

Consciência e ideologia ecológica: razões egoístas e morais

Manuella Maria Fernandez e Atahualpa Fernandez

“O meio ambiente é um assunto no qual os interesses das gerações futuras tornam-se importantes de uma forma destacada: não temos que pensar que o meio ambiente é importante “por si só” para ver que a sua destruição é um horror moral; é suficiente considerar o que acontecerá com a humanidade se as espécies, as florestas e a camada de ozônio forem arruinadas [...] A imparcialidade exige a expansão da comunidade moral não apenas através de espaço e tempo, mas através das fronteiras das espécies também”.

J. Rachels

Extinção e evolução das espécies

A extinção é um fato natural para as espécies do mesmo modo que a morte o é para os indivíduos. cedo ou tarde todas as espécies terminam por registrá-la como complemento em seu registro vital. Mas não existe um único tipo de extinção: há espécies que se extinguem para dar passo a outras evolutivamente mais modernas (como há ocorrido, por exemplo, no passo de *Homo erectus* a *Homo sapiens*) e outras que em câmbio se extinguem sem dar lugar a novas formas. Ao primeiro tipo se lhe denomina cronoespécies, quer dizer, espécies que têm nomes distintos, mas que são uma descendente da outra (Ayala, 1999). A transformação de uma espécie em outra sempre se produz mediante um processo gradual.

O segundo tipo vem a significar um conjunto de formas de vida que, em um momento pontual e por causas diversas, se convertem em não-adaptativas e se encontram próximas à extinção pela seleção natural. A espécie, ou responde a cada desafio ambiental com adaptações apropriadas, ou se extingue. (Ayala, 1999). De tal sorte que a extinção pode considerar-se uma realidade frequente desde que há 3.500 milhões de anos apareceram as primeiras formas de vida na Terra. Tanto é assim que os cientistas já chegaram a afirmar que 99% das espécies que não existiram no planeta já se acham extintas. O célebre paleontólogo George Gaylord Simpson (1967) parecia apontar na mesma direção quando, há mais de quarenta anos, escrevia que “as

espécies extintas devem, enfim, haver sido muito mais numerosas que as que agora vivem. O total de todos os organismos que não viveram desde sempre na terra desafia nossa imaginação”.

Não obstante, aquelas espécies que não se extinguíram tão pouco permaneceram imutáveis, senão que evoluíram. Desse modo, as espécies não podem permanecer biologicamente estáticas; somente existem duas alternativas: continuar evoluindo ou extinguir-se (Ayala e Cela Conde, 2006). Na atualidade se encontram descritas, classificadas e nomeadas aproximadamente dois milhões de espécies que diferem entre si em tamanho, forma, estilo de vida e composição do DNA, ainda que se estime que em total possam existir entre dez e trinta milhões, tratando-se em sua maior parte de bactérias e organismos microscópicos.

O mecanismo mais comum que conduz à extinção de espécies é a perda de habitat. De fato, determinados câmbios ambientais podem ser insuperáveis para organismos que previamente eram prósperos (Ayala, 1999), sendo que, neste particular, é especialmente destacável a extraordinária capacidade que há demonstrado o *Homo sapiens* para transformar e em muitos casos destruir os distintos habitats, capacidade que nos últimos duzentos anos há incrementado exponencialmente sua rapidez de ação. “Llegamos tarde (los humanos) al teatro evolutivo y en un momento en que la diversidad de la vida del planeta estaba cerca de la cota más alta de su historia. Y... llegamos equipados con la capacidad de devastar esa diversidad dondequiera que fuésemos”. (Leahey e Lewin, 1997)

Mas, se como vimos, a extinção de espécies é um fenômeno natural próprio do fluir da vida no planeta, tem algum sentido adotar uma postura conservacionista? Podemos em verdade fazer algo por conservar as espécies? Que razões há para fazê-lo? Estas e outras perguntas que surgem a propósito da capacidade transformadora do ser humano devem ser respondidas em boa medida pela ciência e a filosofia. O fator humano na extinção de espécies se vê refletido na quantidade de habitats que a mão do homem há destruído nos últimos duzentos anos. O crescimento da população mundial, o aumento da demanda dos recursos naturais, a necessidade de dedicar um maior número de terras à agricultura e o influxo dos processos de urbanização e industrialização por todo o planeta acabaram por privar de seus habitats naturais a uma multitude de espécies, acusadamente desde o século XIX.

