de vista, os homens que utilizam a violência para conseguirem ter relações sexuais não são diferentes dos que não o fazem.

Na nossa análise, previmos que as mulheres em idade de procriar seriam mais frequentemente vítimas de relações vaginais na altura da violação do que as raparigas jovens ou as mulheres idosas. Previmos este resultado porque, se os homens preferem de facto ter como parceiras mulheres em idade de procriar, sem ter em conta o facto de haver ou não violência sexual, então essas mulheres deverão ser mais estimulantes sexualmente para os homens do que as mulheres e as raparigas jovens que não estão em idade de procriar (*ver* R. Thornhill & Thornhill, 1991, para uma discussão e uma análise da psicologia masculina da violência sexual). Por outro lado, se as relações sexuais violentas (que vão até às relações fisicamente forçadas) reflectem uma estratégia masculina de acasalamento utilizada facultativamente, pensamos que o coito vaginal deveria ser mais frequente do que os numerosos outros comportamentos que podem manifestar-se (e, de facto, se manifestam) na altura de uma violação.

Com a finalidade de testar a previsão, começámos por separar as vítimas por idades, em duas categorias: *não fecundáveis*, as vítimas com idades compreendidas entre os 0 e os 11 anos e com mais de 45 anos; *fecundáveis*<sup>1</sup>, as vítimas com idades compreendidas entre os 12 e os 44 anos. Em seguida, dividimos as idades das vítimas em três categorias: *pré-fecundáveis*, as raparigas com idades compreendidas entre os 0 e os 11 anos, *fecundáveis*, as mulheres com idades compreendidas entre os 12 e os 44 anos, e *pós-fecundáveis*, as mulheres com 45 anos ou mais (*ver* N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a, para a justificação desta classificação).

A previsão foi confirmada. Existem associações altamente significativas entre a relação vaginal aquando das agressões sexuais e a idade das vítimas para as duas categorias de idade numa amostragem de vítimas (quadro 1).

As mulheres em idade de procriar tinham uma probabilidade de serem sujeitas a relações vaginais (90,4%) claramente superior à das vítimas que não se encontravam em idade de procriar (45,9 %). O quadro 1 mostra igualmente os resultados para a análise em três categorias de idades.

---

<sup>1</sup> *Reproductive*: traduzimos, por vezes, este termo por «em idade de procriar» (*N. do T. francês*).

# QUADRO 1

## Número de relações vaginais aquando da violação, em função da idade das vítimas

Idade das vítimas	Relação vaginal	
	ocorreu	não ocorreu
Fecundáveis		
n	529	56
Frequência esperada	470	115
Desvio	59	- 59
Contribuição para $\chi^2$	7	30
Não fecundáveis		
n	78	92
Frequência esperada	137	33
Desvio	- 59	59
Contribuição para $\chi^2$	25	103
Pré-fecundáveis		
n	46	88
Frequência esperada	108	26
Desvio	- 62	62
Contribuição para $\chi^2$	35	145
Pós-fecundáveis		
n	32	4
Frequência esperada	28	7
Desvio	3	- 3
Contribuição para $\chi^2$	0,3	1

Nota. Para as vítimas em idade de procriar versus as vítimas não fecundáveis,  $\chi^2$  (1. N = 755) = 163,  $p < 0,001$ ; e para as vítimas em idade de procriar versus as vítimas pré-púberes e as vítimas na menopausa,  $\chi^2$  (2. N = 755) = 219,  $p < 0,001$ .

As raparigas «pré-fecundáveis» têm mais hipóteses de não terem sido sujeitas a relação vaginal (65,7 % das vítimas) do que de terem sido sujeitas a ela. No entanto, as mulheres «fecundáveis» e «pós-fecundáveis» têm uma probabilidade significativamente superior de terem sido sujeitas a uma relação vaginal do que de não terem sido sujeitas a ela. Na análise em três categorias de idade, o

esquema para as vítimas na idade pré-reprodutora tem grande influência sobre o valor de  $\chi^2$ . O que significa que as vítimas desta categoria de idade tinham muito mais probabilidades do que as previstas de não serem sujeitas a relação vaginal, e menos probabilidades do que as previstas de terem sido sujeitas a elas. Este esquema é invertido para as vítimas em idade reprodutora e pós-reprodutora. A diferença entre as vítimas em idade de procriar e pós-fecundáveis não é significativa: 88,9 por cento e 11 por cento das vítimas em idade pós-fecundável e 90,4 por cento e 9,6 por cento das vítimas em idade fecundável foram, respectivamente, sujeitas ou não a relações vaginais. No entanto, o esquema obtido para as vítimas em idade de procriar dá uma contribuição substancial ao teste do  $\chi^2$ , enquanto, para as vítimas em idade pós-reprodutora, o esquema é conforme com as previsões da hipótese neutra (quadro 1).

De acordo com esta previsão, as vítimas em idade pré-fecundável e pós-fecundável deveriam ser sujeitas com menos frequência a uma relação vaginal aquando da violação do que as vítimas em idade de procriar. Uma amostragem de vítimas em idade pós-fecundável maior do que a deste estudo (no qual o número destas vítimas era de 36) seria útil para um teste ulterior acerca da previsão das diferenças entre as vítimas em idade fecundável e pós-fecundável. No estado actual dos dados, a previsão relativa a esta diferença não tem suficiente confirmação.

## *SOFRIMENTO PSICOLÓGICO E RELAÇÃO VAGINAL*

Num estudo anterior, tínhamos descoberto que havia uma forte correlação entre a idade e a amplitude do traumatismo psicológico consecutivo à violação (N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a). Previmos e verificámos que a importância do traumatismo psicológico provocado pela violação era claramente superior nas mulheres em idade de procriar do que nas mulheres em idade pré- ou pós-fecundável. Prevíamos que as mulheres em idade de procriar seriam psicologicamente mais traumatizadas do que as outras, porque as consequências negativas sobre a adequação adaptativa – que descrevemos acima (aptidão reduzida da mulher para escolher o pai dos seus

filhos, incidências negativas sobre a constituição do casal, etc.) « teriam atingido mais duramente esta categoria de mulheres no contexto da adaptação evolutiva humana. O efeito da idade continua a ser verificado mesmo quando se controlam factores potenciais de confusão (estatuto marital, N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a; tipo de agressor [desconhecido, amigo ou membro da família da vítima], N. W. Thornhill & Thornhill, 1990b; natureza e extensão das violências exercidas sobre a vítima, N. W. Thornhill & Thornhill, 1990c).

Todavia, a penetração vaginal poderia constituir um factor de confusão na nossa análise do efeito da idade sobre o traumatismo psicológico das vítimas. Com efeito, poderia acontecer que, entre as raparigas em idade pré-fecundável e as mulheres em idade pós-fecundável, o traumatismo devido à violação fosse menor do que entre as mulheres em idade fecundável, não em razão propriamente da idade mas antes porque as vítimas em idade não fecundável (sobretudo as que se encontram em idade pré-fecundável) se arriscam menos a serem sujeitas a relação vaginal. De acordo com a previsão, a consciência que a vítima tem da sua idade (e, conseqüentemente, da sua capacidade de procriar) é uma causa próxima do traumatismo psicológico depois de uma violação. Se for esse o caso, os traumatismos psicológicos das raparigas em idade pré-fecundável e das mulheres em idade pós-fecundável não deverão ser afectados pela relação vaginal. Nestas duas categorias etárias, supõe-se que as vítimas apresentarão traumatismos de amplitude idêntica, tenham ou não sido sujeitas a relação vaginal. Reciprocamente, apresentamos a hipótese de que o traumatismo é aumentado pela relação vaginal nas mulheres em idade de procriar.

Efectuámos uma comparação entre as raparigas em idade pré-fecundável que foram sujeitas a uma relação vaginal aquando da violação ( $n = 46$ ) e as que não tinham sido sujeitas a este tipo de relação ( $n = 88$ ). Analisámos o traumatismo psicológico de cada grupo relativamente a 10 das 13 variáveis fixadas para medir o traumatismo (as raparigas em idade pré-fecundável não foram questionadas sobre 3 variáveis; *ver* quadro 2). Fizemos a mesma análise relativamente às vítimas em idade pós-fecundável sobre o conjunto das 13 variáveis do traumatismo psicológico (relação vaginal,  $n = 32$ ; ausência de relação vaginal,  $n = 4$ ). Para estabelecermos as nossas conclusões, baseámo-nos nas análises não paramétricas de variação

(testes de Kruskal-Wallis corrigidos), para 10 variáveis de traumatismo. As modificações de hábitos alimentares e de sono foram analisadas com o auxílio de estatísticas de  $\chi^2$ , porque não tínhamos qualquer hipótese que antecipasse a direcção da alteração. Estávamos interessados na modificação destas variáveis unicamente como indicadores de traumatismo psicológico acrescido. Parecia, portanto, desadequado classificá-las do menos grave para o mais grave de acordo com o teste de Kruskal-Wallis.

Os resultados das análises são apresentados no quadro 2. Eles revelam que, tanto nas raparigas em idade pré-fecundável como nas mulheres em idade pós-fecundável, o traumatismo psicológico era semelhante, tivesse ou não havido penetração vaginal. No entanto, o tamanho da amostragem de mulheres em idade pós-fecundável que não foram sujeitas a penetração vaginal é apenas de quatro indivíduos. Os resultados devem, portanto, ser interpretados com precaução. Em nove das dez variáveis de traumatismo psicológico, o sofrimento psicológico das raparigas em idade pré-fecundável era mais ou menos semelhante, tivessem ou não sido sujeitas a uma relação vaginal. Exceptuando um caso, não havia diferenças significativas do ponto de vista dos traumatismos constatados, entre os dois casos, para as raparigas em idade pré-fecundável. A única excepção diz respeito à modificação dos sentimentos negativos relativamente aos homens conhecidos. As raparigas em idade pré-fecundável experimentaram sentimentos negativos mais intensos em relação aos homens conhecidos quando a violação não foi acompanhada de relação vaginal. Mas embora ocorra uma diferença significativa entre as duas categorias esta variável não vai ao encontro da previsão. Para as mulheres em idade pós-fecundável, uma única variável – a inquietação quanto à atracção sexual – estabelecia uma diferença significativa entre as categorias. Isto leva-nos a pensar que estas mulheres devem estar bem mais preocupadas quanto à sua atracção sexual quando a violação não comporta relação vaginal. Assim, o traumatismo psicológico das vítimas em idade pré- e pós-fecundável não parece ser influenciado pelo facto de ter havido relação vaginal. Embora, nesta amostragem, as mulheres em idade pós-fecundável tenham sido susceptíveis de sofrer relações vaginais, o traumatismo psicológico que experimentaram depois da violação não foi afectado pela relação vaginal.

# QUADRO 2

Traumatismo psicológico das vítimas em idade pré- e pós-fecundável, tendo sido, ou não, sujeitas a relação vaginal aquando da violação

Variável	Com relação vaginal		Sem relação vaginal		p
	Nível médio	n	Nível médio	n	
Raparigas pré-fecundáveis					
Modificação dos hábitos alimentares <sup>a</sup>					
Não modificados		34		63	
Modificados		8		8	
Modificação dos hábitos de sono <sup>b</sup>					
Não modificados		29		55	
Modificados		13		16	
Aumento dos pesadelos	20	35	21	40	0,4
Medo dos homens conhecidos	18	36	24	42	0,04
Medo dos homens desconhecidos	18	26	22	32	0,1
Medo de estar na rua	19	30	19	36	0,5
Medo de ficar sozinha em casa	16	34	16	40	0,5
Modificação das relações familiares <sup>c</sup>	18	42	15	55	0,2
Modificação das actividades sociais <sup>c</sup>	13	34	11	40	0,5
Modificação das interações heterossexuais <sup>c</sup>	12	24	15	30	0,3
Mulheres pós-fecundáveis					
Modificação dos hábitos alimentares <sup>d</sup>					
Não modificados		10		2	
Modificados		12		1	
Modificação dos hábitos de sono <sup>e</sup>					
Não modificados		10		1	
Modificados		12		2	
Aumento dos pesadelos	12	21	11	3	0,4
Medo dos homens conhecidos	12	22	15	3	0,3
Medo dos homens desconhecidos	12	22	13	3	0,5
Medo de estar na rua	13	22	8	3	0,2
Medo de ficar sozinha em casa	12	22	16	3	0,2
Inquietação sobre a atracção sexual	10	18	16	2	0,02
Modificação das relações familiares <sup>c</sup>	10	18	9	2	0,4
Modificação das actividades sociais <sup>c</sup>	13	22	11	3	0,4
Modificação das interações heterossexuais <sup>c</sup>	12	22	15	3	0,5
Modificação das relações com o marido ou o namorado <sup>c</sup>	6	10	6	1	0,5
Modificação das relações sexuais <sup>c</sup>	4	7	5	1	0,4

Nota. As raparigas em idade pré-fecundável não foram interrogadas acerca das inquietações respeitantes à atracção sexual, das modificações das relações com o marido ou o namorado nem das modificações das relações sexuais. As probabilidades são de 1/2.

<sup>a</sup>  $\chi^2(1, N = 113) = 0,800, p = 0,4$ . <sup>b</sup>  $\chi^2(1, N = 113) = 0,600, p = 0,4$ . Um nível médio com o índice <sup>c</sup> indica efeitos menos negativos. <sup>d</sup>  $\chi^2(1, N = 25) = 0,005, p = 0,9$ . <sup>e</sup>  $\chi^2(1, N = 25) = 1,000, p = 0,1$ .



Introduzimos uma divisão entre as vítimas (de todas as idades) que foram sujeitas a uma relação vaginal (80,4 %,  $n = 607$ ) e que não foram sujeitas a essa relação ( $n = 148$ ), e comparámos o traumatismo psicológico experimentado pelos dois grupos. Sete das 13 variáveis de traumatismo psicológico estavam associadas de modo significativo à relação vaginal. Nos sete casos, o traumatismo psicológico era claramente mais grave quando a violação tinha sido acompanhada de relações vaginais do que no caso contrário (quadro 3). Três outras variáveis (modificação da inquietação quanto à atracção sexual, modificação das relações com o marido ou o namorado e modificação das relações sexuais) orientavam-se para um aumento do traumatismo psicológico, mas não atingiam valores estatisticamente significativos ( $p > 0,1$ ). Isso poderia dever-se a amostragens demasiadamente pequenas de vítimas que tivessem respondido a estas três variáveis e que não tivessem sido sujeitas a relação vaginal ( $ns = 15, 22$  e  $13$ , respectivamente).

Como mencionámos acima, descobrimos que estar na idade de procriar é, em si mesmo, um factor importante que permite fazer previsões quanto ao traumatismo psicológico consecutivo à violação. As mulheres em idade de procriar são igualmente susceptíveis de ser vítimas de uma relação vaginal em caso de violação (quadro 1). Previmos que a relação vaginal deveria ser uma causa importante de traumatismo psicológico para as mulheres em idade de procriar. Por conseguinte, em comparação com as violações associadas a outras formas de agressão sexual, mas sem relação vaginal, as violações com relação vaginal deveriam estar associadas de modo evidente a traumatismos psicológicos para as mulheres em idade de procriar. Esta previsão baseia-se nas extrapolações gerais a partir da nossa hipótese, segundo a qual os acontecimentos que implicam sofrimento psicológico são acontecimentos sociais que, no decurso da história evolutiva humana, terão tido como consequência uma diminuição da adequação adaptativa.

A obtenção pela força de relações sexuais com uma mulher em idade de procriar acompanhadas de ejaculação nos seus órgãos genitais constituiu uma circunstância desse género para os nossos

QUADRO 3

Traumatismo psicológico das vítimas de todas as idades, tendo sido, ou não, sujeitas a relação vaginal aquando da violação

Variável	Com relação vaginal		Sem relação vaginal		p
	Nível médio	n	Nível médio	n	
Modificação dos hábitos alimentares <sup>a</sup>					
Não modificados		207		90	
Modificados		250		24	
Modificação dos hábitos de sono <sup>b</sup>					
Não modificados		205		78	
Modificados		253		36	
Medo dos homens desconhecidos	242	412	210	63	0,03
Medo de estar na rua	253	417	161	64	0,00005
Medo de ficar sozinha em casa	237	407	208	60	0,03
Modificação das actividades sociais <sup>c</sup>	232	412	277	64	0,05
Modificação das interacções heterossexuais <sup>c</sup>	231	413	284	62	0,00007

Nota. As probabilidades são de 1/2. <sup>a</sup>  $\chi^2 (1, N = 571) = 40,00, p < 0,001$ . <sup>b</sup>  $\chi^2 (1, N = 572) = 19,00, p < 0,001$ . Um nível médio com o índice <sup>c</sup> indica efeitos menos negativos.

antepassados do sexo feminino<sup>1</sup> porque a probabilidade de uma concepção nestas condições não é nula. As relações sexuais forçadas com uma mulher em idade de procriar, mas que não incluam relação vaginal, não constituem, por essa mesma razão, uma circunstância redutora da adequação adaptativa, porque a probabilidade de uma concepção nessas condições é nula.

Dividimos as mulheres em idade de procriar em dois grupos: as que foram sujeitas a uma relação vaginal aquando da violação ( $n = 393$ ), e aquelas que não foram sujeitas a essa relação ( $n = 40$ ). Comparámos o traumatismo psicológico experimentado pelos dois grupos. Somente 9 por cento das vítimas em idade de procriar tinham sido sujeitas a agressões sexuais distintas da relação vaginal, a saber, felação, cunilíngua ou relação anal. Para esta previsão, analisámos apenas as 7 variáveis

<sup>1</sup> Circunstância que conduz a uma redução da adequação adaptativa. (N. do T. francês.)

**QUADRO 4**  
**Traumatismo psicológico das vítimas em idade de procriar, tendo sido, ou não, sujeitas a relação vaginal**

Variável	Com relação vaginal		Sem relação vaginal		p
	Nível médio	n	Nível médio	n	
Modificação dos hábitos alimentares <sup>a</sup>					
Não modificados		163		25	
Modificados		230		15	
Modificação dos hábitos de sono <sup>b</sup>					
Não modificados		166		22	
Modificados		228		18	
Medo dos homens desconhecidos	208	378	206	35	0,5
Medo de estar na rua	214	383	152	35	0,001
Medo de ficar sozinha em casa	207	377	191	34	0,2
Modificação das actividades sociais <sup>c</sup>	205	378	220	34	0,23
Modificação das interações heterossexuais <sup>c</sup>	204	381	242	34	0,02

Nota. As probabilidades são de 1/2.

<sup>a</sup>  $\chi^2 (1, N = 433) = 6,00, p < 0,02$ . <sup>b</sup>  $\chi^2 (1, N = 434) = 2,00, p < 0,2$ . Um nível médio com o índice <sup>c</sup> indica efeitos menos negativos.

que se tinham revelado pertinentes na análise precedente, a qual comparava as vítimas, de todas as idades, que tinham ou não sido sujeitas a relação vaginal aquando da violação (*ver* quadro 3). Três das 7 variáveis eram significativas ( $p < 0,05$ ), e todas iam na direcção prevista (quadro 4). As 4 restantes variáveis orientavam-se na direcção prevista mas sem atingirem valores estatisticamente significativos ( $p \geq 0,1$ ).

Havia portanto elementos que apoiavam a previsão: para as mulheres em idade de procriar, a violação acompanhada de relação vaginal corre o risco de implicar um traumatismo psicológico mais importante do que a violação onde se manifestam outras formas de agressão sexual. Estes resultados contrastam com os do quadro 3, cujos dados não indicam a existência de um esquema de direcção recorrente. As vítimas em idade pré- e pós-fecundável que foram sujeitas a violação com relação vaginal não apresentam um traumatismo psicológico amplificado.

## *EJACULAÇÃO, RELAÇÕES REPETIDAS E AGRESSÃO SEXUAL*

Previmos igualmente que as mulheres em idade de procriar teriam mais probabilidade de serem sujeitas a violação com ejaculação nos órgãos genitais. Esta previsão procede do mesmo raciocínio que a que dizia respeito à relação vaginal. Isto é, as violações de mulheres jovens deveriam, a maior parte das vezes, estar ligadas a uma forte motivação sexual por parte do agressor. Para testar a previsão, dividimos a amostragem das vítimas, separando, como havíamos feito anteriormente, as que se encontravam em idade de procriar das outras. A previsão era largamente verificada (*ver* quadro 5). Nas vítimas em idade de procriar a probabilidade de existência de esperma nos órgãos genitais depois da violação era claramente mais elevada do que nas outras. É claro que isso se deve, indubitavelmente, ao facto de as mulheres em idade de procriar terem uma probabilidade maior de serem sujeitas a relação vaginal.

Previmos que, entre as vítimas em idade de procriar, aquelas em cujos órgãos genitais havia esperma estariam psicologicamente mais traumatizadas do que aquelas onde não havia, porque com a presença de esperma nos órgãos genitais a probabilidade de uma concepção é muito mais elevada. Esta previsão supõe que as mulheres violadas e obrigadas a uma relação vaginal estão conscientes de ter ou não havido ejaculação. Esta suposição podia não ser exacta. No entanto, se houvesse uma tomada de consciência deste género, saber que tinha havido ejaculação deveria aumentar o traumatismo das vítimas em idade de procriar.

A previsão encontrou uma certa confirmação na nossa amostragem de vítimas. Duas das 13 variáveis de traumatismo psicológico – a modificação dos hábitos alimentares e a inquietação quanto à atracção sexual – indicavam claramente ( $p < 0,05$ ) que numa vítima em idade de procriar a violação era acompanhada de maior sofrimento psicológico quando havia ejaculação nos órgãos genitais do que quando não era esse o caso (quadro 6). Três outras variáveis (modificação das actividades sociais, medo de ficar sozinha em casa e medo de se encontrar sozinha na rua) estavam próximas do nível geralmente considerado estatisticamente significativo

**QUADRO 5**  
**Presença ou ausência de esperma nos órgãos genitais das vítimas**  
**em função da idade**

Idade da vítima	Presença de esperma		Ausência de esperma	
	<i>n</i>	Frequência esperada	<i>n</i>	Frequência esperada
Não fecundável	383	330	188	241
Fecundável	28	81	112	59

*Nota.*  $\chi^2 (1, N = 711) = 100,00, p < 0,001$ .

( $0,05 < p \leq 0,1$ ), com uma orientação semelhante à das duas variáveis significativas. A modificação das relações familiares exibiu uma diferença significativa, mas a ausência de esperma induzia a um traumatismo psicológico maior do que a sua presença.

Por fim, examinámos os efeitos de relações vaginais repetidas aquando dos episódios de violações com um só agressor. Prevíamos que as mulheres em idade de procriar seriam vítimas de relações repetidas, mais frequentemente do que as outras, rapariguinhas ou mulheres idosas. Esta previsão supõe que as mulheres em idade de procriar são sexualmente mais estimulantes para os homens (sejam eles, ou não, violadores). Esta previsão foi verificada. Na nossa amostragem, as mulheres em idade de procriar tinham uma probabilidade claramente superior de serem forçadas a ter relações repetidas do que as mulheres demasiadamente idosas para procriarem ou as rapariguinhas (quadro 7).

Já tínhamos previsto, aliás, a propósito da mesma amostragem de vítimas que é analisada no presente artigo, que as violações que implicavam vários agressores (16 por cento das violações na nossa amostragem) não eram, psicologicamente, mais traumatizantes do que as cometidas por um único agressor (N. W. Thornhill & Thornhill, 1991). Prevíamos este resultado a partir da ideia de que, para uma mulher, os efeitos negativos sobre a adequação adaptativa implicados pela violação não dependem do número de violadores aquando de um episódio de violação singular, mas so-

QUADRO 6

**Traumatismo psicológico nas mulheres em idade de procriar,  
em função da presença ou ausência de esperma nos órgãos genitais**

Variável	Presença de esperma		Ausência de esperma		p
	Nível médio	n	Nível médio	n	
Modificação dos hábitos alimentares <sup>a</sup>					
Não modificados		11		73	
Modificados		172		71	
Inquietações quanto à atracção sexual	207	277	192	128	0,045
Modificação das actividades sociais <sup>b</sup>	201	281	216	131	0,1
Medo de ficar sozinha em casa	210	280	195	131	0,09
Medo de estar na rua	211	280	194	132	0,08
Modificação das relações familiares <sup>b</sup>	222	277	194	129	0,0045

Nota. As probabilidades são de 1/2.

<sup>a</sup>  $\chi^2 (1, N = 4,00)$ ,  $p < 0,04$ . Um nível médio com o índice <sup>b</sup> indica efeitos menos negativos.

mente do facto de a violação ter ocorrido – e talvez, como anteriormente se referiu, principalmente uma violação com relação vaginal e ejaculação.

QUADRO 7

**Frequência das relações repetidas aquando de um episódio de violação  
singular, de acordo com a idade das vítimas**

Idade da vítima	Relações sexuais repetidas			
	sim		não	
	n	Frequência esperada	n	Frequência esperada
Não fecundável	24	37	133	120
Fecundável	147	134	426	439

Nota.  $\chi^2 (1, N = 730) = 7,00$ ,  $p = 0,009$ .

Separámos em dois grupos as mulheres em idade de procriar violadas por um único agressor: aquelas que foram sujeitas a relações vaginais repetidas ( $n = 147$ ) e aquelas que apenas foram sujeitas a

uma relação vaginal ( $n = 426$ ). Comparando o traumatismo psicológico experimentado por estes dois grupos de vítimas, descobrimos que, relativamente a 12 das 13 variáveis, não havia diferença significativa entre eles (todos os  $p > 0,2$ ). Uma das variáveis evidenciava diferenças claras entre os grupos (a modificação das actividades sociais,  $p = 0,005$ ). Esta variável evidenciava um traumatismo mais importante para as vítimas de relações únicas. Parece portanto que, entre as mulheres em idade de procriar vítimas de uma violação, o facto de ter havido repetição da relação sexual por um único agressor não produz um traumatismo psicológico mais importante do que o produzido no caso de haver uma única relação.

## *DISCUSSÃO E CONCLUSÃO*

Os resultados apresentados neste artigo conduzem-nos à ideia de que a natureza da actividade sexual aquando de uma violação tem determinados efeitos previsíveis e significativos sobre o traumatismo psicológico das vítimas.

Começámos estas análises por uma discussão sobre a motivação masculina em matéria de sexualidade. Em geral, os homens desenvolveram preferências sexuais por mulheres em idade de procriar (Symons, 1979). Por esta razão, prevíamos que estas mulheres seriam sobrerrepresentadas nas populações das vítimas de violação. Esta previsão foi confirmada (Russell, 1984; R. Thornhill & Thornhill, 1983). Pela mesma razão, tínhamos feito as previsões que temos vindo a tratar, comparando as violações de mulheres em idade de procriar com as das outras mulheres. Pensávamos que as mulheres em idade de procriar seriam mais frequentemente vítimas de violações comportando (a) relações vaginais, (b) a ejaculação nos órgãos genitais da vítima e (c) relações repetidas. As previsões foram confirmadas, mas as diferenças encontram-se, em grande parte, entre as vítimas em idade de procriar e as vítimas em idade pré-fecundável. As diferenças entre as vítimas em idade de procriar e aquelas que já não estão nessa idade eram as esperadas, mas não atingiam valores significativos. Talvez isto se deva ao facto de, para este estudo, a amostragem das mulheres que ultrapassa-

vam a idade de procriar ser demasiadamente pequena, ou talvez haja razões (diferentes do facto de não poderem procriar) para que as rapariguinhas pré-fecundáveis sejam raramente vítimas de relações vaginais, e as mulheres em idade pós-fecundável o sejam.

Impõe-se aqui uma certa precaução a propósito da previsão respeitante à presença de esperma nos órgãos genitais das vítimas de violação. Sendo as mulheres em idade de procriar sexualmente mais estimulantes para os homens (violadores ou não) e interessando-se mais pelas relações sexuais, há uma probabilidade maior de elas se lhes entregarem mais frequentemente e, por consequência, há uma probabilidade maior de encontrar esperma nos seus órgãos genitais em qualquer momento do que nas mulheres que cessaram de ser fecundáveis ou nas rapariguinhas pré-fecundáveis. Admitimos que a presença do esperma revelado nos órgãos genitais das mulheres vítimas de violação, quando se apresentavam no Hospital Geral de Filadélfia, era resultado da violação. Há que reconhecer que esta hipótese é frágil. A diferença significativa que encontrámos, na nossa amostragem, entre as vítimas em idade de procriar e as outras, quanto à presença de esperma nos órgãos genitais, poderá ter-se devido a ejaculações resultantes da violação (como supomos), ou a ejaculações resultantes de relações sexuais consentidas. Na nossa amostragem, as rapariguinhas pré-púberes e as mulheres que cessaram de ser fecundáveis estavam psicologicamente menos traumatizadas pela violação do que as mulheres em idade de procriar (N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a). Todavia, as vítimas que não estavam em idade de procriar (sobretudo as rapariguinhas em idade pré-púbere) eram com menos frequência vítimas de relações vaginais, o que poderá interferir com o aparente efeito da idade. Neste artigo, mostrámos que pode acontecer que esta confusão potencial permaneça sem efeito, porque as raparigas pré-púberes que tinham sido sujeitas a relações vaginais não estavam psicologicamente mais traumatizadas do que aquelas que não tinham sido sujeitas a essas relações. Isto é igualmente verdadeiro para as mulheres na menopausa. No entanto, as mulheres em idade de procriar que foram sujeitas a relações vaginais parecem ter ficado psicologicamente mais traumatizadas do que aquelas que tinham sido sujeitas a outras formas de agressão sexual, excluindo a relação vaginal.



Também encontramos determinados elementos em apoio da previsão de que as vítimas em idade de procriar experimentam um traumatismo psicológico mais grave quando há presença de esperma nos seus órgãos genitais do que quando não há presença de esperma. A previsão não encontrava tantos elementos de confirmação como a respeitante às relações vaginais, talvez porque a relação vaginal é o factor que conduz à mais forte presunção de concepção. Nos homens existe uma forte correlação entre o coito e a ejaculação (Symons, 1979). Saber que existe presença de esperma nos órgãos genitais é, sem dúvida, um indicador de probabilidade de fecundação mais fiável do que o facto de saber que houve coito.

Por último, encontramos elementos que mostram que as relações repetidas aquando de um episódio de violação isolada não criam um traumatismo psicológico mais importante do que uma violação apenas com uma relação.

Os resultados apresentados em três outros artigos (N. W. Thornhill & Thornhill, 1990a, 1990b, 1990c) e alguns dos resultados do presente artigo indicam que a psicologia reguladora do sofrimento mental procede a um tratamento da informação relativa à idade, no caso da violação de uma mulher. As mulheres em idade de procriar são as que experimentam maior sofrimento psicológico. Além disso, os outros resultados indicaram que o estatuto de casal (casado/não casado) e a credibilidade da violação são causas próximas significativas do sofrimento psicológico depois da violação: as mulheres casadas e as que são vítimas de violações menos violentas apresentam um traumatismo mental mais importante. (Uma violação mais violenta é menos susceptível de ser interpretada pelo companheiro da vítima como uma relação sexual consentida.) O presente artigo sugere que um quarto factor próximo – a natureza do acto sexual aquando da violação – seria um dos elementos de informação tratado pelo mecanismo psicológico que afecta o sofrimento mental no caso em que uma mulher é violada. Se, por ocasião de posteriores investigações, a idade, o estatuto do casal, a credibilidade da violação e a natureza do acto sexual aquando da violação revelam ser as causas reais que afectam o sofrimento mental das vítimas, então estes quatro factores são verdadeiras características estruturais da adaptação psicológica de que estamos a tratar.

Os dados aqui apresentados sugerem que determinadas concepções sociais e jurídicas em voga, no que diz respeito ao que agrava ou diminui, para as vítimas, o prejuízo de um crime, poderiam estar erradas. As mulheres parecem experimentar um prejuízo maior em determinadas situações de violência sexual do que noutras. Talvez este facto devesse ser reconhecido. Na opinião do público, e na sanção legal, considera-se frequentemente que quanto mais brutal for uma violação, mais odiosa é. Os dados que aqui apresentamos sugerem que quando a violação é mais brutal deixa *menos* vestígios. Seria conveniente considerar que as violações menos violentas são mais prejudiciais às suas vítimas.

Quando as mulheres são vítimas de actos sexuais de natureza diversa aquando da violação, atribui-se, frequentemente, menos credibilidade ao facto de terem sido realmente vítimas. Os dados que apresentamos mostram que é um tipo de acto sexual (a relação sexual) que está na origem do essencial do prejuízo psicológico sofrido pelas mulheres. Quando essa relação não ocorre aquando de uma agressão sexual, sendo cometidos outros actos sexuais, segue-se um traumatismo psicológico bastante fraco.

Em qualquer dos casos, a abordagem aqui proposta permite grandes esperanças para a elucidação da natureza da adaptação psicológica, permitindo a regulação do sofrimento mental que foi desenvolvido durante a evolução. Pode igualmente esperar-se que ela permita aliviar sofrimentos humanos. Só quando se compreender o funcionamento, evolutivamente desenvolvido, da psicologia do sofrimento mental – isto é, a informação precisa sobre o ambiente que provoca a dor mental – é que os humanos disporão de conhecimentos úteis para a redução do sofrimento mental.

## REFERÊNCIAS

- ALCOCK, J. (1984), *Animal Behavior: An Evolutionary Approach* (3.<sup>a</sup> ed.), Sunderland, MA, Sinauer.
- ALEXANDER, R. D. (1975), «The Search for a General Theory of Behavior», in *Behavioral Science*, 20, 77-100.
- (1986), «Ostracism and Indirect Reciprocity: The Reproductive Significance of Humor», in *Ethology and Sociobiology*, 7, 105-122.
- (1987), *The Biology of Moral Systems*, Hawthorn, Nova Iorque, Aldine de Gruyter.
- (1989), «The Evolution of the Human Psyche», in C. Stringer e P. Mellars (eds.), *The Human Revolution*, Edimburgo, Reino Unido, University of Edinburgh Press, pp. 455-513.
- ALEXANDER, R. D., e NOONAM, K. M. (1979), «Concealment of Ovulation, Parental Care, and Human Social Evolution», in N. A. Chagnon e W. G. Irons (eds.), *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, North Scituate, MA, Duxbury Press, pp. 436-453.
- BENSHOOF, L., e THORNHILL, R. (1979), «The Evolution of Monogamy and Concealed Ovulation in Humans», in *Journal of Social and Biological Structures*, 2, 95-106.
- BETZIG, L., BORGERHOFF MULDER, M., e TURKE, P. (eds.) (1988), *Human Reproductive Behavior: A Darwinian Perspective*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- BUSS, D. M. (1987), «Sex Differences in Human Mate Selection Criteria», in C. Crawford, M. Smith e D. Krebs (eds.), *Sociobiology and Psychology: Ideas, Issues and Applications*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 335-351.
- (1989), «Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures», in *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 1-14.

- COSMIDES, L., e TOOBY, J. (1987), «From Evolution to Behavior: Evolutionary Psychology as the Missing Link», in J. Dupre (ed.), *The Latest on the Best: Essays on Evolution and Optimality*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 277-306.
- (1989), «Evolutionary Psychology and the Generation of Culture: Part II. Case study: A computational theory of social exchange», in *Ethology and Sociobiology*, 10, 51-98.
- CRAWFORD, C. (1989), «The Theory of Evolution: Of What Value to Psychology?», in *Journal of Comparative Psychology*, 103, 4-22.
- CRAWFORD, C., Smith, M., e Krebs, D. (1990), «Sociobiology: is it Still too Emotional to Handle?», in *Contemporary Psychology*, 35, 408-410.
- DALY, M., e WILSON, M. (1983), *Sex, Evolution and Behavior* (2.<sup>a</sup> ed.), Boston, Willard Grant Press.
- (1988), *Homicide*, Nova Iorque, Aldine de Gruyter.
- DAWKINS, R. (1986), *The Blind Watchmaker*, Nova Iorque, Norton.
- HAMILTON, W. D. (1964), «The Generical Evolution of Social Behavior: I e II», in *Journal of Theoretical Biology*, 12, 12-45.
- HUMPHREY, N. K. (1976), «The Social Function of Intellect», in P. P. G. Bateson e R. A. Hinde (eds.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, pp. 303-317.
- (1980), «Nature's Psychologists», in B. D. Josephson e V. S. Ramachandran (eds.), *Consciousness and the Physical World*, Oxford, Reino Unido, Pergamon Press, pp. 57-80.
- (1981), «Having Feelings and Showing Feelings», in D. M. Wood-Gush, M. Dawkins e R. Ewbank (eds.), *Self Awareness in Domesticated Animals*, Hertfordshire, Reino Unido, The Universities Federation for Animal Welfare, pp. 37-39.
- MAYR, E. (1983), «How to Carry out the Adaptationist Program?», in *The American Naturalist*, 121, 323-334.
- MCCAILL, T. W., MEYER, L. C., e FISCHMAN, A. M. (1979), *The Aftermath of Rape*, Lexington, MA, Heath.
- RUSSELL, D. (1984), *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse and Sexual Harassment*, Beverly Hills, CA, Sage.
- SCARR, S. (1989), «Sociobiology: The Psychology of Sex, Violence, and Oppression? [Review of Sociobiology and Psychology: Ideas, issues and applications]», in *Contemporary Psychology*, 34, 440-443.
- SHIELDS, W. M., e SHIELDS, L. (1983), «Forcible Rape: An Evolutionary Perspective», in *Ethology and Sociobiology*, 4, 115-136.
- SYMONS, D. (1979), *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press.
- SYMONS, D. (1987), «If We're All Darwinians, What's the Fuss About?» in C. Crawford, M. Smith e D. Krebs (eds.), *Sociobiology and Psychology: Ideas, Issues and Applications*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 121-146.
- (1989), «A Critique of Darwinian Anthropology», in *Ethology and Sociobiology*, 10, 131-144.

- THORNHILL, N. W., e THORNHILL, R. (1990a), «An Evolutionary Analysis of Psychological Pain Following Rape: I. The Effects of Victim's Age and Marital Status», in *Ethology and Sociobiology*, in II, 155-176.
- (1990b), «An Evolutionary Analysis of Psychological Pain Following Rape: II. The Effects of Stranger, Friend and Family-Member Rape», in *Ethology and Sociobiology*, II, 177-190.
- (1990c), «An Evolutionary Analysis of Psychological Pain Following Rape: III. The Effects of Force and Violence», in *Aggressive Behavior*, 16, 297-320.
- (1991), *An Evolutionary Analysis of Psychological Pain Following Rape: V. The Effects of Gang/Group Rape and Rape/Robbery*. Manuscrito proposto para publicação.
- THORNHILL, R. (1990), «The Study of Adaptation», in M. Bekoff e D. Jamieson (eds.), *Explanation and Interpretation in the Study of Animal Behavior*, Boulder, CO, Westview, vol. 2, pp. 31-62.
- THORNHILL, R., e ALCOCK, J. (1983), *The Evolution of Insect Mating Systems*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- THORNHILL, R., e THORNHILL, N. W. (1983), «Human Rape: An Evolutionary Analysis», in *Ethology and Sociobiology*, 4, 37-73.
- (1987), «Human Rape. The Strengths of the Evolutionary Perspective», in C. Crawford, M. Smith e D. Krebs (eds.), *Sociobiology and Psychology: Ideas, Issues and Applications*, Hillsdale, N. J., Erlbaum, pp. 269-291.
- (1989), «The Evolution of Psychological Pain», in R. Bell e N. Bell (eds.), *Sociobiology and the Social Sciences*, Lubbock, TX, Texas Tech University Press, pp. 73-103.
- (1991), «The Evolutionary Psychology of Sexual Coercion», in E. Grauerholz e M. Koralewski (eds.), *Sexual Coercion: Its Nature, Causes and Prevention*, Nova Iorque, Lexington Books, pp. 91-108.
- THORNHILL, R., THORNHILL, N. W., e DIZINNO, G. (1986), «The Biology of Rape», in S. Tomaselli e R. Porter (eds.), *Rape*, Oxford, Reino Unido, Blackwell, pp. 102-121.
- TOOBY, J., e COSMIDES, L. (1989), «Evolutionary Psychology and the Generation of Culture: Part I. Theoretical Considerations», in *Ethology and Sociobiology*, 10, 29-50.
- TOWNSEND, J. M. (1987), «Sex Differences in Sexuality Among Medical Students: Effects in Increasing Socioeconomic Status», in *Archives of Sexual Behavior*, 16, 427-446.
- (1989), «Mate Selection Criteria», *Ethology and Sociobiology*, 10, 241-254.
- TRIVERS, R. L. (1985), *Social Evolution*, Menlo Park, CA, Benjamin Cummings.
- WILLIAMS, G. C. (1985), «A Defence of Reductionism in Evolutionary Biology», in R. Dawkins e M. Ridley (eds.), *Oxford Surveys in Evolutionary Biology*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, pp. 1-27.

*TERCEIRA PARTE*

---

*ÉTICA E SOCIEDADE*



Serão a visão naturalista e a concepção evolucionista da norma ética compatíveis com a sua realidade social e cultural? A questão da universalidade da norma ética bem como a questão da sua historicidade voltam a ser levantadas nos textos desta última parte. Situamo-nos, desta vez, no cruzamento entre a exigência ética, a normatividade biológica e a realidade empírica do funcionamento social. O texto de Anne Fagot-Largeault está situado exactamente neste cruzamento, e confronta a ética e as suas definições filosóficas com os dados naturais e as práticas sociais, particularmente no caso da ética médica e da bioética.

O texto de Colin Irwin está mais centrado numa observação dos comportamentos de grupo no Homem, com uma forte preocupação de combater os efeitos nefastos de certos modos de funcionamento que podem ser descritos em termos naturalistas. Este autor pretende utilizar aquilo que podemos saber acerca das normas «naturais» do comportamento social em benefício de uma ética racional.

Para Scott Brewer, o problema da norma e da relação entre o facto e o direito coloca-se num quadro jurídico. Este autor levanta, nomeadamente, o problema de saber como integrar na decisão jurídica o conhecimento dos factos, e sublinha as dificuldades que



haveria em submeter as normas jurídicas a normas «naturais» e em avaliar a validade destas últimas, pois estar-se-ia então dependente de um estado do saber sobre a natureza.

O texto de Elliot Turiel analisa o raciocínio moral na criança, introduzindo, como fazia Premack noutras modalidades, distinções na natureza das regras consideradas. O autor pergunta então se poderemos encontrar características «naturais» da moralidade que possam ser comparadas com as normas do comportamento social determinadas culturalmente.

Finalmente, para concluir esta recolha, Dan Sperber convida-nos a reflectir sobre o significado das divergências entre éticas de diferentes sociedades. Através das distinções que introduz, este autor interroga-se sobre o valor do relativismo antropológico em moral e sobre as consequências que devemos tirar – mas também sobre aquelas que não podemos tirar – da eventual existência de uma disposição moral inata no Homem. Este texto permite avaliar a amplitude da tarefa que está por realizar: pois a questão dos fundamentos naturais da ética faz intervir um conjunto de disciplinas relativas, nomeadamente, à evolução, ao conhecimento e à cultura. Nesta matéria, qualquer resposta simplista choca com a formidável complexidade da realidade humana.

# NORMATIVIDADE BIOLÓGICA E NORMATIVIDADE SOCIAL

ANNE FAGOT-LARGEAULT\*

*«Toda a moral ... é por essência biológica»*

HENRI BERGSON ([4], p. 103)

Dizer que a ética está fundada na natureza pode significar que encontramos na natureza indícios ou orientações para aquilo que devemos fazer, ou que nada temos a temer por «transgredir as barreiras naturais», porque a natureza tem o cuidado de estabelecer ela mesma barreiras, ou ainda que o processo de inovação-regulação ética faz parte do processo natural da evolução biológica. Para testar estas hipóteses, a presente comunicação limita-se a analisar determinados aspectos da regulamentação ético-jurídica efectuada pelo corpo social em relação aos avanços biomédicos recentes. Ela esboça uma interpretação do movimento bioético contemporâneo como tentativas de adaptação.

«Na natureza não há bem nem mal», diz Espinosa; e diz ainda: «Não queremos uma coisa, porque julgamos que ela é boa, mas julgamos que uma coisa é boa, porque fazemos um esforço para a sua aquisição, e queremos-la e tendemos para ela por apetite ou desejo» ([48], CT, II, 4, 5; E, III, Prop. IX, Esc.). Por seu lado,

---

\* Universidade de Paris X, Departamento de Filosofia.

Hume escreveu: «Não há nada que seja estimável ou desprezível em si mesmo, belo ou feio em si mesmo; mas estas qualidades nascem dos sentimentos e das afeições dos homens, da sua constituição e do seu tecido particulares» ([22], 4). A não ser que tomemos «natureza» no sentido estrito de «natureza humana», a filosofia moderna (racionalista ou empirista) é reticente quanto ao naturalismo moral. Ele traz consigo «o argumento preguiçoso»: se a natureza faz bem as coisas, porquê fatigarmo-nos a tentar modificá-las? A máxima dos antigos: «seguir a natureza», Mill opõe a regra: «não seguir a natureza, mas melhorá-la» [34]. Moore acusa a ética naturalista de cometer um erro de lógica ao pretender derivar o que é bom daquilo que é («naturalistic fallacy»: [35], cap. 2). Este autor visava principalmente Spencer, cujas obras tinham popularizado a ideia de que o bem é aquilo que vai no sentido da evolução, e que a ética tem como função estudar cientificamente os meios de adaptação, na luta pela existência. Os excessos do darwinismo social, o envolvimento de alguns zeladores de Darwin a favor do capitalismo selvagem, acabaram por dar ao naturalismo evolucionista uma reputação duvidosa. E isto apesar de a biologia darwinista ter servido a dialéctica tanto de socialistas como de liberais, como recordam os defensores de uma ética evolucionista ([40], § 1). Mas, uma vez que o evolucionismo neodarwinista é também o pano de fundo de atitudes libertárias (Popper, *in* [39], I, 6, § 1), ou de empenhamentos ecologistas (Wilson, [54]), é tentador pensar que ele não «funda» suficientemente nenhuma moral.

Existem numerosas variantes de naturalismo moral. Na época moderna, o naturalismo moral é menos uma filosofia do que uma posição polémica. Trata-se de recordar ao homem a modéstia da sua condição, utilizando as descobertas da ciência cosmológica («o que é o homem, no conjunto da natureza?» ...[38], I, 1, 84 [347]), ou biológica (o homem e todos os outros vertebrados têm uma «ascendência comum», foi por «arrogância e preconceito» que os nossos antepassados pretenderam descender dos deuses ... [14], I, cap. 1). O naturalismo recusa, simultaneamente, a estreiteza de um humanismo antropocêntrico e a presunção de uma suposta transcendência das intuições morais. Somos seres naturais: não podemos valer-nos nem de uma «diferença radical» relativamente aos outros seres nem de uma «linha directa» com o céu. Apesar das

analogias entre os naturalismos de tipo darwinista e o existencialismo ([15], § 4.4), a provocação naturalista distingue-se da provocação sartriana («Não está escrito em nenhum lugar que devemos ser honestos ...» [43]). Para o naturalista, há algo escrito em algum lugar («Os genes trazem a cultura pela trela» [53], cap. 7) que limita a arbitrariedade das nossas escolhas e nos evita o cinismo ou o relativismo moral. A natureza guia-nos, estamos dependentes dela.

A expressão «fundamentos naturais» é equívoca. Os fundamentos de uma teoria podem ser princípios determinantes ou simples apoios. «Natural» pode ser oposto a «artificial», a «sobrenatural» a «*contra natura*». Quando o terceiro sentido prevalece, trata-se de uma natureza viva. Pode opor-se, esquematicamente, um naturalismo forte (ou «moralismo biológico», Trigg, *in* [40]), que reduz a moral à biologia, a um naturalismo fraco (de estilo aristotélico ou bergsoniano), que coloca a moral no prolongamento da natureza e não em ruptura com ela, sem um alcance reducionista. Os argumentos aqui desenvolvidos sustentam uma posição naturalista fraca.

Estes argumentos não serão procurados nem do lado da lógica dos raciocínios morais, nem do lado da epistemologia da justificação, nem do lado da genealogia do sentido moral. Deixo de lado a questão de saber se é possível deduzir um enunciado prescritivo de um enunciado descritivo, eventualmente através de um enunciado avaliativo, sem cometer o «paralogismo naturalista» (*cf.* [21], II, 5; [44]; [40]; [41]; etc.). Deixo de lado o velho problema da relação entre móveis e motivos, e o da compatibilidade entre explicação causal de um acto e responsabilidade moral do agente (Flew, *in* [39]; [41]). Deixo de lado o enigma da origem do sentido moral na espécie humana: se as normas morais são o produto da evolução cultural ou da evolução biológica, se existem injunções morais inatas, seleccionadas pela evolução, codificadas no genoma da nossa espécie (como o altruísmo [52], [31], [42], [3]). As minhas diligências são empíricas e limitadas. Elas provêm da impressão recorrente, adquirida no terreno, de que um elemento de naturalismo tempera as atitudes morais mais responsáveis, mesmo que não seja sempre facilmente confessado. Investigo se os avanços da biologia e da medicina, que suscitaram inquietações éticas, tormentos, de-

bates e tentativas de regulamentação, trazem consigo indicações daquilo que é necessário fazer; se o propósito do conhecimento é moralmente neutro; se a normalização pelo corpo social é puramente exterior e arbitrária, relativamente aos dados das ciências biomédicas, ou se se pode pôr em evidência a existência de uma cumplicidade entre a norma biológica e a norma social. Os três aspectos sucessivamente abordados correspondem às três hipóteses formuladas no início.

## *INDÍCIOS NATURAIS E DEONTOLOGIA MÉDICA*

Encontraremos na natureza indícios ou orientações para aquilo que devemos fazer ou considerar aceitável? Tomemos como exemplo o diagnóstico pré-natal (DPN).

O DPN conheceu, a partir de 1970, um desenvolvimento notável. O seu objectivo é a detecção de anomalias fetais durante a gravidez. O diagnóstico pode ser morfológico (por ecografia) ou citogenético (por retirada de células do líquido amniótico ou das vilosidades coriais, ou por punção de sangue fetal ou materno). Nos países desenvolvidos, o primeiro método (a ecografia) é acessível a todas as mulheres grávidas, sendo o segundo (em geral, a amniocentese) proposto às mulheres de mais idade, ou aos casais considerados «em risco» de transmitir uma malformação. O DPN deu provas da sua aceitabilidade social, como testemunha o aumento do número de exames efectuados. Para o diagnóstico citogenético, em França: em 1972, foram feitos 2000 exames; em 1987, mais de 12 000; em 1989, 21 000. O DPN pode terminar num pedido de interrupção da gravidez (interrupção dita «terapêutica»: ITG) quando o exame é «positivo», isto é, quando se descobre que o feto é anormal.

Nos meios profissionais, o acordo realizou-se com bastante facilidade sobre as indicações que são moralmente aceitáveis de interrupção de gravidez e as que são abusivas. Um grupo de ginecologistas-obstetras franceses ([33], 1984) formulou regras deontológicas. De acordo com estes praticantes, não se pode recu-

pedido de ITG quando se trata de uma «afecção grave e incurável» (ex., trisomia 13 ou 21, talassemia, coreia de Huntington, miopatia de Duchenne); não se pode aceitá-lo quando se trata de uma afecção «menor ou cirurgicamente curável» (ex., hexadactilia, lábio leporino), ou de uma condição que não é uma doença (ex., sexo indesejável). Entre as duas, «os limites são quase impossíveis de determinar». Há doenças invalidantes cujo tratamento é imperfeito e dificultoso, mas compatível com uma vida subnormal (ex., hemofilia, fenilcetonúria): a oportunidade de interromper a gravidez, nestes casos, é deixada ao juízo prudencial que se elabora no colóquio singular pais-médicos.

As indicações «medicamente aceitáveis» de ITG são as que correspondem a doenças que limitam a esperança de vida e/ou dão uma qualidade de vida miserável. Os seres que se elimina são aqueles que, de qualquer maneira, a selecção natural condena. O acto médico precede ou retoca a selecção natural, vai no mesmo sentido que ela. E os seres biologicamente aptos contra os quais se exerce uma discriminação social (ex., as raparigas) são, pelo contrário, protegidos pelo médico. Nada mais natural, dir-se-á: trata-se de deontologia médica. A moral médica está ao serviço da vida.

Mas a moral comum não é muito diferente.

Y. Grenier (1990) interrogou, entre 1985 e 1988, 246 pessoas em França (Val-de-Marne) e no Quebec (Montréal): pais de crianças com trisomia e mulheres que recorreram à amniocentese para detectar a trisomia. A sua hipótese (que os factos não confirmaram) era a de que a banalização do diagnóstico pré-natal não pode senão resultar na deteriorização das condições de vida das crianças afectadas por anomalias que são objecto de despistagem (porque são portadoras de deficiências sobre as quais a colectividade tem um juízo pejorativo, e que procura eliminar). Y. Grenier pensava que a oferta do DPN, no quadro institucional tranquilizador da medicina, legitima uma forma de eugenismo negativo (eliminação de taras), e liberal (não obrigatória), e confirma a ideia de que se podem fazer crianças perfeitas. A autora considerava que esta derivação era perigosa, porque tudo aquilo que nascia imperfeito se arriscava a ser mal suportado.

E fazia, então, aos casais, entre outras, a seguinte pergunta: No fundo, queriam um filho perfeito? E obteve respostas quase unâni-

mes: «Não quero que o meu filho seja perfeito, mas que seja normal.» «Pergunta armadilhada», diz um dos interlocutores; «imagem publicitária», diz outro. «Sou contra o estereótipo da perfeição»; «trata-se de uma espécie de *cliché*». «O que é importante é que ele seja saudável; preferíamos que não fosse deficiente.» «Queremos filhos normais.» «Escolhemos no sentido de uma qualidade de vida.» «Sou a favor da despistagem de doenças, mas não a favor da programação da perfeição; programar a perfeição é uma história completamente diferente.» «Para uma mãe, é desejável que o seu filho seja capaz de evoluir na sociedade ..., de se defender ..., de progredir, de se desenvolver e, sobretudo, de se tornar autônomo» ([19], II, 3, 5: 219-223).

«Perfeito não, mas normal sim.» Reflectamos, à luz das análises de Canguilhem ([7]), sobre três sentidos possíveis que a palavra «normal» pode ter neste contexto.

No sentido estatístico, ser normal é estar «na média» (não se distinguir). «Quero um filho normal» significa: quero que ele seja como os outros, que não seja apontado a dedo (nem nós, a sua família), que não seja um monstro. Há, evidentemente, no discurso dos pais esta nota de conformismo, mas ela é discreta. Todos eles sabem que o homem «médio» não existe, que somos todos diferentes. «A perfeição não existe» ([19], p. 176). «Diversidade não é doença» ([5], II, 2). De resto, estes pais dizem também: quando se espera um filho, deseja-se naturalmente que ele seja o mais belo, o mais inteligente, o melhor, que tenha as melhores notas na escola; ou seja, que se distinga, que esteja acima da média!

Então, talvez eles queiram o filho ideal? Esse é um segundo sentido de «normal»: «que se assemelha a um modelo de perfeição». «Todos os pais têm esse modelo tipo» ([19], p. 222). Mas, tanto quanto se pode dizer, ele não é determinante. É verdade que há pais que escolhem a interrupção por uma anomalia física ligeira, como um dedo a mais ou um braço a menos: já agora, se pudermos ter um completamente «correcto» ... Mas as mulheres não estão de acordo ([19], p. 206). A maior parte dos casais declara que não procura fabricar o filho ideal, mas que evita pôr no mundo um filho «hipotecado», marcado por uma «deficiência grave», que não teria «qualquer qualidade de vida» ([19], pp. 193-194 e 223). Não se trata de eleger o melhor, mas de evitar o pior: o que se

passa aquando do DPN está muito longe da escolha de um modelo de automóvel por catálogo. Por causa da neotenia do ser humano, não julgamos o produto acabado, mas determinadas condições necessárias de um resultado possível. Não basta trazer ao mundo um bebé bonito: se não nos ocuparmos dele todos os dias durante anos, ele não será o mais bem sucedido nem o melhor. Não é possível escolhê-lo perfeito, porque, no momento da escolha, ele não está acabado, não é senão um esboço, e pode ainda produzir-se todo o género de acidentes de desenvolvimento. Dois outros inquéritos independentes do de Y. Grenier (*cf.* [17], pp. 29-30 e 52) confirmam que o que incita as mulheres a recorrerem ao DPN não é o estereótipo do filho perfeito mas antes uma vontade de procriação responsável. «Queremos que ele tenha hipóteses.» «Somos responsáveis por aquilo que geramos» ([19], p. 221).

Resta o terceiro sentido de «normal», aquele para o qual Canguilhem chamou a atenção: o sentido de «normativo», de «capaz de autonomia biológica». O organismo vivo «faz a sua própria norma», pode «ficar doente e recuperar» ([5], II, 3). O ser deficiente tem uma normatividade enfraquecida. Não parece abusivo dizer que tem uma normalidade biológica minimal abaixo da qual sabemos que o ser em desenvolvimento não acederá a um desabrochar físico que lhe permita o exercício de uma autonomia pessoal, isto é, de uma vida verdadeiramente humana. «É uma questão de esta criança ser autónoma» ([19], p. 193). «Viver é viver decentemente e não ... dependente dos outros» ([19], p. 189). Os pais insistem na importância deste critério de acesso à autonomia: «Quero que estas crianças possam evoluir, que não fiquem confinadas a uma cadeira de rodas ou limitadas a terem sempre alguém, em casa, junto delas » ([19], p. 212). Por esta razão, o deficiente considerado mais grave é o deficiente neurofísico: «É pior ser deficiente mental do que físico» ([19], p. 186). «Se a criança tiver sido atingida mentalmente, e se houvesse 100 por cento de certeza que assim acontecia, creio que não a teríamos mantido ... pelo contrário, se me tivessem dito que era são de espírito, mas que lhe faltava um bocado, por exemplo, um membro, aí não, não teria abortado por causa disso ...» «O mongolismo, isso teria sido difícil de aceitar, porque se trata de uma criança que está dependente de nós ...» ([19], p. 204). A preocupação dos pais compreende-se, por causa



da extrema dependência da criança humana (a recusa da dependência motiva um certo número de interrupções voluntárias da gravidez). «Queremos que ele seja normal» significa: está bem, ele será dependente durante muitos anos, mas por fim terá a sua independência, terá a sua vida, assumirá as suas responsabilidades humanas, render-nos-á. A criança deficiente («o coitado do deficiente», [19], p. 222) é aquele que terá de ser sempre assistido, mesmo depois da morte dos seus pais, em razão do aumento da esperança de vida: «Não podemos obrigar os irmãos e as irmãs» ([19], pp. 184-191).

Dir-se-á que não é tão claro que este critério (presença de uma potencial autonomia) seja um critério biológico ou «natural». Na Índia, país onde são frequentes as interrupções da gravidez quando a criança é do sexo feminino, as raparigas são recusadas por causa da sua dependência social (é necessário dar-lhes um dote: pesado fardo para o pai). De qualquer maneira, contando o direito à saúde entre os direitos do homem, erigimos normas biológicas (a saúde) em normas culturais. No fundo, todas as normas são culturais. Mas, justamente, as pessoas interrogadas por Y. Grenier fornecem-nos, aqui, um fio condutor. A dependência ligada a factores somente culturais pode ser melhorada (a Índia procurou melhorar a condição feminina, abolindo o dote). A grande dependência biológica, para lá dos recursos terapêuticos, não pode ser melhorada por decreto, mesmo que os dispositivos sociais possam facilitar a vida do deficiente e da sua família. O critério que distingue as normas sociais aceitáveis das normas sociais consideradas arbitrárias ou injustas é um critério fundado na natureza: a discriminação contra os traços biologicamente nefastos (a doença) é aceite, a discriminação contra os traços socialmente desfavoráveis mas que não são biologicamente nocivos é rejeitada. Corrige-se a selecção natural, mas espera-se ficar tão perto dela quanto possível. «Antes, tínhamos a selecção natural, agora já não a temos ... impedimo-la» ([19], p. 213). «Se conseguirmos manter vivas crianças que normalmente estariam mortas; é então que me interrogo» ([19], p. 193). O DPN substitui-se à selecção natural. Os pais que recorrem ao conselho genético e à despistagem de anomalias escolhem assumir a responsabilidade de uma selecção feita pelo homem. Há crianças que «não se deve deixar nascer» ([19], p. 213). Mas, «de qualquer maneira, estas crian-

ças ... não teriam, provavelmente, vivido durante muito tempo sem a ajuda médica» ([19], p. 193). «Se não tivesse havido todos estes progressos da medicina, elas teriam sido eliminadas pela selecção natural» ([19], p. 192). Quando o prognóstico vital é desastroso (anencefalia, trisomia 13 ou 18, «criança-vegetal» [19], pp. 174, 179, 201), a legitimidade da ITG é considerada quase evidente. Há hesitações no caso da trisomia 21, porque o prognóstico vital é melhor, e há um certo embaraço em fazer entrar em linha de conta factores de tolerância social ([19], pp. 230-233). Os pais estão conscientes da dificuldade de manejar critérios de normalidade: há que ter «discernimento» ([19], p. 167), «são noções que é necessário manipular com muitas precauções para não tomar uma decisão ao acaso» ([19], p. 187), «quais são os limites?» ([19], p. 194). E para não tomar decisões ao acaso, submete-se a normatividade social a uma regulação pela norma natural.

Vários autores advertiram para o perigo de a norma social escapar a esta regulação. Assim, F. Gros: «Há que ter cuidado, para que não se instaure um deslize progressivo entre a noção de traço hereditário com incidência mórbida ou letal e a de traço hereditário não conforme com a norma» ([20], p. 18). C. Sinding [46] mostra, com elegância, como interferem a norma vital e a norma social, a propósito de três patologias: drepanocitose homozigótica, ambiguidades sexuais, pequenos cortes essenciais. G. Canguilhem faz eco da angústia que suscita o monstro, «que vive de valores negativos» ([7], p. 172), o «erro da natureza» ([8], II, 3, p. 209). A doença é, aqui, «mal radical»: «vício originário de forma», sem «malevolência por trás da malformação» ([8], II, 3, p. 210). Para grandes males, grandes remédios: a medicina é tentada pelo excesso de zelo. Ela corrige o erro, extirpa-o: «A verdadeira solução para uma heresia é a sua extirpação» ([8], p. 211). Ela vai controlar a hereditariedade. «Na origem deste sonho, está a ambição generosa de poupar a seres vivos inocentes e impotentes o peso atroz de representarem os erros da vida. À chegada, encontramos o policiamento dos genes coberto pela ciência dos genetistas. No entanto, não podemos concluir daqui a obrigação de respeitar um *laissez faire, laissez passer* genético, mas somente a obrigação de recordar à consciência médica que sonhar com remédios absolutos é, muitas vezes, sonhar com remédios piores do que o mal» ([8], p. 212).

Eis precisamente aquilo que os interlocutores de Y. Grenier compreenderam. Uma razão perfeccionista seria excessiva. O bom senso julga a racionalidade animada de perfeição e trá-la para junto da natureza: «Não perfeito, mas sim normal». Que é necessário desconfiar dos propósitos humanos que visam reformar a natureza, e que as regulações artificiais são, frequentemente, piores do que as regulações espontâneas, é uma das mensagens do naturalismo (cf. [13], p. 48). É verdade que a escolha do DPN, eventualmente seguido de ITG, não visa «respeitar» a natureza, mas antes corrigir os seus «erros». A comunidade humana assume a responsabilidade do julgamento, com a arbitrariedade que isso comporta. Não estamos, pois, numa ética naturalista pura e dura, face à qual tudo aquilo que é viável é bom. Mas as observações precedentes também não sugerem uma ética inteiramente racional, projectando sobre a natureza uma ordem humana ideal sem ter em conta o hiato frequentemente cruel entre a ética igualitária dos direitos do homem e as desigualdades biológicas. A atitude ética de que aqui estamos a falar situa-se numa zona intermédia em que não se substitui à ordem natural uma ordem *a priori*: reacomoda-se aquela que existe.

Esta atitude ética está próxima da prudência aristotélica («sabedoria prudencial»). O prudente procura, caso a caso, as soluções menos más, sabendo que o resultado não está garantido e que os enganos podem ser irreversíveis ([1], VI). Cícero gostava de recordar que a palavra latina «prudencia», que traduz a palavra grega «phronésis», é uma contracção de «providencia» (ref. in [2], p. 95). «A prudência é o substituto propriamente humano de uma providência enfraquecida», diz P. Aubenque ([2], II, 2, § 1, 3, p. 95), que pensa que, pelo menos em Aristóteles, a ética prudencial está ligada a uma metafísica da contingência. Intervir para corrigir aquilo que a ordem natural pode ter de doloroso para o homem é supor que há uma ordem (que seria arrogante pretender reformar), e que há nesta ordem «jogo», indeterminação, inacabamento e imperfeições que justificam que se ensaiem retoques prudentes ([2], II, 2, § 1, 1).

Aristóteles cita a medicina entre os domínios de aplicação da prudência. A medicina, talvez mais facilmente do que a biologia, admite a contingência no seu universo. O risco é inerente à sua

prática. Uma ética prudencial, isto é, um naturalismo moderado, não assusta. P. Aubenque ([2], Ap. 3) explica que Kant excluiu a deliberação prudencial da moral porque, ao aderir ao modelo determinista da filosofia científica moderna, e ao optimismo tecnológico que a acompanha, temia ver a ciência propor meios infalíveis de produzir o bem-estar, e a prudência degenerar numa técnica de melhoramento do homem subjugada à ciência.

## DEONTOLOGIA CIENTÍFICA E TRANSGRESSÃO DE BARREIRAS NATURAIS

Para além das controvérsias que acompanharam os inícios da engenharia genética, em torno da conferência de Asilomar (1975), alguns sábios (e não apenas os profanos) lançaram o aviso solene de que era necessário deter a investigação para evitar o irreparável (*cf.* [50]). O homem devia interditar-se de intervir na maquinaria íntima da célula viva, seja porque não suportaria a sua revelação (querer conhecê-la seria suicida), seja porque não poderia impedir-se de a transformar (desequilibrando a ordem natural). O apelo de Marshall Nirenberg está ainda nas memórias: «Quando o homem se torna capaz de programar as suas próprias células, deve impedir-se de o fazer até ter suficiente sabedoria para utilizar esse conhecimento em benefício da humanidade» [36]. Sinsheimer ia mais longe: este autor pensava que há coisas que, em definitivo, é melhor que nos abstenhamos de saber e propósitos científicos que são uma profanação da natureza, como o franqueamento da «barreira» entre o ADN eucariota e procariota («forbidden knowledge»: *cf.* [49]). A curiosidade científica do biólogo (em contraste com a prudência do médico) conteria uma audácia blasfematória que seria necessário refrear antes de ter realizado a sua obra subversiva ([15], §§ 3.6, 3.7). «O génio genético prepara a morte da espécie humana», exagerava J. Attali; ao substituir o órgão natural (o gene defeituoso) pela prótese artificial (o gene manipulado), transformaria o indivíduo em mercadoria normalizada: «O natural e o artificial são então cada vez menos discerníveis» (*cit. in* [15], p. 37).

Cerca de 10 anos mais tarde foram expressos temores análogos a propósito da investigação sobre o embrião humano *in vitro*. Na sua recomendação de 1986, o Comité Consultivo Nacional de Ética (CCNE), em França, previne contra os ensaios de diagnósticos precoces (pré-implantatórios) de anomalias genéticas, induzindo a tentação de corrigir «no óvulo» estas anomalias. «O aleatório na concepção e no desenvolvimento de um indivíduo humano não pode, de maneira nenhuma, ser assimilado a uma patologia. É, pelo contrário, inerente à “lotaria genética” que constitui a base biológica da singularidade individual. É ao mesmo tempo isso que, ultrapassando toda a programação por outrém, separa fundamentalmente a procriação de um ser pessoal prometido à liberdade da produção de um objecto conforme a uma norma e votado à apropriação» ([12], 1986, Relatório ético, § 20). O CCNE assusta-se muito mais com o diagnóstico pré-implantatório do que com o DPN ([12], 1986, Avis, III, C), porque, quanto mais próxima do começo, mais a intervenção humana evoca uma re-criação. O acaso original é sacralizado: já o Parlamento Europeu tinha declarado que, pela terapia génica germinal, «a identidade do indivíduo encontra-se falseada» ([37]). Contrariamente à cirurgia vulgar, que, ao substituir um órgão defeituoso por um órgão são, não se considera que modifica a identidade do paciente, a cirurgia genética vê-se investida de um poder quase metafísico: ao substituir um gene portador de mucoviscidose por um gene são não obteria o mesmo ser libertado da doença mas criaria um ser com uma essência diferente, um ser humano manufacturado.

As teses de que a ciência humana é potencialmente uma antinatureza que ameaça no seu ser profundo uma natureza vulnerável, e que uma ética voluntarista deve vir em socorro da natureza, travando o progresso científico-tecnológico, são familiares à nossa época. À primeira vista, encontram-se nos antípodas do naturalismo: constatar que a espontaneidade humana (criatividade tecnocientífica) é perversa e que a ordem natural é vulnerável a esta perversidade é suprimir toda a natureza (humana e não humana) sobre a qual se poderia fundar uma moral; é, portanto, obrigar-se a recorrer ao artifício da lei para instituir uma ordem que não tem qualquer tendência para se instaurar por si própria. As admiráveis

análises de Hans Jonas mostram que, quando se reflecte sobre elas, as coisas deixam de ser simples.

Jonas lançou os seus primeiros gritos de alerta ([18], p. 10) a respeito das «agressões contra a integridade da natureza» às quais se entregava a investigação científica nos finais da década de 1960, a propósito da investigação biomédica sobre o ser humano: ele afirmava que o progresso dos conhecimentos não é uma obrigação, e lançava o alerta contra a exploração, em proveito da ciência, de pessoas doentes ou sem defesas: «Uma impotência total exige uma protecção total» [24]. Alargou depois o seu ponto de vista até descobrir a situação «apocalíptica» a que nos conduz a «dinâmica do sucesso» da nossa civilização tecnológica ([27], V, 2). A aventura começa no início da era moderna com a «neutralização metafísica» da natureza e do homem por uma ciência conquistadora para a qual os objectos naturais se reduzem a combinações de elementos, para a qual conhecer significa dominar e poder reconstruir («programa baconiano»), num *feedback* «inextricável», «sem repouso nem fim», entre teoria e prática, imaginação especulativa e eficácia tecnológica ([26], § 2; [27], I, 9 & III, 4). A tecnociência (Jonas não utiliza esta palavra, mas tem o conceito) já remodelou o nosso ambiente a ponto de, à nossa volta, «se ter desvanecido a fronteira entre o natural e o artificial» ([25], § 4). Dentro em breve será o próprio homem que ela tornará «obsoleto» ([26], § 2), à medida que empreender a sua reconstrução molecular. Jonas chama «apocalipse em declive» ([18], p. 11) a esta adulteração progressiva e irreversível de uma natureza que «perdeu a sua imunidade» e cuja evolução está, desde agora, entregue aos empreendimentos «utópicos» da espécie humana.

Para evitar que esta aventura se transforme em «catástrofe», o que Jonas propõe é, numa primeira análise, uma travagem colectiva e voluntária da desmesura humana, eventualmente por decisões políticas impostas do exterior ao complexo científico-técnico-industrial ([27], IV, 5). Há que neutralizar o homem prometaico e os seus demónios artificialistas. O imperativo que nos recorda a nossa responsabilidade é, antes de mais, negativo e conservador. «Não temos o direito de escolher o não-ser das gerações futuras por causa do ser da geração actual, e nem sequer temos o direito de pô-lo em risco» ([27], I, 5). Não podemos cor-

rer o risco de aniquilar a essência ou a existência do homem ao querer melhorá-lo: «A humanidade não tem o direito de se suicidar» ([27], II, 3). «O homem não tem necessidade de ser melhorado» ([18] p. 19). A emoção vem reforçar a vontade racional quando Jonas preconiza uma imaginação do futuro e uma «heurística do medo» apta a fazer-nos «recuar de horror» diante daquilo que o homem «poderia tornar-se e cuja possibilidade nos olha fixamente a partir do futuro» ([27] VI, 3, 3, b). Esta estratégia hiperbólica opõe ao artifício um contra-artifício. A derivação utópica da tecnologia é combatida pela antecipação do pior. E a nova moral encontra-se na posição desconfortável de ter de dizer: «não se pode fazer isto», sem evidência de que isto seja mal, e somente por causa da dúvida sobre o carácter benéfico das consequências possíveis ([25], § 9).

No entanto, Jonas não fica por aí. Ele funda o imperativo da responsabilidade numa metafísica da vida (já foi censurado por isso [46]). Esta natureza viva posta por nós em perigo de perder a sua essência ou a sua existência não se fragilizou por um acidente da história do mundo ocidental. Ela é ontologicamente frágil. O organismo vivo é, desde as mais humildes formas de vida, um ser encurralado numa perpétua «evasão» para manter a sua identidade (a sua estrutura) através de uma troca de matéria com o mundo exterior. A sua existência é a sua «preocupação», ser é, para ele, «menos um estado do que uma possibilidade renovada», é uma «transcendência a si». A natureza da vida é «relacional» ([23], Intr.). A «significação dual do metabolismo» é o equilíbrio precário e perecível entre separação e dependência, potência e necessidade, liberdade e necessidade ([23] Third Essay, 5).

[Se Jonas opõe vigorosamente as produções humanas «artificiais» aos objectos naturais, nem por isso deixa de sugerir que o «dinamismo imanente» ao progresso científico e tecnológico não é nem «menos cego» nem menos submisso à necessidade de uma perpétua evasão do que o da evolução biológica, de modo que a «trans-natureza» que sai das nossas mãos não é tanto uma antinatureza quanto uma «segunda natureza» enxertada na primeira. Para as necessidades da sua demonstração, Jonas sugere que as «forças tecnológicas» são, no que nos diz respeito, mais «tirânicas» do que as forças naturais, porque os objectos fabricados são

mais «mecânicos» do que os objectos naturais. E não tematiza a fragilidade da evolução tecnológica senão do ponto de vista das «crises» e «catástrofes» a que ela pode conduzir-nos ([26], § 3). Será a tecnociência um avatar da evolução biológica, ou uma sua perversão? Há aqui uma ambiguidade profunda no pensamento de Jonas. Se ele não estivesse tão preocupado em acusar o *homo faber* do erro da inversão da ordem entre os meios e os fins (querer saber para ser eficaz, em vez de ser eficaz para melhor conhecer), poderia retirar da instabilidade do universo tecnocientífico um argumento a favor da sua preservação.]

Pois é da fraqueza (ontológica) que decorre a obrigação (moral). Jonas ilustra esta ideia com exemplos. A fragilidade da criança é, para os que a rodeiam, uma «injunção» para tomarem conta dela ([27], IV, 7), a vulnerabilidade dos sujeitos de investigação «exige» que sejam protegidos ([24]), a impotência das gerações humanas futuras (que «não elegem representantes» para defenderem os seus interesses junto de nós) «ordena» que preservemos a possibilidade e a qualidade da sua existência ([27], II, 4). A essência desta obrigação é o facto de a vulnerabilidade da vida (ameaçada pela morte) nos tornar responsáveis por ela na medida em que temos o poder de sabotá-la ou de a preservar. A responsabilidade de que aqui se trata é uma «responsabilidade natural» (não contratual), uma «relação não recíproca» ([27], IV, 2, §§ 4 e 5), cujo arquétipo é, para Jonas, a responsabilidade parental. Podemos subtrair-nos a esta responsabilidade «instituída pela natureza» mas não podemos ser dispensados dela: ela é «irrevogável» (*ibid.*, § 4). A passagem do «é» (vulnerável) para o «devemos» (ocupar-nos disso) é o «caminho do ser para o dever», ou da metafísica para a moral ([27], II, 4, § 6). O imperativo da responsabilidade, que, no seu aspecto positivo, pode ser equivalente à fórmula: «Age de tal maneira que a vida possa ser», enraíza-se no acto de viver: «É ... o facto de poder morrer a qualquer momento, bem como o facto de a todo o momento adiar essa morte no acto da conservação de si, que marca com o seu selo a auto-afirmação do ser» ([27], IV, 1, § 4). A moralidade consiste em «assumir o “sim” da vida», e em dizer «não» ao «poder que procura o saber» quando este se torna destrutivo ([27], IV, 1, § 5).

De um artificialismo hiperbólico, passámos ao naturalismo. Há que querer aquilo que a natureza quer, é ela que «decide sobre os



valores», «cultivando os fins» ([27], III, 5, § 3). Jonas detém-se a precisar que esta natureza viva à qual pelo menos um «fim» é imanente (viver) não se reduz à natureza do biólogo ([27], III, § 4), porque desde a «revolução científica» moderna que a natureza dos biólogos está (pelo menos a título metodológico) privada de «fins». A utilização que ele faz da noção de «metabolismo» contradiz, em parte, esta afirmação. De facto, ele tem necessidade de opor duas «metafísicas» da natureza viva, uma puramente causal, a outra admitindo uma dose de finalidade (finalidade interna, teleonomia), a fim de tornar clara a sua escolha da segunda: a natureza não é indiferente, o homem não é o único a admitir valores, numa «solidão cósmica» ([23], Epílogo). A natureza viva «quer» ser, sigamos a natureza. A ética naturalista de Jonas é a interiorização, pelo homem, de uma teleologia imanente à natureza.

«O bem, ou aquilo que tem valor, enquanto o é por si próprio, e não por causa de um desejo, de uma necessidade ou de uma escolha, é ... aquilo cuja possibilidade contém a exigência da sua realidade, e que se torna assim um dever, na condição de que exista uma vontade capaz de perceber a exigência e de a traduzir em acção» ([27], IV, 1). A transição da metafísica da vida para uma ética naturalista exige dois passos: (1) desfazer-se da ilusão de que uma coisa é boa, porque se a deseja: não são os fins humanos que fazem o bem (pelo menos, os do *homo faber*); (2) «saltar o pretenso abismo entre o ser e o dever»: entender «a reivindicação imanente de um bem em si que reivindica a sua própria efectividade» ([27], IV, 1).

Há algo que é o «bem em si»: algo possível que exige ser. Um médico compreende imediatamente de que modo esta constatação pode servir de guia na acção. Quando temos diante de nós uma criança insuficiente renal, e à nossa disposição uma máquina de diálise, a possibilidade de dialisar a criança «reivindica» tornar-se realidade. O sofrimento do doente apela à obrigação de o socorrer, e a possibilidade de restaurar a saúde (garantida pela ciência do médico e pela tecnologia disponível) impõe o tipo apropriado de intervenção. Não é tão fácil ver de que maneira pode o biólogo interpretar a exigência. Haverá temas de investigação que se apresentam como intrinsecamente bons e que «apelam» a um aprofundamento, enquanto outros temas de investigação são, em si mesmos, de interesse duvidoso, e mesmo mórbido? Serão as con-

sequências possíveis da investigação sobre a biosfera em geral, e sobre a vida humana em particular, que são em si mesmas (independentemente das nossas preferências) boas ou más?

Jonas contestaria a distinção entre investigação e consequências, alegando que, em biologia, não é possível observar sem manipular, ou seja, provocar consequências. Sigamo-lo neste ponto: terá ele receio de que uma bactéria geneticamente manipulada fuja de um laboratório, contaminando toda a biosfera? Este é o cenário-catástrofe que foi evocado nos começos da engenharia genética e que ocasionou a moratória de Asilomar. Terá ele receio que a investigação sobre a fecundação humana se transforme em produção desastrosa de «super-homens» que ameacem a vida da humanidade? Este outro cenário é um dos mais explorados. Também ele sustentou moratórias e legislações restritivas (ex., [12], 1986). Estas moratórias eram, talvez, inspiradas pelo sentimento de que a natureza quer continuar a ser como é, e que não podemos colocá-la imprudentemente em perigo. Ao sublinhar o carácter hiperbólico destes cenários, Jonas deixa entender que ao brandi-los se está a jogar o jogo de meter medo, que não se crê, de todo, neles, que o importante é fazer uma paragem para reflectir. Aliás, ele próprio esvazia o mito do super-homem dizendo que «o super-homem que Nietzsche esperava está, há muito, entre nós», que ele é «uma possibilidade do homem», uma possibilidade que se realizou com Miguel Ângelo, Beethoven, Francisco de Assis, etc., uma possibilidade que se realiza actualmente na espécie humana, uma possibilidade relativamente à qual só um ingénuo poderia pensar que seria possível «fabricá-la por manipulação genética» ([18], p. 19). Se Jonas pretende dizer que, ao agitar cenários-catástrofe e ao jogar o jogo de meter medo, a comunidade científica fez exactamente o que devia fazer (dissipou as brumas de possíveis fantasmagorias e deu a si própria tempo para escutar possibilidades reais imanentes àquilo que estuda), então está a conceber realmente uma atitude naturalista para a ética da investigação.

Esta atitude é talvez aquela que se instala hoje em dia, passados os grandes temores do começo. Assim, no anúncio ([12], 1990, Jul.) que marca o final da moratória de três anos que tinha recomendado em 1986, a respeito de determinados tipos de investigação sobre o embrião humano, o CCNE mantém a sua oposição

aos ensaios de diagnósticos genéticos pré-implantatórios, mas abandona a argumentação sacralizante que tinha utilizado anteriormente para os condenar. Tem em consideração o êxito das experiências inglesas de transferência, depois da divisão sexual, de embriões exclusivamente femininos, nos casais em risco de transmitir a hemofilia. Contesta o interesse destas tentativas para a saúde humana: as indicações, diz, são excepcionais, os métodos pouco fiáveis, os riscos não avaliados. Em suma, aquilo que era um caminho preverso tornou-se uma via menor ou sem saída. Da mesma maneira, a investigação com vista à exploração das possibilidades de terapia génica germinal suscita ainda hoje muitas reservas. Mas já ninguém diz que ela deve ser proscrita, porque modificaria a essência do indivíduo, ou porque se arriscaria a fazer emergir um «super-homem», tornando a espécie humana caduca. Argumenta-se que ela «não tem indicações pertinentes no homem» [29], que existem meios mais simples de prevenir a transmissão ou os efeitos das doenças genéticas. Já não se contesta que a erradicação de determinadas doenças monogénicas, nas estirpes humanas, seja em alguns casos uma possibilidade intrinsecamente boa: discutem-se pacientemente objectivos acessíveis e estratégias oportunas [28].

Os possíveis imorais não são verdadeiros possíveis se, nos factos, não estiverem maduros, ou se os actores de que depende a sua efectivação não puderem seriamente querê-los. Nesta perspectiva, uma política científica responsável consiste em discernir as vias de investigação que são interessantes num dado momento e em sustentar os projectos que aparecem em tempo oportuno. Não existe propósito científico moralmente interdito *per se*. Existem impossibilidades naturais e propósitos cientificamente mal pensados ou prematuros e, portanto, votados ao fracasso. Deparamos então com a moral prudencial de Aristóteles, com a sua arte de fazer no «bom momento» aquilo que a situação pede que se faça ([2], II, 2, § 2). Jonas está muito próximo desta atitude quando diz que os «limites fazem parte da natureza das coisas» ([27], VI, 2, A, § 2), que a função da ciência é conhecer os «limites de tolerância da natureza» (*ibid.*), que idealmente, para agirmos com total «sabedoria», teríamos de ter um conhecimento perfeito desses limites ([25], § 8), e que, na incerteza, somos reduzidos à «prudência», a qual é um «imperativo da responsabilidade» ([27], VI, 2, A, § 3a). Se a

própria natureza estabelece limites, não temos de ter receio de lhe fazer «mal»: ela resiste, vinga-se, por vezes, e somos nós que sofremos as consequências das nossas pretensões imodestas ([27], VI, 3, § 1). «No essencial, a natureza cuida de si própria e não lhe interessa a nossa aprovação ou desaprovação valorativa» ([27], IV, 7, § 2). Jonas diz mesmo que as «catástrofes» não existem senão «do ponto de vista das finalidades humanas», e que, «relativamente a si própria, a natureza não conhece catástrofes» ([27], VI, 2, A, § 2). Sem dúvida, há que compreender que, em si mesmo, o mal não é senão a ausência de um bem: a natureza está grávida de possibilidades que aspiram a ser, pelo que um possível aborto não é um mal positivo, mas um não-ser.

A intuição complementar desta, para termos um naturalismo coerente, é que nós somos desajeitados, sem sermos maus. Jonas diz que o homem não é, em si mesmo, «nem bom nem mau» ([27], VI, 2, C, § 2d). A tendência para a utopia é extravagante, não viciosa. Devemos ter o cuidado de não nos lançarmos em acções intempestivas que se arriscariam a comprometer o futuro da vida, e especialmente o da nossa espécie. Devemos ter consciência da extensão dos nossos poderes, a fim de não fecharmos, por inadvertência, possibilidades naturais. Não devemos sobrestimar os nossos poderes, pois nada prova que a nossa ciência e a nossa tecnologia, ao progredirem, nos tirarão sempre dos «embaraços» em que nos meterem ([27], IV, 5, § 3). Mas somos seres vivos como os outros: o nosso ser diz «sim» à vida, a «solicitude» pela fragilidade da vida é, em nós, espontânea, queremos evidentemente temperar a nossa «euforia prometaica» e adoptar uma atitude de «previdência inteligente» ([27] VI, 3, § 1).