Consciência ecológica: razões egoístas e morais

Pois bem, uma vez que a degradação do ambiente e a perda de biodiversidade podem chegar a ter consequências nefastas para a própria sobrevivência da espécie humana, a tomada de consciência desta circunstância deu início a um debate entre a velha idéia de progresso e a nova de conservação. A encruzilhada que se coloca hoje em dia à humanidade como espécie é a de apostar pelo crescimento econômico ou pela conservação do meio ambiente e das espécies. A fórmula intermediária do denominado crescimento sustentável viria a mitigar um tanto os efeitos não desejados da industrialização, ainda que não tenha constituído, por si só, uma alternativa suficiente para desestimar o imperativo de atuar para garantir a continuidade da diversidade biológica.

De fato, a consciência ecológica acabou por impregnar pouco a pouco todos os âmbitos humanos (científico, jurídico, político, econômico, filosófico, etc.) quase ao mesmo tempo em que a degradação do meio se foi fazendo mais grave e tornando-se mais

patente[1]. Contudo, uma consciência ecológica não é o mesmo que uma ideologia ecologista. Na atualidade podemos distinguir duas posturas ideológicas contrapostas no fundamental, mas que compartilhem a preocupação pelo meio ambiente, entendido este como o entorno natural do qual dependem- e conformam, temos que acrescentar - todas as espécies viventes da terra. (Valencia Villa, 2003)

As duas posturas são o ambientalismo (também chamado meio ambientalismo) e o ecologismo. A primeira seria uma resposta desde dentro (do sistema capitalista) à degradação do meio ambiente. Seu paradigma seria o da sustentabilidade, quer dizer, continuar com o crescimento econômico e o consumo de bens ainda que mitigando os efeitos nocivos derivados da produção. Andrew Dobson (1997) definiu esta postura como uma aproximação administrativa ao meio ambiente dentro do marco das atuais práticas políticas e econômicas. Por sua parte, o ecologismo não aceita que a sustentabilidade seja um princípio de ação suficiente para frear a degradação dos distintos habitats e coloca a necessidade de opor-se a um sistema econômico que persegue infatigável o crescimento contínuo. Assim mesmo propõe a diminuição do consumo de bens, proposta esta de duvidosa aceitação entre os cidadãos ocidentais, abrandada, isso sim, pela promessa de uma vida espiritual mais satisfatória.

Mas centremo-nos na consciência ecológica, à margem de ideologias. A favor da conservação cabe aduzir, em síntese, dois tipos de motivos ou razões: uns “egoístas” e outros morais. Com frequência a ciência tem enfocado a necessidade de conservação insistindo nos primeiros, sendo que à filosofia moral corresponde pronunciar-se com maior autoridade sobre os segundos. Os motivos egoístas (ou o interesse egoísta) são aqueles que se encontram entre as ações que aparentemente beneficiam ao receptor das mesmas, mas cujo objetivo último é beneficiar ao próprio emissor. Ou, dito de outro modo, que os seres humanos devem cuidar do meio ambiente porque isso redundará em seu próprio interesse (Dobson, 1997).

Assim, por exemplo, constituiria um chamado interesse egoísta argumentar que é preciso conservar a biodiversidade porque do contrário poderia dar-se uma massiva extinção de espécies animais e vegetais que terminaria por arrastar à humanidade consigo. O chamado interesse egoísta pretende fazer mudar um comportamento por obra do medo, não por uma convicção moral (Raphael, 1986). Dessa forma, a ciência subministra argumentos para que através de um temor egoísta se chegue à aprovação moral da conservação das espécies. Depois de tudo, como escreveu o filósofo inglês D. D. Raphael (1986), o pensamento moral de todas as sociedades atribui um alto valor à conservação do grupo social em seu conjunto.

As razões egoístas em prol da conservação do meio ambiente e das espécies não são razões morais senão instrumentais. O que se busca preservar é o valor instrumental do ambiente e das espécies, a utilidade que nos proporcionam não o ambiente e as espécies em si mesmas. Algumas das razões que se têm argumentado nesse sentido são: 1) interesse como provedor de matérias primas, alimentos e medicamentos; 2) manutenção do entorno físico entanto que necessário para a sobrevivência; 3) material de estudo científico; 4) interesse para o desfrute estético, de ócio e inspiração espiritual.

Observemos agora o assunto da conservação como um problema de ordem filosófico. A filosofia moral nos fala de normas e valores, do que se deve e não se deve fazer, das idéias de justo e injusto, de bem e mal. Mas a investigação filosófica, a que exerce um efeito duradouro, costuma surgir de um problema da vida real, neste caso a relação entre os humanos e o meio ambiente. Assim, é pertinente perguntar-se: constitui uma injustiça respeito aos demais seres vivos a destruição de seus habitats? Ou, já que estamos, constitui tal destruição uma injustiça respeito às gerações futuras de nossa espécie? Note-se que o tipo de pergunta e em consequência o tipo de resposta é qualitativamente distinto ao que poderia proporcionar-nos a ciência. Isto se deve a que, se bem ciência e filosofia moral se fundamentam na racionalidade, a primeira persegue a objetividade enquanto que a segunda possui um caráter mais subjetivo. As formas de conhecimento são, depois de tudo, distintas.

Não podemos ver nem tocar o justo ou o injusto. Não chegamos às crenças morais a partir da evidência de nossos sentidos. Não, mas talvez cheguemos a elas desde a evidência de uma distinta classe de experiência, a experiência do sentimento ou a emoção (Raphael, 1986). Tal é a um só tempo a solidez e a fragilidade do argumento filosófico: a justiça e a injustiça não se percebem senão que se sentem. Mas ainda que a solidez e a fragilidade do argumento filosófico residam precisamente neste ponto parece haver uma solução: a noção rawlsiana de “equilíbrio reflexivo”.

Equilíbrio reflexivo: o problema das limitações e as incoerências de nossas intuições e emoções morais

E, de fato, assim o é. Rawls (1971) sustenta, utilizando o critério do equilíbrio reflexivo, que as teorias normativas, e em particular, as teorias sociais normativas, são suscetíveis de contrastação com uma peculiaríssima classe de fatos: a de nossas intuições e emoções morais. Esta idéia foi tomada precisamente da idéia goodmaniana - seguramente uma das contribuições mais influentes e discutidas da filosofia do conhecimento do século XX- de justificar as regras de inferência lógicas recorrendo a um equilíbrio, a um “acordo”, entre nossas intuições acerca de quando devemos aceitar uma inferência particular e as regras gerais que pretendem legitimar a validade das inferências (Goodman, 1965).

Ocorre que nossas intuições e nossas práticas éticas – o mesmo que nossas intuições e nossas práticas inferenciais – não são muito consistentes, e em qualquer caso se nos apresentam um tanto revoltas e confusas; tratamos de dar-lhes coerência, de sistematizá-las e de capturá-las conceitualmente codificando-as mediante sistemas coerentes e globais de preceitos – normas éticas, normas jurídicas ou regras de inferência –; vemos se essa codificação sistemática logra capturar todas ou a grande maioria dessas intuições e dessas práticas, e se concorda com elas.

É possível que não o faça, que deixe muitas intuições e práticas de fora, ou que viole algumas das que abarca; então, retocamos nossa codificação sistematizadora para que abarque mais e para que o abarcado quadro melhor com nossas intuições e nossas práticas. Mas também é possível o contrário, a saber: que nossa codificação sistematizadora nos resulte muito aceitável, mas que deixe de fora ou viole algumas intuições e práticas. Então, tratamos de emendar e retocar nossas intuições e nossas práticas para que casem com a

codificação que nos resulta mais satisfatória. E ao final desses processos de ajuste e “acordo” chegaremos a um “equilíbrio reflexivo” entre nossas regras e normas sistematizadas e refinadas, por um lado, e nossas intuições e nossas práticas emendadas e devidamente reconsideradas, por outro.