As coisas seriam diferentes se fosse necessário compreender o artificialismo tecnológico humano como a expressão maligna de uma vontade de destruir ou de subverter a vida. Jonas presta-se, frequentemente, a este equívoco, diabolizando a revolução tecnocientífica. Se o programa inerente à ciência é a «reconstrução radical da natureza» ([27], VI, 2, B, § 4), se ele «ameaça a imagem de Deus» ([27] VI, 2, C, 2e), então, para explicar a distância entre uma natureza que aspira a ser e um homem que se obstina em destruí-la, seria necessário um pouco mais do que uma teoria da ambivalência humana ([27], VI, 2, C, § 2a): seria necessária qualquer

coisa semelhante a uma teoria do pecado original. Nesta hipótese, o conhecimento já não é suficiente para assegurar a salvação, e a ética naturalista não é mais do que um quietismo ingênuo.

A dupla linguagem da imanência e do pecado contra a natureza não é rara no ecologismo contemporâneo. O próprio Jonas parece hesitar entre imanência e transcendência quando caracteriza a sua teoria do ser como uma «metafísica da natureza ... na qual está em acção um profundo querer do ser em vez de um Deus pessoal», ... e quando fala da natureza em termos pessoais: «O ser que nos produziu tem o direito de exigir que as suas criaturas não destruam a criação como tal. Isto significa que há que conceder uma certa transcendência à natureza ...» ([18], pp. 15-16). O que eu quis aqui mostrar foi que, sob um discurso antitecnológico que sugere que a ciência moderna perpetua a «violação» da natureza (que é um discurso de teólogo, mais do que de filósofo naturalista), o esforço de Jonas para «fundar na natureza» uma política avisada da ciência e uma «orientação revisionista da tecnologia» ([18], p. 13) vai ao encontro da intuição de muitos homens de ciência, de acordo com a qual o desejo de conhecer não é intrinsecamente vicioso (ainda que o conhecimento experimental seja intrinsecamente manipulador), o propósito do conhecimento transgride mais conservadorismos sociais do que barreiras naturais, e a ética da ciência inclui (sem que isso seja pejorativo) um oportunismo das situações, isto é, uma arte de abordar as «boas» questões no momento «adequado» e de se deixar guiar pela qualidade dos possíveis naturais – razão pela qual vai ao encontro de uma moral prudencial.

## *ENRAIZAMENTO BIOLÓGICO DA NORMATIVIDADE SOCIAL*

O processo de normalização e de assimilação cultural que acompanha, desde há 50 anos, o impulso evolutivo das ciências biológicas e médicas pode, por sua vez, ser entendido como um processo de adaptação.

Como procederam as nossas sociedades para regular os problemas da ética resultantes dos avanços biomédicos? Nomearam co-

mités ou comissões, os quais constituíram grupos de trabalho, que consultaram especialistas e que instruíram documentos. Essas comissões fizeram propostas, algumas das quais resultaram em leis ou em medidas regulamentares, outras em simples recomendações ou orientações. Se acreditarmos em G. Canguilhem, a discursividade deste processo opõe, à primeira vista, a normatividade social a uma normatividade orgânica sem mediação conceptual. Pensemos, por um lado, na cicatrização de um furúnculo, por outro, na normalização de uma prática social como a da experimentação humana com o objectivo da investigação científica. No organismo vivo, o dispositivo de regulação é imanente: a cicatrização faz-se espontaneamente, as «regras de ajuste das partes entre si» estão «presentes sem serem representadas, agindo sem deliberação nem cálculo», não há «atraso entre a regra e a regulação» ([8], II, § 1, p. 186). No corpo social, pelo contrário, há que começar por fazer o inventário do problema, por identificar as práticas a corrigir (como a exploração em proveito da ciência de sujeitos humanos vulneráveis ou mal informados, a tomada de riscos desproporcionados, a não-indemnização por eventuais danos), por conceber as regras que definem uma ordem melhor (ex., não recrutar sujeitos sem o seu consentimento, não correr senão riscos mínimos, etc.), por formular regras, por decidir do seu grau desejável de coercividade (simples exemplaridade de um modelo, ou lei provida de sanções, por exemplo), enfim, por velar para que as regras sejam aplicadas e por avaliar o bom funcionamento do sistema depois da correcção. Isto supõe, faz notar Canguilhem, a activação de órgãos especiais (de estudo, de concepção, de decisão, de execução, de controlo), que, se for caso disso, tomam as medidas adequadas. Canguilhem vê nestes fenómenos de regulação social uma «mímica da organização vital» ([18], II, § 1, p. 188), mais rígida e menos integrada. Não existe uma homeostasia social, como existe uma homeostasia biológica, porque o organismo inclui as suas normas enquanto a sociedade discute as suas e justapõe os mecanismos reguladores, sem que a convergência das suas regulações esteja assegurada, o que a expõe à «transformação das suas incoerências em crises» ([8], II, § 2, p. 195). «A norma social não é interior» ([8], II, § 1, p. 191). «Observando as sociedades da era industrial, podemos perguntar se o seu estado permanente não seria o

estado de crise, e se esse não seria um sintoma franco da ausência, nelas, de um poder de auto-regulação» ([8], II, § 2, p. 195).

Admitimos, numa primeira abordagem, que não existe no corpo social, um «*a priori* objectivo» ([9], § 2), análogo àquilo que é, para o organismo, a sua programação genética. Mas as sociedades industriais deram provas, na gestão dos novos poderes resultantes da investigação biomédica, de uma capacidade bastante vigorosa de auto-regulação. Não era assim tão fácil assimilar, culturalmente, em três decénios a contracepção química, a concepção de bebés-proveta, o diagnóstico genético e morfológico de anomalias da criança à nascença. A banalização dos transplantes de órgãos, a constituição de bancos de tecidos humanos, o eventual registo de patentes de sequências do genoma humano, modificaram consideravelmente a representação que temos do nosso corpo. O prolongamento da esperança de vida e o progresso das técnicas de reanimação impõem, pouco a pouco, o problema das decisões do fim da vida a comunidades modeladas para pensar que o ser humano deve esperar a hora da sua morte. A abertura destas possibilidades deu lugar, num primeiro momento, a todo o tipo de experiências, de entre as quais muitas foram imediatamente consideradas abusivas em si mesmas e nos seus efeitos: fetos cobaias, mães portadoras exibidas nos *media*, disputas sobre a propriedade de embriões congelados, tratamentos «genéticos» aventureiros, eutanásias clandestinas de idosos, etc. Seguidamente, a normalização das práticas ocorreu de forma mais acomodatória e, talvez, menos artificial do que sugere a análise de Canguilhem, tanto no que se refere à invenção das estruturas normalizantes como no que toca à fixação das normas.

O estabelecimento de instâncias normativas regulares foi precedido por um período de iniciativas locais esporádicas e de esforços institucionais através dos quais a forma de regulação apropriada a cada domínio emergiu progressivamente. No seu estudo sobre «a regulação da experimentação biomédica sobre o homem», A. Langlois mostra de que modo se passou, em França, entre 1981 e 1988, de um modelo de regulação «pelos pares» para um modelo de «vigilância cívica», através dos esforços de pequenos grupos de profissionais que se constituíram em comités de avaliação dos protocolos de investigação, e depois para a institucionalização, em Paris,

destes «comités de ética» no seio da Assistência pública, e à criação pela lei de «comités de protecção das pessoas na investigação biomédica» ([32], I). Ainda que as primeiras tentativas francesas se tenham inspirado em experiências estrangeiras, os modos institucionais de regulação da investigação clínica permanecem variáveis de um país para outro. Eles diferem dos modos de regulação de outros tipos de práticas: a «boa utilização» das técnicas de procriação assistida suscitou um debate público muito amplo, que resultou, aqui e ali, num voto no Parlamento, as «boas práticas de laboratório» em investigação fundamental são, em geral, definidas por grupos de especialistas, e a moratória de 1975 sobre o génio genético saiu de uma assembleia geral improvisada por investigadores da disciplina.

Aquilo que todos estes modos de regulação têm em comum é o facto de porem em comunicação parceiros que, *a priori*, não estão de acordo sobre a «boa» solução. Não que tenham «éticas» fundamentalmente diferentes: nas nossas sociedades democráticas, a maior parte das pessoas está de acordo sobre um certo número de «valores» que devem ser preservados como aquisição cultural preciosa («direitos do homem»). Mas existem desacordos quanto à forma de normatizar a prática, isto é, de encontrar compromissos aceitáveis e regular conflitos de valores, em situações inéditas para as quais os equilíbrios têm ainda de ser encontrados. Esta invenção normativa é obra de uma casuística, isto é, de uma discussão sobre o ajustamento das regras aos casos particulares ([32] II, 326-363). A. Langlois interpreta o procedimento de revisão ética dos projectos de investigação como um acto comunicacional cuja finalidade é «chegar a acordo sobre a melhor forma de respeitar a dignidade do ser humano a propósito de um dado protocolo» ([32], Concl., § 2B), através de uma «deliberação equitativa». A discussão pressupõe que os parceiros tenham vontade de comunicar, isto é, de explicar o seu ponto de vista de modo a fazerem-se compreender, e de escutar o dos outros numa atitude de «compreensão crítica benevolente» ([32], Concl., § 2). Os diferendos dizem respeito à maneira concreta de «conciliar a eficácia e a justiça» (os imperativos da investigação e os do respeito pelas pessoas). Procura-se «reabsorver os diferendos pela discussão argumentada», isto é, determinar qual o ajustamento normativo mais aceitável em cada caso ([32], Concl., § 2, A & B).



E por que milagre se incorporam os diferendos no decurso da discussão? Os testemunhos das pessoas que participaram neste tipo de debates tendem à constatação de que, para além da adesão ao imperativo comunicacional, é a qualidade da informação que forma o juízo e facilita a convergência das opiniões. A. Capron [11], jurista que dirigiu os trabalhos da Comissão Presidencial Americana «para o estudo dos problemas éticos em medicina e na investigação biomédica e comportamental» (1980-1983), sublinha a existência, simultaneamente, de um efeito de ajuste «horizontal» dos interlocutores uns aos outros e de um efeito «ascendente» a partir dos documentos examinados (o consenso normativo forma-se «indutivamente», começa-se por estar de acordo sobre a atitude mais justa nos casos concretos e depois esclarecem-se as regras gerais). No relatório do Comité de Inquérito Britânico «sobre a fecundação humana e a embriologia» (1984), cujos trabalhos dirigiu, M. Warnock [51] testemunha que, a par do esforço feito pelos membros do comité para argumentarem as suas posições, o que mais contribuiu para aproximar os pontos de vista foi, para seu espanto, o facto de tomarem consciência conjunta dos mesmos dados: «Achámos todos que os nossos sentimentos se modificavam à medida que o trabalho avançava e que examinávamos os factos mais de perto» ([51], Intr., § 3). A experiência do Comité Nacional Francês é também a de que a instrução cuidadosa dos documentos tem um papel crucial, senão mesmo decisivo, na avaliação ética, como se houvesse uma evidência das situações que força ao consenso. Os debates teóricos podem eternizar-se, mas a ancoragem na realidade selecciona os ajustes normativos possíveis. Muitas regras que, *a priori*, parecem «boas» não resistem ao confronto com os factos.

Todos sabemos que Kant recusava a hipótese de que uma lei moral (ou mesmo uma lei científica) pudesse ser justa «na teoria» mas nada valer «na prática» [30]. Acautelava-se, desse modo, contra a introdução, na teoria moral, de qualquer elemento naturalista: a lei moral ordena «incondicionalmente». P. Aubenque ([2], Ap. 3) mostra que, várias vezes, Kant aflora a ideia de que seria necessário «suavizar» a prática moral através de uma pragmática ou uma casuística, mas que foi impedido de se lançar por esta via porque não considerava que houvesse, na prática, uma «ruptura»

entre meios e fins, isto é, por exemplo, acções bem intencionadas com maus resultados, em razão de consequências imprevistas ou erráticas (imprevisíveis).

Apresentar o processo ético como um processo «indutivo» é admitir, ao invés de Kant, que possa haver uma retroacção da prática sobre a teoria moral. Temos ainda de entender-nos sobre o sentido do termo «indução» e sobre o elemento indutivo que está presente no processo ético. Não estamos aqui a argumentar que as regras éticas são tiradas dos casos particulares, por generalização, ainda que Capron pareça inclinar-se para esse campo («indução por enumeração»). Estamos antes a argumentar que as regras éticas se submetem ao teste da experiência, o qual revela que algumas delas são insustentáveis («indução por eliminação»). Por outro lado, não se pretende que a experiência possa mostrar directamente que os princípios éticos tidos como bons e que fazem parte da nossa herança cultural (princípio de justiça, princípio do respeito pela pessoa, princípio da não maleficência) são, na realidade, maus. Diremos apenas que a experiência pode pôr em dificuldades o acordo entre os princípios e que pode ser evidente, perante os factos, que o equilíbrio normativo que convém a uma situação não é transponível para outra, em suma, que as situações permitem ajuizar o modo de aplicar a teoria moral. Isto significa propor, para a invenção ética, um esquema explicativo análogo àquele que a epistemologia evolucionista propõe para a invenção científica (*cf.* Campbell, *in* [39], 1987, I, 2, 47-89), ou até mesmo explorar a hipótese de que o controlo pela experiência dos avanços do conhecimento é simultânea e indissociavelmente científico e ético. O facto de esta hipótese resistir ao exame não implica que a ética seja engolida num naturalismo evolucionista, porque não é a natureza que inventa as normas: é a liberdade humana. Mas a ética inclui um elemento irreduzível de naturalismo, porque são os factos que seleccionam as normas que são objectivamente boas.

Ensaaiemos esta hipótese com um exemplo. Em 1989, o CCNE pronunciou-se contra a tentativa, em França, de tratar experimentalmente a doença de Parkinson através de enxertias de células aminérgicas no sistema nervoso central. Um ano mais tarde, o CCNE dava um parecer favorável a um projecto de tratamento experimental através de enxertias intracerebrais de tecidos fetais me-

sencefálicos (contendo células dopaminérgicas) nos doentes de Parkinson ([12], 1989; 1990, Dez.). J. Bernard, que nessa altura presidia aos trabalhos do CCNE, comentou que há que saber mudar de opinião e adaptar-se a uma situação evolutiva. Ora, os princípios éticos aos quais se referia o CCNE para justificar os sucessivos pareceres que deu não tinham sido alterados. Era a situação que tinha mudado, e com ela o ajuste normativo que regula, para esta situação, o equilíbrio entre os princípios. No primeiro parecer, o CCNE visava principalmente a enxertia intracerebral de fragmentos de medula supra-renal retirados ao próprio receptor, que era o tipo de intervenção mais frequentemente ensaiado pelas equipas estrangeiras que tinham publicado resultados experimentais. Ele reconhecia que, no plano ético, havia vantagens teóricas em praticar uma auto-enxertia, porque ela não provoca qualquer reacção de rejeição (benefício para o paciente), e não levanta objecções tão «graves» como a enxertia de tecidos fetais. Mas ele considerava que a hipótese «mínima» de melhoramento devido à enxertia era «desproporcionada em relação ao perigo que as intervenções cirúrgicas necessárias pelos transplantes fazem os doentes correr». A importância do risco fazia pender a balança para uma recusa, apesar de um *a priori* favorável à auto-enxertia. No segundo parecer, o CCNE pronunciava-se sobre o projecto preciso de um ensaio de tratamento por enxertias de tecidos fetais. Ele constatava que tinham aparecido «elementos científicos novos», uma vez que uma equipa sueca tinha mostrado que o enxerto pode libertar dopamina, que o estado de determinados doentes melhorou, e que «os riscos que o implante estereotáxico faz os doentes correrem são relativamente fracos». Ele recordava as precauções que tinha recomendado relativamente à recolha e à utilização terapêutica de tecidos fetais – precauções que eram, por sua vez, resultado de um «compromisso» normativo que tinha em conta numerosos factores contextuais ([12], 1984). E concluía que, desde que estas precauções fossem respeitadas, era favorável ao projecto. Desta vez, o carácter mínimo de risco fazia pender a balança para o «sim», apesar das objecções ligadas à proveniência do enxerto. O princípio de que não se pode prejudicar o doente (princípio de não maleficência) permaneceu estável, entre um parecer e outro, o mesmo acontecendo com o princípio do respeito devido ao feto

morto que está por trás das reservas relativas à utilização de tecidos fetais. O que mudou na situação foi o tipo de enxerto visado e o estado dos conhecimentos científicos. O tipo de enxerto joga a favor da primeira solução, o estado dos conhecimentos permite apreciar o equilíbrio riscos-benefícios para o doente e joga a favor da segunda. O ponto exacto para que pende o equilíbrio normativo, de um lado ou do outro, não se deduz dos princípios. Julga-se em função dos factos.

Poder-se-ia mostrar, da mesma maneira, que o problema das decisões do fim da vida é imposto à humanidade por um contexto tecnológico que permite retardar quase indefinidamente a hora da morte. Jonas ([27], I, 7, § 1) sugere que o «presente filantrópico que a ciência oferece ao homem» (uma longevidade acrescida) poderá muito bem, uma vez ultrapassados determinados limites, deixar de ser um presente. Se este facto fosse demonstrado, isso implicaria que se voltassem a pôr em questão equilíbrios normativos delicados em matéria de eutanásia. O ponto importante é que, ainda aqui, haveria acção retroactiva dos factos sobre a norma.

Animado pela confiança na normatividade biológica e pela desconfiança na normatividade social (racional), isto é, inclinado a sublinhar a ruptura entre ambas, G. Canguilhem sublinha, no entanto, a sua semelhança: prioridade da infracção (variação, desvio, desordem) sobre a regra, normalização em seguida, a qual restaura a ordem ([8], II, § 1, p. 178). A experiência normativa fundamental é para ele de ordem vital, e é a experiência da distância entre o que é e o que devia ser (a experiência de que «as coisas não estão a correr bem», que «as coisas não deviam ser assim»). Ele descreveu-a, inicialmente, como experiência da doença [5]. Posteriormente, alargou o seu sentido relacionando o problema da normalidade com o da adaptação darwinista, como «relação da vida universal com a morte» ([10], II, 3, p. 132). Darwin aboliu, diz ele, a interpretação teleológica da variação, mas não aboliu o «sentido vital» da adaptação, que é o facto de o desvio validado pelo meio ser uma vantagem de sobrevivência, enquanto a variação sancionada é mortal. Existem erros (afastamentos da ordem) que são letais, e errâncias que passam a ser a norma. Como dissémos, parece-lhe existir uma diferença importante entre o vital e o social, uma vez que, ao contrário do organismo, a sociedade não tem uma «norma origi-

nal» de referência ([8], 1, p. 178). Mas, se considerarmos que a norma orgânica resulta de esforços da evolução na linhagem e que, inversamente, as sociedades sentem como um desvio aquilo que choca com uma aquisição cultural que, para a maioria dos indivíduos, é como um *a priori* (a que Bergson chama, e Canguilhem cita-o, «o todo da obrigação» ([4], cap. 1; [8], II, 1, p. 185)), então estaremos bem perto de admitir, com Bergson, «o carácter orgânico das normas morais» ([8], II, 1, p. 185). No plano social, como no plano biológico, «o anormal, logicamente segundo, é existencialmente primeiro» ([8], II, 1, p. 180) – o anormal, isto é, a desordem, a anarquia, o tanto faz, numa situação inédita e não pré-normatizada: os «desvios» das técnicas de procriação artificial, as fecundações interespecíficas, os alugueres de úteros, os ensaios de gestações humanas em úteros animais, etc. Depois, tanto no plano social como no plano biológico, opera-se uma triagem. Muitos estilos variantes são eliminados e aqueles que sobrevivem constituem a nova ortodoxia. Mas como, ao falar de normalização social, Canguilhem passa em revista as normas gramaticais, industriais, higiénicas, jurídicas, ou seja, as normas cuja arbitrariedade é fácil sublinhar, e não menciona a normatividade científica, nem a normatividade ética, relativamente às quais é mais difícil sublinhar essa arbitrariedade, não o levarei mais longe no sentido de uma naturalização da normatividade social.

Voltemos a Kant: se seguirmos a interpretação de Aubenque, podemos afirmar que Kant recusa a mediação prudencial entre a teoria moral e a prática, tanto por razões epistemológicas como por razões morais. Ele teve em conta o facto de o sonho grego de um conhecimento-sabedoria ter sido prescrito pela ciência moderna. A ciência moderna desinteressa-se da natureza das coisas, assim como do bem. Ela procura dominar o curso dos fenómenos. Ela fornece técnicas seguras, meios eficazes. Ela diz o que fazer se se quer chegar a isto ou àquilo. Ela não diz o que se deve querer. A moral kantiana, por seu lado, não é, de modo nenhum, uma ciência do agir. Ela não fornece nem uma técnica de decisão, nem um método de avaliação dos riscos, nem conselhos de gestão do património natural. O imperativo categórico diz de que modo se deve dirigir o próprio querer, fornece sobretudo regras negativas: não mentir, não matar, não explorar outrem. Ele é independente do

nível, bem como da qualidade, dos conhecimentos. Mas esta separação entre a ética e a ciência, quase evidente se o modelo da ciência for fornecido pela física clássica e a cosmologia newtoniana (ou pelo menos pela imagem que a epistemologia positivista dela deu), torna-se problemática quando as ciências da vida entram em cena. Porquê? Porque a natureza biológica tem as suas exigências. Pode arriscar-se a conjectura de que, nas ciências biomédicas, o processo cognitivo inclui elementos normativos, e que uma regulação ética, longe de ser exterior a estas ciências, faz parte da sua metodologia. Assim, no tratamento experimental da doença de Parkinson, de que falámos acima, as precauções éticas são um capítulo da metodologia, e a decisão de investigar este género de conhecimentos é indissociavelmente científica e ética. A fonte desta confusão deve ser procurada no campo da noção de risco. A variabilidade da natureza viva faz com que as ciências biológicas e médicas não dominem os seus objectos senão de forma probabilística. Quando as decisões, tanto teóricas como técnicas, são tomadas em clima de incerteza, as estratégias de investigação e de intervenção incluem, pela força das coisas, uma arte de negociar os riscos, de ter em conta o valor das consequências possíveis e de tomar partidos razoáveis (uma sabedoria prudencial).

Concluo com algumas palavras sobre os limites deste estudo. O naturalismo ético é uma tendência ... natural para uma bioética, e interessante de explorar. Isso não significa que uma bioética voluntarista seja impossível ou ilusória. Seria já muito bom se tivéssemos mostrado que um naturalismo «fraco» está (paradoxalmente?) apto a «humanizar» um processo ético voluntarista. As dificuldades de um naturalismo ético, mesmo parcial, são consideráveis. Elas resultam dos pressupostos ontológicos (contingências e teleonomia, normatividade ou «significações» imanentes ao mundo vivo) indispensáveis ao sucesso do propósito. Elas resultam também do perigo do quietismo que é introduzido quando se especula que a natureza fez bem as coisas, perigo minimizado mas não inteiramente afastado pela modulação do sentido do termo «natureza» nas harmonias darwinistas.

## REFERÊNCIAS

- [1] ARISTOTELES, *Ética de Nicómaco*, ed. ref. Imm. Bekker, Berlim, 1831, vol. 2, 1094-1181.
- [2] AUBENQUE, P. (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 3.<sup>a</sup> edição, revista e aumentada, 1986.
- [3] AYALA, F. J. (1987), «The biological roots of morality», in *Biology and Philosophy*, 2 (3), 235-252.
- [4] BERGSON, H. (1932), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan.
- [5] CANGUILHEM, G. (1943), *Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Estrasburgo, publicações da Faculdade de Letras.
- [6] – (1952), «Le normal et le pathologique», in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, pp. 155-169.
- [7] – (1965), «La monstruosité et le monstrueux», in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, 2.<sup>a</sup> edição, revista e aumentada, pp. 171-184.
- [8] – (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF (I. reedição da tese de 1943, pp. 7-167, seguido de II. «Nouvelles reflexions concernant le normal et le pathologique» (1963-1966), pp. 169-222).
- [9] – (1968), «Le concept et la vie», in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2.<sup>a</sup> edição, 1970, pp. 335-364.
- [10] – (1988), «La question de la normalité dans l'histoire de la pensée biologique», in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1988, 2.<sup>a</sup> edição, revista e corrigida, pp. 121-139.
- [11] CAPRON, A. M. (1984), «Looking back at the President's Commission», in *Hastings Center Report*, 13, 7-10.
- [12] Comité Consultivo Nacional de Ética para as ciências da vida e da saúde (CCNE), «Avis et rapport sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de

- foetus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques» (1984), «Avis relatif aux recherches sur les embryons humains *in vitro* et à leur utilisation à des fins médicales et scientifiques, suivi d'un Rapport scientifique et d'un Rapport étique» (1986), «Avis sur les greffes de cellules nerveuses dans le traitement de la maladie de Parkinson» (1989), «Avis sur les recherches sur l'embryon soumises à moratoire depuis 1986 et qui visent à permettre la réalisation d'un diagnostic génétique avant transplantation» (1990, Jul.), «Avis concernant les greffes intracérébrales de tissus mésentéphaliques d'embryons humains chez cinq malades parkinsoniens dans un but d'expérimentation thérapeutique» (1990, Dez.), in *Rapport 1984, Rapport 1986, Rapport 1989, Rapport 1990*, Paris, La Documentation française.
- [13] DAGOGNET, F. (1989), *La maîtrise du vivant*, Paris, Hachette.
- [14] DARWIN, C. (1871), *The Descent of Man*, trad. fr. de J. Moulinié, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, Reinwald, 1872, 2 vols.
- [15] FAGOT-LARGEAULT, A. (1985), «Science et étique», in *L'homme bioéthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 9-59 (reimpr. de G. Floistad, ed., *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Dordrecht, Reidel-Kluwer, 1982, vol. 3, 277-349).
- [16] FAGOT-LARGEAULT, A. (1987), «Vers un nouveau naturalisme. Bioéthique et normalité», in *Prospective et Santé*, 40, 33-38.
- [17] Governo do Quebec, Conselho do estatuto da mulher (1987), *Le diagnostic prénatal: recherche et recommandations*, Quebec et Montreal.
- [18] GREISCH, J., e GILLEN, E. (1991), «De la Gnose au Principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas», in *Esprit*, 171 (Maio), 5-21.
- [19] GRENIER, Y. (1990), *Le diagnostic prénatal - ses implications psychosociologiques et éthico-philosophiques. Une étude comparée France-Québec*, doutoramento em filosofia, Universidade de Paris-XII.
- [20] GROS, F. (1988), «Les progrès de la biologie contemporaine», in *Diogène*, 142 (Abril-Junho 1988).
- [21] HARE, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press.
- [22] HUME, D. (1741-1742) «The four philosophers», in *Essays, Moral and Political*, trad. fr. A. Leroy, in *Enquête sur les principes de la morale - Les quatre philosophes*, Paris, Aubier-Montagne, 1947.
- [23], JONAS, H. (1966), *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Nova Iorque, Harper & Row.
- [24] - (1969), «Philosophical reflections on experimenting with human subjects», in *Daedalus*, 98 (2), 219-247, trad. fr. «Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine», in *Médecine et expérimentation. Cahiers de bioéthique n° 4*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 1982, 303-340.
- [25] - (1972), «Technology and Responsibility: Reflections on the new tasks of ethics», in J. M. Robinson, ed., *Religion and the Humanizing of Man*, Los Angeles, trad. fr. A. Favre, «Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique», in *Esprit*, n.° 42, 1974 (9), 163-184.
- [26] - (1979), «Towards a philosophy of technology», in *Hastings Center Report*, 9, (1), 34-43.



- [27] – (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, trad. fr. J. Greisch, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.
- [28] JUENGST, E. T. (1991), *Journal of Medicine & Philosophy*, Número especial: «Human germ-line engineering», 16 (6).
- [29] KAHN, A., e BORGEA, P. (1991), Colóquio internacional sobre a terapia génica, *Médecine/Sciences*, 7 (5), 522-524.
- [30] KANT, I., «Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point», trad. fr. L. Ferry, in *Œuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, vol. 3, 249-300.
- [31] KOHLBERG, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development*, Nova Iorque, Harper & Row.
- [32] LANGLOIS, A. (1992), *La régulation de l'expérimentation sur l'homme. Des comités d'éthique de l'Assistance Publique de Paris aux Comités de protection des personnes*, doutoramente em filosofia, Universidade de Paris-X.
- [33] MAROTEAUX *et al* (1984), «À propos de l'avis du CCNE sur le diagnostic prénatal et périnatal», in *Archives françaises de pédiatrie*, 41, 445-448.
- [34] MILL, J. S. (1874, póst.), «Essay on nature», in *Three Essays on Religion*, Londres.
- [35] MOORE, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- [36] NIRENBERG, M. (1967), «Will society be prepared?», in *Science*, 157, 633.
- [37] Parlamento Europeu (1989), Resoluções «sobre os problemas éticos e jurídicos da manipulação genética» (Doc. A2-327/88), e «sobre a fecundação artificial *in vivo* e *in vitro*» (Doc. A2-372/88).
- [38] PASCAL, B. (1670, póst.), *Pensées*, ed. J. Chevalier, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, Bibl. de la Pléiade, 1089-1358.
- [39] RADNITZKY, G. e BARTLEY, III W. W., eds. (1987), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Illinois, Open Court. Inclui, CAMPBELL, D. T. «Evolutionary epistemology», 2, 47-89; POPPER, K. «Natural selection and the emergence of mind», 6, 139-155; WATKINS, J., «Comprehensively critical rationalism: a retrospect», 13, 269-277; FLEW, A., «Must naturalism discredit naturalism?», 17, 401-421.
- [40] RICHARDS, R. J. (1986), «A defense of evolutionary ethics», 265-293. Discussão: CELA-CONDE, C. J. «The Challenge of evolutionary ethics», 293-297; GEWIRTH, A., «The problem of specificity in evolutionary ethics», 297-305; HUGHES, W., «Richard's defense of evolutionary ethics», 306-315; THOMAS, L., «Biological moralism», 316-325; TRIGG, R., «Evolutionary ethics», 325-335; RICHARDS, R. J., «Justification through biological faith: a rejoinder», 337-354. *Biology and Philosophy*, 1 (3), 265-354.
- [41] ROTTSCHAEFER, W. A. (1991), «Evolutionary naturalistic justifications of morality: a matter of faith and works», in *Biology and Philosophy*, 6 (3), 341-349.
- [42] RUSE, M. (1986), *Taking Darwin Seriously: a Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- [43] SARTRE, J.-P. (1946), *L'Existencialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.

- [44] SEARLE, J. (1964), «How to derive "ought" from "is"», *Philosophical Review*, 73, 43-58. Reimpr. in Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford, OUP, 1967, 101-114.
- [45] SEVE, B. (1990), «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité», in *Esprit*, 165, 72-88 (Oct. 90).
- [46] SINDING, C. (1984), «Le gène, la norme et le pathologique», *Après-demain*, 266, 28-31.
- [47] SPENCER, H. (1879-1893), *Principles of Ethics*, Londres, 2 vols.
- [48] ESPINOSA, B. de, *Étique* (1677, post.); *Court traité* (1862, post.); in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- [49] STICH, S. P. (1977), «Forbidden knowledge», in R. P. Bareikis, ed., *Science in the Public Interest. Recombinant DNA Research*, Bloomington, Indiana, The Poynter Center, 206-214.
- [50] – (1978), «The recombinant DNA debate», in *Philosophy and Public Affairs*, 7, 187-205.
- [51] WARNOCK, M. (1984), *Report of the Committee of Inquiry into Human fertilisation and Embryology*. Her Majesty's Stationery Office, Londres, trad. fr. *Fécondation et embryologie humaines*, Paris, La Documentation française.
- [52] WILSON, E. O. (1975), *Sociobiology*, Cambridge, Mass., Harvard UP.
- [53] – (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard UP, trad. fr. *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Paris, Stock, 1979.
- [54] – (1984), *Biophilia*, Cambridge, Mass., Harvard UP.



# AS ÉTICAS NATURALISTAS E O CONTROLO DO CONFLITO DE GRUPO

COLIN IRWIN\*

## INTRODUÇÃO

Os códigos morais, os sistemas de ética e os seus fundamentos metafísicos podem ser analisados em termos de adaptação e de modificação do comportamento em benefício de um indivíduo, do seu parentesco, do seu intragrupo ou mesmo da vida em geral, no nosso planeta. Sociedades diferentes podem modelar a sua ética em termos que vão do despotismo institucional dos «reis-deuses» e da sua autoridade transcendente à igualdade e ao carácter sagrado de toda a vida no animismo ou na hipótese «Gaia». Todos estes sistemas éticos estão abertos a uma naturalização, no sentido em que estão abertos à descrição e à análise em termos naturalistas.

Por exemplo, os Inuit do Ártico canadiano desenvolveram uma moralidade e um sistema ético que podiam permitir a eutanásia e o infanticídio dos recém-nascidos do sexo feminino, na medida em que estes actos pelos quais se destrói a vida humana davam a prioridade à sobrevivência das gerações futuras (Irwin, 1981). Deste modo, pode compreender-se a moral e a metafísica inuit, na sua maneira de se relacionar com o carácter sagrado e a

---

\*Departamento de antropologia social. Queen's University de Belfast. Belfast.

qualidade da pessoa, como mecanismos naturalistas e evolucionistas culturalmente desenvolvidos para adaptar o fenótipo humano ao rude ambiente ártico (Irwin, 1985, 1989, 1990).

A tecnologia moderna transformou a sobrevivência no Ártico num exercício relativamente simples. Infelizmente, esta mesma tecnologia tornou também mais problemática a futura sobrevivência da humanidade. Talvez a resolução dos conflitos de grupo no homem seja o maior desafio com que as ciências humanas são confrontadas. Tal como os Inuit, para sobrevivermos, temos necessidade de sistemas éticos que permitam abordar adequadamente este problema. A legislação internacional, fundada nos direitos do homem, nas éticas normativas, em meta-éticas religiosas e profanas, revelou-se globalmente inadequada para esta tarefa. Entretanto, a partir de uma análise evolucionista da natureza humana, o meu desejo é propor que sejam desenvolvidas novas leis, novos direitos e uma nova ética, que terão um carácter evolucionista nos seus fundamentos epistemológicos e metafísicos.

Os estudos sobre as taxas de migração entre tribos e as variações de dialectos entre as tribos inuit do lado Oeste da baía de Hudson sugerem que os traços culturais, como o dialecto, podem funcionar como marcas para um comportamento intragrupo/extragrupo (*ingroup/outgroup*)<sup>1</sup> biologicamente fundado (Irwin, 1985, 1987). No contexto da teoria evolucionista, este trabalho prevê que deve existir, antes da puberdade, um período «sensível» para a aquisição da identidade de grupo e dos traços culturais associados, como a linguagem, o dialecto e a pronúncia. Ao retrazar as origens históricas do comportamento etnocêntrico, desde a sua evolução biogenética, através da sua história sociocultural, até à socialização e à aculturação do indivíduo, e até ao comportamento manifesto, pode criar-se a estrutura de uma teoria que gere uma síntese de sociobiologia, de desenvolvimento individual e de cultura.

Ao abandonarem a sua estrutura de população em tribos de caçadores-recolectores, as sociedades humanas modernas foram talvez capazes de criar estruturas sociais novas, manipulando cultu-

---

<sup>1</sup> Decidimos traduzir *outgroup* por «extragrupo» ou «grupo exterior», conforme o contexto. (*N. do T. francês*).

ralmente o processo de aprendizagem social da associação em grupos marcados. Examinaremos aqui a dinâmica de alguns desses processos socioculturais e de desenvolvimento, fazendo um rápido levantamento da investigação sobre a identidade de grupo e a pronúncia dos imigrantes chegados ao Canadá em diferentes épocas, e entre as tribos inuit deslocadas no Ártico canadiano.

Na Irlanda do Norte e em Israel, a investigação mostra de que modo a manipulação do ambiente social de aprendizagem dos indivíduos desempenha um papel crítico na polarização do comportamento e da identidade de grupo, nas sociedades abaladas pela violência étnica e pelos conflitos de seitas. Se a associação em grupos marcados não for uma condição suficiente para criar tensões étnicas, ela pode, pelo contrário, ser uma condição necessária. Portanto, se o quadro teórico que aqui propomos for bom, pode pensar-se que, ao oferecer aos jovens dessas sociedades uma educação em comum, uma socialização e experiências de aculturação comuns, poder-se-á contribuir, a longo prazo, para reduzir o potencial de conflito entre estes povos.

Mesmo que um estudo sobre uma escola secundária integrada na Irlanda do Norte confirme o valor desta abordagem das alterações sociais (Irwin, 1991a), esta estratégia continua, no entanto, a estar dependente da vontade de aceitar o princípio da educação integrada. Infelizmente, a resistência dos dirigentes políticos e religiosos na Irlanda do Norte e em Israel torna difícil, na prática, a aplicação de uma tal política (Irwin, 1991b). O único meio de sair deste dilema político é talvez prescrever um novo princípio ético que faça da educação integrada um direito do homem e, dessa maneira, dê aos pais o poder de recusarem a segregação forçada dos seus filhos.

## *A EVOLUÇÃO DA IDENTIDADE DE GRUPO E DO COMPORTAMENTO DE GRUPO NO HOMEM*

Desde que E. O. Wilson (1975, 1978) sugeriu, pela primeira vez, que os fenómenos de comportamento de grupo no homem, que geralmente são qualificados de etnocentrismo, poderiam ser, eventual-

mente, explicados em termos sociobiológicos, foram feitas várias tentativas para revogar esta provocação (Hamilton, 1975; Alexander, 1979; Boyd e Richerson, 1980; Van den Berghe, 1981; Abruzzi, 1982). Infelizmente, todos estes modelos deixam por explicar muitas das complexidades do etnocentrismo descritas pelos psicólogos e pelos antropólogos, como Piaget e Weil (1951), LeVine e Campbell (1972), bem como Tajfel (1974, 1978). Para tentar ultrapassar este problema, pode examinar-se a evolução das estruturas da população humana, a fim de descrever as forças selectivas que dominaram e modelaram o comportamento de grupo humano. A base racional que subjaz a esta metodologia é estimulada pelas perspectivas teóricas da biologia que tentam chegar a uma melhor compreensão dos fenómenos através do estudo da sua história evolutiva (Pittenbrigh, 1958; Mayr, 1963; Williams, 1966). Wilson (1975) apoia este modo de abordar o estudo da natureza humana, quando adianta que, muitas vezes, pode compreender-se o homem de acordo com o modelo do caçador-recolector do Pleistoceno. Assim, esta investigação, parecida com um estudo arqueológico do ambiente genético humano, deveria começar por examinar o *Homo sapiens* tal como este existia nas estruturas de população primitivas ou naturais.

Encontramos talvez um dos melhores estudos de uma megapopulação primitiva na obra de Norman B. Tindale, *Aboriginal Tribes of Australia* (Tindale, 1974), que abrange as seiscentas tribos que, ainda há pouco, ocupavam a totalidade do continente australiano. Tindale observa que o tamanho das tribos varia entre 250 e 750 indivíduos, e que a média se situa, provavelmente, entre 450 e 500. Para designar esta regularidade no tamanho das tribos, evocou-se «Os números mágicos 25 e 500: determinantes do tamanho do grupo entre os caçadores modernos e os do Pleistoceno», segundo o título de um texto de Lee, DeVore, Binford, Birdsell, Damos, Freeman, Hiatt, Sahllins e Washburn (Lee e DeVore, 1968). Seguidamente, Tindale descreve da seguinte forma a estrutura matrimonial da população:

- 1) No interior da família alargada, o casamento entre primos direitos é a aliança preferida (Tindale, 1974).
- 2) No interior do clã ou das hordas, os casamentos intra-horda são preferidos (Tindale, 1974).

- 3) O casamento fora do grupo de hordas que constituem a tribo é limitado pelas fracas taxas de migração (Tindale, 1953).
- 4) Cada tribo pertence a um grupo de cinco a seis tribos, e entre estes grupos as taxas de migração são quase reduzidas a zero (Tindale, 1953).

Este grau de homogamia deveria ter produzido uma consanguinidade considerável no interior de cada tribo. Tindale não comenta os efeitos que esse facto pode ter nos coeficientes de parentesco. No entanto, Spielman, Neel e Li (1977) calcularam que, para os alelos homólogos, a probabilidade teórica de ter uma descendência idêntica era de cerca de 0,5 entre os membros das tribos das 47 aldeias Yanomama estudadas na América do Sul. Spielman, Neel e Li adiantam igualmente que poderia acontecer que este grau de consanguinidade fosse típico de todos os caçadores-recolectores primitivos. Resta saber até que ponto este tipo de estrutura de população poderia afectar a estrutura genética da população e em que medida esta estrutura genética determinaria o comportamento social.

Entre as teorias biológicas do comportamento social, a teoria dominante é a da selecção de parentela de Hamilton (Hamilton, 1964). Ela baseia-se no conceito de adequação adaptativa global (*Inclusive fitness*), estipulando que um comportamento é suposto evoluir de maneira a que a relação  $K$  ( $K$  = relação entre o ganho da adequação adaptativa para o beneficiário e a perda de adequação adaptativa para o doador) seja superior ao inverso do coeficiente médio de proximidade genética dos protagonistas ( $r$ ):

$$K > 1 / r \quad (\text{Hamilton, 1964})$$

Na ausência de consanguinidade,  $r$  é de  $1/2$  para as crianças com os mesmos pais, de  $1/4$  para um tio<sup>1</sup>, e assim sucessivamente. Entretanto, em caso de endogamia no interior de um grupo de aparentados,  $r$  aumentará (Wright, 1922), e o grau e o número de protagonistas susceptíveis de trocar actos altruístas poderá aumen-

---

<sup>1</sup> Relativamente aos seus sobrinhos. (*N. do T. francês.*)



tar (Hamilton, 1975; Breden e Wade 1981; Shields 1982). Na medida em que as populações que aqui se examinam são altamente estruturadas, deveria ter-se em conta a consanguinidade quando se aborda a questão da evolução do comportamento social. Podem estudar-se estas relações utilizando as fórmulas 1 e 2 (Irwin 1985, 1987) derivadas das de Wright (1922, 1951).

$$r_{AB} = \frac{2 [1 - (1 - f_{AB}) (1 - F)]}{\sqrt{[2 - (1 - f_A) (1 - F)] [2 - (1 - f_B) (1 - F)]}}$$

(Irwin, 1985, 1987).

$$\bar{r} = 1/n \sum_{i=1}^n \left\{ \frac{2 [1 - (1 - f_{AB}) (1 - F)]}{\sqrt{[2 - (1 - f_A) (1 - F)] [2 - (1 - f_B) (1 - F)]}} \right\}$$

(Irwin, 1985, 1987).

Onde:

$\bar{r}$  = coeficiente de parentesco da população no seu conjunto.

$f$  = coeficiente de consanguinidade de uma estirpe genealógica.

$F$  = coeficiente de consanguinidade devido à endogamia da população.

$n$  = estatura da população.

$r_{AB}$  = coeficiente de parentesco entre o altruísta e o beneficiário.

Há que notar que o comportamento pró-social evolui em função, simultaneamente, da semelhança genética do altruísta, A, com o beneficiário, B, e da diferenciação genética entre A, B e outros protagonistas potenciais, em geral o resto da população (West Eberhard, 1975). Quando se aplica este princípio às populações endogâmicas que descrevemos, os grupos assim formados revelam as propriedades hierárquicas e polarizantes do comportamento social de grupo descritas por LeVine e Campbell (1972).

Para compreender mais completamente o etnocentrismo, em particular sob a forma do nacionalismo moderno, é necessário explicar de que modo estes processos podem continuar a operar nas

sociedades que perderam a sua estrutura genética de origem. Isso exige que se combinem a análise precedente com a da evolução dos mecanismos próximos associados a estes comportamentos.

Quase todos os sociobiólogos estão de acordo em reconhecer que é impossível que um organismo, seja ele qual for, seja capaz de «ler» o verdadeiro coeficiente de parentesco genético de um congénere (Holmes & Sherman, 1983). Portanto, se as sociedades devem estar estruturadas de acordo com os graus de parentesco, é necessário então que, na sociedade, os organismos possuam mecanismos que reflectam, pelo menos aproximativamente, o parentesco com outros membros da sociedade. Mais ainda, na medida em que o comportamento social seja governado pelo parentesco, tais mecanismos de aproximação desempenharão um papel decisivo na activação destes comportamentos. Nestas circunstâncias, tais mecanismos passariam a ser as «chaves», as «alavancas e botões» do comportamento social inato de fundamento genético. Identificar estes mecanismos (para um levantamento destas questões, ver Holmes & Sherman, 1983; Shields, 1982; Lewin, 1984) é, portanto, um problema empírico de considerável importância para melhor compreender a evolução da cooperação e da competição humanas.

Se não é, sem dúvida, demasiadamente difícil memorizar a identidade individual de um número limitado de pessoas aparentadas, frequentemente vizinhas, deve ser mais difícil, ainda que não impossível, recordar todos os membros de uma tribo de 500 indivíduos. No entanto, saber com certeza quem pertence a que tribo, ou quem não é membro de um grupo de tribos, poderia tornar-se realmente muito difícil. Para resolver este problema, a selecção natural desenvolveu frequentemente, no decurso da evolução, um mecanismo a que os biólogos chamam *badging*<sup>1</sup>. As marcas podem ser aprendidas e poderão constituir uma das mais simples e mais rudimentares formas de cultura actualmente conhecidas. Nottebohm (1969, 1972) descreveu com pormenor diversos cantos de pássaros que tinham sido aprendidos e identificados em demos en-

---

<sup>1</sup> Este termo designa a presença de marcas - *badges* - que podem ser reconhecidas. (N. do T. francês.)

dogâmicos particulares (*ver* também Marler e Tamura 1962, e Baker e Cunningham 1985). Entre os mecanismos de identificação de parentela identificados na origem por Hamilton (1964), Holmes e Sherman (1983) consideram que a possibilidade da existência de alelos de reconhecimento (marcas inatas) é muito duvidosa. No entanto, este «efeito de barba verde», como lhe chama Dawkins (1976, 1983), corresponde à natureza do *badging*, com a única diferença de que, entre os humanos (e entre alguns pássaros cantores), ele não desenvolve barbas de cores diferentes, que permitem identificar os parentes: põem-se antes falsas barbas de cores diferentes, sob a forma de cultura. Baker e Cunningham (1985) sugeriram que os dialectos humanos, como os dos pássaros cantores, podem também funcionar como marcadores de população.

Existem muitas dificuldades metodológicas para a realização das medidas e das correlações das diferenças genéticas e linguísticas nas populações humanas naturais ou primitivas (para uma síntese, *ver* Jorde, 1980). Todavia, estabeleceu-se este género de correlações (White e Parsons, 1973; Crawford *et al.*, 1981). No cerne da tese aqui avançada encontra-se a ideia de que estas diferenças linguísticas e genéticas estão igualmente correlacionadas com a cooperação intragrupo e, falando de uma forma relativa, com a indiferença ou a hostilidade para com os grupos exteriores. Esta hipótese foi testada e verificada empiricamente nos Netsilingmiut e nas tribos vizinhas, no lado Oeste da baía de Hudson. (Para um relatório pormenorizado dos métodos utilizados e dos resultados completos, *ver* Irwin, 1985, 1987.)

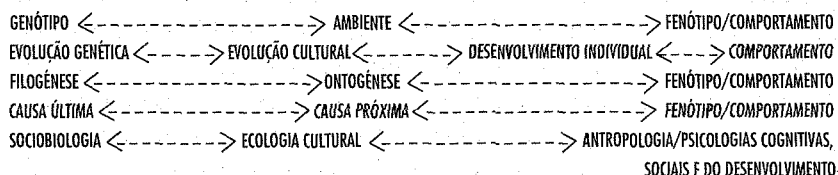
## AS CONSTRUÇÕES TEÓRICAS E AS SUAS IMPLICAÇÕES

A abordagem teórica aqui empregue combina, no essencial, a sociobiologia (Wilson, 1975), a neo-etologia (Bateson, 1966; Crook, 1970; Hinde, 1970; Tobach, 1978) e a evolução cultural (Cavalli-Sforza e Feldman, 1973, 1981; Campbell, 1975, 1977, 1983; Alexander, 1979; Boyd e Richerson, 1980, 1983, 1985; Pulliam e Dunford, 1980; Lumsden e Wilson, 1981). Pode reali-

zar-se uma síntese destas perspectivas delineando os acontecimentos históricos que conduzem à manifestação de todos os comportamentos que se prestam a ser examinados (Irwin, 1985; 1987, 1989; e, para uma perspectiva etológica, ver Tinbergen, 1968).

FIGURA 1  
«Espectro da evolução» do comportamento de grupo humano

Adequação adaptativa e necessidades da vida, da sobrevivência e da reprodução	Reprodução sexual e benefícios genéticos/sociais da endogamia limitada	Proximidade nas alianças e mecanismo de <i>badging</i> associado	Estrutura de população e comportamento intra-grupo/extragrupo	Benefício social e económico de grupos maiores	Manipulação cultural do mecanismo de <i>badging</i> durante o período sensível	Estruturas e comportamentos sociais novos nos grandes intra-grupos/extragrupos
---	--	--	---	--	--	--



*O modelo é gerado delineando a história natural de um comportamento através do estudo retrospectivo do seu desenvolvimento recente, em seguida da sua evolução cultural e, finalmente, da sua história evolutiva genética.*

É muito difícil, se não mesmo impossível, desenhar uma cadeia causal para cada comportamento, pois essas cadeias causais são, na realidade, redes mutáveis de causas. No entanto, pode criar-se um modelo que coloque o desenvolvimento da identidade de grupo num quadro causal, delineando as origens históricas das atitudes etnocêntricas a partir da sua evolução biogenética, através da sua história sociocultural e do seu desenvolvimento individual, e até à expressão das atitudes de hostilidade entre grupos, sob as suas formas modernas. Um «espectro de evolução», mostrando as atitudes e os comportamentos de grupo manifestados em resultado de disposições, foi acima apresentado (figura 1). Da esquerda para a direita, ele passa do genótipo ao ambiente, ao fenótipo e ao comportamento. Da mesma maneira, ele parte da sociobiologia, passa

através das diversas ciências sociais (por exemplo, da ecologia cultural, da antropologia sociocultural e cognitiva, da psicologia social e da psicologia do desenvolvimento), para chegar até ao comportamento; e vai também da evolução genética ao comportamento, passando pela evolução cultural e pelo desenvolvimento individual. Vai igualmente da filogénese ao comportamento, passando pela ontogénese; e das causas últimas ao comportamento, passando pelas causas próximas. Apresento um relatório mais pormenorizado desta perspectiva teórica no meu artigo «The Sociocultural Biology of Netsilingmiut Female Infanticide» (Irwin, 1989).

Várias implicações interessantes decorrem deste método de investigação histórica que considera uma grande parte do comportamento humano como um produto elaborado pelo nosso passado evolutivo. Por exemplo, como o período sensível se desenvolveu, provavelmente, em associação com as necessidades da escolha de um cônjuge (Bateson, 1979, 1983; Shields, 1982; Irwin, 1985, 1987), pode esperar-se que o período seja mais sensível e/ou deva terminar imediatamente antes da puberdade. Não é, portanto, surpreendente que os jovens adolescentes sejam particularmente receptivos e inclinados a criar e a exhibir marcas pelas quais identificam os seus intragrupos. Existem outras provas indirectas em apoio desta hipótese. Por exemplo, Piaget e Weil (1951) concluem que, regra geral, as crianças são capazes de desenvolver, entre os 8 e os 12 anos aproximadamente, um sentido da «pátria» e do «socio-centrismo nacionalista» (*ver* também Tonnesmann 1987).

Se o período sensível é um elemento crítico no desenvolvimento da identidade e da atitude individual, da identidade e da atitude de grupo, bem como do comportamento associado, então deve esperar-se igualmente que os processos socioculturais tenham evoluído de maneira a manipular o indivíduo durante este período de eficácia máxima. Também aqui encontramos provas indirectas em apoio desta hipótese. Por exemplo, no seu estudo sobre as cerimónias de iniciação do adolescente nas diferentes culturas, Schlegel e Barry (1980) concluem que:

«Para os dois sexos, o momento da cerimónia costuma ser próximo da puberdade, isto é, da primeira menstruação para as raparigas e da primeira ejaculação para os rapazes. A maior parte das so-

ciedades realiza estas cerimónias logo aos primeiros sinais de maturação genital; por exemplo, ao primeiro aparecimento, seja dos pêlos púbicos, seja dos seios, ou ainda quando o corpo começa a tomar a sua forma adulta. Outras sociedades, menos numerosas, fazem-no um ano depois.» (Schlegel e Barry, 1980.)

Da história natural do comportamento de grupo no homem, que aqui descrevemos, decorre que a manipulação cultural da associação de grupos marcados é um dos elementos indispensáveis no processo de evolução cultural que, há cerca de dez mil anos, abriu a via que iria levar à criação da cidade e dos estados nacionais. Nesta perspectiva, o tribalismo pode ser considerado como um etnocentrismo e um nacionalismo no seio de um microcosmos, e os processos de identidade e de associação de grupos marcados, as atitudes e os comportamentos de grupos marcados são, a estes diferentes níveis de organização social, *homólogos*. Se exceptuarmos o número de indivíduos implicados e a estrutura genética das populações em conflito, é justo, deste ponto de vista, qualificarmos a violência entre seitas na Irlanda do Norte como violência tribal e territorial, como sugeriram alguns especialistas em ciências sociais (Boal, 1969; Boal e Livingstone, 1984).

Há que sublinhar que as marcas não se limitam necessariamente à linguagem. Muitos aspectos da cultura, excessivamente variáveis entre uma e outra tribo, poderão ser expressões etnocêntricas, culturalmente transmitidas, de uma predisposição genética para a ligação de grupo e para o *badging*. O vestuário, a arte, os símbolos, os rituais, as escarificações e as pinturas corporais são exemplos disso mesmo. Entre os mais importantes tipos de marcas figuram, talvez, as que estão associadas aos órgãos sexuais, como as diversas formas de circuncisão, que se tornam exigências culturais e tribais que há que satisfazer para se ser aceite como parte do conjunto. Passando em revista algumas das numerosas marcas utilizadas pelos grupos que se opõem no conflito da Irlanda do Norte, Cairns (1982) assinala que, para além da religião, os católicos e os protestantes enumeram a zona de residência, a escola frequentada, os apelidos, a aparência exterior (rosto e vestuário) e a maneira de falar (pronúncia e conteúdo) como indicadores que permitem identificar a pertença a um grupo.

Se a tese que aqui apresentamos é exacta, deveria seguir-se tam-

bém que a heterogeneidade cultural está em correlação com os actos de conflito entre os homens. Na sua obra *Deadly Quarrels*, Wilkinson (1980) analisa 780 guerras que tiveram lugar entre 1820 e 1952, com a finalidade de testar um determinado número de generalizações empíricas a respeito da natureza da guerra. A propósito da questão da heterogeneidade, este autor conclui que:

«A propensão para a guerra, entre quaisquer dois grupos, cresce à medida que aumentam entre eles as diferenças (em termos de linguagem, de religião, de raça e de estilo de cultura). Um mundo homogéneo seria provavelmente um mundo mais pacífico.» (Wilkinson, 1980.)

Não levei a cabo uma investigação original sobre a natureza do mecanismo que deve necessariamente existir para que um indivíduo seja capaz de estabelecer distinções entre as marcas e, a partir daí, entre os seus «portadores», mas os processos de comparação social, de diferenciação sociopsicológica e da identidade social descritos por Tajfel (1974, 1978) serão perfeitamente adequados para esta tarefa. Giles e Smith (1979), bem como Bourhis, Giles, Leyens e Tajfel (1979) pensam que estes processos são utilizados para ajudar a criar e a diferenciar grupos de linguagem, constituindo estes, por sua vez, a base de pertença ao grupo (Gubuglo, 1973; Taylor, Simard e Aboud, 1972; Taylor, Bassili e Aboud, 1973; Glaser e Moynihan, 1975; Fishman, 1972, 1977; Ryan e Carranza, 1977; Ryan, 1979. Para numerosas sínteses, ver Giles e St. Clair, 1979). Segue-se também que este processo deve, em grande parte, ser «fixado» antes da escolha de um cônjuge. É interessante notar que as recentes investigações em neurofisiologia começam a analisar em pormenor determinadas modificações dos tecidos cerebrais que poderiam facilitar os processos sociobiológicos e os processos de desenvolvimento, descritos, desta vez, em termos de formação de conexões nervosas, de entre as quais muitas são dispostas no seu lugar na puberdade (Damásio, 1991).

Existem, provavelmente, muitas outras hipóteses a deduzir desta análise evolucionista do comportamento de grupo no homem. Por exemplo, como me fizeram notar numerosos especialistas, o número máximo de pessoas com as quais alguém pode estabelecer relações sociais recíprocas duráveis parece ser de cerca de quinhentas. Se for exacto, este facto tem uma explicação evolu-

cionista, graças à teoria aqui apresentada. Deixo ao leitor o cuidado de prosseguir esta reflexão, mas seria sensato perguntarmo-nos agora de que modo este estudo da história natural do etnocentrismo pode facilitar uma compreensão mais útil do comportamento de grupo. Embora possa acontecer que a dicotomia entre natureza e cultura seja essencialmente falsa, é provável que tudo aquilo que pode ser considerado genético na natureza humana seja difícil de mudar, enquanto tudo o que é aprendido ou cultural se deixa manipular com razoável facilidade. Sabendo que o comportamento etnocêntrico tem uma componente genética, o investigador em ciências sociais deve ter atenção à dificuldade de transigir com um fenómeno que deve necessariamente ser muito fecundo. Entretanto, dada a existência do período sensível e do processo de *badging*, as identidades e atitudes de grupo podem ser totalmente permeáveis à manipulação sociocultural durante o desenvolvimento pré-adolescente.

## IMIGRANTES E PERÍODO SENSÍVEL

Deveria ser possível descrever alguns dos parâmetros do período sensível do comportamento etnocêntrico marcado, estudando a identidade do grupo e a pronúncia que lhe está associada nos imigrantes que emigraram em idades diferentes. Espera-se que aqueles que emigram depois ou durante o fim da sua adolescência conservem a sua pronúncia de origem e, ao mesmo tempo, uma grande parte da sua primeira identidade de grupo. Pelo contrário, aqueles que emigram no começo da adolescência, ou mais jovens, deverão ter perdido a pronúncia de origem e modificado as suas associações de grupo.

Para tentar identificar este efeito, foi levada a cabo uma experiência natural durante o ano de 1986. Foram entrevistadas 16 famílias que emigraram para o Canadá, num total de 83 observações. Entre as pessoas entrevistadas, 42 tinham nascido no Canadá e não foram consideradas na análise estatística. Para um número de observações reduzido a 41, a correlação entre a pronúncia e a idade da imigração era de - 0,630 e, para a principal hipótese alternativa, a correlação entre a pronúncia e a proporção da duração da vida

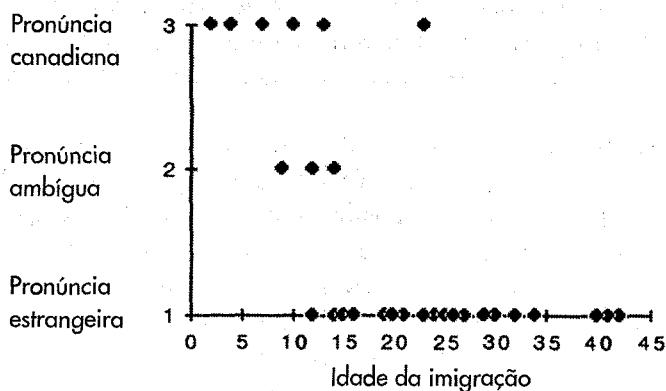


passada no Canadá era de 0,478. Todavia, a correlação parcial entre a pronúncia e a idade da imigração, com proporção idêntica de duração de vida passada no Canadá, mantinha-se em - 0,625, enquanto a correlação parcial entre a pronúncia e a proporção da duração da vida passada no Canadá, para uma idade de imigração idêntica, reduzia-se a apenas 0,085. Este resultado mostra claramente que o elemento crítico para a aquisição da pronúncia é a idade de imigração e não a proporção da duração de vida passada no Canadá. Por outro lado, um gráfico representativo da pronúncia em função da idade da imigração sugere que a pronúncia pode ser modificada facilmente antes da puberdade, mas dificilmente depois (figura 2).

Sendo, nesta experiência, a amostragem demasiadamente pequena, não era possível verificar a importância que puderam ter, para a aquisição da pronúncia, factores como a educação, o trabalho, a frequência de associação com outros imigrantes, e talvez mesmo o sexo. No futuro, a investigação deverá tentar explorar estas pistas. No entanto, como acontece no caso da percentagem de tempo passado no Canadá, é de esperar que estes factores tenham uma importância relativamente pequena em comparação com a idade de imigração.

FIGURA 2

Gráfico que representa, em função da sua idade de imigração, o número de imigrantes que adquiriram a pronúncia canadiana, que têm uma pronúncia ambígua ou uma pronúncia claramente estrangeira



Discussões mantidas com famílias de imigrantes chamaram-me igualmente a atenção para outras observações interessantes. Parecia que, entre os filhos nascidos no Canadá e, por este facto, excluídos da amostragem, alguns eram educados no ambiente doméstico da família alargada até ao momento de irem para a escola. Consequentemente, alguns deles falavam a sua «língua materna» como primeira língua, tendo passado a ter o inglês como primeira língua dois ou três anos depois de terem entrado para a escola primária. Esta observação sugere que este tipo de marca (a pronúncia) pode ser modificado tão facilmente aos 5 como aos 10 anos, de maneira que o período «sensível» para esta marca poderia ser simplesmente uma capacidade de aprender a pronúncia até à idade da puberdade. Passado este momento do desenvolvimento individual, a plasticidade desta capacidade de aprendizagem desaparece. É claro que este fenómeno justifica uma investigação muito mais aprofundada.

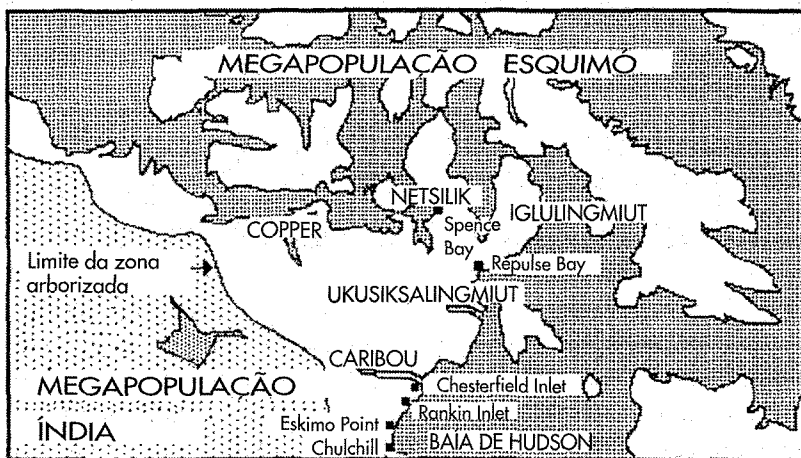
## *TRANSFERÊNCIA DA POPULAÇÃO NO ÁRTICO, VARIAÇÕES DE DIALECTOS E NOVAS IDENTIDADES DE GRUPO*

A criação de novos dialectos entre os Inuit chamou a minha atenção, pela primeira vez, quando terminava o meu doutoramento sobre a evolução do etnocentrismo. A população de Chesterfield Inlet é composta principalmente por imigrantes netsilingmiut chegados nos anos de 1920 e 1930, vindos dos seus terrenos de caça tradicionais, a cerca de 500 milhas mais a norte (figura 3).

Ao deslocarem-se para sul, estes Inuit partilhavam frequentemente os seus acampamentos com os Inuit da Ilha de Southampton, que falavam dialectos claramente diferentes. Uma das minhas informadoras mais idosas de Chesterfield Inlet, que era uma criança na altura desta imigração, contou-me que a sua mãe lhe tinha dito «para não brincar com as crianças da Ilha de Southampton, para não correr o risco a aprender a falar como eles e a casar com um deles». Ainda que a minha informadora tenha desposado um membro da sua própria tribo, ela e os Inuit da sua

geração criaram um novo dialecto que consiste numa mistura dos dialectos em uso nessa região. Ele é hoje o dialecto dominante em Chesterfield Inlet, o «Igloodigarjuk». É conhecido como o dialecto de Chesterfield Inlet, e aqueles que lá cresceram e que o falam chamam a si mesmos «Igloodigarjukmiut». O seu sentido da identidade do lugar e do grupo alterou-se com o seu dialecto. Todavia, embora os meus informadores mais idosos tenham aprendido o dialecto local utilizado pelos seus filhos, não esqueceram o dialecto da sua infância e consideram-se ainda membros dos grupos dialectais/tribais vindos do Norte.

FIGURA 3.  
Carta do lado Oeste da Baía de Hudson, mostrando os territórios tradicionais das tribos e as terras para onde foram transferidas



Nos anos 60, o governo canadiano transferiu os Inuit do Ártico canadiano para colónias de estabelecimento a fim de que pudessem beneficiar mais eficazmente dos serviços sociais e, em particular, dos cuidados médicos (a mortalidade infantil era extremamente elevada nos anos 50). Algumas destas novas aldeias eram constituídas por membros de uma única tribo, enquanto outras continham duas ou mais tribos, em proporções variáveis. Esta política de deslocação de populações conduziu a uma situação em que é possível estudar com maior pormenor determinados factores que intervie-

ram na criação de novas identidades e de novos dialectos. O grau de homogeneização parece mostrar uma variação considerável, simultaneamente do indivíduo e do grupo. Eis alguns exemplos.

A cidade de Spence Bay foi estabelecida no quadro do plano de deslocação de população do governo canadiano, na década de 1960. Cerca de metade dos Inuit de Spence Bay são Netsilingmiut locais, sendo a outra metade Kingimiut da Ilha Baffin. Em consequência da sua diferente história, os Netsilingmiut são católicos e os Kingimiut anglicanos. Antes da reinstalação, o casamento intertribal era muito raro. A partir da década de 1960, os filhos dos dois grupos viveram numa mesma comunidade e frequentaram a mesma escola. Aqueles que cresceram neste novo ambiente social criaram hoje um novo dialecto que mistura os dialectos respectivos dos seus pais. Como as taxas de mortalidade infantil tinham diminuído fortemente quando os Inuit se instalaram em Spence Bay, o processo de reinstalação foi acompanhado por um *baby boom*, de maneira que aqueles que falam o novo dialecto se tornaram maioritários na população no espaço de apenas uma geração (cerca de 20 anos). Como acontecera em Chesterfield Inlet, o sentido da identidade de espaço e de grupo desta nova geração alterou-se. Eles consideram-se «Telekjuarmiut», o povo de Spence Bay. A taxa de casamentos mistos entre os dois grupos também aumentou consideravelmente.

Originalmente, Rankin Inlet era uma mina de níquel, aberta na década de 50. Na altura, fez-se apelo aos Inuit de Chesterfield Inlet para trabalharem como serventes. O dialecto dominante em Rankin Inlet é, portanto, o dialecto de Chesterfield Inlet. Mas, como esse dialecto contém elementos de outros dialectos falados na região, os Inuit que emigraram para Rankin Inlet depois de, nos anos 70, a cidade se ter tornado o centro administrativo regional, fizeram os possíveis por adoptar esse dialecto. Muitos deles, sobretudo aqueles que não têm laços tribais com as gentes de Chesterfield Inlet, designam actualmente este dialecto como o dialecto regional. Enquanto centro regional, Rankin Inlet tem uma população branca relativamente importante (cerca de 25 %), que domina as actividades económicas e administrativas da comunidade e da região. Esta situação criou uma divisão racial em Rankin Inlet, de modo que, para os Inuit que aqui habitam, o grupo exte-

rior mais importante é a população de imigrados brancos. Os outros grupos tribais são grupos exteriores perfeitamente secundários. Assim, ao contrário de Spence Bay, a deslocação dos Inuit para Rankin Inlet nos últimos 20 anos não teve um efeito espectacular no dialecto local, pois o seu número era bastante pequeno, em percentagem de grupos dialectais/tribais distintos, e a presença de um extragrupo racial forneceu um ponto de focalização face ao qual o dialecto local pode ser percebido em termos regionais.

Eskimo Point, igualmente estabelecido nos anos 60, é constituído, em grande parte, por um grupo tribal que possui o seu próprio dialecto característico. Ao contrário do que acontece em Spence Bay, Chesterfield Inlet e Rankin Inlet, o local foi povoado por Inuits cujas origens podem ser localizadas, na sua maior parte, nos arredores. Até aqui, eles não tentaram adoptar o dialecto falado em Rankin Inlet embora o designem, por vezes, como sendo o da região. Embora haja cada vez mais comunicação no seio da região, graças à rádio regional, no liceu regional de Rankin Inlet, e em razão do aumento de casamentos mistos entre tribos e entre comunidades, bem como das migrações entre tribos e entre comunidades, à procura de trabalho, o dialecto de Eskimo Point não parece, actualmente, ameaçado.

Que ensinamentos podem tirar-se destes exemplos de mudança, ou de ausência de mudança, no dialecto e na identidade de grupo? Primeiramente, as mudanças mais espectaculares parecem ter-se produzido quando os indivíduos de diferentes grupos foram educados em conjunto e foram juntos à escola nas mesmas comunidades. Quando os grupos eram mais ou menos do mesmo tamanho, formavam-se identidades e dialectos novos. Entretanto, como no caso dos imigrantes do Canadá, se um grupo se encontrava em minoria, as crianças deste grupo eram assimiladas. Ainda que a televisão, a rádio, os casamentos mistos e a migração em função do mercado de trabalho tenham, todos eles, um efeito sobre o *ethos* social e cultural de uma comunidade, nenhum destes agentes da mudança social parece capaz de produzir os efeitos espectaculares que se obtém quando se educam conjuntamente os filhos de dois grupos tribais/dialectais diferentes, e eles partilham as suas culturas distintas no momento da puberdade e durante o período de desenvolvimento precedente.

## PARA PASSAR DA INVESTIGAÇÃO PURA À INVESTIGAÇÃO APLICADA NAS SOCIEDADES DIVIDIDAS

Entre os resultados das experiências naturais que passámos em revista, muitos não são senão preliminares. Seria, por exemplo, muito útil que os meus estudos sobre as tribos inuit do Ártico canadiano pudessem ser repetidos entre outros povos, noutras locais do mundo. Podemos pensar nos aborígenes da Austrália. E o estudo dos imigrantes no Canadá devia ser repetido com amostragens diferentes e maiores. Mas este tipo de investigação é dispendioso e exige tempo: seria, portanto, imprudente consagrar recursos significativos a um esforço destes, a não ser que se pensasse que um tal investimento poderia realmente conduzir, em investigação aplicada, a resultados de real valor prático. As minhas actuais investigações na Irlanda do Norte são orientadas para esta questão. Se a teoria e os resultados expostos até agora forem válidos, este conhecimento da formação dos grupos pode ser uma ajuda para reduzir os conflitos no mundo real, ou será necessário rendermo-nos à ideia trágica de que todos os esforços deste género serão inevitavelmente ultrapassados por outras complexidades?

Desde há muito que se tem o sentimento de que a política de educação poderia ser utilizada como instrumento de mudança social na Irlanda. No decurso deste século e do século anterior, as diferentes partes interessadas, bem como as agências governamentais, tentaram utilizar o sistema escolar para anular a divisão entre as confissões, para converter uma seita noutra ou para manter a divisão confessional (para sínteses sobre a história e a política de educação na Irlanda do Norte e na Irlanda do Sul, *ver* Akenson, 1970, 1973). Como resultado desta história infeliz, as escolas da Irlanda do Norte são quase todas confessionais, de maneira que produzem, geração após geração, adultos católicos e protestantes que têm muito poucos contactos sociais uns com os outros durante todos os seus anos de formação na escola (Darby *et al.*, 1977; Murray, 1985; Cairns, 1987). A teoria que aqui apresento prevê que estas crianças crescerão com um conjunto de atitudes e de identidades intragrupo/extragrupo fixadas, na maior parte dos

casos, para toda a vida, e fortificadas pela história pormenorizada das injustiças que um grupo vem infligindo a outro desde há meio milénio (Darby, 1983). Na idade adulta, as identidades e atitudes de grupo precipitam comportamentos de grupo que conduzem a uma violência e a uma injustiça social persistentes. A violência aumenta a polarização das duas comunidades (Darby e Morris, 1974; Boal *et al.*, 1976; Boal, 1982; Kennedy, 1986) e produz uma maior separação, por um lado, das experiências dos jovens e, por outro, da clivagem entre seitas. Como pôr termo a este ciclo de aculturação no desenvolvimento e de violência?

A actual política na Irlanda do Norte reduziu pela força o nível de violência, e limitou o crescimento das injustiças sociais, deslocando o poder político de Belfast para Londres e instituindo programas de acção contra a segregação. Mas, se a teoria aqui esboçada for exacta, então esta política não faz mais do que tratar os sintomas do conflito entre as seitas, e se lhe fosse posto um fim sem primeiro procurar atender a determinadas causas mais fundamentais do conflito ter-se-ia que contar com um regresso ainda mais forte da violência entre seitas. Todavia, entre as políticas que o governo introduziu mais recentemente na Irlanda do Norte figura um plano que encoraja a criação de escolas integradas suplementares (Astin, 1987). De acordo com a perspectiva teórica aqui desenvolvida, este programa oferece uma ocasião para atacar uma das causas fundamentais do problema.

A tese geral segundo a qual a segregação educativa está no centro do processo de polarização social na Irlanda do Norte é confirmada por um estudo realizado por Whyte (1986). Ele conclui que – entre os mecanismos utilizados para manter as fronteiras no interior da sociedade, as Igrejas, a Ordem de Orange, a hierarquia social, a segregação residencial, a educação separada e a endogamia – «a educação divide a população em duas comunidades com maior precisão do que qualquer outro factor que tenhamos examinado até aqui». No contexto da concepção da natureza humana aqui apresentada, a educação integrada é um propósito muito especial instituído para combater as falhas da natureza humana e favorecer um comportamento pró-social modificando o modo como é construído o edifício social. Em diversos locais do mundo, foram criadas, por fundações ou sociedades privadas, escolas integradas

com a finalidade de contribuirem para dinamizar um processo de renovação social. Por exemplo, as escolas para católicos e protestantes All Children Together, em Belfast, na Irlanda do Norte; ou Neve Shalom: Wahat Al-Salam, para judeus, muçulmanos e cristãos, junto de Jerusalém, em Israel; e a New Era Schools Trust, na África do Sul: escolas para estudantes negros, mestiços e brancos. Poderão estas escolas estar à altura das grandes esperanças dos seus fundadores?

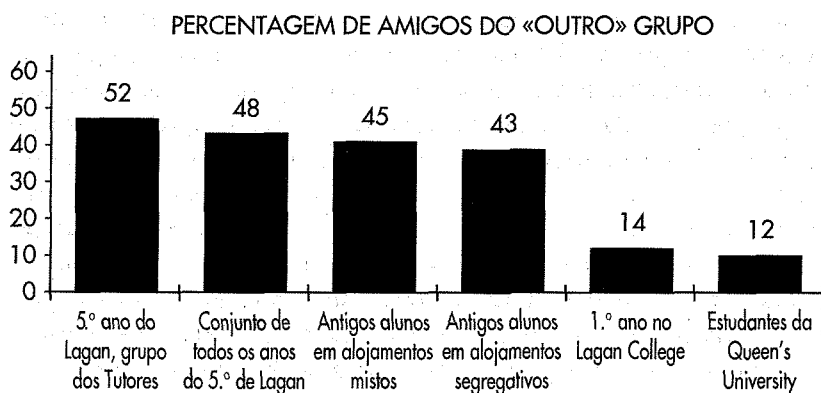
Lagan College foi, em 1981, a primeira escola integrada de ensino secundário para os rapazes e as raparigas católicos e protestantes da Irlanda do Norte. Dez anos depois, esta escola oferece uma ocasião única de verificar a hipótese da educação integrada. Actualmente, ela acolhe mais de setecentos alunos, e foram criadas mais quinze escolas integradas. As investigações levadas a cabo em Lagan College (Irwin, 1991a) mostram que os novos estudantes que lá chegam, depois de terem frequentado escolas primárias que praticam a segregação, têm poucos amigos na «outra» comunidade. Mas, depois de 5 anos passados nesta escola, as crianças têm um número ligeiramente maior de amigos na «outra» comunidade do que na sua. Da mesma maneira, descobriu-se que os antigos alunos da escola conservam uma percentagem significativa de amigos na «outra» comunidade, ao contrário dos jovens adultos da mesma idade numa universidade mista (figura 4). Este êxito na criação de autênticas amizades intercomunitárias foi reforçado por uma compreensão e por uma aceitação acrescida da identidade política e social dos «outros» (Irwin e Hughes, 1991). Não parece que a integração social na escola na Irlanda do Norte tenha sido muito influenciada pela classe social e pelo sexo. Todavia, em Jerusalém, numa escola semelhante para os judeus do «Este» e do «Oeste», as políticas diferentes da escola e a maior intensidade das divisões no conjunto da sociedade tornam a integração social mais difícil de realizar em Israel (Irwin e Bar, 1991).

Concluiu-se que Lagan College é um sucesso, porque está fundado sobre um princípio de igualdade que estabelece um equilíbrio entre católicos e protestantes, entre os estudantes, o pessoal e a direcção. Em Lagan College, o princípio da igualdade estendeu-se também ao estudo da história, da cultura e do pensamento po-



lítico das duas comunidades. Quando a integração escolar foi imposta sem a preocupação com os valores da igualdade, ou quando houve a tendência para apresentar, no programa de estudos, o ponto de vista do grupo dominante, ou para mascarar uma história opressiva, a educação integrada não teve o mesmo sucesso (Wright, 1991). É verdade que, por vezes, as crianças podem ver as suas atitudes e o seu estatuto reforçados pelo facto de serem uma minoria numa escola mista. A experiência parece levar-nos à conclusão, aparentemente simples, de que a educação integrada tem tanto mais êxito quanto é fundada nos princípios da liberdade de escolha, da igualdade, da abertura e da verdade na composição dos programas.

FIGURA 4.  
Confissão religiosa e escolha dos amigos entre os estudantes da Queen's University e do Lagan College, expressos em percentagem de amigos do «outro» grupo



## CONFLITO SOCIAL E POLÍTICA EDUCATIVA

Por todo o mundo, à medida que a opressão colonial cede lugar à autodeterminação, a violência étnica e religiosa continua a dividir aqueles que, outrora, haviam cooperado para se baterem contra o inimigo comum. O tecido social destes novos estados nacionais foi rasgado, ameaçando a emergência pacífica do que se espera ser

uma «nova ordem mundial». São numerosos os que gostariam de pensar que estão protegidos relativamente às forças em conflito que se batem na Irlanda do Norte e em Israel, mas, entre as nações ricas, as novas relações políticas e o crescimento da emigração produzem sempre mais diversidade social e cultural.

No conjunto da sociedade, problemas como as diferenças nos níveis de educação entre os grupos, a resistência à educação integrada, a falta de recursos ou os condicionalismos legais podem constringer à introdução, «etapa a etapa», das escolas integradas. Estas etapas podem ir do programa de estudo que informa cada grupo sobre o outro, a situações de contacto limitado, ou mais amplo, ou a escolas mistas com um pessoal misto, até às escolas inteiramente integradas que combinam todas estas características numa base de igualdade.

Manter uma população estudantil equilibrada e vigiar o progresso social dos alunos deveria contribuir para assegurar o êxito das escolas integradas. Infelizmente, há uma circunstância na qual a educação integrada não pode nunca funcionar: quando os pais e os dirigentes da comunidade escolhem não enviar os seus filhos às escolas integradas, ou não permitir que elas sejam criadas. Muitos grupos culturais, em particular as minorias, temem que a educação integrada seja um instrumento de assimilação cultural. Isto aplica-se, em particular, às minorias que têm uma língua própria. Neste contexto, pode optar-se por escolas separadas ao nível primário e pela educação integrada ao nível secundário. Esta solução particular foi proposta para a Palestina em 1937:

«Uma política eficaz para reunir as raças deveria reuni-las verdadeiramente na prática. Os rapazes e as raparigas das duas raças deveriam frequentar, ao nível do ensino primário, escolas separadas, ou pelo menos aulas separadas, pois a língua de instrução deveria ser a sua língua vernacular respectiva, embora prestando-se grande atenção ao ensino do inglês. No secundário, estudarão lado a lado nas mesmas escolas e somente em língua inglesa. A este nível, uma parte importante do programa será consagrado às línguas, à literatura e à história das duas raças. Se tivesse sido posto em prática na Palestina, adoptado desde o início e prosseguido com regularidade, este sistema teria feito muito, no espaço de uma geração, para destruir as barreiras entre judeus e árabes e

para alimentar o sentimento de uma cidadania palestina comum. Mas ele não podia ser posto em prática. O artigo 15 (do mandato britânico de 1923) excluía-o.» (Secretariado de Estado para as Colónias, 1937.)

Direitos semelhantes relativos à educação, estabelecidos na Grã-Bretanha e na Irlanda do Norte, contribuíram para consolidar o destino das comunidades católica e protestante no Ulster. Consequentemente, os compromissos educativos semelhantes àquele que foi acima esboçado nunca puderam ser postos em prática. Todavia, o decreto de reforma da educação (NI) de 1989 constitui um passo para a correcção destes erros, ao encorajar abertamente a criação de escolas integradas.

Pouco depois da guerra de 1967, Meron Benvenisti, na altura presidente da câmara adjunto de Jerusalém, defendeu fugazmente a ideia de uma educação integrada árabe e judaica, num esforço para unir as comunidades separadas nesta cidade dividida (Benvenisti, 1983). A sugestão teve poucos apoiantes e não teria, na realidade, senão uma esperança muito diminuta de se tornar alguma vez uma política educativa, pois Israel é governado por Israel, ao contrário do que acontece com a actual Irlanda do Norte, que é governada do exterior por Westminster. Estas observações têm como finalidade sublinhar a fragilidade dos fundamentos legislativos sobre os quais repousa a educação integrada. No contexto político da Irlanda do Norte, a educação integrada apenas é promovida activamente pelos partidos minoritários Alliance e Workers Party. Se o poder político for devolvido à província, o sustentáculo oficial da educação integrada poderá desaparecer tão depressa como apareceu.

A legislação pode desempenhar um papel-chave no desencorajamento ou no favorecimento das políticas de educação pró-sociais. Em 1991, por exemplo, a Comissão para a Igualdade Racial no Reino Unido processou a direcção de uma escola por ter deixado um casal retirar o seu filho branco para o pôr numa escola de predominância branca (Comissão para a Igualdade Racial, 1989). A Comissão não ganhou a causa, pois o tribunal considerou que a liberdade de escolha estipulada no *Education Act* de 1980 prevalecia sobre o *Race Relations Act* de 1976. De modo

bastante semelhante, a Carta de Paris para Uma Nova Europa, de 1990, assegura que:

«A identidade étnica, cultural, linguística e religiosa das minorias nacionais será protegida e as pessoas que pertencerem a minorias nacionais têm o direito de exprimir, preservar e desenvolver livremente essa identidade sem qualquer discriminação e com toda a igualdade perante a lei.» (Carta de Paris para Uma Nova Europa, 1990.)

A intenção liberal destes direitos é evidentemente louvável, desde que eles não possam ser estendidos de maneira a incluírem explicitamente a educação segregadora, que se encontrava protegida pelo artigo 15 do mandato britânico de 1923, na Palestina. É claro que os diplomas que protegem as «minorias nacionais» devem ser objecto, na sua formulação, de cuidadosas precauções, a fim de evitar dar a diferentes grupos a ocasião de se servirem do poder social da educação segregadora para transformarem as «minorias nacionais» em «nacionalismos minoritários», com todo o seu potencial de conflito social. Felizmente que a Convenção das Nações Unidas para os direitos da criança (actualmente ratificada por cem países) visa favorecer a compreensão e o respeito face a todos os grupos étnicos e religiosos através da educação:

«Artigo 29.1. Os estados membros acordam que a educação da criança deve ser orientada para: (d) a preparação da criança para uma vida responsável numa sociedade livre, num espírito de compreensão, de paz, de tolerância, de igualdade dos sexos e de amizade entre todos os povos, grupos étnicos, grupos nacionais e religiosos e pessoas de origem indígena.» (Convenção das Nações Unidas sobre os direitos da criança, 1989.)

Nem vale a pena dizer que não é uma tarefa fácil estabelecer o melhor equilíbrio legal possível entre os direitos educativos das minorias e a necessidade de promover políticas de educação pró-sociais que incluam a educação integrada nas sociedades divididas. É talvez necessário desenvolver uma legislação e direitos do homem que protejam, explicitamente, a educação integrada, de modo a que os pais não possam ser forçados a enviar os seus filhos, contra a sua vontade, para escolas segregadoras.