Contudo, parece notório o fato de que nossos valores e nossas intuições (assim as éticas como as epistêmicas) são muitas vezes confusos e pouco cogentes, e que podemos presumir sem aviltamento não só que essas intuições e valores estão diversamente marcados por efeito dos processos culturais de diferenciação social, senão também que, em algum grau, nossas intuições – o mesmo que nossas capacidades – estão desigual e diversamente distribuídas geneticamente.

Isto levanta, aparentemente, o seguinte problema: se nossas intuições morais e epistêmicas (sobre o que seja uma inferência correta, ou uma crença bem fundada, etc.), o mesmo que nossas capacidades cognitivas estão diversamente distribuídas geneticamente, como presumir que podemos chegar a consensos, a “acordos” ou a “equilíbrios reflexivos” (públicos e intersubjetivos) sobre os critérios que fundamentam nossos discursos filosóficos (jurídicos, políticos, etc.) acerca da conservação do meio ambiente e das espécies? Não abre isso automaticamente as portas ao relativismo moral e ainda ao niilismo filosófico? Não está então o caminho expedido para que se rompa a intersubjetividade e se possa afirmar, não somente que a senhora A e a senhora B têm intuições morais distintas e ainda desencontradas, senão que tão “corretas” são as da senhora A como as da senhora B?

Da mesma forma, e para pôr o problema algo mais complicado, bem se poderia conjecturar que nossas intuições e nossas emoções morais de raiz biológica se solapam, sejam globalmente incoerentes, e até, em determinados contextos, contraditórias. Afinal, a universal experiência humana dos dilemas éticos, tão explorada como recurso literário e de reflexão filosófica, bem poderia deixar suas raízes no caráter fluxo e pouco coerente de nossas intuições e emoções morais.

E aqui chegamos ao problema seguramente mais interessante que se discute sobre esta questão: o de que, em verdade, não há razão para supor que, biologicamente falando, ademais de cambiantes e incoerentes, nossas intuições e emoções morais sejam idênticas para todos os indivíduos. Em certo sentido, parece até intuitivo que se deva presumir exatamente o contrário. Desde logo, um teorema da genética das populações nos assegura a diversidade biológica dentro de qualquer clã darwiniano. Conseqüentemente, podemos estar razoavelmente seguros de que, no que se refere às suas raízes biológicas – e já nos ocupamos do assunto introduzindo a necessidade da devida cautela –, nossas intuições e nossas emoções morais são, até certo ponto, diversas: nem todos os indivíduos da espécie *Homo sapiens* compartilham exatamente as mesmas (Singer, 1999; Browne, 1998; Atahualpa Fernandez, 2006).

Mais patente ainda se faz este problema quando consideramos os valores, as intuições e as emoções morais culturalmente modeladas. Por exemplo, se há um sentido em que se pode dizer que a vergonha (que se refere ao “não bom” – Tugendhat, 1997 e 1988; Domènech, 1989) é uma emoção moral universal, entanto que biologicamente entranhada (Demócrito apresentou a *aidesthai autón*, a vergonha de si próprio, como origem e

fundamento de toda a ética), de nenhuma maneira cabe dizer o mesmo da emoção moral da culpa (relativa à violação do “ter de”), que tem um caráter de todo ponto cultural e é, civilizatoriamente falando, demasiada paroquiana (Gibbard,1990). De fato, nem sequer dentro de determinada cultura há de se pressupor homogeneidade nos valores, nas intuições e nas emoções morais de seus membros. As sociedades estão atravessadas por conflitos, escindidas em interesses de classe social e de outros tipos, crescentemente manifestos. É de se temer que os valores, as intuições e as emoções morais estejam, senão modeladas, (mas sim) pelo menos marcadas por esses interesses desencontrados.

Mas se o cultivo da racionalidade moral (e epistêmica) consiste em boa medida em corrigir os traços e em reparar os defeitos de desenho do aparato cognitivo que nos foi legado pela biologia e pela tradição cultural, então essa diversidade, que seria fatal para uma associação de robinsos e, muito especialmente, para racionalizar o problema da conservação, longe de ser um inconveniente se converte em uma ferramenta de refinamento e melhora de primeira ordem em uma comunidade fundada no uso público da razão. Queremos dizer, tomados por separado, os inconvenientes de dois traços cognitivos contrapostos se acumulam e resultam danosos para quem os albergam: postos em comum, dois traços contrapostos tendem a anular-se. Tomados por separado, duas ferramentas defeituosas têm rendimentos defeituosos; postas em comum, não é improvável que alguns de seus defeitos resultem complementários, e que uma sirva para reparar e melhorar a outra.

Portanto, e à vista de tudo o que dissemos, a questão principal passa a consistir no fato de saber se é possível propor e defender, no âmbito das teorias sociais normativas e muito especialmente no que se refere ao assunto da conservação ambiental como um problema de ordem filosófico, sem se avilantar nem padecer de ingenuidade, o denominado critério do “equilíbrio reflexivo”[2] . Vejamos por partes.

A diversidade biológica, o fato de que nem todos os humanos tenham exatamente as mesmas intuições moral de raiz biológica (para não falar das modeladas pela cultura) – o fato, por exemplo, de que nem todos os humanos experimentem a emoção da vergonha ou da necessidade de conservação com a mesma intensidade – , não representa um problema insolúvel:

a) primeiro, porque não são radicalmente diversas ao ponto de impedir ou comprometer seriamente os processos de deliberação comum; e parece firme a conclusão de que isso é assim, entre outras razões de peso, pela muito evidente (razão) de que uma espécie essencialmente social como a nossa não haveria conseguido prosperar de outro modo ;

b) segundo, porque pode, inclusive, representar uma vantagem se levamos em conta a possibilidade de que nossos valores e nossas intuições morais individuais sejam incoerentes ou estejam dificilmente articuladas; pois das duas teses juntas (a dos “defeitos” de nossas intuições e a da diversidade das mesmas e de nossos valores) segue-se que haverá também certa diversidade na distribuição dos “defeitos”, o que abre uma potente via para a mútua correlação destes (podemos servir-nos –já dissemos antes- de duas ferramentas diversamente defeituosas para reparar ou mitigar com uma os defeitos da outra).

Por essas razões, o equilíbrio que se deve buscar entre nossas teorias normativas e nossas intuições morais tem de ser um equilíbrio reflexivo, isto é, um equilíbrio de ida e volta. Nossas teorias normativas (ou nossos discursos filosóficos) devem ser a satisfação de nossas intuições (é mais: em boa medida, o que tratam de fazer é captar adequadamente o núcleo de nossas intuições)[3] ; mas tão pouco há de se descartar que, uma vez ordenadas e sistematizadas nossas intuições morais por uma teoria normativa (ou discurso filosófico) consistente e informativa, esta nos ajude a ver as limitações ou as incoerências dessas intuições, cominando-nos a emendá-las e ainda a podá-las .

E o fato de que seja possível emendar e podar nossas intuições não implica que possamos reduzir o caráter da sistematização teórica do complexo de intuições com que está dotada a arquitetura cognitiva humana em diversos domínios (o caráter folk) das teorias sociais normativas. Ocorre simplesmente que as intuições arraigadas em nossa arquitetura cognitiva, moral e emocional estão verossimilmente regimentadas em módulos ou domínios específicos (funcionalmente independentes), sempre que entendamos estes como redes neuronais que enlaçam zonas diversas do cérebro. (Hirschfeld e Gelman,1994; Barkow,Cosmides e Tooby,1992).