## *A EDUCAÇÃO INTEGRADA: UM PROBLEMA MORAL*

Embora muito poucos dirigentes religiosos e políticos se oponham abertamente à educação integrada na Irlanda do Norte, a maioria dos dirigentes religiosos encoraja, de facto, os seus correligionários a enviarem os seus filhos para escolas confessionais que pratiquem a segregação, e os políticos locais tendem, frequentemente, a fazer malograr o estabelecimento de novas escolas integradas. Devo sublinhar aqui que muitas das escolas integradas da Irlanda do Norte, incluindo o Lagan College, não são laicas. As escolas são, na sua maioria, cristãs e dão uma educação e uma orientação religiosas simultaneamente na tradição da Igreja Católica Romana e nas diversas tradições protestantes. Infelizmente, a Igreja Católica Romana da Irlanda recusa-se a tomar disposições para que os seus sacerdotes se encarreguem dos aspectos confessionais dos estudantes católicos destas escolas integradas (Irwin, 1991b). Da mesma maneira, em Brownlow College, onde, por voto livre, os pais mudaram o estatuto da sua escola de Estado protestante passando a ser uma escola «integrada», as autoridades regionais da educação, de dominância protestante, nomearam para o conselho de administração da escola dois membros que se opõem à educação integrada (White, 1992).

Se todas as coisas fossem iguais em todos os âmbitos, se não houvesse um conflito na Irlanda do Norte, se as comunidades católicas e protestantes não estivessem divididas, talvez não houvesse mais nada a dizer. Mas as coisas não são iguais em todos os âmbitos. Protestantes e católicos da Irlanda do Norte odeiam-se e matam-se uns aos outros, e o programa de investigação levado a cabo no local (Irwin, 1991a) conclui que a educação segregadora contribui para a polarização das duas comunidades, enquanto a educação integrada produz uma aproximação de ambas, aumentando a amizade e a compreensão mútuas.

Estes factos obrigam a determinar o que é a moralidade. Dado que a educação integrada pode reduzir o mal potencial, os imperativos da educação confessional são questionados. Na Irlanda do Norte, esta alteração do equilíbrio dos princípios traduziu-se no

estabelecimento de numerosas escolas integradas. Infelizmente, falta a estas escolas o apoio oficial das Igrejas Católica e Protestante, ainda que, se remontarmos a 1968, quando não existiam escolas integradas, pelo menos 5 por cento de jovens entre os 17 e os 24 anos eram favoráveis à integração ao nível da escola primária e 70 por cento sustentavam a integração ao nível do secundário (*National Opinion Polls, Belfast Telegraph*, 1968a e 1968b).

Em Israel, a comunidade Neve Shalom e a Escola para a Paz não recebem a totalidade do apoio estatal de que beneficiam outras comunidades e escolas novas. Tem, no entanto, o apoio da Igreja. Foi fundada em 1972 por um dominicano, o padre Bruno, em cem acres de terreno pertencentes à Igreja e que lhe tinham sido alugados com essa finalidade, nas terras do mosteiro vizinho de Latrun. Os documentos promocionais do jardim-escola e da escola primária de Neve Shalom afirmam que:

«Os princípios da coexistência e da igualdade são os nossos guias em todos os instantes. Aqui, na única escola binacional e bilingue deste género existente até à data, as crianças assimilam estes valores naturalmente e são-lhes ministrados ensinamentos sobre as suas diferenças nacionais e culturais, ao mesmo tempo que se sublinha a sua própria identidade individual.» Neve Shalom: Wahat Al-Salam.

Como seria de esperar, o padre Bruno foi criticado por alguns membros da sua Igreja. Mas, questionar e discutir são condições prévias, simultaneamente naturais e necessárias à acção construtiva. A verdade é que o padre Bruno conseguiu obter sempre o apoio da sua Igreja e essa é talvez uma das razões pelas quais foi proposto para o Prémio Nobel da Paz. Quando o presidente de Israel, que nasceu em Belfast e cresceu em Dublin, visitou Neve Shalom, deu a entender que se Israel não adoptasse a política educativa que nela se praticava o país acabaria como a Irlanda do Norte. O presidente Herzog tinha estes propósitos antes do levantamento palestino, a Intifada.

Criamos as sociedades que desejamos ter através das nossas escolas. Mas as sociedades com que sonhamos e que proclamamos como nosso ideal, essas sociedades igualitárias, essas sociedades do mérito, não racistas e não sectárias, raramente se reflectem nas

instituições escolares às quais confiamos os nossos filhos, a geração futura. Esta hipocrisia pode criar o ódio e a exploração de um grupo por outro. Na Irlanda do Norte, bem como noutras zonas do mundo, esta segregação e este fanatismo podem conduzir à violência e ao assassinio. Não podemos justificar esta hipocrisia durante muito mais tempo. As sociedades tolerantes e justas que desejamos devem, em primeiro lugar, ser criadas nas nossas escolas, e aqueles que se opõem a tais mudanças institucionais devem assumir a maior parte da responsabilidade pelos fracassos sociais da sua comunidade.

Um dos papéis principais de todas as instituições religiosas é assinalar o «terreno elevado da moral» e agenciar a organização da acção humana. Infelizmente, muitas instituições religiosas sucumbem a essa fraqueza humana que consiste em centrar-se no intra-grupo, e utilizam essa falha da natureza humana para promoverem os seus próprios interesses e os dos seus membros à custa dos outros. Este comportamento não é aceitável no mundo moderno. Se não forem capazes de mudar, perderão a sua autoridade moral em proveito da moral laica das leis nacionais e internacionais, das constituições, dos tratados e cartas que encorajam as relações étnicas, raciais e religiosas de carácter pró-social, e em proveito da autoridade moral dos pais que escolhem enviar os seus filhos para escolas integradas.

## *ENGENHARIA SOCIAL E ÉTICA EVOLUCIONISTA «SUAVE»*

A antiga concepção, segundo a qual a natureza humana possui uma *hybris* ou limite de socialização, foi revista por Campbell, que lhe deu uma articulação sociobiológica (1975, 1983). Diferentemente dos insectos sociais, os humanos não possuem uma capacidade inata para viver nas grandes sociedades que exibem uma divisão do trabalho e a que Campbell chama ultra-sociais. A ultra-sociabilidade, sugere este autor, não pode ser atingida senão através do auxílio de uma forte dose de aculturação para inflectir o egoísmo inato. Em contrapartida, Campbell observa que o

egoísmo individual não é inato entre os insectos eosociais (Hamilton, 1964). Tendo em conta este enorme problema genético, Campbell considera que a aculturação moral, legal, política e – pelo menos em relação ao passado – religiosa é indispensável à manutenção das sociedades ultra-sociais.

As grandes tradições religiosas da era axial\* (Heard, 1929; Bellah, 1970; Smith, 1970) fizeram tentativas, parcialmente coroadas de sucesso, para revolucionar a ordem política, jurídica, religiosa e moral de submissão ao nepotismo. O taoísmo, o cristianismo, o hinduísmo, o jainismo, o budismo, o islão e, mais recentemente, a religião secular que é o marxismo reprovam o egoísmo para abraçarem o cosmopolitismo. Max Weber explica este facto da seguinte maneira:

«O grande feito das religiões éticas e, mais do que todas, das seitas éticas e ascéticas do protestantismo foi romper as cadeias do parentesco. Estas religiões estabeleciam a comunidade superior da fé e um modo de vida ético comum, por oposição à comunidade de sangue e mesmo, em grande medida, por oposição à família.» (Weber, 1951.)

Infelizmente, o fracasso da utopia da ética religiosa deve-se, em parte, à força da pressão tribal. A força de diferenciação cultural, aumentada pelo desenvolvimento de uma necessidade de criar intragrupos marcados, excluía a possibilidade de uma fusão racional das sabedorias comuns das grandes tradições religiosas. Os cristãos, os muçulmanos e os hindus combateram-se uns aos outros, e estas religiões cindiram-se em seitas que, por sua vez, se combatem entre si. É talvez por uma ironia trágica que o Antigo Testamento – a revelação comum aos judeus, aos cristãos e aos muçulmanos – prevê este fracasso social no Génesis, 11.

---

\* As civilizações formadas em torno das grandes religiões chamou Karl Jaspers, em *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), civilizações da «era axial». Nelas se incluem a civilização antiga de Israel, a Grécia antiga, a civilização dos começos do mundo cristão, o zoroastrismo iraniano, a civilização dos começos da China imperial, as civilizações hindus e budistas, e também as do mundo islâmico, ainda que este seja posterior. (N. do T. francês.)



«O Senhor, porém, desceu, a fim de ver a cidade e a torre que os filhos dos homens estavam a edificar. E o Senhor disse: “Eles constituem apenas um povo e falam uma única língua. Se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, de futuro, de realizarem todos os seus projectos. Vamos, pois, descer e confundir de tal modo a linguagem deles que não se compreendam uns aos outros.” E o Senhor dispersou-os dali para toda a face da terra, e suspenderam a construção da cidade.» (Génesis, 11.)\*

De um ponto de vista evolucionista, deveria ser uma vantagem considerável para os «filhos do homem» o serem capazes de «realizar todos os seus projectos». Por que razão, então, se dispersaram os filhos do homem, com a sua linguagem «confundida», de tal maneira que não podem fazer tudo aquilo que o seu espírito projecta? O Génesis sugere que o Senhor fez isso para punir o homem pelo pecado do orgulho. Sustentei aqui que foi a evolução que produziu este efeito, como resultado do egoísmo inerente ao homem. Talvez as duas explicações não sejam muito diferentes uma da outra. Cristo, juntamente com numerosas outras figuras morais e espirituais, sustentaram que o amor pode superar a *hybris* do orgulho e do egoísmo. Subscribo completamente esta prescrição cuja sabedoria é, sem dúvida, evidente por si mesma. Mas, no espaço de dois mil anos, o amor não conquistou tudo. Talvez uma análise evolucionista das causas do egoísmo humano de grupo possa ajudar o amor a progredir, ainda que só um pouco; pelo menos é isso que eu espero e é esse o objectivo do programa de investigação aqui exposto.

Pode dividir-se o «naturalismo ético» entre uma variante dura, que considera que os factos naturais são suficientes para justificar uma exigência moral, e uma variante fraca, que considera que os factos naturais são pertinentes para justificar uma exigência moral (Edel, 1955; Matten, 1978). Donald Campbell (1979) fornece uma descrição de algo que se aparenta com as éticas naturalistas suaves, na sua ética normativa por mediação científica. Para este autor, as finalidades normativas da sociedade são favorecidas ou realizadas

---

\* Citamos a partir de: *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 14.<sup>a</sup> edição, 1988, p. 29 (Nota do Tradutor).

pela prática de uma abordagem científica dos problemas éticos, fundada numa compreensão empírica da natureza humana. Do ponto de vista prático, esta perspectiva é a adoptada nesta exposição, e fica ilustrada abaixo, na figura 5.

FIGURA 5

**«Espectro da evolução» para o comportamento de grupo no homem, modificado pelas éticas evolucionistas «suaves»**

Adequação adaptativa e necessidades da vida, da sobrevivência e da reprodução	Reprodução sexual e benefícios genéticos/sociais da endogamia limitada	Proximidade nas alianças e mecanismo de <i>badging</i> associado	Estrutura de população e comportamento intra-grupo/ex-grupo	Benefício social e económico de grupos maiores	Manipulação cultural do mecanismo de <i>badging</i> durante o período sensível	Estruturas e comportamentos sociais novos nos grandes intra-grupos/ex-grupos
----->		Níveis elevados e pouco adaptativos de hostilidade entre grupos e de conflito de grupo	Desenvolvimento das ciências sociais interdisciplinares integradas	Desenvolvimento de uma ética evolucionista «suave» aplicada	A educação integrada torna-se um imperativo moral e um dos direitos do homem	Redução dos níveis de hostilidade entre grupos e conflitos de grupo

EVOLUÇÃO GENÉTICA <-----> EVOLUÇÃO CULTURAL <-----> DESENVOLVIMENTO INDIVIDUAL <---> (ENGENHARIA SOCIAL NATURAL) <-----> COMPORTAMENTO SOCIAL NÃO DESEJÁVEL <-----> CIÊNCIAS SOCIAIS INTEGRADAS <-----> ENGENHARIA SOCIAL APLICADA E ÉTICA EVOLUCIONISTA «SUAVE» <-----> COMPORTAMENTO SOCIAL DESEJADO

Em princípio, a abordagem científica aqui adoptada pode ser aplicada a todos os sistemas éticos e códigos de moralidade, de maneira que eles possam ser conformados e afinados por uma análise evolucionista/naturalista. Passada esta etapa, determinados excessos socialmente destrutivos das éticas religiosas e das éticas liberais poderão ser identificados e contornados. Talvez alguns dos nossos ideais precisem de ser temperados por um sentido de realismo esclarecido, por um discurso moral fundado numa concepção naturalista da natureza humana. Em última análise, creio que a emergência pacífica de novos estados nacionais e a estabilidade futura da «nova ordem mundial» poderiam progredir graças a um discurso deste género.

## REFERÊNCIAS

- ABRUZZI, W. S. (1982), «Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Human populations», in *Current Anthropology*, vol. 23, n.º 1, Fevereiro.
- AKENSON, D. (1973), *Education and Enmity: the Control of Schooling in Northern Ireland, 1920-1950*, Newton Abbot, David e Charles.
- (1970), *The Irish Education Experiment: The National System of Education in the Nineteenth Century*, Routledge e Kegan Paul.
- ALEXANDER, R. D. (1979), *Darwinism and Human Affairs*, University of Washington Press.
- ASTIN, A. (1987), «The Management of Schools in Northern Ireland: Reflections on the Astin Report», in *Education and Policy in Northern Ireland*, eds. R. Osborne, R. Cormack, R. Miller, Policy Research Institute, The Queen's University of Belfast.
- BAKER, M. C., e CUNNINGHAM, M. A. (1985), «The Biology of Bird Song Dialects», in *The Behavioral and Brain Sciences*.
- BATESON, P. P. G. (1966), «The Characteristics and Context of Imprinting», in *Biology Review* 41, pp. 177-220.
- (1979), «How Do Sensitive Periods Arise and What Are They For?», in *Animal Behaviour*, 27, 470-481.
- (1983), «Optimal Outbreeding», in *Mate Choice*, ed. P. Bateson, Cambridge, University Press.
- Belfast Telegraph (1968a), «Clear Call for End to Religious Separation in Schools», in *The Belfast Telegraph*, 22 de Outubro.
- Belfast Telegraph (1968b), «Poll Favours Integration of Education», in *The Belfast Telegraph*, 22 de Outubro.
- BELLAH, R. N. (1970), «Religious Evolution», in *Beyond Belief*, Nova Iorque, Harper and Row.

- BENVENISTI, M. (1983), *Jerusalem: Study of a Polarised City*, Research Paper n.º 3, The West Bank Data Base Project, Jerusalém, P. O. Box 14319, Israel.
- BOAL, F. (1982), «Segregating and Mixing: Space and Residence in Belfast», in F. Boal e J. Douglas (eds.), *Integration and Division: Geographical Perspectives on the Northern Ireland Problem*, Academic Press, Londres.
- (1969), «Territoriality on the Shankill-Falls Divide, Belfast», in *Irish Geography*, 6, 30-50.
- BOAL, F., e Livingstone, D. (1984), «The Frontier in the City, Ethnocentrism in Belfast», in *International Political Science Review*, vol. 5, n.º 2, pp. 161-179.
- BOAL, F., Poole, M., Murray, C., e Kennedy, S. (1976), *Religious Residential Segregation and Residential Decision Making in the Belfast Urban Area*, Final Report to the Social Science Research Council (Disponível na National Lending Library, Boston Spa, Yorkshire).
- BOURHIS, R., GILES, H., LEYENS, J., e TAJFEL, H. (1979), «Psycholinguistic Distinctiveness: Language divergence in Belgium», in *Language and Social Psychology*, eds. H. Giles e R. St. Clair, Basil Blackwell, Oxford.
- BOYD, R., e RICHESON, J. (1980), «Cultural Transmission and the Evolution of Cooperative Behaviour», apresentado na reunião anual da *American Anthropological Association*, em Washington, D. C., em 5 de Dezembro.
- (1983), «Why is Culture Adaptive?» in *The Quarterly Review of Biology*, vol. 58, pp. 209-214, Junho.
- (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, University of Chicago Press.
- BREDEN, F., e WADE, M. J. (1981), «Inbreeding and Evolution by Kin Selection», in *Ethology and Sociobiology*, 2, 3-16.
- CAIRNS, E. (1982), «Intergroup Conflict in Northern Ireland», in *Social Identity and Intergroup Relations*, ed. H. Tajfel, Cambridge University Press.
- (1987), *Caught in Crossfire: Children and the Northern Ireland Conflict*, Syracuse University Press.
- CAMPBELL, D. T. (1975), «On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition», in *American Psychologist*, Dezembro.
- (1977), «Descriptive Epistemology: Psychological, Sociological and Evolutionary», in *William James Lectures*, Harvard University, Primavera.
- (1979), «Comments on the Sociobiology of Ethics and Moralizing», *Behavioral Science*, 24, 37-45.
- (1983), «The Two Distinct Routs Beyond Kin Selection to Ultrasociality: Implications for the Humanities and Social Sciences», in *The Nature of Pro-social Development: Interdisciplinary Theories and Strategies*, D. L. Bridgeman, Nova Iorque, Academic Press.
- CAVALLI-SFORZA e FELDMAN (1973), «Models for Cultural Inheritance. 1. Group Mean and Within Group Variation», *Theoret. Pop. Biol.*, 4, 42-55 (69).
- (1981), *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, Princeton University Press.
- Carta de Paris para Uma Nova Europa (1990), citado de «Blueprint for a New Era», in *The Independent*, Londres (22 de Novembro de 1990).

- Commission for Racial Equality, *Racial Segregation in Education: Report of a Formal Investigation into Cleveland Education Authority*, Commission For Racial Equality, Londres (Novembro de 1989).
- CRAWFORD, M. H., MIELKE, J. H., DEVOR, E. J., Dykes, D. D., e Polesky, H. F. (1981), «Population Structure of Alaskan and Siberian Indigenous Communities», in *Am. J. Phys. Anthropol.*, 55, 167-187.
- COORK, J. (1970), *Social Behaviour in Birds and Mammals*, Nova Iorque, Academic Press.
- DAMASIO, A. R. (1991), «Personal Communication at *Natural Foundations of Ethics Workshop*», Paris, Fondation pour la recherche médicale, 22-23 de Novembro.
- DARBY, J. (1983), «The Historical Background», in *Northern Ireland: the Background to the Conflict*, ed. J. Darby, Syracuse University Press.
- DARBY, J., e MORRIS, G. (1974), *Intimidation in Housing*, Belfast, Northern Ireland Community Relations Commission.
- DARBY, J., et al. (1977), *Education and Community in Northern Ireland: Schools Apart?*, Coleraine, New University of Ulster.
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press. (Trad. fr. *Le Gène égoïste*, A. Colin, 1990).
- (1983), *The Extended Phenotype*, Oxford University Press.
- EDEL, A. (1955), *Ethical Judgement: The Use of Science in Ethics*, Londres, Collier-MacMillan, Ltd.
- FISHMAN, J. (1972), *Language and Nationalism*, Newbury, Rowley, Mass.
- (1977), «Ethnicity and Language», in H. Giles (ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, Londres, Academic Press.
- GILES, H., e SMITH, P. (1979), «Accommodation Theory; Optimal Levels of Convergence», in *Language and Social Psychology*, eds. H. Giles e R. St. Clair, Oxford, Basil Blackwell.
- GILES, H., e ST. CLAIR, R. (eds.) (1979), *Language and Social Psychology*, Oxford, Basil Blackwell.
- GLASER, N., e MOYNIHAM, D. (1975), «Introduction», in N. Glaser e D. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GUBUGLO, M. (1973), *Linguistic Contacts and Elements of Ethnic Identification*. Comunicação apresentada na reunião do Congresso internacional das ciências antropológicas e etnológicas, Chicago.
- HAMILTON, W. D. (1964), «The Genetic Evolution of Social Behaviour I e II», in *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1-52.
- (1975), «Innate Social Aptitudes of Man: An Approach from Evolutionary Genetics», in *Biosocial Anthropology*, ed. R. Fox, Nova Iorque, Wiley, pp. 133-155.
- HEARD, G. (1929), *The Ascent of Humanity*, Londres, Jonathan Cape.
- HINDE, R. A. (1970), *Animal Behaviour: A Synthesis of Ethology and Comparative Psychology*, Nova Iorque, McGraw Hill.
- HOLMES, W. G., e Sherman, P. W. (1983), «Kin Recognition in Animals», in *American Scientist*, vol. 71, n.º 1, pp. 46-55.

- IRWIN, C. J. (1991a), *Education and the Development of Social Integration in Divided Societies*, Belfast, Northern Ireland Council for Integrated Education.
- (1991b), «Sins of Omission», in *Fortnight*, Belfast, n.º 299, Outubro.
- (1990), «The Inuit and the Evolution of Limited Group Conflict», in *The Sociobiology of Conflict*, eds. V. Falger, H. van der Dennen, Londres, Croom Helm.
- (1989), «The Sociocultural Biology of Netsilingmiut Female Infanticide», in *Sociobiology of Sexual and Reproductive Strategies*, eds. A. Rassa, C. Vogel e E. Voland, Londres, Croom Helm.
- (1987), «A Study in the Evolution of Ethnocentrism», in *The Sociobiology of Ethnocentrism*, eds. V. Reynolds e V. Falger, Londres, Croom Helm.
- (1985), Social Science Ph. D. Dissertation, Syracuse University, *Sociocultural Biology: Studies in the Evolution of some Netsilingmiut and Other Sociocultural Behaviors*.
- (1981), Interdisciplinary M. A. Thesis, University of Manitoba (Anthropology, Religion and Philosophy), *Inuit Ethics and the Priority of the Future Generation*.
- IRWIN, C. J., e BAR, H. (1991), «Israel and Northern Ireland», in Irwin, C. J., *Education and the Development of Social Integration in Divided Societies*, Belfast, Northern Ireland Council for Integrated Education.
- IRWIN, C. J., e Hughes, J. (1991), «Comparisons with West and South Belfast», in Irwin, C. J., *Education and the Development of Social Integration in Divided Societies*, Belfast, Northern Ireland Council for Integrated Education.
- JORDE, L. B. (1980), «The Genetic Structure of Subdivided Human Populations», in *Current Developments in Anthropological Genetics*, vol. 1, eds. J. H. Mielke e M. H. Crawford, Nova Iorque, Plenum Press.
- KENNEDY, L. (1986), *Two Ulsters: A Case for Repartition*, The Queen's University of Belfast.
- LEE, R. B., e DEVORE, I. (1968), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- LEVINE, R. A., e CAMPBELL, D. T. (1972), *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour*, Nova Iorque, John Wiley and Sons.
- LEWIN, R. (1984), «Practice Catches Theory in Kin Recognition», in *Science*, pp. 1049-1051 (9 de Março).
- LUMSDEN, C. J., e WILSON, E. O. (1981), *Genes, Mind and Culture, The Coevolutionary Process*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MARLER, P., e TAMURA, M. Song (1962), «Dialectics», in *Three Populations of White-Crowned Sparrows*, *Condor*, 64, 368-77.
- MATTEN, R. (1978), «Altruism, Ethics and Sociobiology», in *The Sociobiology Debate*, ed. A. L. Caplan, Nova Iorque, Harper and Row.
- MAYR, E. (1963), *Animal Species and Evolution*, Belknap Press, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MCWHIRTER, L. (1981), *The Influence of Contact on the Development of Interpersonal Awareness in Northern Ireland Children*, Paper read to the Annual Conference of the Development Section of the British, Manchester, Psychological Society.
- MURRAY, D. (1985), *Worlds Apart: Segregated Schools in Northern Ireland*, Belfast, Appletree Press.

- NEVE-SHALOM: Wahat al-Salam, published by the Coordinators and Representatives of Neve Shalom / Wahat al-Salam at Neve Shalom / Wahat al-Salam, Doar-Na Shimshon, 99761, Israel (não publicado).
- NOTTEBOHM, D. (1969), «The Song of the Chingolo, *Zonotrichia capensis*», in Argentina: Description and Evaluation of a System of Dialectics, *Condor* 71, 299-315.
- (1972), «The Origins of Vocal Learning», in *American Naturalist*, 106, 116-40.
- PIAGET, J., e WEIL, A. M. (1951), Le développement chez l'enfant de l'idée de patrie et des relations avec l'étranger, *Bulletin international des Sciences Sociales*, UNESCO, 111, 604-625.
- PITTENBRIGH, C. S. (1958), «Adaptation, Natural Selection and Behaviour», in *Behaviour and Evolution*, A. Roe e G. G. Simpson (eds.), New Haven, Conn., Yale University Press.
- PULLIAM, H. R., e DUNFORD, C. (1980), *Programmed to Learn*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- RYAN, E. (1979), «Why Do Low-Prestige Language Varieties Persist?», in *Language and Social Psychology*, eds. H. Giles e R. St. Clair, Oxford, Basil Blackwell.
- RYAN, E., e CARRANZA, M. (1977), «Ingroup and Outgroup Reactions Toward Mexican American Language Varieties», in H. Giles (ed.), *Language Ethnicity and Intergroup Relations*, Londres, Academic Press.
- SCHLEGEL, A., e BARRY III, H. (1980), «Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code», in *Cross-Cultural Samples and Codes*, eds. A. Schlegel e H. Barry III, University of Pittsburgh Press.
- Secretary of State for the Colonies, *Palestine Royal Commission Report*, presented to Parliament by Command of His Majesty, Julho de 1937. His Majesty's Stationary Office, Londres (1937).
- SHIELDS, W. M. (1982), *Philopatry. Inbreeding and the Evolution of Sex*, State University of New York Press, Nova Iorque, Albany.
- SMITH, H. (1970), «The Relevance of the Great Religions for the Modern World», in *The World Religions Speak*, ed. P. Sunne Jr., The Hague.
- SPIELMAN, R. S., Neil, J. V., e Li, F. H. F. (1977), «Inbreeding Estimation from Population Data: Models, Procedures and Implications», in *Genetics*, 85, 355-371 (Fevereiro).
- TAJFEL, H. (1974), «Social Identity and Intergroup Behaviour», in *Social Science Information*, 13, 65-93.
- (ed.) (1978), *Differentiation Between Social Groups: Studies in Intergroup Behaviour*, Londres, Academic Press.
- TAYLOR, D., BASSILL, J., e ABOUD, F. (1973), «Dimensions of Ethnic Identity: An Example from Quebec», in *Journal of Social Psychology*, 89, 185-92.
- TAYLOR, D., SIMARD, L., e ABOUD, F. (1972), «Ethnic Identification in Canada: A Cross-Cultural Investigation», in *Canada Journal of Behavioural Science*, 4, 13-20.
- TINBERGH, N. (1968), «On War and Peace in Animals and Man», in *Science*, 160, pp. 1411-1418 (28 de Junho).

- TINDALE, N. B. (1974), *Aboriginal Tribes of Australia*, Berkeley, University of California Press.
- (1953), «Tribal and Intertribal Marriage Among the Australian Aborigines», in *Human Biology*, 25, 169-90.
- TOBACH, E. (1978), «The Methodology of Sociobiology from the Viewpoint of a Comparative Psychologist», in *The Sociobiology Debate*, ed. A. L. Caplan, Nova Iorque, Harper and Row.
- TONNESMANN, W. (1987), «Socialisation and the Study of the Development of Children's Attitudes Towards Their Own and Other Nations», in *The Sociobiology of Ethnocentrism*, eds. V. Reynolds, V. Falger e I. Vine, Londres, Croom Helm.
- United Nations, *Convention on the Rights of the Child*, adoptada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 20 de Novembro de 1989.
- VAN DEN BERGHE, P. L. (1981), *The Ethnic Phenomenon*, Nova Iorque, Elsevier.
- WEBER, M. (1955), *The Religion of China*, traduzido por H. H. Geth, Nova Iorque, MacMillan.
- WEST EBERHARD, M. J. (1975), «The Evolution of Social Behaviour by Kin Selection», in *Quart. Rev. Biol.*, 50, 1-33.
- WHITE, B. (1992), «Testing time for Brownlow College» in, *Belfast Telegraph*, 28 de Janeiro.
- WHITE, N. G., e PARSONS, P. A. (1973), «Genetic and Sociocultural Differentiation in the Aborigines of Arnhem Land, Australia», in *Am. J. Phys. Anthropol.*, 38, 5-14.
- WHYTE, J. H. (1986), «How is the Boundary Maintained Between the Two Communities in Northern Ireland?», in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 9, n.º 2.
- WILKINSON, D. (1980), *Deadly Quarrels*, Los Angeles, Univ. of California Press.
- WILLIAMS, G. C. (1966), *Adaptation and Natural Selection*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- WILSON, E. O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- WRIGHT, F. (1987), *Northern Ireland: A Comparative Analysis*, Gill e MacMillan, Barnes e Noble Books, Totowa, Nova Jersey.
- (1991), *Integrated Education and New Beginnings in Northern Ireland*, Belfast, Corrymeela Press.
- WRIGHT, S. (1922), «Coefficients of inbreeding and Relationship», in *American Naturalist*, 56, 330-338.
- (1951), «The Genetical Structure of Populations», in *Ann Eugenics*, 15, 323-354.



the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the  
the fourth is the fact that the  
the fifth is the fact that the  
the sixth is the fact that the  
the seventh is the fact that the  
the eighth is the fact that the  
the ninth is the fact that the  
the tenth is the fact that the  
the eleventh is the fact that the  
the twelfth is the fact that the  
the thirteenth is the fact that the  
the fourteenth is the fact that the  
the fifteenth is the fact that the  
the sixteenth is the fact that the  
the seventeenth is the fact that the  
the eighteenth is the fact that the  
the nineteenth is the fact that the  
the twentieth is the fact that the  
the twenty-first is the fact that the  
the twenty-second is the fact that the  
the twenty-third is the fact that the  
the twenty-fourth is the fact that the  
the twenty-fifth is the fact that the  
the twenty-sixth is the fact that the  
the twenty-seventh is the fact that the  
the twenty-eighth is the fact that the  
the twenty-ninth is the fact that the  
the thirtieth is the fact that the  
the thirty-first is the fact that the  
the thirty-second is the fact that the  
the thirty-third is the fact that the  
the thirty-fourth is the fact that the  
the thirty-fifth is the fact that the  
the thirty-sixth is the fact that the  
the thirty-seventh is the fact that the  
the thirty-eighth is the fact that the  
the thirty-ninth is the fact that the  
the fortieth is the fact that the  
the forty-first is the fact that the  
the forty-second is the fact that the  
the forty-third is the fact that the  
the forty-fourth is the fact that the  
the forty-fifth is the fact that the  
the forty-sixth is the fact that the  
the forty-seventh is the fact that the  
the forty-eighth is the fact that the  
the forty-ninth is the fact that the  
the fiftieth is the fact that the  
the fifty-first is the fact that the  
the fifty-second is the fact that the  
the fifty-third is the fact that the  
the fifty-fourth is the fact that the  
the fifty-fifth is the fact that the  
the fifty-sixth is the fact that the  
the fifty-seventh is the fact that the  
the fifty-eighth is the fact that the  
the fifty-ninth is the fact that the  
the sixtieth is the fact that the  
the sixty-first is the fact that the  
the sixty-second is the fact that the  
the sixty-third is the fact that the  
the sixty-fourth is the fact that the  
the sixty-fifth is the fact that the  
the sixty-sixth is the fact that the  
the sixty-seventh is the fact that the  
the sixty-eighth is the fact that the  
the sixty-ninth is the fact that the  
the seventieth is the fact that the  
the seventy-first is the fact that the  
the seventy-second is the fact that the  
the seventy-third is the fact that the  
the seventy-fourth is the fact that the  
the seventy-fifth is the fact that the  
the seventy-sixth is the fact that the  
the seventy-seventh is the fact that the  
the seventy-eighth is the fact that the  
the seventy-ninth is the fact that the  
the eightieth is the fact that the  
the eighty-first is the fact that the  
the eighty-second is the fact that the  
the eighty-third is the fact that the  
the eighty-fourth is the fact that the  
the eighty-fifth is the fact that the  
the eighty-sixth is the fact that the  
the eighty-seventh is the fact that the  
the eighty-eighth is the fact that the  
the eighty-ninth is the fact that the  
the ninetieth is the fact that the  
the ninety-first is the fact that the  
the ninety-second is the fact that the  
the ninety-third is the fact that the  
the ninety-fourth is the fact that the  
the ninety-fifth is the fact that the  
the ninety-sixth is the fact that the  
the ninety-seventh is the fact that the  
the ninety-eighth is the fact that the  
the ninety-ninth is the fact that the  
the hundredth is the fact that the

# ALGUNS RACIOCÍNIOS TEÓRICOS SOBRE RACIOCÍNIOS PRÁTICOS A PROPÓSITO DO RACIOCÍNIO TEÓRICO

SCOTT BREWER\*

## INTRODUÇÃO: O RACIOCÍNIO PRÁTICO A PROPÓSITO DO RACIOCÍNIO TEÓRICO

Para determinar o que é seu dever *fazer*, os pensadores práticos\*\* [*practical reasoners*] (aqueles que raciocinam sobre o que deve [*ought*] ser feito) devem remeter-se para juízos respeitantes ao que será necessário *crer* acerca do que é o mundo. Quando não dispõem de conhecimentos teóricos num domínio que parece pertinente para uma dada decisão prática, procuram – ou deveriam

---

\* Harvard Law School.

Devo agradecer, pelos seus comentários muito úteis a respeito das anteriores versões deste texto, a Ruth Chang, Elijah Millgram, Hilary Putnam, Tim Scanlon, Carol Steiker, David Wilkins e aos participantes neste colóquio sobre os Fundamentos Naturais da Ética. Agradeço particularmente a Robert Nozick. É evidente que todos os erros que subsistam são apenas da minha responsabilidade.

\*\* Qualquer pessoa que sustente um raciocínio com implicações práticas – por exemplo, jurídicas – por oposição ao *theoretical reasoner*, ou pensador teórico, cujos raciocínios relevam do conhecimento do que é, sem que haja necessariamente uma implicação na acção. (N. do T. francês.)

procurar – adquirir a informação necessária de uma maneira justificável. Isto quer dizer que procuram elaborar um procedimento de decisão justificável e fiável para se guiarem na aquisição da informação teórica necessária para a sua decisão prática. Nesta exposição efectuarei algumas observações a propósito deste processo de raciocínio prático.

O processo *Brown contra Board of Education*<sup>1</sup>, um caso célebre do direito constitucional americano, oferece um exemplo claro do que quero dizer. Para chegar a um juízo legal *prático* (a saber, decidir se o tribunal deve autorizar os Estados a usarem leis nacionais para criar e manter escolas segregacionistas), o tribunal escolheu remeter-se, de forma aparentemente decisiva, para juízos *teóricos* de psicologia social empírica – disciplina acerca da qual o tribunal não pretendia minimamente possuir conhecimentos teóricos relevantes – e, principalmente, para um estudo empírico que mostrava que os alunos negros sofrem perturbações psicológicas quando são enviados para escolas segregacionistas<sup>2</sup>. Havia dois elementos lógicos no raciocínio que levavam o tribunal a recorrer a uma informação teórica no caso *Brown*. Em primeiro lugar, o tribunal devia decidir qual das numerosas disciplinas teóricas seria pertinente – supondo que havia alguma – para a sua decisão prática a respeito do que era requerido pela cláusula *Equal Protection* (escolheu-se a psicologia social). Em segundo lugar, o

---

<sup>1</sup> Supremo Tribunal dos Estados Unidos (1954). Designação do processo de M. Brown contra o conselho educativo da cidade de Topeka, no estado do Kansas, em 1954. (*N. do T. francês.*)

<sup>2</sup> O tribunal diz que: «Qualquer que tenha sido a *extensão dos conhecimentos psicológicos* na altura do caso *Plessy contra Ferguson* [uma decisão precedente do Supremo Tribunal que considerava que as disposições segregacionistas eram constitucionalmente aceitáveis], este facto [o de que os alunos negros sofrem um prejuízo psicológico] é *amplamente confirmado por autoridades modernas...* [citações omitidas]. Concluimos que, no domínio da educação pública, a doutrina “separados mas iguais” não tem cabimento. A educação separada é desigualitária de modo inerente. Eis porque consideramos que os queixosos... em virtude da segregação de que são vítimas, são privados da igual protecção das leis garantida pela décima-quarta emenda.» Supremo Tribunal dos Estados Unidos (1954), pp. 494-495 (citação de investigações psicológicas empíricas) [sublinhado meu].

tribunal devia decidir de que maneira e até que ponto se devia conceder crédito às opiniões dos especialistas que tinha decidido consultar. De facto, um dos numerosos elementos notáveis da análise efectuada pelo tribunal neste processo é a sua decisão problemática de «constitucionalizar» um resultado supostamente científico; residindo o perigo em que, como observava um especialista, «conferir um significado constitucional a uma opinião científica, mesmo havendo consenso entre os cientistas, condena a Constituição a ter um sentido variável em função das modificações do saber científico<sup>1</sup>».

O caso *Brown* não é senão uma ilustração de um fenómeno que se encontra cada vez com mais frequência no raciocínio prático: as decisões práticas (tal como as decisões jurídicas) que apelam para juízos de especialistas em disciplinas teóricas nas quais o pensador prático não tem conhecimentos suficientes para tomar uma decisão prática bem fundamentada. No caso *Brown*, a disciplina teórica pertinente era (na opinião do Supremo Tribunal) a psicologia empírica. É sabido que em todos os sistemas jurídicos contemporâneos um grande número de juízos teóricos tanto são úteis para as decisões jurídicas práticas como escapam à competência do pensador prático jurídico: são os casos dos juízos

---

<sup>1</sup> Faigman (1991), p. 573 (falta a citação). Podemos avaliar esse perigo examinando, p. ex., de que forma o tribunal podia concluir que a separação é desigual *de modo inerente*, ver *supra* nota 2, quando a sua decisão tem por base, aparentemente, uma demonstração empírica altamente *contingente*. (De facto, uma demonstração empírica que levanta sérias questões - ver Kluger, 1975, pp. 355-356.) Talvez haja aqui apenas um problema de terminologia (talvez o tribunal pudesse ter dito qualquer coisa como: «Neste momento da história americana», em vez de dizer «de modo inerente»), mas há seguramente mais do que isso neste problema, levantado por Faigman e muitos outros, de tornar constitucionais factos cientificamente estabelecidos. Consciente deste problema, o professor Ronald Dworkin defendeu que factos como aqueles que o tribunal encontrou no processo *Brown* não eram realmente empíricos mas antes «factos interpretativos» (*interpretive facts*):

«Não temos necessidade de prova para mostrar que a segregação é um insulto feito à comunidade negra - sabemos-lo. Sabêmo-lo na mesma medida em que sabemos que o frio provoca a constipação. Não se trata de não termos

sobre as estatísticas, do «DNA fingerprint», do uso de medicamentos e da alienação mental, para só mencionar alguns.

Este fenómeno respeitante ao raciocínio prático levanta problemas importantes e de difícil justificação, os quais são simultaneamente epistemológicos e práticos. Como a informação teórica (sobretudo a informação científica) se tornou mais especializada e mais complexa, parece ser cada vez mais difícil para um pensador prático justificar uma decisão prática para a qual é necessário compreender uma informação que ele não pode compreender por falta de domínio na matéria. É claro que, em tal caso, o pensador prático procura indicações, uma opinião fundamentada, da parte daqueles que possuem o saber necessário<sup>1</sup>. Todavia, uma tal estratégia, por muito razoável que seja ou que o pareça, suscita novas questões de justificação, entre as quais a de se saber o que *justifica*, por parte do pensador prático, a *escolha* dos especialistas a consultar, e *até que ponto* deve conceder crédito à opinião do especialista que decidiu solicitar.

Estas questões de justificação têm uma importância vital para aqueles que devem efectuar raciocínios práticos jurídicos, morais ou outros, e que devem fazê-lo num mundo em que a informação científica é cada vez mais especializada. Todavia, para completar a resposta para a questão da justificação, deveríamos primeiramente assegurarmo-nos da existência de uma compreensão clara da

---

necessidade de o saber, nem que não haja qualquer coisa para saber. Há uma realidade de facto que é a de que a segregação é um insulto, mas não temos necessidade de nenhuma prova deste facto – sabêmo-lo, pura e simplesmente. É uma interpretação.» Dworkin (1977), p. 5.

O exemplo aqui proposto pelo professor Dworkin parece desenquadrado, pois é indubitável que o nosso conhecimento da relação entre o frio e a constipação se baseia em juízos de causalidade que são, por essência, empíricos e verdadeiramente científicos (médicos). Apesar deste exemplo, a ideia geral de Dworkin coincide, sem dúvida, com uma concepção que irei tentar expor (*Ver infra*, nota 1 p. 270). Para outras discussões interessantes sobre a maneira como os juízos teóricos são tidos em conta, ou deveriam ser tidos em conta pelos pensadores práticos jurídicos, *ver* Davis (1987), Sacks (1990) e Kreiling (1990).

<sup>1</sup> *Ver* a discussão das regras da prova para o «testemunho do especialista», *infra* nota 2, p. 269, e o texto que a acompanha.

estrutura do raciocínio nos casos em que os pensadores práticos consultam a opinião de um especialista no intuito de levar a bom termo um raciocínio que visa um resultado prático; pois não é senão por meio de uma estrutura de raciocínio que um pensador prático pode proceder a qualquer tipo de justificação que seja.

Esta exposição tenta avançar um pouco na produção de um modelo desse processo de raciocínio. Neste sentido, apoiar-me-ei num modelo clássico do silogismo prático para defender a ideia de que, em todos os casos de raciocínio prático, os juízos práticos devem ser feitos não somente no estádio da premissa maior, o que é perfeitamente aceite, mas também no estádio da menor, o que se verifica menos vezes e talvez seja também menos aceite. Para apresentar o problema em termos que definirei mais adiante, vou defender que em qualquer silogismo prático há uma «prioridade prática» em simultâneo na premissa maior (prática) e na menor (teórica). No final do artigo voltarei de novo à questão de saber se os procedimentos de decisão reflectidos pelos silogismos práticos serão justificados, deixando para outra ocasião uma discussão mais pormenorizada.