Ao aplicar a essas intuições esquemas gerais ou universais de raciocínio, podemos tratar de transcender essa regimentação e buscar uma coerência intra-específica. Trata-se de um exercício de distanciamento intelectual com relação aos domínios específicos em que estão estruturadas nossas intuições – morais ou de outro tipo –, de um exercício no qual se desprega uma intencionalidade de segunda ordem. Esta, em qualquer caso, poderia ser uma das justificações psicológicas mais profundas da idéia segundo a qual não há vida moral , nem bom conhecimento, sem intencionalidade de segunda ordem (sem preferências sobre preferências, ou sem crenças sobre crenças)[4].

Por esta forma, o uso público da razão e o equilíbrio reflexivo se alcançariam idealmente quando o resultado de nossas teorias ou discursos filosóficos (jurídicos, políticos, etc.) acerca da conservação ambiental acabasse casando com nossas intuições, após um período mais ou menos dilatado de reflexão (pública) e emenda mútua entre livres que se reconhecem como iguais em dignidade e em direitos. Nas palavras de Habermas (1991), e com exceção dos casos em que pode ver-se frustrado o consenso[5], é da essência desse procedimento supor, pragmaticamente, que em princípio todos quantos possam ser afetados por um discurso filosófico, participem, como livres e iguais, em uma busca cooperativa da verdade, busca essa na qual a única forma legítima de coerção que se pode exercer é a coerção sem coerções que exercem os bons argumentos. Como na exposição de Rawls (2001) acerca de seu princípio fundamental de justiça como equidade, uma forma de cooperação social que, diferentemente da mera atividade socialmente coordenada (por exemplo, uma atividade coordenada por ordens emitidas por uma autoridade central única), se guia por regras e procedimentos publicamente reconhecidos que aqueles que cooperam e consentem aceitam como apropriados para regular sua conduta.

Em resumo: admitindo que os resultados de nossas teorias e discursos são suscetíveis de contrastação com a peculiaríssima classe de fatos das intuições e emoções morais, nossas intuições, emoções e sentimentos morais, inatos e adquiridos, constituem a pedra de toque da filosofia moral. As emoções morais jogam o mesmo papel na filosofia que as observações empíricas na física. Por muito plausível que resulte uma teoria física, se

contradiz a nossas observações, tanto pior para a teoria física. E por muito eloqüente que seja uma filosofia moral, se a partir dela resultam conclusões ou discursos contrários a nossas intuições e sentimentos morais, tanto pior para a filosofia. Se uma filosofia moral conduz a resultados que chocam frontalmente com minhas emoções, revisarei minha teoria, não as emoções. No melhor dos casos, chegaremos a um equilíbrio reflexivo entre teoria e sentimentos. Muitas das aberrações de nosso tempo se devem à desativação de nossos sentimentos de compaixão e empatia e à aplicação implacável de teorias e ideologias aprendidas nos livros (a moral e a civilização consistem – já disse Darwin– na capacidade de abstrair, de pôr-se em lugar do outro, de sentir a angustia alheia como própria).

Deste modo as consequências de um ato como a conservação do meio ambiente e das espécies -ou sua destruição- fazem sentir aprovação ou desaprovação. E são morais as razões porque outorgam um valor intrínseco ao ambiente e às espécies. Esta postura, particularmente no que se refere à espécie, é etiquetada em ocasiões como biocentrismo já que deslocam ou estendem o centro de gravidade da humanidade às demais espécies.

Somos símios: sobre os direitos de humanos e não humanos

Sem embargo, existem inúmeras dificuldades para poder considerar aos animais titulares de direitos, sendo que a maior delas reside no fato de que não se lhes consideram ainda sujeitos morais. Alguns autores têm assinalado diversos critérios para argumentar em favor da moralidade animal: capacidade de sentir prazer ou dor (Peter Singer); capacidade de experimentar bem estar individual (Tom Regan); capacidade de serem tratados como pacientes morais, pois são objeto direto de nossos deveres e obrigações (Carmen Velayos); etc. O certo é que a discussão acerca do caráter moral dos animais, e em consequência de se podem ou não considerar-se sujeitos de direito, ainda está longe de resolver-se.