Para examinar o carácter de «prioridade prática» do raciocínio prático, dirigirei a minha atenção para exemplos encontrados entre as decisões de justiça proferidas nos Estados Unidos. Esses exemplos têm um valor heurístico substancial pois, dada a natureza institucional dos juízos práticos em matéria jurídica, há um grande número de regras formais que servem de guia aos juízes para proferirem juízos não especializados a respeito de informações que exigem a especialização (por exemplo, as regras de prova respeitantes à *judicial notice* e ao testemunho do especialista), em domínios disciplinares teóricos úteis nesse contexto, como a medicina, a economia e as matemáticas –, regras essas mais explícitas e, portanto, mais fáceis de examinar do que o são as regras semelhantes que podemos encontrar noutros domínios em que são requeridos juízos práticos não especializados. Alguns dos exemplos que encontramos entre as decisões de justiça americanas são igualmente preciosos devido à sua grande importância para a política e para a moral públicas – pois tratam de problemas como o aborto, a integração racial e as «intoxicações de massa» (nos casos em que um grande número de pessoas – podendo ir até vários

milhões – se queixam de lesões causadas pelo uso negligente de produtos químicos)<sup>1</sup> – e ilustram assim o quão importante será compreender qual a boa relação entre os juízos práticos não especializados e os juízos teóricos.

Algumas palavras sobre o que me parece ser o estado desta questão nos textos de «filosofia prática» em geral e nos de filosofia moral em particular<sup>2</sup>. Os filósofos da moral permaneceram durante muito tempo absorvidos por problemas referentes ao que devem ser as relações adequadas entre os juízos teóricos, do tipo daqueles que a ciência produz, e os juízos práticos, do tipo daqueles que produz a moral. São estas as questões que encontramos no debate familiar (e não resolvido) sobre uma família de problemas que inclui a distinção entre facto e valor, a relação entre os juízos de facto («*is*» *judgments*) e os juízos de dever («*ought judgments*»), e o «paralogismo naturalista»<sup>3</sup>. Creio que a questão que estudo neste artigo faz parte dessa grande família, mas que, ao mesmo tempo, se distingue doutras questões de filosofia moral, porque põe a tónica na relação entre raciocínio teórico e prático no caso em que o pensador prático não dispõe da especialização teórica necessária<sup>4</sup>. Vou examinar, portanto, um tipo específico de

---

<sup>1</sup> Ver Schuck (1987), pp. 6-15.

<sup>2</sup> Para uma discussão sobre a filosofia «prática» e as suas relações com a filosofia moral ver Raz (1990), pp. 9-13; ver também Von Wright (1963).

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Searle (1967); Hare (1967). Uma via de investigação prometedora sobre esta questão é a de estudar atentamente se as proposições sobre o que *é* (em particular as proposições científicas) se basearão num fundamento epistemológico mais seguro do que as proposições da moral – ver, por exemplo, Schneewind (1983), Brody (1979), Putnam (1990) –, ou mesmo examinar se pertencerão somente a tipos distintos, dada a maneira holista como muitas das nossas crenças se confrontam com a experiência – ver White (1981), ver também *infra* nota 2, p. 270.

<sup>4</sup> A questão é igualmente diferente das relações entre um dado teórico, especialista num domínio, que tem de colaborar num projecto teórico com um outro teórico, especialista num domínio diferente, como será o caso, por exemplo, de um físico que, para avaliar os resultados de uma experiência, tem de se remeter para os conhecimentos de um especialista em informática. Para uma discussão interessante sobre este problema ver Hardwig (1985), pp. 344-349.

relação entre juízos de facto e juízos de dever: o caso em que o pensador prático deve, no decurso da sua elaboração, voltar-se para um conhecimento teórico (para um saber especializado sobre o que é o mundo) de que ele próprio não dispõe, a fim de chegar a uma conclusão prática justificável.

## *RACIOCÍNIO E JUSTIFICAÇÃO: PRÁTICA CONTRA TEORIA*

Como já observei, o meu principal objectivo é o de reconstruir o processo de raciocínio através do qual um pensador prático não especialista produz juízos práticos que são tributários da aquisição de uma informação teórica especializada. Antes disso, será útil propor algumas definições ou esclarecimentos acerca dos termos acima introduzidos.

Os termos «prático» e «teórico» compreendem-se melhor se os compararmos e os opusermos entre si. Será útil definir os termos equivalentes de *juízos*, *autoridades* e *instituições* práticas e teóricas. Um «juízo prático» é um juízo sobre o que um actor ou um grupo de actores deve (*ought*) fazer, e um «raciocínio prático» é o processo de raciocínio utilizado para se chegar a juízos práticos. Uma «autoridade prática» é uma pessoa ou um grupo de pessoas que têm o poder de tomar decisões no quadro de uma instituição prática e em seu nome (os sistemas jurídicos são o principal exemplo, mas certamente que não o único exemplo de instituições práticas). Um juízo prático *institucional* é um tipo de juízo prático, o qual é proferido por uma autoridade prática em conformidade com dois tipos de regras. Uma têm como função determinar *quem é a autoridade* (adoptando o esquema de H. L. A. Hart, podemos chamá-las «regras de reconhecimento»). As outras têm como função *guiar essa autoridade* quando ela se exerce. O primeiro tipo de regra (a regra do reconhecimento) cria uma autoridade a fim de estabelecer uma divisão do trabalho no seio da instituição (é óbvio que a própria instituição pode muito bem existir para estabelecer uma divisão do trabalho entre si e outras instituições, como acontece, por exemplo, no sistema tripartido do



governo federalista americano, em que as tarefas de governação são divididas entre o poder executivo, o legislativo e o judicial, assim como entre os níveis dos estados e o nível federal)<sup>1</sup> Bem entendido, nem todo o pensador prático pertence, forçosamente, a uma instituição prática dotada de estruturas formais. No entanto, quando os pensadores práticos têm de se remeter para juízos teóricos de especialistas, apoiar-se-ão em regras comuns para se guiarem nos seus juízos práticos, da mesma maneira que os pensadores práticos que agem enquanto autoridades práticas.

Um «juízo teórico» é um juízo sobre o que é o mundo. Tais juízos estão estreitamente ligados a juízos sobre aquilo em que se deve crer, uma vez que (pelo menos do ponto de vista epistemológico), frequentemente, ou mesmo sempre, se deve crer naquilo em que se tem boas razões para se ter como verdadeiro<sup>2</sup>. Um «especialista» é uma autoridade teórica num determinado

---

<sup>1</sup> Encontramos diversas explicações para a estrutura de raciocínio prático da qual as autoridades institucionais retiram a sua autoridade e no seio da qual a exercem. Entre as que têm mais sucesso, há as que são propostas por diferentes pensadores positivistas do direito, que põem o acento tónico na divisão do trabalho fundada sobre regras, no seio das instituições práticas (como os sistemas jurídicos). Assim, por exemplo, H. L. A. Hart definiu regras de reconhecimento (secundárias), de mudança e de juízo, para explicar de que modo um sistema jurídico pode determinar (1) a que regras de direito que constituem autoridade («regras de obrigação primárias») os cidadãos são obrigados a obedecer (trata-se da função das regras de reconhecimento), (2) quem tem autoridade para alterar estas regras de direito, quer modificando-as, quer suprimindo-as (função das regras de mudança) e (3) quem pode aplicar as regras de direito que constituem autoridade, e por meio de que procedimentos formais (função das regras de juízo). Ver Hart (1961), pp. 77-96.

<sup>2</sup> Os juízos teóricos são um elemento central dos estudos científicos (mas não certamente o seu único elemento, não sendo sequer, talvez, necessariamente a parte mais importante). Todavia, é importante notar que os cientistas, enquanto tais, não são os únicos a produzi-los. As crenças religiosas, os juízos quase científicos (ou pseudocientíficos, segundo a perspectiva que se adopte), como a astrologia ou a necromância, bem como os juízos em matéria de literatura ou de artes plásticas são também, neste sentido, juízos «teóricos». Ver Goodman (1978), pp. 1-7. O ponto de vista «epistémico» é aquele que se adopta para raciocinar com a finalidade primordial de se adquirir, para os juízos teóricos verdadeiros, a segurança de que são verdadeiros. Por outras palavras, é o ponto

assunto. Uma «instituição teórica» é uma instituição cuja finalidade principal é determinar em que se deve crer a propósito (de um certo aspecto) do mundo. Assim, poder-se-ia falar da «instituição» da ciência empírica, ou da instituição de especialidades científicas particulares<sup>1</sup>. Uma «autoridade teórica» é uma pessoa ou um grupo de pessoas que têm o poder de tomar decisões no seio de uma instituição teórica, e em seu nome. Um juízo teórico *institucional* é uma espécie que pertence ao género dos juízos teóricos, na medida em que estes últimos são pronunciados por uma autoridade teórica. Adoptar como regra epistémica que «tudo o que o Papa diz é verdadeiro» é tratar o Papa como uma autoridade teórica, no interior da instituição teórica que é o Catolicismo. (Manifestamente, para muitas pessoas, esta instituição funciona também como instituição prática. Esta tendência para servir para as duas funções é talvez uma característica das instituições religiosas.) Da mesma maneira, como defendeu Hilary Putnam, numa comunidade com cientistas e não-cientistas, poder-se-ia dizer que os primeiros exercem uma «autoridade teórica» quanto à significação dos termos que designam espécies naturais. De acordo com a explicação de Putnam, parece igualmente que existem instituições teóricas, cujos

---

de vista de quem persegue o objectivo de adquirir saber (mais do que, por exemplo, de satisfazer uma qualquer finalidade prática ou moral). Ver, por exemplo, Bonjour (1985), p. 8.

«O carácter distintivo da justificação epistémica é [...] a sua relação interna ou essencial com a finalidade cognitiva que é a verdade. Segue-se que os nossos esforços cognitivos não são justificados, de um ponto de vista epistémico, senão na medida em que se dirigem a esta finalidade, o que significa, *grosso modo*, que se aceitam todas as crenças em que se tem boas razões para tomar como verdadeiras, e unicamente essas.» (Para o meu propósito neste artigo, apenas tomo em consideração a verdade como finalidade cognitiva. A explicação das interacções entre juízos teóricos e práticos seria mais complexa se tivéssemos de considerar outras finalidades cognitivas que desempenham, indubitavelmente, um papel significativo nos esforços epistémicos, como o conservadorismo, a moderação, a simplicidade, a generalidade e a refutabilidade. Ver, por exemplo, Quine e Ullian (1978), pp. 64-82.)

<sup>1</sup> Entre os principais trabalhos que propõem este tipo «institucional» de explicação do esforço científico, encontramos Kuhn (1970). Ver também *infra*, nota 2 e o texto anexo.

representantes recebem a sua autoridade em virtude de regras concebidas para efectuar uma divisão do trabalho na qual alguns (verosimilmente tanto cientistas como não-cientistas) têm como tarefa, por exemplo, «utilizar» o ouro (usar anéis de ouro, vender jóias em ouro, etc.), enquanto outros têm como tarefa «dizer se uma coisa é realmente de ouro, ou não<sup>1</sup>».

Tipicamente, as autoridades práticas são consideravelmente auxiliadas no exercício efectivo da sua autoridade pela sua capacidade de desenvolver qualquer espécie de força de sanção para obrigar ao respeito pelas suas regras. A única «coacção» de que dispõe uma autoridade teórica é epistémica: afirmar que se está mais bem colocado para conhecer a verdade no domínio particular desta autoridade. Todavia, é importante reconhecer que pode tratar-se de uma única e mesma pessoa, ou de um mesmo grupo de pessoas que exercem, por uma razão, a autoridade prática e, por outra razão, a autoridade teórica. Um cientista pode, portanto, publicar um artigo sobre uma questão científica (procurando exercer autoridade teórica) e, em seguida, votar numa reunião de departamento da sua universidade para se opor ao mandato de outra pessoa (autoridade prática)<sup>2</sup>.

Os pensadores práticos (incluindo, mas não em exclusividade, as autoridades práticas e os pensadores da moral<sup>3</sup>) são frequentemente

---

<sup>1</sup> Putnam (1975), p. 227. Putnam chama a isso uma «divisão linguística do trabalho», mas poderia também qualificá-la de epistémica, como o próprio autor reconhece implicitamente. *Ver ibid* p. 228. («A divisão do trabalho linguístico acenta na divisão do trabalho *não* linguístico e pressupõe-na, evidentemente... [C]om o aumento da divisão do trabalho na sociedade e o crescimento da ciência, cada vez mais palavras começam a fazer aparecer este tipo de divisão do trabalho.») Tyler Burge faz observações semelhantes a propósito da dinâmica da autoridade teórica no interior das comunidades. *Ver* Burge (1979).

<sup>2</sup> Este «capacete duplo» que a comunidade científica pode envergar constitui uma parte muito importante da explicação fornecida por Thomas Kuhn acerca da «estrutura» das revoluções científicas. *Ver* Kuhn (1970); *ver* também Latour (1987). Para uma discussão interessante destes papéis duplos no seio das universidades literárias, *ver* Kermode (1983).

<sup>3</sup> O «dever» («ought») prático não é limitado nem esgotado pelos deveres (*oughts*) especificamente morais. O «dever» moral não é mais do que um dever entre muitos outros, embora se pense, muitas vezes, que é primordial. Por exemplo, John Lyons defende a ideia de que, no caso do juiz – o tipo de pensador prático

confrontados com a tarefa de fazerem juízos práticos que exigem dois juízos diferentes. Um deles enuncia que determinados juízos teóricos são *pertinentes* para uma dada decisão prática; o outro determina até onde há que dar *crédito* a um ou a outro juízo teórico, o que implica escolher entre juízos teóricos pertinentes que se encontram em concorrência. Chamemos *juízo dependente* a uma decisão prática que depende (logicamente) destes dois juízos; e pensador prático *não especializado* a um pensador prático desprovido de competência teórica na disciplina teórica que (aos seus olhos) é pertinente para a sua decisão prática (um juízo prático dependente fornecido por um pensador prático não especialista será chamado um *juízo dependente não especializado*)<sup>1</sup>. Nestes termos, este texto defende uma determinada explicação dos processos de decisão – que representam silogismos práticos encadeados – sobre os quais se apoiam os pensadores práticos não especializados para tentarem *justificar* os juízos práticos dependentes não especializados.

---

que me serve de exemplo neste artigo –, as considerações morais vêm em primeiro lugar: «Aqueles que agem em nome da lei realizam coisas que exigiriam ser justificadas, se não fossem feitas em nome da lei – eles utilizam a coacção e a força, matam e mutilam, retiram às pessoas a sua liberdade e os seus bens [...]. As decisões judiciais, como outras coisas, têm de ser plenamente justificadas do ponto de vista moral.» Lyons (1987), p. 761.

No presente artigo, não tomarei posição sobre a questão de saber se os juízos morais são primários. Além do mais, este artigo ocupa-se, em primeiro lugar, do raciocínio prático, e não do raciocínio moral. De vários pontos de vista, o segundo é uma espécie do primeiro, mas, por diversas razões, o raciocínio moral é um tipo distinto de raciocínio prático, o que impede que as minhas observações sobre o raciocínio prático possam ser aplicadas sem modificações ao raciocínio moral. Não suporei, portanto, que todas as observações que aqui faço sobre o raciocínio prático se apliquem, *a fortiori*, ao raciocínio moral. Parece-me, contudo, que é justo avançar com a hipótese de que as observações que aqui faço a propósito do raciocínio teórico (género) são também verdadeiras para o raciocínio científico (espécie).

<sup>1</sup> Neste artigo, utilizarei a expressão «pensador prático não especializado» (e «juízo prático não especializado») unicamente para designar a ausência de especialização *teórica* num pensador prático, e não a sua falta de especialização *prática*. Assim, um pensador prático pode ser altamente especializado *enquanto pensador prático*, sem ser especialista enquanto pensador teórico, e reservarei para este último caso o qualificativo de «não especializado». Quero, no entanto, que fique bem claro que não entendo o termo «não especializado» num sentido pejorativo.

## «A PRIORIDADE PRÁTICA» NO SILOGISMO PRÁTICO

Utilizarei uma outra expressão, «prioridade prática», que de-  
fino por referência ao modelo clássico do silogismo prático. De  
acordo com este modelo, o silogismo prático contém dois tipos de  
proposições: as proposições *normativas* (nas quais se entende por  
«normas» as «prescrições para a acção humana»<sup>1</sup>) e as proposições  
«descritivas» ou «factuais» ou «teóricas» (solução que eu prefiro).  
No silogismo prático, estas proposições estão dispostas de tal ma-  
neira que «uma premissa normativa e uma premissa factual produ-  
zem uma conclusão normativa», como no exemplo seguinte:

(1) Todos os ladrões devem ser enforcados.

(2) Este homem é um ladrão.

---

(3) Portanto, este homem deve ser enforcado<sup>2</sup>.

Para o objectivo que me proponho, a segunda premissa do silo-  
gismo prático deveria ser compreendida como uma premissa *teó-  
rica*, de uma espécie que poderia ser estabelecida por métodos teó-  
ricos da especialidade, como os da ciência<sup>3</sup>. O modelo *standard* do  
raciocínio prático tem, portanto, a seguinte forma:

Maior: proposição normativa universal.

Menor: proposição teórica singular.

Conclusão: proposição normativa singular<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Von Wright (1963), p. 157.

<sup>2</sup> Von Wright (1963), p. 162. São possíveis outras formas de silogismo prático, cf.  
Von Wright (1963), pp. 161-168, Raz (1990), Audi (1989), pp. 86-102, mas  
creio que aquele que apresento é suficiente para o meu objectivo actual.

<sup>3</sup> Mas não apenas pelos científicos, cf. *supra* nota 2, p. 258.

<sup>4</sup> A análise do raciocínio prático poderia tornar-se mais complicada do que o re-  
flecte o silogismo simples apresentado neste texto se se tivesse de reflectir neste  
modelo quer a estrutura completa das proposições singulares quer a possibili-  
dade de as invalidar. A silogística clássica das categorias dá um tratamento parti-  
cular às proposições singulares (tais como «Sócrates é um homem»). Por um  
lado, como observava Kant, «os lógicos dizem, com razão, que, se se considerar

Por «prioridade prática», designo uma característica simples do silogismo prático, que é o facto de a maior do silogismo ser uma proposição («prática») normativa. A maior prática «tem prioridade» sobre a menor teórica, pelo facto de determinar que tipo de proposição teórica é *pertinente* para produzir um juízo prático<sup>1</sup>. A «prioridade prática» pode ou não ser também uma prioridade *lógica* (voltarei a esta ideia no final da minha exposição).

Foi, durante muito tempo, um lugar-comum da filosofia prática (sobretudo da filosofia moral) pensar que a prioridade prática é característica de qualquer silogismo cuja conclusão é uma proposição normativa particular. (Retomarei este argumento na próxima secção.) Uma observação menos comum – que apresento e defendo neste artigo – consiste em dizer que existe também prioridade prática na menor (teórica), porque uma proposição teórica não pode figurar num silogismo prático *senão enquanto resultado de um argumento prático suplementar* de que a proposição teórica é a conclusão. Para apoiar esta última observação, retomarei e ilustrarei a ideia de uma prioridade prática na maior de um silogismo prático.

---

derar a utilização dos juízos nos silogismos, podem tratar-se os juízos singulares como os juízos universais». Cf. *Critique de la raison pure*, PUF, 1980, p. 89. Por outro lado, se permite reflectir a universalidade da proposição singular (tratando o termo sujeito como uma classe com um único elemento), este género de tratamento corre o risco de negligenciar o conteúdo existencial da proposição singular (isto é, o facto de a proposição afirmar que uma classe com um único elemento não é vazia). Existe uma solução que consiste em tratar a proposição singular como a conjunção de uma afirmativa universal (por exemplo, «todos os homens são mortais») e de uma afirmativa particular (por exemplo, «alguns homens são mortais»). Ver Copi, I. e Cohen, C. (1990), pp. 218-220. Além disto, alguns sustentam que a possibilidade de ser invalidado é uma característica de todos os silogismos práticos. No entanto, para o nosso objectivo presente, o modelo simples apresentado neste texto será suficiente.

<sup>1</sup> O cenário poderia tornar-se mais complexo se introduzíssemos no esquema do silogismo prático a ocorrência possível de «conceitos éticos densos», como «corajosos», ou aquilo a que se poderia chamar um «conceito prático denso», como, por exemplo, o «assassinio». (Para uma discussão dos conceitos éticos densos, ver Williams 1985, 128-131.) Por exemplo, no silogismo «(1) Todos os assassinos deviam ser presos para toda a vida; (2) este homem é um assassino; portanto, (3) este homem devia ser condenado a prisão perpétua», a segunda premissa poderia ser considerada, quer como teórica, quer como normativa, se-

## UM LUGAR-COMUM: A PRIORIDADE PRÁTICA NA MAIOR - LOCHNER E O «SILOGISMO DE SPENCER»

A forma sob a qual se reconhece, na maioria das vezes, a «prioridade prática» é a de uma proposição universal normativa que aparece como a maior de um silogismo prático. A opinião do Supremo Tribunal dos Estados Unidos no processo *Lochner contra Nova Iorque* fornece uma interessante ilustração deste tipo de prioridade prática. No caso *Lochner*, o tribunal chegou a uma decisão prática, adotando, em grande parte, a moral política do «darwinismo social» de Herbert Spencer no que diz respeito ao modo de aplicar a Décima Quarta Emenda da Constituição dos Estados Unidos. Os pontos de vista de Spencer - alvo principal da discussão de G. E. Moore sobre o «paralogismo naturalista»<sup>1</sup> - repousam naquilo a que poderíamos chamar o «silogismo de Spencer»<sup>2</sup>:

(1) (No que diz respeito a comportamentos relacionados com a sobrevivência), a natureza favorece sempre a sobrevivência do forte e o desaparecimento do fraco.

(2) Portanto (no que diz respeito ao comportamento de sobrevivência), o Estado deve favorecer sempre a sobrevivência do forte e o desaparecimento do fraco. [Isto é, vo-

---

gundo a maneira como se considerem os conceitos práticos densos. Sinto-me inclinado a pensar que as proposições práticas densas, tais como (2), contêm duas componentes separáveis, uma das quais é prescritiva, sendo a outra teórica. Mas este debate ultrapassa o quadro deste artigo.

<sup>1</sup> Ver Moore (1903); ver também Frankena (1967), p. 53.

<sup>2</sup> Ver o Supremo Tribunal dos Estados Unidos (1905). O tribunal decidiu que o Estado de Nova Iorque não podia limitar o número de horas de trabalho semanal de um padeiro sem violar a cláusula *Due Process* da Constituição («Nenhum Estado poderá privar uma pessoa da sua vida, da sua liberdade ou dos seus bens sem procedimento legal regular», Constituição dos Estados Unidos, XIV Emenda, secção 1). Para uma discussão sobre o modo como o tribunal se apoiou no darwinismo social, ver Tribe (1988), pp. 570-574; ver também Hofstadter (1955). No caso *Lochner*, a opinião maioritária levou o juiz Holmes,

tando (apenas?) leis que permitam que o forte sobreviva e o fraco pereça; dito de outro modo, o Estado deve promulgar por via legislativa ou proteger de modo constitucional uma economia política de *laissez-faire*)<sup>1</sup>.]

Tal como é apresentado, este silogismo ou é inválido ou é um entimema<sup>2</sup>. Se se quiser ver nele um silogismo dedutivo completo, então ele não é válido, uma vez que (2) não decorre de (1) de acordo com regras de inferência aceitáveis. Mas se, por outro lado, se quiser ver nele um entimema<sup>3</sup>, então o raciocínio pode ou não ser válido, de acordo com o conteúdo da maior suprimida. Pode propor-se uma reconstituição plausível da premissa verosimilmente suprimida, do seguinte modo:

- (0) (No que diz respeito ao comportamento de sobrevivência) o Estado deve fazer sempre o que faz a natureza.

Quando se volta a pôr no seu lugar a premissa suprimida, o silogismo prático de Spencer ganha validade formal, em detrimento da sua força de persuasão. Com efeito, não somente a teoria científica é, por si só, incapaz de estabelecer a verdade desta maior, mas, assim que nos apercebemos do conteúdo que ela deveria ter para

---

que discordava, a declarar que «a Décima Quarta Emenda não consagra o *Social Statics* (Estatismo social) de M. Herbert Spencer... A finalidade de uma Constituição não é incorporar uma teoria económica particular, quer se trate de paternalismo e de relação orgânica do cidadão com o Estado, ou de *laissez faire*». Supremo Tribunal dos Estados Unidos (1905), p. 75.

<sup>1</sup> Spencer afirmava o seguinte: «O meu objectivo último, escondido por detrás de todos os objectivos imediatos, foi encontrar uma base científica para os princípios do bem e do mal na conduta geral.» Para uma discussão das teorias de Spencer, ver Hofstadter (1955), pp. 35-50.

<sup>2</sup> Ver Hare (1967).

<sup>3</sup> Para uma discussão das normas interpretativas que regem a decisão de tratar um argumento como um entimema, ver Barker (1989), pp. 221-225. Há quem distinga «ordens» de entimemas, de acordo com a linha do silogismo que não é expressa: «primeira ordem» se for uma maior que não é expressa, «segunda ordem» se for a menor, «terceira», se for a conclusão. Ver Copi e Cohen (1990), p. 232. O silogismo de Spencer deve ser, verosimilmente, considerado como um entimema de primeira ordem.



que o raciocínio seja válido, vê-se que este raciocínio pressupõe a verdade de uma tese (prática) moral altamente contestada. Porque, como escreveram muitos observadores, cremos, no mínimo, que um papel central da moralidade é *refrear* a ordem natural, quer se trate da ordem natural do comportamento humano quer da ordem natural de forças extra-humanas<sup>1</sup>.

Ainda que, uma vez desenvolvido o seu conteúdo, o silogismo prático de Spencer, esclarecido como um entimema, perca muita, se não toda, a sua força persuasiva, pode perceber-se por que razão o entimema era sedutor. Dito de modo simples, se se pudesse *derivar* uma conclusão prática a partir de um juízo teórico (a servir de premissa num silogismo prático), poder-se-ia então comunicar facilmente a credibilidade do juízo teórico à conclusão prática. Desse modo, a conclusão prática – um juízo moral político, no caso do silogismo de Spencer – ganharia o imenso crédito de que beneficiam, na época moderna, os juízos teóricos como os da mecânica newtoniana e da biologia darwinista.

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Putnam (1990), p. 148. Para além do «paralogismo naturalista» do silogismo de Spencer, os raciocínios do darwinismo social apresentam um problema suplementar, pelo menos na medida em que nos servimos deles para defender uma moral política do *laissez-faire*. Spencer procurava «derivar» da competição pela sobrevivência do mais apto, na selecção natural, um princípio de moral política de acordo com o qual a sociedade devia organizar as suas leis de modo a deixar sobreviver o forte e perecer o fraco. O problema tem a ver com a questão de saber o que se considera como uma «força». Pareceria bastante estranho que os leões atacassem as gazelas (ou qualquer outra espécie relativamente à qual fossem mais fortes) e *exigissem* que as gazelas nada fizessem para impedir que os leões exercessem as suas prerrogativas naturais. Parece que, para determinar quais as espécies (ou que indivíduos) que são mais «aptos», deveríamos decidir apenas com base no *resultado* da competição natural. Por que razão não se aplica o mesmo procedimento para a selecção social (enquanto distinta da selecção natural)? Não será, no mínimo, estranho, se não mesmo incoerente, que os actores sociais mais «aptos», segundo Spencer (os homens de negócios ou as associações que formam «pessoas») devam suplicar a uma autoridade superior (por exemplo, um poder legislativo que representa, talvez, aqueles que são *individualmente* mais fracos) que deixe prosperar os mais «aptos» (por exemplo, abstendo-se de instituir leis que regulamentem os negócios)? Por que razão não se atribui ao resultado da luta social a função de determinar quem é o mais «apto», de modo que se os homens de negócios não pros-

O defeito do silogismo de Spencer é instrutivo. Os imperativos teóricos da crença científica parecem incapazes de produzir por si mesmos, por meio de inferências lógicas, imperativos morais, ou mesmo quaisquer imperativos práticos. Esta incapacidade sugere que as decisões práticas, mesmo do tipo dependentes não especializadas, como aquelas nas quais o tribunal se apoiou, em parte, no caso *Lochner*, devem repousar fundamentalmente em juízos *práticos* e não em juízos teóricos. É deste modo que o silogismo de Spencer ilustra a «prioridade prática» da maior (0) no esquema acima indicado. Como mostrarei na secção seguinte, existe ainda um outro elemento de prioridade prática no raciocínio prático dependente não especializado.

### UMA TESE MENOS COMUM: A PRIORIDADE PRÁTICA NA MENOR

Como acima notámos, os juízos teóricos figuram na menor dos silogismos práticos. Seja o seguinte silogismo:

Maior: (1) Esta jurisdição só deve condenar pessoas que cometem crimes (determinados).

Menor: (2) Este acusado cometeu um crime (determinado).

---

Conclusão: (3) Esta jurisdição deve condenar este acusado<sup>1</sup>.

---

peram, porque lhes são impostas regulamentações por uma força superior, então, *a fortiori*, é porque não são, afinal de contas, os mais «aptos»? (Poderia pôr-se a mesma questão a propósito de Nietzsche, que também era admirador de uma certa versão do darwinismo social. Admitamos a sua tese, de acordo com a qual a religião judaico-cristã teria sido um esforço feito pelos «fracos» para dominarem aqueles que tinham o poder *físico*. Mas esse esforço – um esforço coroado de sucesso, do ponto de vista retórico e político, como o próprio Nietzsche parece conceder – não será, precisamente, uma marca de *força*, de *Übermenschlichkeit*?)

<sup>1</sup> Admitirei, tendo em conta o raciocínio, quer que o predicado do crime (por exemplo, o «assassínio») não é um conceito prático denso (*ver supra*, nota 1, pp. 263-264), quer que, sendo um conceito denso, se pode decompô-lo em elementos prescritivos e descritivos (no caso de um «assassínio», «matou a vítima»

A justificação da premissa (1) é prática, uma vez que ela estabelece uma regra que prescreve uma conduta, neste caso, a conduta do sistema legal numa dada jurisdição. A discussão precedente, sobre o silogismo de Spencer, mostrava que uma proposição como (3) não pode ser apenas derivada, por regras de inferência válidas, de uma proposição como (2). Mostrava também que seria necessária uma proposição da forma (1) para se poder, legitimamente, deduzir (3). Porque (1) precede (2) no silogismo válido resultante, é que eu disse que – por definição – a premissa prática (1) é «praticamente anterior» à premissa teórica (2). (Chamemos a este tipo de prioridade prática «prioridade prática da maior».)

Gostaria, agora, de concentrar a minha atenção na premissa (2). Defenderei a ideia de que, quando uma premissa teórica figura num silogismo prático, ela é sempre, por sua vez, a *conclusão* de uma cadeia independente de raciocínios (uma série de silogismos encadeados a que por vezes se chama «sorites»), no cume da qual se encontra uma premissa *prática*. Sustentarei, portanto, que qualquer premissa teórica de um silogismo prático é, de algum modo, um *teorema prático* de um raciocínio distinto, no qual tem também prioridade prática. (Chamemos a isto a «prioridade prática da menor».)

As regras de procedimento dos sistemas jurídicos fornecem alguns dos exemplos mais claros desta característica (a prioridade prática da menor) dos juízos dependentes não especializados. O juiz federal americano, por exemplo, preenche as suas funções conformando-se a um conjunto de regras práticas (formalmente constituídas pela legislação sobre as regras da justiça), como as regras da prova, que restringem o modo como os factos supostos podem tornar-se «conhecidos» para os fins da justiça. Trata-se de impedimentos formais impostos ao juiz, na medida em que ele tem de ter um raciocínio prático dependente a respeito das proposições teóricas. Estas regras determinam que tipo de proposições teóricas um juiz pode aceitar. Estas regras de prova são, por assim dizer,

---

(descritivo e «matou a vítima sem razão justificável» (prescritivo), e que o juízo teórico tem por objectivo determinar se o acto do acusado satisfaz os critérios do predicado descritivo.

uma espécie de «epistemologia jurídica processual», na qual se apoiam os juizes para limitar o papel que podem desempenhar as proposições teóricas no raciocínio prático dependente. Trata-se de regras que guiam o juiz, enquanto autoridade prática que deve fazer um juízo prático institucional, para determinar quando e de que maneira deve conformar-se com uma autoridade teórica.

Entre as mais interessantes destas regras, existem algumas que definem em que condições um juiz pode concluir, com um procedimento minimal para estabelecer os factos, que uma proposição relativa ao mundo é verdadeira<sup>1</sup>, e aquelas que orientam o juiz para decidir quando deve fazer apelo ao «testemunho especializado» – o que inclui os testemunhos especializados vindos de autoridades teóricas como as autoridades científicas, especialistas em ciências sociais ou em ciências naturais, que podem ajudar o pensador prático (juiz ou júri) a decidir se determinados factos alegados são verdadeiros<sup>2</sup>. De facto, as regras da epistemologia proces-

---

<sup>1</sup> É a regra para o que se chama «Judicial Notice», na *Federal Rule of Evidence* 201: «Um facto a propósito do qual existe uma informação judiciária não deve poder ser objecto de uma contestação razoável, e deve portanto ser (1) conhecido de modo geral no interior da jurisdição territorial do tribunal, ou (2) susceptível de ser determinado com facilidade e com exactidão recorrendo a fontes cuja exactidão não pode ser, razoavelmente, posta em dúvida.»

<sup>2</sup> Trata-se de regras daqueles a quem se chama testemunhas especializadas, nas *Federal Rules of Evidence*.

Regra 702. Testemunho feito por especialistas. Se um saber especializado, científico, técnico, ou outro, pode ajudar a compreender os indícios ou a determinar um facto que se encontra em questão, uma testemunha, especialista qualificado pelo seu saber, a sua competência, a sua formação ou a sua instrução, poderá dar o seu testemunho sob a forma de uma opinião ou de qualquer outro modo.

Regra 705. Revelação de factos ou de dados com base no conselho do especialista. O especialista pode dar testemunho nos termos de uma opinião ou de uma dedução e expor as suas razões sem desvendar previamente os factos ou os dados sobre os quais se apoia, a menos que o tribunal decida de outro modo. Em todos os casos, pode pedir-se ao especialista que revele os factos ou os dados sobre os quais se apoia, para um contra-exame.

Os advogados dos queixosos no processo *Brown contra a Comissão da educação* apresentaram os juízos teóricos de psicologia social sobre os quais se apoiou o Supremo Tribunal, cf. U. S. Supreme Court (1954); ver também *supra*, nota 2, p. 252. Ver Kluger (1975), pp. 353-356.

sual conduzem, para um raciocínio prático jurídico simultaneamente dependente e não especializado, ao *recurso a processos para se manter prudente* face a qualquer tese teórica relativa ao mundo, incluindo as teses científicas. Este pensador prático reconhece que é, para ele, uma *obrigação prática a de ser prudente face a teses científicas*, e mesmo quaisquer teses teóricas. De modo muito significativo, o juiz adopta, aqui, face às teses dos cientistas, a mesma atitude que adopta face às teses dos teólogos e dos teóricos da moral: a prudência que é institucionalizada por regras de procedimento que funcionam, de facto, como *presunções* ao encontro destas teses. Estas teses são heterónomas relativamente à autoridade prática autónoma do juiz. Ainda aí, parece que temos elementos sólidos a favor da tese da prioridade prática<sup>1</sup>. Tal como acontece com o juiz no sistema judicial americano, cada pensador prático dependente não especializado deve elaborar um procedimento de decisão e confiar nele, um dispositivo formal de procedimento que permita determinar quando é necessário *dar crédito* à demonstração heterónoma contribuída pela teoria<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Talvez o raciocínio que se segue possa vir, igualmente, em apoio desta tese. Se, como sustentaram Hilary Putnam e outros autores, *cf.* Putnam (1981), pp. 127-149, os «factos» são relativos ao seu objectivo, então poderíamos distinguir entre os factos pertinentes para os objectivos científicos, a que podemos chamar factos «científicos», os factos pertinentes para os objectivos jurídicos (ou para outros objectivos práticos), a que chamaríamos factos «jurídicos» (ou «práticos»). Ao utilizar estas distinções, a questão relativa à heteronomia da ciência é a seguinte: os factos jurídicos não são coextensivos aos factos científicos e não deveriam ser pensados como tais.

<sup>2</sup> Poderia existir igualmente uma obrigação prática especificamente *moral* de desenvolver um procedimento de decisão de «prudência processual» para avaliar as proposições teóricas. Para começar a examinar os contornos de uma obrigação deste género, podemos perguntar-nos se, em princípio, poderia alguma vez existir uma teoria científica *incontestável*, cuja verdade fosse uma obrigação *moral* negar a verdade nos nossos juízos morais. Pensemos nas investigações «científicas» dos nazis, ou nos trabalhos que procuram mostrar que determinados grupos étnicos ou raciais têm capacidades cognitivas geneticamente inferiores. Estas teses ditas científicas são, parece-me, bons exemplos de teses pretensamente científicas face às quais sentimos uma *obrigação moral* de permanecer cépticos, da mesma maneira que aquele que deve produzir um raciocínio prático, estando dependente da teoria, tem a obrigação moral de permanecer céptico

Uma versão mais esquemática desta observação a respeito da «prioridade prática da menor» contribuirá para alimentar a minha tese. Gostaria, finalmente, de discutir esta característica do raciocínio prático, quando o pensador se vê constrangido a produzir um juízo dependente não especializado. Para fins heurísticos, começo por um exemplo um pouco mais simples de raciocínio (prático) moral – mais simples por não fazer apelo a um juízo não especializado (isto é, ele não exige o apoio de um silogismo prático no qual a menor, teórica, estaria para além da competência epistêmica daquele que produz o raciocínio prático).

Consideremos o seguinte silogismo:

- (1) Devo cumprir sempre as minhas promessas.
  - (2) Prometi almoçar com o meu amigo.
- 

- (3) Portanto, devo almoçar com o meu amigo.

Trata-se de um silogismo prático composto por duas proposições normativas, (1) e (3), e por uma proposição teórica, (2). A minha tese é a de que a proposição (2) deve ser compreendida como a *conclusão* de um raciocínio independente do silogismo de que ela é a menor. Ela repousa sobre (é justificada por) uma cadeia de proposições (capazes de serem construídas como uma sorite) de que é a conclusão, cadeia essa que estabelece o seu carácter *justificável*. Assim, o autor de um raciocínio prático tem fundamento para afirmar (2) numa parte, porque *deve acreditar* que (2) é verdadeira. Aqui, o «devo» é *epistêmico*, diferentemente do «devo» das proposições (1) e (3), ambas práticas (e, no caso presente, morais).

---

face a todas as proposições teóricas. Ao que parece, na América, insistimos, quase como se fosse uma questão de moral, na ideia de que estas teses científicas *poderiam não ser verdadeiras*.

Morton White apresenta uma argumentação fascinante sobre estas questões. Este autor extingue a tese habitual de Duhem/Quine, e sustenta que as nossas crenças morais e teóricas «vão ao encontro da experiência» num feixe holista, de modo que poderíamos perfeitamente rejeitar uma proposição *teórica* se ela nos conduzisse, silogisticamente, a uma conclusão moralmente inaceitável. Cf. White (1981).

Poderíamos dizer que o «devo» na proposição (2) é epistémico, porque marca um dever que procura religar a acção prática a algum traço constitutivo do mundo<sup>1</sup> (no caso em que tenha realmente realizado as acções que constituem a promessa<sup>2</sup>). É isto que constitui a menor do silogismo prático, que é uma proposição teórica.

A proposição (2) repousa (como um entimema) sobre proposições que se acrescentam a uma proposição que estipula que «eu [o pensador prático] devo (de um ponto de vista epistémico) acreditar que (2) é verdadeira». Que o pensador prático deva ser convencido, do ponto de vista epistémico, pela proposição (2), é o resultado de outras proposições, tal como aquela que diz que esta convicção é o resultado de um procedimento *suficientemente fiável*. Este procedimento é, talvez, aquele que consiste em consultar o seu conhecimento da linguagem da promessa, dos seus sentidos e da sua memória dos acontecimentos que rodearam o suposto acto de promessa. (Ao contrário do céptico, este pensador prático acredita no testemunho dos seus próprios sentidos e da sua memória, bem como do saber vulgar, e não considera que este juízo prático reclame um testemunho de *especialista*; para ele, a proposição (2) constitui, segundo a minha terminologia, um juízo dependente, mas não um juízo não especializado.) O juízo de *fiabilidade* é, novamente, epistémico: aquele que assim raciocina apoia-se no «testemunho» da sua memória, dos seus sentidos e do seu saber vulgar, porque tem (acredita ter) boas razões para *confiar* neles como constituindo um procedimento que permite que se produzam verdades sobre o mundo.

Até aqui, vemos que a menor de um silogismo prático - uma proposição teórica - repousa numa série de juízos epistémicos ligados. Dada a relação suposta entre os juízos teóricos e os factos, no que diz respeito ao mundo, não há nisto nada de surpreendente. Mas come-

---

<sup>1</sup> Para uma discussão deste ponto de vista epistémico, *ver supra*, nota 2 pp. 258-259 e o texto junto.

<sup>2</sup> Se a «promessa» é um «conceito moral denso», então suporei aqui que ele é decomponível num constituinte teórico e num constituinte prático, e que é o constituinte teórico que liga o pensador prático a um traço constitutivo do mundo. *Ver supra*, nota 1, pp. 263-264.

cei por postular que havia uma *prioridade prática* mesmo na menor, a premissa teórica de um silogismo prático e, até aqui, não encontramos senão proposições teóricas suplementares para o confirmar. Onde se encontra a premissa que tem a prioridade prática?

A resposta está, creio eu, no juízo de *fiabilidade suficiente*. Recordemos que um dos juízos subjacentes que garantia a asserção da menor era o de que o pensador prático deveria acreditar, do ponto de vista epistémico, que a menor era verdadeira, porque (acreditava ele) o juízo contido na menor era produzido por um procedimento *suficientemente fiável*. Aqui, a «fiabilidade» é, por si só, insuficiente para o pensador prático. Este deve poder decidir de que grau de fiabilidade tem necessidade *para os seus objectivos práticos*<sup>1</sup>. Neste exemplo, ele não decidia apenas que o testemunho da sua memória, dos seus sentidos e do seu saber vulgar era fiável, mas que era *suficientemente fiável* para a finalidade que se propunha. No caso de uma tarefa prática diferente, governada e guiada por normas práticas diferentes, ele poderia concluir que este tipo de testemunho não era suficientemente fiável para a finalidade que se propunha. Por exemplo, consideremos o seguinte silogismo prático:

- (1) Deve-se sempre assassinar um político cuja vida constitui uma ameaça séria à liberdade política de uma (ou de várias) nação (nações)<sup>2</sup>.
  - (2) A vida deste político constitui uma ameaça à liberdade política de uma (ou de várias) nação (nações).
- 
- (3) Portanto, devo assassiná-lo.

Como em qualquer silogismo prático, a maior estabelece critérios cuja satisfação num caso particular (relativamente a um político particular) a menor tem por tarefa verificar. Compete pois à menor fazer entrar na decisão prática algumas informações perti-

---

<sup>1</sup> Ver *supra*, nota 1, p. 270.

<sup>2</sup> Na Alemanha hitleriana, algumas pessoas poderiam, sem dificuldade, aceitar esta proposição com uma determinada formulação. De facto, parece que houve quem tenha cometido actos conformes com ela.



nentes a respeito do mundo (informações tornadas pertinentes pela maior). É evidente que, para critérios como aqueles que são estabelecidos pela norma prática (1), seria desejável, para um raciocínio prático, um teste *teórico mais fiável* do que quando se trata de decidir se há que manter a promessa de almoçar com um amigo<sup>1</sup>. Assim, ainda que o testemunho teórico do saber vulgar, dos sentidos e da memória possa ser *suficientemente fiável* para determinadas finalidades práticas, não o será (necessariamente) para qualquer finalidade prática. Uma vez que todos os pensadores práticos devem decidir qual o grau de fiabilidade que é *praticamente* necessário para a sua decisão, mesmo quando avançam uma premissa teórica, então apoiam-se numa decisão prática relativa ao grau de fiabilidade de que têm necessidade. Trata-se da característica do raciocínio prático a que chamo «prioridade prática da menor»<sup>2</sup>.

Sob uma apresentação esquemática, o silogismo prático relativo à obrigação de manter as suas promessas tem a seguinte forma:

(1) Devo respeitar sempre as minhas promessas.

(2c) O testemunho do meu saber vulgar sobre os comportamentos de promessa, dos meus sentidos e da minha memória é suficientemente fiável para a finalidade que consiste em guiar o meu comportamento no que diz respeito ao cumprimento das promessas.

(2b) O juízo segundo o qual prometi almoçar com o meu amigo é o resultado de um processo suficientemente fiável (a saber, o «testemunho» do meu saber vulgar sobre os comportamentos de promessa, dos meus sentidos e da minha memória).

---

<sup>1</sup> Dado o conteúdo desta norma prática, parece provável que as considerações morais sejam consideradas primordiais. Ver as citações de Lyons (1987), p. 761, *supra*, nota 3, pp. 260-261.

<sup>2</sup> As regras da prova em vigor nos Estados Unidos são um exemplo da prioridade prática da menor nos diferentes casos de «carga da prova» que as regras estabelecem para as perseguições judiciais (o Estado deve provar a culpabilidade «para lá de qualquer dúvida razoável») e para os processos civis (habitualmente, o queixoso deve provar que a sua reclamação está bem fundada, através de uma «preponderância da prova»).

(2a) Devo (de um ponto de vista epistémico) acreditar que prometi almoçar com o meu amigo.

(2) Prometi almoçar com o meu amigo.

---

(3) Portanto, devo (moralmente) almoçar com o meu amigo.

As proposições graficamente recolhidas, de (2c) a (2), representam a argumentação independente de que (2) é a conclusão. Enquanto (2), (2a) e (2b) são proposições *teóricas*, regidas por normas epistémicas e não práticas, a proposição (2c) – isto é, o juízo de acordo com o qual um dado processo de produção de verdade é *suficientemente fiável* para as finalidades práticas – é uma proposição prática, regida por normas práticas. Como me parece que este exemplo ilustra, em todos os silogismos práticos, a menor repousa, afinal, numa norma prática como (2c). Trata-se daquilo a que chamei «prioridade prática da menor».

Abordarei de seguida o caso, ligeiramente mais complicado, do raciocínio prático dependente *não especializado*, para mostrar de que modo a prioridade prática da menor prevalece igualmente para este tipo de raciocínio prático. Consideremos o seguinte silogismo:

(1) A lei não deve condenar senão aqueles que cometeram determinados crimes.

(2) Jones é o autor de um determinado crime.

---

(3) Portanto, a lei deve condenar Jones.

Aqui, examinaremos o caso em que a menor é uma proposição teórica susceptível de ser tratada por uma autoridade teórica «especializada». Suponhamos, por exemplo, que o crime que motiva a acusação é o assassinio, e que a única prova que liga Jones ao assassinio é a «impressão digital genética»<sup>1</sup> [ou *DNA fingerprint*].

---

<sup>1</sup> A confiança cada vez maior que concedemos, nas investigações criminais, àquilo a que se chama as «impressões digitais genéticas» [*DNA fingerprint*] constitui outro exemplo interessante e importante da maneira como as autoridades práticas não especializadas devem elaborar regras práticas a respeito das proposições teóricas. Exige-se cada vez mais aos tribunais que compreendam dados científicos

Poderia parecer que (2) é uma afirmação feita ao juiz ou ao júri por um especialista, mas não é exactamente assim. Embora seja uma proposição teórica, (2) é feita pela *autoridade prática* (juiz ou júri<sup>1</sup>) *na base* de uma prova de especialista. Consequentemente, (2) representa a *conclusão* de uma cadeia de raciocínios que comporta um conjunto de juízos relacionados com a *pertinência* e a *fiabilidade* da prova do espe-

---

cos muito avançados para determinarem se se deve admiti-los como provas, e, se for esse o caso, de que maneira se deve conceder-lhes crédito. Num caso deste género, um tribunal do Estado de Nova Iorque concluía uma longa advertência sobre a validade científica do procedimento das impressões digitais genéticas (de acordo com um método comercializado por uma empresa chamada «Lifecodes») pelas seguintes observações:

«A técnica das impressões digitais genéticas - os princípios, procedimentos e tecnologias subjacentes - constitui um teste científico fiável, e obteve um acordo generalizado junto da comunidade científica, bem como nos domínios científicos particulares de que releva - a saber, a biologia molecular, a genética das populações e diversos outros ramos da genética, a química, a biologia e a bioquímica. [Nota 25: o teste genético de paternidade utiliza os mesmos princípios, procedimentos e tecnologias que a técnica das impressões digitais genéticas, e constitui um teste científico fiável, que recebeu um acordo generalizado junto da mesma comunidade científica.] A sociedade Lifecodes afirma que, ao utilizar os quatro valores que foram descritos, o seu teste de impressão digital genética pode identificar, em média, 1 indivíduo em 1,4 mil milhões, para os americanos negros, e 1 em 840 milhões para os caucasianos (americanos brancos). No entanto, para esta audiência, a prova exige que, nestes dois processos, exista uma capacidade para identificar, em média, 1 indivíduo em 140 milhões, para os americanos negros, e 1 em 84 milhões, para os caucasianos (americanos brancos). [Nota 26: estes números são obtidos reduzindo num factor 10 o total do poder médio de identificação anunciado, para os valores aqui utilizados pela sociedade Lifecodes; isto, a fim de eliminar qualquer risco de desequilíbrio de tipo Hardy-Weinberg. Consequentemente, no caso de cada um dos testes científicos, o poder específico de identificação que foi encontrado e relatado será reduzido de um factor 10, antes de ser admitido como prova.] É exigido que, em todos os casos, se possam colher amostras de sangue, de cabelos e/ou de outras substâncias susceptíveis de conter o ADN, nos corpos de todos os réus. As amostras biológicas desejadas serão recolhidas com toda a segurança por processos medicamente controlados e sem implicar qualquer intervenção insensatamente agressiva no interior do corpo do réu, nem qualquer risco de ferimentos físicos graves.» Tribunal do Condado do Estado de Nova Iorque (1988).

<sup>1</sup> As regras da prova como as acima indicadas dividem a tarefa de tomada de decisão entre duas autoridades práticas, o juiz e o júri. *Grosso modo*, as regras autori-

cialista. Para reconstituir esta cadeia de maneira plausível, poderíamos basear-nos na própria proposição (2) (conclusão de uma argumentação distinta daquela de que esta proposição é a menor) para chegar aos juízos implícitos que, do ponto de vista do raciocínio prático, garantam que se possa afirmar a proposição (2).

Assim, parece haver, subjacente (isto é, transmitindo uma garantia) à proposição «Jones é o autor do crime» (a proposição (2) acima), uma proposição que enuncia que «nós (a autoridade prática) devemos (do ponto de vista epistémico) crer que Jones é o autor do crime». Do mesmo modo, parecem existir, subjacentes a esta proposição, um conjunto de proposições que enunciam que:

«Julgar que Jones é o autor do crime é a conclusão de um processo epistémico (a que chamaremos «P»), e devemos condenar na base dos resultados de P, porque P produz verdades (ou verdades com uma determinada probabilidade, a que chamaremos « $\text{prob}(B)$ »), e a lei deve condenar na base de juízos criados por processos epistémicos que produzem verdades (com  $\text{prob}(B)$ ), porque agir de acordo com estas verdades (com  $\text{prob}(B)$ ) é uma maneira aceitável de atingir a seguinte finalidade: não condenar senão aqueles que cometeram crimes (determinados).»

Podemos apresentar este raciocínio de maneira mais esquemática como uma cadeia de raciocínios que apresenta a proposição que aparece na menor do silogismo principal (isto é, a proposição (2)) como a conclusão de uma cadeia distinta de inferências cuja conclusão é a própria proposição (2). Apresento em seguida a

---

zam o juiz a decidir quais os especialistas e quais as informações que são pertinentes relativamente a uma dada decisão prática. Em seguida, o júri ouve os especialistas seleccionados e decide em que medida se deve conceder crédito ao seu testemunho para determinar se a conduta do réu corresponde ao predicado em questão (por exemplo, o «assassínio»). Por vezes, o próprio juiz descobre os factos e, deste modo, a mesma pessoa desempenha as duas tarefas (o que é muito raro nos casos criminais e menos raro nos casos civis). O facto de serem pessoas diferentes a realizar estas tarefas tem, neste caso, pouca importância para o meu objectivo.

forma geral desta cadeia distinta de inferências, acompanhada de comentários sobre a fonte de cada uma destas premissas:

- (1) Se um processo epistémico (a que chamaremos «P») produz verdades (ou verdades com uma probabilidade determinada, a que chamaremos «prob(B)»), então os juízos (chamemos-lhes «J») que P produz são verdadeiros para certas finalidades práticas (a que chamaremos «R»).

*Comentário:* trata-se, aqui, do juízo *prático*, fornecido por uma autoridade prática (ou por outro pensador prático) de que um dado procedimento epistémico (um procedimento que se considera que produz enunciados exactos acerca do mundo<sup>1</sup>) é *suficientemente fiável* para a finalidade prática em causa. Por exemplo, no sistema jurídico americano, os corpos legislativos são as autoridades práticas que determinam os critérios que um processo epistémico deve satisfazer para as finalidades práticas das acções judiciais (isto é, os processos epistémicos devem produzir uma «prova para lá de qualquer dúvida razoável»); esta mesma autoridade prática impõe um critério menos exigente no que diz respeito aos processos epistémicos que são considerados *suficientemente fiáveis* para as finalidades das acções cíveis (trata-se, habitualmente, de processos epistémicos que produzem provas por «preponderância da prova»)<sup>2</sup>.

- (2) Se um juízo J é verdadeiro para R, então, se um pensador prático tem como finalidade R (e não tem qualquer outra finalidade prática incompatível), deve dele deduzir J.

---

<sup>1</sup> Ver *supra* nota 2, pp. 258-259, e respectivo texto.

<sup>2</sup> Ver *supra* nota 2, p. 274, e o respectivo texto. Chamo a atenção para o facto de a minha intenção, neste artigo, não ser tratar a questão, certamente importante, mas, na minha opinião independente, da maneira como as autoridades práticas chegam a este tipo de premissas a respeito da fiabilidade suficiente.

*Comentário:* esta premissa desenvolve o conteúdo do juízo que fazem implicitamente os pensadores práticos quando declaram que determinada coisa é verdadeira, para atingirem a sua finalidade.

- (3) Se um pensador prático deve deduzir J, então J é verdadeiro.

*Comentário:* trata-se do princípio que autoriza o pensador prático a passar, na cadeia silogística, da conclusão de que deve deduzir um juízo (porque este último é o resultado de um processo epistémico suficientemente fiável para as suas finalidades práticas, isto é, satisfaz o critério apresentado na proposição (1)), ao próprio juízo. O juízo assim inferido tem a forma que convém para desempenhar o papel de menor no principal silogismo prático. Porque a dedução de J a partir da conclusão de que se deve deduzir J está de tal maneira ligada à ideia de fiabilidade suficiente para dadas finalidades práticas, poderíamos chamar-lhe «princípio de racionalidade para as finalidades práticas».

- (4) P gera verdades (sob prob(B)).

*Comentário:* o pensador prático confiará na autoridade teórica em estatísticas, em genética, em psicologia (etc.) para este género de enunciados. A autoridade teórica indica, aqui, ao pensador prático que este processo epistémico P satisfaz as exigências de «fiabilidade suficiente» estabelecidas para o raciocínio prático (em (1)).

- (5) j (um juízo singular<sup>1</sup>) é o resultado de P.

*Comentário:* o pensador prático conta de novo com a autoridade teórica para este género de enunciados. Aqui, a autoridade teórica indica-lhe que o processo epistémico P – acerca do qual já se defendeu que satisfaz os critérios de fiabilidade suficiente estabelecidos para o raciocínio prático na proposição (1) (ver o comentário de (4), *supra*) – produz um dado juízo.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão do tratamento silogístico dos juízos singulares, ver *supra*, nota 4, pp. 262-263.

(6) *j* é verdadeiro para *R*.

Deduzido de (1), (4) e (5).

(7) Se um pensador prático tem *R* (e nenhuma outra finalidade prática incompatível), então deve deduzir dele *j*.

Deduzido de (2) e (6).

(8) O pensador prático tem *r* (finalidade prática singular) (e nenhuma outra finalidade prática incompatível).

Esta premissa reflecte simplesmente o facto de que se atribuiu ao pensador prático uma determinada tarefa prática de tomada de decisão (como um juiz ou um juri<sup>1</sup> recebe a tarefa prática de determinar de que modo as leis adequadas se aplicam à conduta de uma parte em causa num caso civil ou criminal). Ter de cumprir tal tarefa (e nenhuma outra tarefa mais primordial ou incompatível com essa) é «ter essas finalidades práticas».

(9) O pensador prático deve inferir *j*.

Deduzido de (7) e (8).

## PORTANTO

(10) *j*

Deduzido de (3) (o «princípio de racionalidade para as finalidades práticas») e (9). Observemos que o juízo *j* é a conclusão final do sorite que começa pela proposição (1).

Recordemos que (10) é a menor do silogismo principal, face ao qual o sorite composto de (1) a (9) é a argumentação subordinada que cria (10) como um «teorema prático». A tese da «prioridade prática da menor» que aqui avancei sugere que a menor de qual-

---

<sup>1</sup> *Ver supra*, nota 1, pp. 276-277.

quer silogismo dependente não especializado (isto é, em cada silogismo prático para o qual a autoridade prática ou o pensador prático é desprovido de competência teórica especializada) é, de facto, a *conclusão* de um sorite cuja maior principal é a premissa *prática* que estabelece o critério da fiabilidade epistémica suficiente (para as finalidades práticas consideradas). Na formulação abstracta anterior, esta premissa prática era a proposição (1).

## ALGUMAS QUESTÕES PARA CONCLUIR

Defendi que, para qualquer decisão prática, existe «prioridade prática» a dois níveis: na maior (*ver* a discussão anterior sobre o «silogismo de Spencer») e também na menor (*ver* a discussão precedente), a qual, por sua vez, é o entimema que conclui a cadeia silogística independente de que a última maior é a norma prática que estabelece a *fiabilidade suficiente*. Se esta explicação do juízo prático não especializado e dependente for correcta, várias questões ficam em suspenso.

Uma delas diz respeito ao facto de saber se aquilo a que chamei «prioridade prática» é também uma prioridade *lógica*. O que significa perguntar se os conceitos da norma prática colocada no início dos sorites, cuja conclusão é o «teorema prático» contido na menor, podem receber um conteúdo que tenha uma prioridade lógica sobre o conteúdo dos conceitos teóricos que aparecem mais abaixo na cadeia<sup>1</sup>. Quais seriam as consequências interessantes,

---

<sup>1</sup> Por exemplo, poder-se-ia pensar que se pode dar um conteúdo ao conceito de «matemática geral», antes de se dar um conteúdo aos conceitos de «aritmética» ou de «geometria» – poder-se-ia dizer que a matemática é a ciência da quantidade, enquanto a geometria é a ciência de quantidade contínua e a aritmética a da quantidade discreta. Neste exemplo, o conceito de matemática geral é logicamente anterior aos conceitos de aritmética e de geometria. (Retiro este exemplo de Collingwood (1972), p. 7.) White (1981), por exemplo, propõe uma argumentação que sugere que a prioridade prática *não* é uma prioridade lógica. *Ver supra*, nota 2, p. 270.



para o estudo do raciocínio prático dependente e não especializado, que decorreriam do facto de a prioridade prática da menor ser também uma forma de prioridade lógica?

Uma outra questão é a de saber se os procedimentos de decisão sobre os quais se apoiam os autores de raciocínios práticos não especializados *poderiam conseguir* justificar os seus juízos. Existem, pelo menos, algumas razões bem fundadas para duvidar que os procedimentos (reflectidos pelo tipo de silogismos práticos examinados acima) poderiam conseguir justificar os juízos práticos dependentes não especializados. No caso de um juízo, seja ele qual for, de um pensador prático sobre a questão de saber se há que tomar em consideração e conceder crédito – e de que maneira – a juízos teóricos que possam ser pertinentes, poder-se-ia dizer que é difícil ver de que maneira este juízo poderia, por sua vez, ser *justificado* se *ele próprio* não fosse fundado num juízo teórico competente. Como sustentámos acima, qualquer regra prática que o pensador prático possa elaborar sobre o facto de solicitar e de conceder crédito a uma opinião teórica deve repousar num juízo que sustente que esta regra permitirá produzir juízos teóricos *suficientemente fiáveis* nos quais o pensador prático possa apoiar-se. Mesmo que, como afirmei, o juízo de «fiabilidade suficiente» seja um juízo prático, a presença, neste predicado, do termo «fiável» deixa entender, ou pressupõe, um juízo *teórico* de acordo com o qual uma dada regra produzirá um juízo teórico que, porque *verdadeiro* (ou verdadeiro com um grau de probabilidade aceitável), merece que acreditem nele. E se, neste sentido, o juízo de fiabilidade é um juízo epistémico, então mesmo a regra prática relativa à fiabilidade suficiente pode exigir precisamente esta competência técnica que, por hipótese, o pensador prático não especializado não possui.

Depois de um exame mais aprofundado, pode muito bem acontecer que esta argumentação prove demasiadas coisas, pois levanta dúvidas sobre o facto de um pensador teórico *especializado* poder justificar *o seu próprio juízo*: com efeito, de que modo pode esse pensador saber que é, *ele próprio*, um especialista senão através de regras que o guiem para adquirir a especialização (frequentando determinadas escolas, por exemplo), regras essas que não parecem ser muito diferentes daquelas sobre as quais se apoia o pensador

prático não especializado quando solicita uma opinião de especialista a propósito de uma premissa menor? Mas talvez só um cepticismo acabado possa levantar este género de dúvida<sup>1</sup>. *De omnibus dubitandum est!*

---

<sup>1</sup> Permanece igualmente a questão de saber se o pensador prático não especializado se encontra numa posição significativamente diferente da do pensador teórico, que para realizar o seu próprio trabalho de especialista deve apoiar-se, do ponto de vista epistémico, noutros pensadores teóricos especializados em domínios diferentes do seu. *Ver supra*, nota 4, p. 256.

---

## REFERÊNCIAS

- AUDI, R. (1989), *Practical Reasoning*, Londres, Routledge.
- BARKER, S. (1989), *The Elements of Logic*, 5.<sup>a</sup> ed., Nova Iorque, McGraw Hill.
- BONJOUR, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BRODY, B. (1979), «Intuitions and Objective Moral Knowledge», 62 *The Monist* 446.
- BURGE, T. (1979), «Individualism and the Mental», 4 *Midwest Studies in Philosophy*.
- COLLINGWOOD, R. (1972), *Essays On Metaphysics*, Gateway ed., Chicago, Henry Regenery Co.
- COPI, I., e COHEN, C. (1990), *Introduction to Logic*, 8.<sup>a</sup> ed., Nova Iorque, MacMillan Publishing Co.
- DAVIS, P. (1987), «“There is a Book Out”: An Analysis of Judicial Absorption of Legislative Facts», 100 *Harvard Law Review* 1539.
- DWORKIN, R. (1977), «Social Sciences and the Consequences of Uncertainty», 6 *Journal of Law and Education* 3.
- EPSTEIN, R. (1980), «A Taste for Privacy?: Evolution and the Emergence of a Naturalistic Ethic», 9 *Journal of Legal Studies* 665.
- FAIGMAN, D. (1991), «“Normative Constitutional Factfinding”: Exploring the Empirical Component of Constitutional Interpretation», 139 *University of Pennsylvania Law Review* 541.
- FRANKENA, W. (1967), «The Naturalistic Fallacy», in P. Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- GOODMAN, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.

- HARDWIG, M. (1985), «Epistemic Dependence», 82 *Journal of Philosophy* 335.
- HARE, R. (1967) «The Promising Game», in P. Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- HART, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press.
- HOFSTADTER, R. (1955), *Social Darwinism in American Thought*, ed. rev., Boston, Beacon Press.
- KANT, I. (1965, ed.), *Critique of Pure Reason* (1.<sup>a</sup> edição 1781; N. Kemp Smith, ed. completa), Nova Iorque, St. Martin's Press.
- KERMODE, F. (1983), «Can We Say Absolutely Anything We Like?» e «Institutional Control of Interpretation», in *The Art of Telling*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- KLUGER, R. (1975), *Simple Justice*, Nova Iorque, Andre Deutsch.
- KREILING, K. (1990), «Scientific Evidence: Toward Providing the Lay Trier with the Comprehensible and Reliable Evidence Necessary to Meet the Goals of the Rules of Evidence», 32 *Arizona Law Review* 915.
- KUHN, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.<sup>a</sup> ed., Chicago, University of Chicago Press.
- LATOUR, B. (1987), *Science in Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LYONS, J. (1987), «Substance, Process and Outcome in Constitutional Theory», 72 *Cornell Law Review* 745.
- MOORE, G. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- New York State County Court (1988), *New York v. Wesley*, New York State Reports: 533 N. Y. S. 2d 643.
- PUTNAM, H. (1975), «The Meaning of "Meaning"», in *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990), «The Place of Facts in a World of Values», in *Realism With a Human Face*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- QUINE, W., e ULLIAN, J. (1978), *The Web of Belief*, 2.<sup>a</sup> ed., Nova Iorque, Random House.
- RAZ, J. (1979), «Legitimate Authority», in *The Authority of Law*, Oxford, Oxford University Press.
- SAKS, M. (1990), «Judicial Attention to the Way the World Works», 75 *Iowa Law Review* 1011.
- SCHNEEWIND, J. (1983) «Moral Knowledge and Moral Principles», in S. Hauerwas e A. MacIntyre, eds., *Revisions*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- SEARLE, J. (1967), «How to Derive an Ought from an Is», in P. Foot, ed., *Theories of Ethics*.
- SHUCK, P. (1987), *Agent Orange on Trial: Mass Toxic Disasters in the Courts*, ed. alargada, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TRIBE, L., *American Constitutional Law*, 2.<sup>a</sup> ed., Mineola, Nova Iorque, Foundation Press.
- U. S. Supreme Court (1954), *Brown v. Board of Education of Topeka*, United States Reports: 347 U. S. 483.

- U. S. Supreme Court (1905), *Lochner v. New York*, United States Reports: 198 U. S. 45.
- VON WRIGHT, G. (1963), *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge e Kegan Paul.
- WHITE, M. (1981), *What Is and What Ought to Be Done: An Essay on Ethics and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

---

# NATUREZA E FUNDAMENTOS DO RACIOCÍNIO SOCIAL NA INFÂNCIA

ELLIOT TURIEL \*

Várias comunicações apresentadas neste colóquio sobre os fundamentos naturais da ética tiveram como ponto central o papel da biologia nas práticas e nos raciocínios morais. Da minha parte, examinarei os fundamentos da ética não na biologia, mas nos processos de desenvolvimento que vão da infância à adolescência e à idade adulta. Um exame das origens do raciocínio moral na infância informa-nos acerca das características «naturais» da moralidade, no sentido em que podem ser comparadas com as características arbitrárias e socialmente determinadas das práticas sociais. Existem dois contextos que considero necessários para se compreenderem os fundamentos da moralidade na infância. O primeiro é o contexto dos diferentes tipos de juízos sociais desenvolvidos pelas crianças. Os juízos morais, ainda que muito importantes, não representam senão uma das dimensões das preocupações e dos juízos das pessoas em matéria social. Por conseguinte, é necessário compreender as distinções entre os diferentes domínios sociais e os diferentes domínios de juízo.

---

\* Universidade da Califórnia, Berkeley. Comunicação apresentada ao colóquio sobre «Os fundamentos naturais da ética», na Fundação para a investigação médica, Paris, 22-23 de Novembro de 1991.

O segundo contexto a ter em consideração é aquele que constitui o meio cultural onde tem lugar o desenvolvimento das crianças. Como seria de esperar, a questão da relação entre cultura e moral foi formulada de tal maneira que nos leva a concluir que a moral é determinada essencialmente pelas construções culturais e que tais construções são fundamentalmente diferentes de uma cultura para outra. É por isso que, no contexto de tais conceptualizações, não é evidente que se possa dizer do domínio moral que possui fundamentos naturais, pelo menos na medida em que o natural se opõe às determinações específicas – contextuais, históricas e culturais – da moral.

De facto, o problema do elo entre os contextos culturais e as práticas morais esteve durante muito tempo no centro dos debates sobre as concepções relativistas e as concepções não arbitrárias e universalistas da moral. Alguns dos especialistas das ciências sociais mais inclinados para o campo da antropologia fizeram-se ouvir, particularmente, na defesa da ideia de que a moral é particular a determinados contextos sociais e relativa às culturas (o que não se verifica, em absoluto, em todos os tratados antropológicos sobre a moral, como testemunha a posição de Dan Sperber neste colóquio, bem como as de Hatch, 1983, e de Spiro, 1986). Nas décadas de 1940 e 1950, a escola «cultura e personalidade» sustentava que o relativismo moral era essencial para se manter o respeito pela diversidade cultural. Mais recentemente, as grandes linhas da posição do determinismo cultural foram esboçadas através das seguintes proposições: (1) todas as práticas e pensamentos sociais são construções sociais, (2) as construções sociais têm lugar no contexto das orientações culturais gerais, (3) estas orientações culturais são, a maior parte das vezes, representadas por um *ethos* de individualismo ou de colectivismo, e (4) estas orientações culturais, que são o individualismo e o colectivismo, representam maneiras fundamentalmente diferentes de definir as pessoas e a moral.

É importante examinar esta concepção da construção social, porque ela tem implicações cruciais para todas as concepções dos fundamentos naturais da moral. Se as proposições enumeradas acima fossem exactas, seria bem possível que não fizesse sentido falar de fundamentos naturais no domínio da moral ou relativamente a quaisquer outras práticas ou juízos sociais. Ao examinar

este tipo de construtivismo social visto, sobretudo, a distinção proposta entre sociedades individualistas e sociedades colectivistas tradicionais, porque ela fornece um exemplo concreto, representa uma posição muito comum em ciências sociais quanto às diferenças culturais que resultam em códigos morais fundamentalmente diferentes, e porque se supõe que caracteriza a maior parte das sociedades do mundo. Faço uma crítica a esta perspectiva da construção social, ainda que considere que as experiências culturais são importantes no desenvolvimento moral. A minha crítica conduz a uma visão alternativa da maneira de interpretar as relações entre as experiências sociais e o desenvolvimento.

Existe, por detrás do construtivismo social, uma ideia, que eu subscrevo, segundo a qual o pensamento e o saber são construções produzidas pelas actividades sociais dos homens. Elas não são reveladas por forças sobrenaturais, nem desempenhadas biologicamente. Todavia, esta premissa geral de acordo com a qual a fonte do pensamento se encontra nas actividades humanas conduz a conclusões de um construcionismo social específico, as quais não decorrem necessariamente da premissa. Conclui-se, nomeadamente, que a única fonte do pensamento é a «cultura», que ela toma uma forma específica conforme o contexto, e que não pode ser generalizada para além do contexto particular em que é tomada.

A ideia de que o pensamento deriva das interacções sociais do homem não é uma negação da possibilidade de uma racionalidade ou de um saber que se estenderia para além de um contexto local; nem é incompatível com a possibilidade de existirem perspectivas morais não relativistas. Para citar apenas um entre numerosos exemplos, Habermas (1984), na sua teoria da acção comunicativa, propõe uma concepção neokantiana não relativista da moralidade, que se desenvolve, segundo explica o autor, através da comunicação social, da argumentação e do acordo racional. Por contraste, na concepção da construção social à qual fiz referência, supõe-se que todas as ocorrências do termo construção se situam ao nível da cultura e das suas tradições, ou da história. É a participação em forças previamente construídas que dá forma ao desenvolvimento do indivíduo. Uma vez que as pessoas são *construídas pelas* práticas sociais da sua comunidade, pode supor-se que existe uma espécie



de pré-formação. As construções culturais pré-formadas existem para serem apreendidas e incorporadas pela criança.

Como já indicámos, é um tema corrente traçar uma distinção seccionada entre as culturas individualistas e as culturas colectivistas. Defende-se que a maior parte das sociedades releva de um ou de outro tipo. Os Estados Unidos, em particular, são classificados como a quintessência da sociedade individualista, mas diz-se também que outras nações do mundo, como a Austrália, o Canadá e a Nova Zelândia, fazem parte das culturas altamente individualistas. Neste pretenso *ethos* de individualismo, as pessoas têm uma tendência para a auto-suficiência, para a defesa das finalidades pessoais, para o afastamento relativamente aos outros e para a autonomia. Com a sua resistência às pressões sociais que visam o conformismo, o individualismo instala-se à custa das preocupações relativas à tradição, à autoridade, ao colectivismo e à interdependência. Estes traços caracterizam o pólo oposto da dicotomia, as culturas colectivistas. Enquanto nas culturas individualistas o comportamento social é principalmente determinado pelas finalidades pessoais, nas culturas colectivistas é determinado pelas finalidades partilhadas. Nas primeiras, a unidade social é definida pela pessoa, enquanto, nas segundas, ela é definida pelo grupo.

Visando directamente o tema que nos ocupa, a dicotomia proposta entre individualismo e colectivismo foi tratada como um elemento central das diferenças culturais fundamentais nas práticas e nos códigos morais. Apresenta-se a moral da sociedade ocidental como estruturada pelos conceitos dos direitos individuais, da igualdade e das liberdades da pessoa. As culturas individualistas têm uma moral que se designa como fundada nos direitos, na qual a justiça, os direitos da pessoa e as prerrogativas pessoais são o fundamento dos códigos morais. Uma moralidade fundada no direito opõe-se aos códigos morais divergentes e não comparáveis das sociedades não laicas colectivistas ou tradicionais-autoritárias – como as que se encontram na China, na Índia ou no Médio Oriente. Estes códigos morais fundados no dever são organizados à volta de hierarquias sociais, de papéis prescritos, de autoridades e de deveres particulares na ordem social.

De determinados pontos de vista, este tipo de dicotomias tornou-se, recentemente, um elemento da tradição para os especialis-

tas de ciências sociais e os analistas da sociedade. Por conseguinte, poder-se-ia esperar um acordo geral sobre a forma de caracterizar as sociedades ocidentais e as suas orientações morais. Poder-se-ia esperar também que a investigação fizesse aparecer uma grande uniformidade nos juízos sociais dos membros de uma cultura. Mas não é esse o caso.

Ainda há pouco tempo, a sociedade americana era caracterizada em termos opostos aos do individualismo. Nos anos 1940, 1950, e mesmo na década de 1960, havia frequentes queixas de que a sociedade americana era dominada pelo conformismo, pela dependência e pelo pensamento burocrático. Determinados trabalhos, apoiados numa perspectiva psicanalítica, nomeadamente os de Erich Fromm (1941), afirmavam que as sociedades capitalistas modernas encorajavam o autoritarismo e o conformismo. Este autor invocava a metáfora da «roda dentada da máquina» para descrever o papel do indivíduo, ditado pelos objectivos da produção capitalista. Trabalhos sociológicos, em voga nesta época, tinham títulos como *White Collar* (C. Wright Mills, 1956), *The Lonely Crowd* (David Riesman, 1953) e *The Organization Man* (William Whyte, 1956). O seu tema era o de que a cultura americana é constituída por pessoas submetidas aos conformismos, que são elos intermutáveis das organizações sociais. Criticava-se a sociedade, porque ela reificava a colectividade e reprimia a criatividade.

O ponto de vista conformista encontra alguns apoios nas descobertas resultantes de numerosas experiências em psicologia social. Por causa da presunção individualista, fomos frequentemente surpreendidos pelos resultados de experiências que demonstram uma ausência de individuação. As mais conhecidas são aquelas em que os indivíduos se conformavam com as respostas dos outros, para estimar o comprimento de uma linha (Asch, 1956), ou obedeciam à autoridade que lhes mandava administrar a outras pessoas violentos choques eléctricos (Milgram, 1974).

De facto, nem sequer há consenso no que diz respeito ao modo de caracterizar a orientação moral dominante da sociedade americana. Na realidade, os defensores de uma determinada escola de pensamento afirmam que o individualismo, com a sua preocupação pelos direitos e liberdades, é uma posição minoritária defendida pelas universidades e por outros humanistas laicos (*cf.*, por exem-

plo, Wynne, 1986). Eles sustentaram que a moralidade da sociedade é mais bem representada pelas tradições, pelas virtudes e pela conformidade com os deveres e a autoridade. Impressiona-me não somente que haja uma pluralidade de perspectivas relativamente aos códigos morais no interior de uma mesma sociedade mas também que os desacordos resultem, em sociedades diferentes, em caracterizações semelhantes. Enquanto um grupo de especialistas postula que a moral ocidental se baseia nos direitos individuais, o segundo grupo caracteriza a sociedade ocidental em termos espantosamente semelhantes àqueles através dos quais o primeiro retrata as sociedades colectivistas não ocidentais (isto é, pelas tradições, pelos papéis, pelos deveres e pela autoridade).

Penso que encontramos nisto mais do que os desacordos habituais entre escolas de pensamento. É possível assistir à defesa destas teses contraditórias, porque existe uma quantidade bastante grande de estereótipos de grupos e de pessoas. Estes estereótipos são o produto dos esforços que visam unificar ou homogeneizar as orientações sociais no interior das culturas. Pode falar-se de estereótipos na medida em que as pessoas são classificadas num tipo ou noutro. São classificadas como individualistas ou colectivistas, preocupadas com os direitos ou com os deveres. Existe, no entanto, um aspecto positivo: pode acontecer que cada uma das caracterizações opostas da sociedade ocidental captasse qualquer coisa de real. Pode acontecer que elas reflectam determinados aspectos das diferentes orientações sociais no interior das culturas e no raciocínio social das pessoas que pertencem a uma cultura.

Os dados estabelecidos pela investigação apoiam esta ideia de que existem diversas orientações e juízos sociais. Vários estudos de opinião realizados em grande escala, analisando a atitude dos adultos americanos face aos direitos e às liberdades civis, contribuíram com numerosos elementos que indicam que as posições individuais resultam de uma mistura de orientações sociais. Um novo estudo de conjunto foi realizado no final da década de 1970, na base de grandes amostras (mais de três mil respostas), revelando as atitudes das pessoas relativamente a um grande número de questões ligadas a pontos que habitualmente se considera estarem situados no âmago do individualismo (McClosky & Brill, 1983). As questões diziam respeito à liberdade de expressão, à li-

berdade de imprensa, à liberdade de reunião, à liberdade religiosa e também ao direito de protecção da vida privada, à dissidência e ao direito de ter modos de vida que se afastem da norma. Como aconteceu em muitos inquéritos anteriores, realizados nas últimas décadas, descobriu-se que o facto de haver, ou não, adesão às liberdades e aos direitos depende do contexto. Isto significa que se adere a eles em determinadas situações, mas não noutras. Quando os direitos e as liberdades são, no inquérito, apresentados em abstracto ou quando não se encontram em conflito aberto com outras preocupações sociais são caucionados por uma grande maioria dos americanos interrogados. Mas, noutras situações, as mesmas pessoas não dão a sua caução. Isto acontece, sobretudo, quando os direitos e as liberdades se encontram em conflito com possíveis danos a outrem, ou com as tradições, as necessidades da comunidade ou a manutenção da ordem social. Foram obtidos resultados semelhantes relativamente a outros aspectos associados ao individualismo. Por exemplo, os americanos aceitam a dissidência política em determinadas circunstâncias, mas não noutras. Devo sublinhar que estes resultados não reflectem diferenças entre indivíduos ou entre grupos; existe uma mistura de atitudes no interior dos indivíduos.

Estes resultados exigem algumas cautelas. Não se pode dar demasiado valor aos resultados dos inquéritos na medida em que estes não captam mais do que respostas de superfície e não o raciocínio subjacente. No entanto, estes resultados são evocadores — sobretudo na medida em que se esperaria, antes, que as respostas de superfície fossem mais conformes com estereótipos como o do individualismo. Além disso, um *corpus* de resultados de investigação (ver Turiel, Killen & Helwig, 1987, para uma recapitulação) sobre o raciocínio moral e social das crianças e dos adolescentes está de acordo com os resultados do inquérito. Estas investigações mostram que os fundamentos do raciocínio social heterogéneo são estabelecidos na infância. Os juízos da criança comportam diversas componentes atribuídas tanto ao individualismo como ao colectivismo: preocupação com os direitos e os deveres; aceitação da autoridade em determinadas situações e independência relativamente a essa autoridade noutras; aceitação da igualdade e das hierarquias sociais.

Esta combinação de juízos não é nem fortuita nem simplesmente determinada por situações diversas. Estes juízos, aparentemente opostos, estão ligados a domínios de raciocínio social sistematicamente distintos, que se formaram numa idade precoce. Estes domínios incluem as convenções sociais, reflectindo modos de compreender as uniformidades e as regulações que fazem parte de sistemas específicos de organização social. No interior deste domínio, as crianças elaboram conceitos das práticas sociais, os quais estão ligados ao contexto e fazem parte das instituições sociais. As crianças formam, assim, o conceito de agente pessoal (*personal agency*), com empenhamentos em matéria de direito pessoal e de escolha do indivíduo. Existe igualmente, como é evidente, o domínio moral, o qual diz respeito aos conceitos de felicidade, de justiça e de direitos. Este tipo de juízos tem a ver com aquilo que eu designaria como protótipos de questões morais – por exemplo, o facto de se infligir um dano, os problemas de distribuição ou de violação dos direitos (pessoais e civis). Os juízos sobre questões morais prototípicas incluem o critério do carácter obrigatório e não contingente. Assim, o modo como as crianças avaliam as questões morais não depende da existência de uma regulação, dos decretos da autoridade ou do consenso social. Uma outra característica destes juízos é o facto de poderem ser generalizados, na medida em que se pode aplicá-los transversalmente, em diferentes contextos.

Estas conclusões sobre os fundamentos dos juízos morais e sociais, bem como sobre as distinções que encontramos entre eles, apoiam-se num grande número de estudos. Indico a seguir os resultados de um estudo recente que explorava um contexto no qual poderia esperar-se que este tipo de distinções fosse fluido. Este estudo (Nucci & Turiel, 1991) incluía crianças e adolescentes de grupos amish-mennonita e de grupos judeus ortodoxos e conservadores. Os amish-mennonitas e em particular os judeus ortodoxos consideram que as suas prescrições religiosas são estritamente obrigatórias. Um dos objectivos desta investigação era descobrir se as crianças e os adolescentes destes grupos distinguem problemas como o roubo, a calúnia e o dano à propriedade (que deveriam relevar do domínio moral, de acordo com as classificações que estão aqui em jogo), em relação às regras religiosas convencionais (como

as regras relativas ao dia do culto, ao baptismo, à obrigação de as mulheres cobrirem a cabeça, à circuncisão, à observância dos ritos kascher). Pedia-se que se fizessem três tipos de juízos, a propósito destes problemas. Faziam-se, a este propósito, as seguintes perguntas: (1) haveria ou não inconveniente em que as autoridades religiosas (os membros da congregação e os pastores, no caso dos amish, os rabinos, no caso dos judeus) mudassem as regras; (2) haveria inconveniente em que as pessoas de outras religiões, que não tivessem regras de acção, as realizassem; (3) haveria inconveniente em que os membros da sua religião realizassem actos para os quais não houvesse qualquer directiva na Bíblia (a palavra de Deus).

Os resultados do estudo mostram que, embora sejam consideradas como uma obrigação para os membros do grupo, as regras da religião convencional são conceptualizadas de maneira diferente das regras morais. Em cada grupo religioso, os interrogados tinham tendência para considerar que muitas regras convencionais não poderiam ser legitimamente modificadas pelas autoridades da respectiva religião (isto é, a congregação e os pastores ou os rabinos). Todavia, a maioria das crianças e dos adolescentes amish e judeus defendiam que seria legítimo que os membros de outras religiões cometessem actos contrários às suas próprias práticas religiosas convencionais: assim, a necessidade de observar estas regras não era generalizada a outros grupos religiosos. Pelo contrário, em cada questão, quase todos os interrogados consideravam que não havia inconveniente em cometer os actos relativamente aos quais Deus nada estipulou.

As descobertas relativas ao facto de as regras dependerem da palavra de Deus demonstram que a fonte da autoridade para as regras de convenção se encontra em Deus e na Bíblia. Dito de outro modo, pensa-se que, se as regras que dizem, por exemplo, que não se pode comer porco ou que se deve rezar ao sábado não tivessem sido impostas por Deus, seria aceitável agir de outro modo. Pelo contrário, os resultados encontravam-se no pólo oposto no caso das regras morais. A maior parte dos interrogados (de 84 % a 100 % para as diferentes questões) julgava que seria mau cometerem-se transgressões morais mesmo que as regras não fossem impostas por Deus. Pensa-se, portanto, que seria mau, por exemplo, roubar ou fazer mal fisicamente a outrem, mesmo se Deus não tivesse

dado nenhuma directiva desse género. Encontram-se juízos semelhantes sobre a possibilidade de modificar e de generalizar as regras morais. A maior parte dos interrogados (de 88 % a 97 % para as diferentes questões) julgava que seria mau modificar as regras morais e que seria mau que os membros das outras religiões violassem essas regras.

Esta investigação demonstra claramente que normas sociais estritamente observadas e transmitidas ao nível do grupo não são interpretadas simplesmente pelos indivíduos como imperativos (morais) não contingentes, generalizáveis e imutáveis. Determinados tipos de regras são considerados obrigatórios, não contingentes e generalizáveis. O estudo dos amish e dos judeus mostrou que as questões morais são estruturadas pelos conceitos de felicidade, de justiça e de direitos. Para justificar os seus juízos sobre as possibilidades de modificação e de generalização das questões morais, os interrogados forneciam razões relativas à honestidade e à ideia de evitar fazer o mal. Pelo contrário, considerava-se que as regras convencionais não eram generalizáveis e dependiam da palavra de Deus. Achou-se ainda que a justificação das posições convencionais se apoiava em razões relativas às regras e ao consenso no interior do sistema social. As interpretações das convenções baseiam-se em regularidades que fazem parte da organização social.

Os diferentes domínios do raciocínio social são a fonte de uma multiplicidade de orientações sociais que são deficientemente tidas em conta por um esquema cultural demasiadamente geral como o individualismo. As coisas complicam-se ainda mais na medida em que existem igualmente problemas sociais que não correspondem exactamente às categorias da moralidade, da convenção e da acção pessoal de um sujeito. No entanto, o impacte destes domínios encontra uma demonstração suplementar na maneira como as pessoas raciocinam sobre as questões que não coincidem exactamente com estes domínios. Entre estas questões, a que chamo questões não prototípicas, encontramos o aborto, a homossexualidade, a pornografia e o incesto. Num estudo recente (Turiel, Hildebrandt & Wainryb, 1991), estudámos os juízos das crianças e dos adolescentes sobre estas questões. O resultado da nossa investigação, sem surpresas para quem esteja familiarizado com o discurso público e os resultados dos estudos de opinião nos Estados Unidos, revelou

que as opiniões estão divididas a respeito do aborto, da homossexualidade e da pornografia. Alguns consideram que estas práticas são más, outros acham-nas aceitáveis.

Todavia, um exame pormenorizado do raciocínio sobre estas questões revelou algumas características interessantes. Em particular, parece que aqueles que consideram que estas práticas são aceitáveis tratam-nas, de forma coerente, como questões de prerrogativa ou de escolha pessoal. Estas pessoas não fazem um juízo moral sobre estas questões, a não ser que as instituições ou outras pessoas procurem interferir nestas escolhas (o que quer dizer que, nestas circunstâncias, se considera que os direitos pessoais são violados). Uma segunda característica observada aquando deste estudo é que aqueles que consideravam más as práticas não prototípicas produzem um conjunto de juízos diferentes dos seus próprios juízos acerca das questões morais prototípicas. O estudo de Turiel *et al.* (1991) continha opiniões sobre juízos respeitantes a questões como o assassinio e a violação. No que diz respeito aos problemas não prototípicos, alguns julgavam estes actos maus, considerando também que deviam ser legais e relevar de uma escolha individual. As questões morais prototípicas não são julgadas desta maneira; considera-se que as questões morais devem encontrar-se fora do domínio da legalidade e da escolha pessoal. É por isso que estes indivíduos têm maneiras diferentes de avaliar dois tipos de actos que consideram maus. Estes resultados revelam uma terceira característica: os interrogados que faziam avaliações diferentes sobre as questões não prototípicas não diferiam entre si nas suas avaliações e nos seus juízos sobre as questões morais prototípicas.

Uma conclusão a tirar destas investigações é que, do ponto de vista dos seus raciocínios sociais e morais, as diferenças entre os indivíduos não são gerais. Viu-se que as diferenças de juízo sobre as questões não prototípicas não reflectiam as variações relativas aos conceitos de bem público, de justiça ou de direitos, nem as variações do conceito de juízo pessoal. Os dois grupos conservam estes conceitos; as diferenças encontram-se no modo como se aplicam os conceitos pessoais e morais às questões não prototípicas. Aliás, um aspecto importante da aplicação dos domínios dos juízos provêm de uma variedade de pressupostos pertinentes no que diz respeito à questão em análise. A melhor ilustração deste facto é o



exemplo do aborto, onde o pressuposto pertinente diz respeito ao facto de saber se o feto pode ou não ser definido como um ser vivo. Na sua maior parte, aqueles que pensavam que o feto era um ser vivo consideravam que abortar é mau, enquanto aqueles que sustentavam que a vida só começa numa fase mais avançada da gravidez ou no momento do nascimento consideravam que o aborto era aceitável. (Deve acrescentar-se, aliás, que há muita ambiguidade no espírito das pessoas no que diz respeito a estes pressupostos.) Parece que as pessoas que adoptam pressupostos diferentes possuem, no entanto, conceitos morais semelhantes. Consequentemente, conceitos morais semelhantes são aplicáveis diferentemente em determinadas situações.

As diferenças neste tipo de pressupostos podem ser igualmente importantes no modo como as pessoas de culturas diferentes aplicam os conceitos morais. De facto, as diferenças quanto às hipóteses metafísicas a respeito da alma e da vida depois da morte explicam as diferentes avaliações morais observadas nos Estados Unidos e na Índia (Madden, 1992; Turiel *et al.*, 1987). As comparações interculturais têm portanto de explicar as diferenças respeitantes aos pressupostos, antes de se poder concluir que existem orientações culturais sem qualquer relação.

Convém notar que, até agora, não abordei o problema de saber se as sociedades ditas colectivistas apresentam orientações sociais heterogéneas. A investigação a que me refiro mostra que, nos Estados Unidos, existem orientações heterogéneas que comportam, num grau razoavelmente importante, o interesse pela jurisdição e pelas prerrogativas pessoais. Poder-se-ia dizer que o individualismo é um traço saliente da sociedade ocidental, e que a diversidade ou a heterogeneidade dos juízos sociais se deve à presença de uma grande variedade de culturas num país como os Estados Unidos. As pessoas estariam, simplesmente, expostas a orientações culturais variadas. Poder-se-ia ainda dizer que, em sociedades tradicionais de estrutura hierárquica, não encontraríamos uma tal heterogeneidade do raciocínio social. Poder-se-ia acrescentar, em particular, que a noção de agente pessoal de um sujeito não constitui uma parte significativa da vida social nestas sociedades. Existem pelo menos duas razões para se pôr em dúvida este argumento. A primeira é que as distinções entre os domínios do

raciocínio social foram estabelecidas em estudos levados a cabo em quadros não ocidentais (entre os quais a Nigéria, a Coreia, a Índia e a Zâmbia). Uma segunda razão, mais próxima da dicotomia entre individualismo e colectivismo, tem como objectivo um traço fundamental que poderia estar subjacente às sociedades tradicionais organizadas hierarquicamente e fundadas na autoridade. Pode ser que o conceito de agente pessoal e de prerrogativas pessoais de determinado sujeito estejam inseridos nas organizações sociais hierárquicas. O outro aspecto das hierarquias sociais, com a sua fixação de papéis e deveres, é o facto de as pessoas que beneficiam de um estatuto privilegiado considerarem que têm prerrogativas pessoais que lhes são devidas pela ordem social e, sobretudo, por parte daqueles que se encontram em posições subalternas. A concepção destas prerrogativas pessoais poderia manifestar-se de diversas maneiras. Encontram-se exemplos evidentes em que tais prerrogativas poderiam ocorrer no caso da atitude dos membros de castas ou de classes sociais superiores relativamente aos membros de castas ou de classes inferiores, bem como nas relações entre sexos. Numa série de estudos em curso no Médio Oriente, examinamos esta questão das relações entre homens e mulheres. A hipótese é dupla. Inicialmente, supõe-se que, no interior de tais disposições hierárquicas, existem conceitos de prerrogativas pessoais: os homens que ocupam posições dominantes têm uma noção clara das prerrogativas que as mulheres devem reconhecer-lhes. Em segundo lugar, postula-se que aqueles que ocupam posições subordinadas reconhecem e admitem as prerrogativas pessoais dos outros, ao mesmo tempo que admitem que eles próprios têm direitos que não são reconhecidos.

Se estas hipóteses se confirmarem, isso significa que a maneira como as pessoas interpretam as relações sociais é mais complexa que o reconhecimento daquilo que é ditado pelos papéis e pelos deveres fixados. Existem, além disso, relações de poder, a afirmação de prerrogativas pessoais por aqueles que ocupam o poder, e o reconhecimento das implicações morais que decorrem da natureza destas relações. No contexto das suas disposições sociais, os membros das sociedades ditas colectivistas preocupam-se igualmente com as características vulgarmente atribuídas ao individualismo. Isso não equivale de maneira nenhuma a sugerir que as hierar-

quias, as relações de poder e as diferenças de estatuto sejam desprovidas de pertinência para as sociedades ocidentais. Como já foi sublinhado, o individualismo constitui uma descrição desadequada das orientações sociais das sociedades ocidentais. Mais ainda, a preocupação com a justiça, com a felicidade e com o direito não são do domínio exclusivo dos indivíduos particulares e das culturas. Existem, no Ocidente como noutras zonas, situações e juízos sociais diversos e com múltiplas facetas. A nossa tarefa consiste em traçar os contornos dos diferentes domínios de juízo que se desenvolvem em todas as culturas, sem impor uma tipologia ou um modelo geral que marque as pessoas que vivem num determinado local. Ao mesmo tempo, é necessário dar conta das diferenças significativas entre as estruturas sociais e os seus encaixes nos domínios do raciocínio social. Esta abordagem está de acordo com o tipo de modelo esboçado por Dan Sperber. Como aponta este autor, existem várias distinções a fazer antes de podermos entregar-nos a comparações adequadas entre as morais das diferentes culturas. Nelas se incluem as distinções entre comportamento e normas, entre os domínios de juízo (por exemplo, moralidade e convenção), entre as opiniões ou as conclusões relativas a determinados problemas e as razões ou as justificações que conduzem a essas opiniões. Acrescentarei apenas que é igualmente útil fazer a distinção entre os conceitos morais e os pressupostos. Esta taxinomia torna mais complexas, mas também mais completas, as análises do desenvolvimento moral em contextos culturais.

## REFERÊNCIAS

- ASCH, S. E. (1956), «Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against a Unanimous Majority», *Psychological Monographs*, 70 (n.º 9).
- FROMM, E. (1941), *Escape from Freedom*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston.
- HABERMAS, J. (1984), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- HATCH, E. (1983), *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- MADDEN, T. (1992), «Cultural Factors and Assumptions in Social Reasoning in India», Dissertação de doutoramento não publicada, University of California, Berkeley.
- MCCLOSKEY, H., e BRILL, A. (1983), *Dimensions of Tolerance: What Americans Believe About Civil Liberties*, Nova Iorque, Russell Sage Foundation.
- MILGRAM, S. (1974), *Obedience to Authority*, Nova Iorque, Harper and Row.
- MILLS, C. W. (1956), *White Collar: The American Middle Class*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- NUCCI, L., e TURIEL, E. (1991), «God's Word, Religious Rules and Their Relation to Christian and Jewish Children's Concepts of Morality», manuscrito não publicado, University of Illinois at Chicago.
- RIESMAN, D., GLAZER, N., e DENNEY, R. (1953), *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*, Nova Iorque, Doubleday and Co.
- SPIRO, M. (1986), «Cultural Relativism and the Future of Anthropology», in *Cultural Anthropology*, 1, 259-286.
- TURIEL, E., HILDEBRANDT, C., e WAINRYB, C. (1991), «Judging Social Issues: Difficulties, Inconsistencies and Consistencies», in *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 56 (2).

- TURIEL, E., KILLEN, M., e HELWIG, C. C. (1987), «Morality: Its Structure, Functions, and Vagaries», in J. Kagan and S. Lamb (eds.), *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 155-244.
- WHYTE, W. H. (1956), *The Organization Man*, Nova Iorque, Simon and Schuster.
- WYNNE, E. A. (1986), «The Great Tradition in Education: Transmitting Moral Values», in *Educational Leadership*, 43, 4-9.

## OBSERVAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE O RELATIVISMO MORAL

DAN SPERBER

A diversidade dos costumes parece refutar a ideia segundo a qual a moral humana teria fundamentos naturais. Montaigne observava: «Num sítio, vive-se de carne humana; noutro, é um gesto de piedade matar o pai de certa idade; noutro ainda, os pais decidem acerca dos filhos ainda no ventre da mãe, aqueles que querem que sejam alimentados e conservados, e aqueles que querem que sejam abandonados e mortos; noutro, os maridos idosos emprestam as suas mulheres à juventude para que delas se sirvam; e noutro, elas são comuns sem pecado; e noutro ainda, trazem, como distinção honrosa, tantas belas borlas na franja dos seus vestidos quantos os amantes que tiveram [1].»

E concluía: «As leis da consciência, que dizemos provirem da natureza, nascem dos costumes; tendo cada qual em veneração interna as opiniões e costumes aprovados e recebidos em seu redor, não pode dispensá-los sem remorsos nem deixar de os aplicar sem aplauso [2].»

Os antropólogos contemporâneos propõem ilustrações menos sumárias mas não menos surpreendentes da diversidade cultural. A maior parte deles adopta voluntariamente uma posição «relativista» próxima da de Montaigne. O relativismo tem também numerosos partidários entre os filósofos. Mas será que

estamos verdadeiramente em presença de uma convergência entre antropólogos e filósofos em relação a um mesmo ponto de vista?

Existem, na verdade, pelo menos dois tipos de relativismo, um relativismo metafísico e um relativismo antropológico, e dois domínios onde este relativismo se exerce, o domínio cognitivo e o domínio moral. Existem, portanto, (pelo menos) quatro teses relativistas possíveis. Ainda que sejam logicamente independentes umas das outras, são numerosos aqueles que aceitam ou, ao contrário, rejeitam em bloco as quatro teses relativistas, frequentemente sem sequer as distinguirem.

No domínio cognitivo, o relativismo metafísico consiste em sustentar que existe não uma mas várias verdades incompatíveis entre si. Neste mesmo domínio, o relativismo antropológico consiste em sustentar que os seres humanos podem, em função da sua cultura e da sua experiência, chegar a representações do mundo radicalmente diferentes e incompatíveis entre si. A tese metafísica poderia ser correcta sem que a tese antropológica o fosse, e reciprocamente. Poderia haver várias verdades incompatíveis e representações humanas do mundo semelhantes umas às outras, representações que, na melhor das hipóteses, se aproximariam, todas elas, de apenas uma destas verdades. Poderia acontecer, inversamente, que houvesse uma única verdade e representações do mundo radicalmente diferentes, representações que, todas elas, ou todas excepto uma, permaneceriam muito afastadas desta verdade única.

No domínio moral, o relativismo metafísico consiste em sustentar que existe não um bem, mas vários bens, incompatíveis entre si. Neste mesmo domínio, o relativismo antropológico consiste em sustentar que os seres humanos podem, em função da sua cultura e da sua experiência, chegar a ideias do bem radicalmente diferentes e incompatíveis entre si. Também aqui, a tese metafísica poderia ser correcta sem que a tese antropológica o fosse, e reciprocamente. Poderia ser que houvesse vários bens incompatíveis, mas que, por falta de imaginação moral, os humanos nunca chegassem senão a concepções de bem pouco diferentes umas das outras. Poderia haver, pelo contrário, um único bem verdadeiro, mas concepções do bem radicalmente diferentes.

Nestas condições, convém distinguir claramente as questões metafísicas e as questões antropológicas. No domínio moral, convém defendermo-nos, em particular, de dois sofismas diferentes. O primeiro destes sofismas consiste em considerar a divergência radical das representações humanas do bem como antropológica-mente estabelecida e em deduzir daí que existe uma pluralidade de bens incompatíveis. O segundo destes sofismas consiste em tomar como adquirido que, apesar das aparências, as representações do bem convergem, e em deduzir que elas convergem para um bem objectivo e universal.

Para além da resposta à questão antropológica não valer como resposta à questão metafísica e reciprocamente, as duas questões pedem respostas de tipo diferente. A questão metafísica pede uma resposta decidida: ou existem ou não existem vários bens incompatíveis (e é o qualificativo «incompatíveis» que aqui é importante; se houver vários bens compatíveis entre si, esses bens devem poder ser compostos). A questão antropológica, pelo contrário, é uma questão de grau: é incontestável que as representações do bem diferem de cultura para cultura. O problema consiste em saber de que maneira elas diferem. Poderão as representações do bem diferir quase indefinidamente, ou partilharão todas elas princípios, valores, estruturas ou conceitos, e quais? Temos aqui ampla matéria para descobertas e debates com vários matizes. A oposição entre o relativismo e o universalismo antropológico não se altera categoricamente senão sob a influência de considerações metafísicas, evidentemente interessantes, em si mesmas, mas sem pertinência neste debate.

O contexto do debate antropológico é, antes, o seguinte: quais os aspectos particulares das culturas humanas que são o efeito de disposições inatas particulares? Responder «nenhum» ou «todos» seria tomar uma posição relativista ou, pelo contrário, universalista extrema, em ambos os casos pouco defensável. No domínio cognitivo, por exemplo, está bastante bem estabelecido que a classificação das cores, ainda que variável de língua para língua, corresponde, no entanto, a mecanismos neuronais específicos. Pelo contrário, não é possível sustentar que a classificação das peças de um motor de automóvel (classificação que, no entanto, varia muito pouco de língua para língua) tem uma base inata específica.



No domínio moral, a posição relativista poderia consistir em dizer que não existe qualquer disposição inata específica para adoptar determinadas normas morais e não outras (ou mesmo, numa versão extrema, em dizer que não existe qualquer disposição inata específica para adoptar normas morais, sejam elas quais forem). A posição universalista poderia, pelo contrário, consistir em sustentar que existe uma predisposição inata para adoptar um conjunto de normas precisas. Algumas posições intermédias poderiam consistir em considerar: 1) que determinadas normas morais, mas não todas, têm uma base inata, ou 2) que as predisposições inatas nessa matéria são fracas e, portanto, facilmente ultrapassáveis por factores culturais, ou ainda 3) que a predisposição inata determina mais a forma abstracta das normas do que o pormenor do seu conteúdo.

Em qualquer caso, o debate entre as posições relativistas e universalistas não diz directamente respeito à diversidade, nem mesmo ao grau de diversidade dos fenómenos culturais, mas ao papel causal das predisposições geneticamente determinadas no desenvolvimento destes fenómenos. O meu propósito não é resolver o debate, nem sequer sustentar uma determinada posição. É simplesmente propor cinco distinções que podem ajudar a apreciar melhor a pertinência dos dados disponíveis.

## *ESTADOS MENTAIS E DOUTRINAS CULTURAIS*

Os antropólogos e os historiadores interessam-se particularmente por sistemas culturais tais como as doutrinas morais. Estas doutrinas tanto podem receber, na própria sociedade, uma expressão pública sob a forma de um discurso mais ou menos integrado (como acontece no caso do taoísmo ou do Talmude), como, em particular nas sociedades de tradição oral, pode acontecer que seja o antropólogo a efectuar uma síntese discursiva de representações públicas diversas e esparsas (como no caso do código de honra nas sociedades mediterrânicas ou no caso dos sistemas de tabus na Polinésia). Estas doutrinas não somente divergem de cultura para cultura, como são, em muitos casos,

incompatíveis entre si: por exemplo, o jainismo proíbe que se matem animais enquanto a maior parte das religiões do mundo prescreve sacrifícios de sangue.

Esta incompatibilidade manifesta das doutrinas morais entre si não é, no entanto, suficiente para justificar um ponto de vista relativista. As doutrinas não são um reflexo directo do pensamento dos membros da sociedade, são antes objectos de pensamento. É verdade que estes objectos podem ser respeitados, ensinados, meditados, e que, portanto, afectam as ideias e os sentimentos morais dos indivíduos; inversamente, estas doutrinas são o produto colectivo das ideias e dos sentimentos de gerações de indivíduos. No entanto, não está excluída a hipótese de estas construções públicas divergirem mais, de uma sociedade para outra, do que os estados mentais dos seus membros. É concebível, por outro lado, que os estados mentais dos indivíduos no interior de uma mesma sociedade divirjam mais do que deixariam supor as suas manifestações colectivas aparentemente unânimes.

Como procurei mostrar noutro sítio [3], os dados culturais não são pertinentes para o debate sobre o relativismo a não ser que a sua dimensão psicológica seja explicitada. Mesmo que existam predisposições inatas específicas neste ou naquele domínio conceptual, elas não afectam directamente os fenómenos colectivos, mas sim os fenómenos individuais, em particular os cognitivos ou afectivos que, à escala de uma população, sustentam ou realizam os fenómenos colectivos. No domínio moral, é necessário, pois, passar da observação sociológica a uma caracterização das ideias e dos sentimentos morais dos indivíduos, antes de começar a argumentar a favor ou contra o relativismo. Ora, não somente este trabalho está longe de estar feito, como a sua necessidade está longe de ser compreendida.

## *JUSTIFICAÇÕES E ESCOLHAS MORAIS*

Sob a influência de Jean Piaget e, sobretudo, de Lawrence Kohlberg [4], as investigações em psicologia moral concederam uma atenção muito particular ao modo como os sujeitos justificavam as suas escolhas morais. Estas justificações são de diferentes

tipos, de acordo com a idade dos sujeitos (que era a primeira coisa em que os psicólogos estavam interessados), mas também segundo as culturas (o que parece fortalecer um ponto de vista relativista). Os juízos morais podem ser justificados se se invocar a opinião pública, ou uma norma socialmente reconhecida, ou a autoridade de uma pessoa eminente, ou um raciocínio que se funda em princípios gerais.

De um ponto de vista moral, não estamos muito tentados a colocar no mesmo plano estas diferentes justificações; justificar os seus próprios juízos por um raciocínio fundado em princípios pode parecer bem melhor. Também de um ponto de vista antropológico, estas diferentes formas de justificação retêm a nossa atenção: determinadas sociedades, por exemplo, convidam à submissão à autoridade de um senhor, outras à deliberação pessoal, fornecendo aquilo a que se poderia chamar estilos morais muito contrastados.

Não existe, no entanto, qualquer razão para vermos entre estas formas de justificação uma diferença especificamente moral: o recurso à autoridade ou, pelo contrário, à deliberação pessoal é encorajado numa multiplicidade de domínios: as ideias gerais, as decisões económicas, a escolha de um cônjuge, etc.

Por outro lado, formas de justificação que são, na aparência, radicalmente diferentes podem convergir implicitamente para a mesma fonte última da verdade e do bem. Se, para melhor conhecer a composição de uma substância, recorro a um químico, não é porque a verdade na matéria me pareça de outra ordem que as verdades de que posso assegurar-me directamente, é por uma modéstia cognitiva altamente recomendável. Um crente que recorre ao seu guia espiritual para a tomada de uma decisão moral pode, da mesma maneira, agir por modéstia, e pensar que o guia espiritual raciocina com uma competência específica a partir de princípios que nem por isso deixam de ser universais. Da mesma forma, a opinião pública ou a norma socialmente aceite podem ser invocadas, porque se considera que são indicativas do bem, sem que por isso o bem seja definido como aquilo que a opinião ou a norma social aprovam. O recurso a formas de justificação diferentes não é, portanto, uma prova de que existem diferentes concepções do bem.

## MORAL E PRÁTICAS

Um dos exemplos etnográficos que mais impressionou as imaginações e pareceu confirmar a concepção relativista foi o dos Iks do Quénia estudados por Colin Turnbull [5]. Turnbull descreve a «inumanidade» dos Iks, de que dá vários exemplos: egoísmo colérico, recusa de qualquer partilha de alimentos, pais que deixam morrer os seus filhos impedindo-os de se alimentarem, filhos que retiram os alimentos da boca dos seus pais, etc. Será isto suficiente para estabelecer que os Iks têm uma moralidade radicalmente diferente da nossa? Seja como for, é neste espírito que o seu exemplo é geralmente citado.

Contudo, quando os sobreviventes de uma catástrofe aérea acabam por se devorar uns aos outros para não morrerem de fome, não lhes atribuímos outra moral. Ou então reconhecemos que, nas mesmas circunstâncias, teríamos talvez feito o mesmo, ou então achamos que somos superiores, não pelas nossas normas, mas pela capacidade que complacentemente nos arrogamos de agirmos em conformidade com elas mais rigorosamente do que esses infelizes.

Em contrapartida, quando práticas contrárias às nossas ideias morais emanam de membros de outras sociedades, apressamo-nos – demasiadamente – a apontar-lhes o dedo, atribuindo-lhes ideias morais opostas às nossas. Em qualquer tempo e em qualquer lugar, considerações de interesse mais ou menos premente contribuem para determinar as práticas, sejam estas considerações sancionadas ou não pelas ideias morais. Por outro lado, pode haver duas culturas que comportem as mesmas ideias morais, insistindo uma delas muito mais do que a outra sobre o respeito por essas ideias. As práticas nestas duas culturas serão diferentes, mas o conteúdo das ideias morais será o mesmo em ambas. A diferença entre as duas atitudes: a deplorável fraqueza de uns e o admirável rigor de outros é que não são directamente pertinentes para julgar o grau de divergência entre as morais humanas.

O próprio Turnbull não é, de modo nenhum, relativista: ele explica o estado moral dos Iks pelo facto de este povo, recentemente exilado em terras onde a caça já não é capaz de o alimentar, ter acabado por se converter à agricultura. Os Iks vivem num estado de miséria extrema, a sua organização social e a sua cultura são de-

liquescentes. A acreditar em Turnbull, os sentimentos morais dos Iks terão sido, outrora, semelhantes aos do resto da humanidade, mas estes sentimentos teriam actualmente deixado de se fazer ouvir. Se a explicação de Turnbull – que é, como veremos, contestada – fosse a correcta, o caso dos Iks ilustraria a fraqueza moral e não a diversidade moral dos seres humanos. O que quer que se passe neste caso particular, as práticas nem sempre reflectem, e nunca o fazem simplesmente, as ideias e os sentimentos especificamente morais dos agentes. Ora, se existem disposições inatas, elas não afectam as práticas senão através dos estados mentais que sustentam.

## *MORAL E CONVENÇÃO*

Aos nossos olhos, nem todas as normas são normas morais. Na cultura francesa, pelo menos, podem facilmente distinguir-se obrigações morais, como as obrigações de não mentir, de não matar, de ajudar o próximo, etc., e obrigações de outro tipo, como as de tratar por você uma pessoa que não se conhece ou a de não arrotar em público. As obrigações deste segundo tipo decorrem de uma convenção social. Elas podem não existir noutros locais, poderiam ser abolidas aqui, ou ser substituídas por obrigações inversas (assim, o arroteio é obrigatório em numerosas sociedades), sem que isso seja necessariamente «mau». Pelo contrário, parece evidente que, salvo em circunstâncias muito particulares, se deve ajudar uma pessoa em perigo e não se deve matar, e isto mesmo em sociedades em que nenhuma convenção prescreve estas regras.

Pela sua própria definição, as normas convencionais parecem particularmente susceptíveis de variar de sociedade para sociedade. Por sua vez, as normas morais são concebidas como universais. A distinção entre normas morais e normas convencionais é, portanto, susceptível de desempenhar um papel essencial no debate sobre o relativismo. Temos ainda de nos interrogar sobre a validade psicológica e sociológica da distinção entre moral e convenção. Aqui, põem-se duas questões: 1) existirão (pelo menos) duas maneiras distintas de serem mentalmente aprendidas, representadas, utilizadas, as ideias normativas que regem o comportamento,

e corresponderão estas duas maneiras à distinção entre normas morais e normas convencionais? 2) será a distinção entre normas morais e normas convencionais feita, explícita ou implicitamente, em todas as sociedades?

Devemos a Elliot Turiel e aos seus colaboradores um conjunto de trabalhos experimentais que fornecem elementos de resposta a estas duas questões [6]. Os trabalhos de Turiel tendem a mostrar: 1) que a aquisição das normas morais e a das normas convencionais se fazem de maneira distinta, cada uma de acordo com um desenvolvimento particular, 2) que as normas são compreendidas e invocadas de modo diferente, de acordo com o seu tipo. As investigações de Turiel e dos seus colaboradores foram, na sua maior parte, conduzidas sobre sujeitos norte-americanos. Mesmo que alguns trabalhos complementares levados a cabo, em particular, na Nigéria, na Coreia e na Indonésia tenham chegado a resultados semelhantes, a validade intercultural da distinção entre moral e convenção está longe de ser globalmente reconhecida.

Num estudo etnográfico e psicológico feito numa comunidade hindu, Richard Schweder e os seus colaboradores [7] chegaram a conclusões contrárias às de Turiel: estes investigadores sustentam que a distinção entre normas morais e normas convencionais é típica de uma sociedade que funda a moral na ideia de direitos, como acontece no Ocidente, sendo, pelo contrário, estranha a uma sociedade que funda a moral na ideia de dever. Nas sociedades muito religiosas, onde, efectivamente, a ideia de dever tem a primazia sobre a de direito, o conjunto de normas pode ser apresentado como legítimo, porque emana da mesma fonte divina. Uma tal concepção não é, à primeira vista, muito compatível com a distinção entre moral e convenção, distinção que é habitualmente feita invocando-se duas fontes de legitimidade, uma de princípio e outra de convenção.

Todavia, Turiel *et al.* [8] reanalisaram os dados de Schweder *et al.* e procuraram mostrar que a distinção está presente, pelo menos de modo implícito, no caso hindu. Num estudo recente, levado a cabo num grupo de anabaptistas e de judeus piedosos, Nucci e Turiel [9] voltaram a pôr em evidência uma distinção entre moral e convenção que, por ser implícita, nem por isso é menos sistemática.

O debate não está, portanto, concluído. Um dos pontos deste debate é a possibilidade de afastar do domínio propriamente moral um conjunto de normas que variam de tal maneira de cultura para cultura que parecem justificar, por si sós, um ponto de vista relativista. Atenção: mesmo supondo que se pode destacar um pequeno conjunto de normas propriamente morais, a questão do relativismo nem por isso ficaria decidida.

## COMUNIDADE MORAL E HUMANIDADE

A maioria, senão mesmo a totalidade, das normas morais diz respeito à interacção com os outros. Mas de que outros se trata? Até onde se estende a comunidade relativamente a cujos membros se têm deveres morais? Hoje em dia, responderíamos de boa vontade que esta comunidade moral se estende a toda a humanidade. No entanto, esta resposta é menos determinada do que parece e, além disso, não é a única resposta possível.

Se temos deveres relativamente a todos os seres humanos, o que é, em sentido próprio, um ser humano? Farão os fetos parte dos seres humanos relativamente aos quais temos deveres, ou os nossos deveres aparentes relativamente aos fetos resumir-se-ão aos deveres relativamente aos seus próximos, já nascidos? Esta questão é objecto de forte controvérsia. Poder-se-ia pensar que os partidários e os adversários do direito ao aborto têm normas morais muito diferentes mas, na maioria dos casos, a diferença não diz respeito a princípios morais opostos, mas antes a uma oposição sobre uma questão de facto. Uns e outros condenam igualmente o assassinio, mas para uns – e não para os outros – o feto é um ser humano e, portanto, o aborto é um assassinio.

À questão de saber se um feto é um ser humano, são por vezes dadas respostas mais matizadas do que um simples sim ou um simples não. Alguns pensam que um feto se torna um ser plenamente humano antes do nascimento, numa determinada etapa da gestação. Noutras culturas, a qualidade de pessoa humana não se adquire senão algum tempo *depois* do nascimento, de maneira que o infanticídio precoce não é, nessas culturas, condenado como assassinio.

E os mortos, farão parte dos seres humanos relativamente aos quais temos deveres, ou os nossos deveres aparentes relativamente aos mortos resumir-se-ão aos deveres relativamente aos seus próximos ainda vivos? O momento onde se considera que um ser perde a qualidade de pessoa humana pode não coincidir com o último suspiro, mas também ocorrer muito mais tarde ou nunca, ou, pelo contrário, preceder o falecimento. A ausência de cuidados aos incapazes ou aos moribundos, incluindo a precipitação da sua morte, costumes que encontramos em numerosas sociedades, não são, portanto, sinal de uma certa atitude moral diferente relativamente ao assassinio; pode muito bem tratar-se de um juízo cognitivo diferente sobre os limites temporais da qualidade humana.

Na recensão que fizeram ao livro de Turnbull sobre os Iks [10], Serge e Marie-Martine Tornay contestam a tese de Turnbull segundo a qual os comportamentos dos Iks resultariam não da sua cultura mas, pelo contrário, da perda da sua cultura. De acordo com os Tornay, a situação material dos Iks exacerba o efeito de determinados traços culturais. O caso dos Nyangatom, sociedade da mesma área cultural dos Iks, ilustra este argumento. Os Nyangatom vivem em circunstâncias económicas mais vulgares e, portanto, não testemunham da mesma confusão moral que os Iks. É conforme com a sua cultura que consideram «mortos» os enfermos ou os agonizantes, e agem em conformidade. Os Tornay contam: «A velha Lokudele, parente de Loceria, o nosso informador, estava em declínio há vários meses. Quando deixou de ser capaz de colher a sua própria alimentação, a sua gente começou a trocar dela e a recusar-lhe a alimentação. Com disenteria, entrou certo dia em coma, e imediatamente nos foi anunciado: “A velha morreu.” Sentada no guarda-vento-cozinha de Loceria, “viveu” ainda muitas horas sacudida por estertores e soluços. Os rapazes divertiam-se à volta dela e gritavam: “Ela morreu.”»

O sentimento de repugnância que uma tal descrição pode provocar-nos não deve fazer-nos concluir no sentido de uma alteridade moral radical. Quando começa e quando acaba a humanidade dos organismos humanos? Esta questão, cujas consequências morais são consideráveis, não é por isso menos uma questão de facto sobre a qual as culturas podem divergir sem por isso divergirem sobre a sua apreciação do bem.



Nem todos os membros da comunidade humana são igualmente tratados: os direitos e os deveres morais das crianças são, suponho que por toda a parte, diferenciados dos dos adultos. Podem sê-lo de várias maneiras, e os limites daquilo que é considerado como infância são variáveis. Outras distinções podem afectar o estatuto moral das pessoas. A discriminação sexual no interior da comunidade moral tem sido, até agora, quase universal. O facto de se estar a pôr em causa, actualmente, esta discriminação por uma parte crescente da sociedade transforma profundamente as práticas, a ponto de constituir uma verdadeira revolução moral. Não é, contudo, a ideia dos direitos e dos deveres entre agentes morais iguais que muda, mas a diferenciação interna da comunidade moral.

A distinção entre homens livres e escravos, quase universalmente condenada hoje em dia, não foi objecto de uma oposição maciça senão no século XIX. A maioria dos filósofos morais clássicos acomodava-se a ela sem problema. A escravatura é aceite e mesmo regulada pela Bíblia (Êxodo 21, 1-11; Epístola aos Colossenses 3, 22), texto antigo, sem dúvida, mas que permanece uma importante referência moral. Os contemporâneos que aceitam a autoridade moral de um texto que concede ao senhor de um escravo o direito de lhe bater até à morte com a condição de que ele não morra no mesmo dia (Êxodo 21, 20-21) estão menos em contradição consigo próprios do que parece: basta-lhes rejeitar ou, mais simplesmente, ignorar a caracterização bíblica da comunidade moral, uma caracterização que nas sociedades industriais modernas é, de qualquer maneira, obsoleta. Estes podem então aceitar a caracterização bíblica do bem e do mal, aplicá-la numa comunidade moral concebida de maneira mais homogénea, para concluir por uma prática muito diferente daquela que é efectivamente preconizada pela Bíblia, ao mesmo tempo que se reclamam sinceramente dela.

Em determinados grupos religiosos, a comunidade moral é alargada, para além da humanidade, a todos os seres vivos. Noutras sociedades, pelo contrário, a comunidade moral restringe-se a um dado grupo étnico, social ou até mesmo familiar. Uma tal diferença de extensão da comunidade moral pode engendrar práticas fortemente contrastadas, sem que por isso variem

sensivelmente aquilo que é considerado bem e aquilo que é considerado mal. Não basta saber que, em determinada sociedade, a mentira é vista como uma habilidade desejada, ou o assassinio como uma proeza: não encontraremos nela ao menos uma comunidade, nem que seja a família, no interior da qual estas práticas são consideradas como profundamente condenáveis? Poderíamos então encontrar, nessa sociedade, normas morais muito banais, mas com um campo de aplicação estritamente circunscrito: a maioria dos comportamentos sociais escapariam, então, às motivações morais.

É concebível que determinadas comunidades morais reduzidas adiram, no entanto, a um ideal de comunidade moral mais amplo ou até mesmo extensível a toda a humanidade. Tais comunidades poderiam justificar, aos seus próprios olhos, a sua pequenez se se considerassem como estando em situação de legítima defesa relativamente a outras comunidades. Uma justificação deste género apoia-se numa ideia quase universal. Mais do que isso, quando se difunde, num conjunto de comunidades, a crença segundo a qual todos se encontram em estado de legítima defesa relativamente aos outros, essa crença gera, por si mesma, comportamentos que a justificam. Mesmo que fosse falsa à partida, essa crença depressa se tornaria verdadeira. Assim, o facto de uma sociedade praticar, por exemplo, a *vendetta* (isto é, a vingança de um assassinio anterior cometido sobre um membro do seu clã por meio de um assassinio de um membro do clã «culpado») não implica que essa sociedade ignore ou rejeite a ideia de comunidade moral alargada, de direito, a toda a humanidade.

## PARA CONCLUIR

Considere, cada um por sua vez, um determinado número de distinções pertinentes para uma avaliação do relativismo antropológico em matéria de moral. Cada uma destas distinções convidava a tratar, como interessantes em si mesmos, mas não pertinentes na avaliação do relativismo, alguns aspectos pelos quais as declarações e as práticas morais das diferentes sociedades são susceptíveis de divergir. Mesmo que essas distinções se revelassem fundamentadas

— e indiquei que algumas delas permaneciam problemáticas —, isso não seria suficiente para mostrar que as morais humanas são, todas elas, expressões das mesmas disposições inatas especializadas, e ainda menos para mostrar que elas convergem.

De uma maneira geral, as relações entre evolução, cognição e cultura não foram objecto de estudos empíricos. Quando muito, começamos agora a dispor, nesta matéria, de programas de investigação sérios [11]. Nestas condições, não basta mostrar que o relativismo antropológico clássico sofria de graves falhas conceptuais e metodológicas para poder avaliar com precisão as suas conclusões. Temos, antes, necessidade de investigações empíricas, conceptual e metodologicamente bem concebidas. No domínio moral, apenas dispomos de retalhos.

Imaginemos, no entanto, que as futuras investigações empíricas venham a revelar que existem disposições inatas que preparam os seres humanos para desenvolverem ideias e sentimentos propriamente morais. O relativismo antropológico em matéria moral seria, então, refutado. Faltaria ainda muito para considerar que existe, imperfeitamente exibida nas diferentes culturas, uma moral humana inscrita na nossa constituição biológica. E faltaria ainda mais para considerar, já não de um ponto de vista antropológico mas, desta vez, de um ponto de vista ético, que uma tal moral seria correcta apenas por ter uma base biológica. É verdade que, se existisse uma tal moral biologicamente inscrita, ela seria provavelmente incorrigível e, portanto, importaria muito pouco que fosse verdadeira ou falsa.

## REFERÊNCIAS

- [1] MONTAIGNE, *Essais*, Livro I, cap. XXIII, «De la costume» (ed. Garnier, 1962, p. 120).
- [2] *Ibid.*, p. 121.
- [3] Ver SPERBER, D. (1982), *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann; (1985), «Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations», *Man* (NS), 20, 73-89.
- [4] Ver KOHLBERG, Lawrence (1981 e 1984), *Essays on Moral Development*, vol. 1 e 2, Nova Iorque, Harper and Row.
- [5] TURNBULL, Colin (1973), *Un peuple de fauves*, Paris, Stock.
- [6] Ver TURIEL, Elliot (1983), *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge, MA, Cambridge University Press; Turiel Elliot, Killen, Melanie, e Helwig, Charles (1987), «Morality: Its structure, Functions and Vagaries», em J. Kagan e S. Lamb (eds.), *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, 155-244.
- [7] SCHWEDER, R., MAHAPATRA, M. e MILLER, J. G. (1987), «Culture and moral development», em J. Kagan e S. Lamb (eds.), *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, 163-196.
- [8] Ver TURIEL, Elliot, KILLEN, Melanie, e HELWIG, Charles, *Op. Cit.*
- [9] NUCCI, L., e TURIEL, E. (em publicação), «God' word, Religious rules, and their relation to Christian et Jewish Children's concepts of morality».
- [10] Ver *L'Homme*, Jul.-Dez. 1974, XIV, 3-4, pp. 157-159.
- [11] Por exemplo, ROBERT, Boyd, e RICHESON, Peter J. (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, The University of Chicago Press; Sperber, Dan (1985), «Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations», *Man* (N.S.), 20, 73-89; e em particular Tooby John e Cosmides, (1989), «Evolutionary Psychology and the evolution of culture, part I et II», *Ethology and Sociobiology*, 10, 29-97.

The first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the

the fourth is the fact that the  
the fifth is the fact that the  
the sixth is the fact that the

the seventh is the fact that the  
the eighth is the fact that the  
the ninth is the fact that the

the tenth is the fact that the  
the eleventh is the fact that the  
the twelfth is the fact that the

the thirteenth is the fact that the  
the fourteenth is the fact that the  
the fifteenth is the fact that the

---

## ÍNDICE

Prefácio de Jean-Pierre Changeux.....	7
Introdução de Marc Kirsch.....	11

### PRIMEIRA PARTE

#### ÉTICA E EVOLUÇÃO

MICHAEL RUSE: Uma defesa da ética evolucionista .....	33
ALLAN GIBBARD: Moralidade e evolução humana .....	61
JEROME H. BARKOW: Regras de conduta e conduta da evolução .....	83
RENÉ SÈVE: A ética como necessidade.....	99

### SEGUNDA PARTE

#### ÉTICA, NEUROCIÊNCIAS, PSICOLOGIA

ANTÔNIO R. DAMÁSIO: Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais.....	113
DAVID PREMACK: «Conhecimento» moral no recém-nascido.....	131
NANCY WILMSEN THORNHILL: Natureza do traumatismo psico- lógico subsequente à violação, e algumas implicações éticas.....	145

## TERCEIRA PARTE

### ÉTICA E SOCIEDADE

ANNE FAGOT-LARGEAULT: Normatividade biológica e normatividade social.....	179
COLIN IRWIN: As éticas naturalistas e o controlo do conflito de grupo.....	213
SCOTT BREWER: Alguns raciocínios teóricos sobre raciocínios práticos a propósito do raciocínio teórico.....	251
ELLIOT TURIEL: Natureza e fundamentos do raciocínio social na infância.....	287
DAN SPERBER: Observações antropológicas sobre o relativismo moral ...	303