O problema é que nós também somos animais, símios com perto de um 99% de genes compartilhados. Mas nem isso é crucial (a maior parte das proteínas codificadas pelos mesmos genes é distinta) nem prestamos suficiente atenção aos humanos mais desprotegidos, os que padecem fome, opressões e genocídios. Esquecemos-nos dos animais, então? A resposta só pode ser negativa, porque hoje sabemos que não se trata de eleger entre alternativas morais.

A proposta de Peter Singer (1981, 1993 e 2005) - o artífice da proteção dos símios - parece ser a mais sutil desde nosso ponto de vista, uma vez que foge dessas ponderações mais gerais e entra de cheio em um dos tópicos de maior interesse dentro da tendência atual das teorias sociais normativas dirigidos ao estudo da psicologia das emoções. Singer parte da existência de profundas diferenças entre os seres humanos e outros animais que, por sua vez, devem levar a certas diferenças nos direitos a serem atribuídos a uns e outros. Quando se invoca um princípio de equidade (presente na maioria das teorias contemporâneas da justiça, ao estilo da de Rawls) não se está em absoluto pretendendo que deva conduzir a idêntico trato, senão a direitos ajustados às diversas condições. Da mesma maneira, diz Singer, que é absurdo conceder a liberdade de aborto a um homem, também o é a pretensão de dar a liberdade de voto a um porco. É a “consideração” a que deve ser mantida por igual; a consideração que merecem diferentes seres conduz a distintos direitos.

E que consideração merece um animal? Singer retoma aqui uma antiga idéia de Jeremy Bentham acerca das diferenças e similitudes entre seres humanos e animais. Estes não podem falar, nem raciocinar, mas podem sofrer. Por conseguinte, os animais devem ser respeitados na medida em que têm essa capacidade de sofrer; a consideração que se lhes deve não pode deixar de ter em conta esse fato do sofrimento. E em nome dele Singer critica, por exemplo, o uso de animais para a experimentação, ou a gastronomia.

O critério do sofrimento dos animais é de fato, por sua demonstrada evidência, o que tem sido utilizado com mais freqüência à hora de limitar os experimentos em laboratórios. Há mais de um século, a *Cruelty to Animals Act* (1876) era já uma lei destinada a controlar os experimentos por meio dos quais se causava sofrimentos aos animais. Ainda que com resultados diversos, esse princípio está hoje presente na maioria dos códigos legislativos de países como o Reino Unido, Suécia, Holanda, Austrália, Nova Zelândia e os Estados Unidos. Parece longe de toda dúvida razoável o fato de que tal critério tem um acentuado valor prático no que diz respeito às questões morais. O que dizer, então, de seu valor teórico?

Tratemos de trazer à baila aos antecessores de Bentham, isto é, a Adam Smith, ou a Hume, ou a qualquer dos filósofos escoceses da escola da *sympathy* (“empatia natural”), e provavelmente com maior razão, para buscar as raízes da teoria de Singer acerca dos direitos dos animais. Porque a proposta de Singer implica a necessidade de estabelecer uma cadeia simpática entre o agente e o ser que sofre, com a única precisão de que agora se estende o campo da solidariedade até os animais que tem capacidade de sofrimento.

Em realidade, é um passo pequeno e autorizado, segundo nos parece, pela própria forma como os filósofos escoceses analisam o mecanismo da “simpatia”. Como se sabe, Hume trata de fundamentar a ética no naturalismo baseando na existência de uma emoção simpática a capacidade de entender e valorar os problemas alheios[6]. Essa linha emotiva se pode estender sem distorção alguma até os animais porque se trata, na verdade, de uma questão empírica: a de estabelecer se aparecem ou não emoções desse tipo quando vemos sofrer a um animal. E parece fora de toda dúvida que, em maior ou menor medida, essa classe de simpatia ocorre com certa freqüência.

A simpatia estendida aos animais se move de forma muito fluída e difusa em um mundo tão turvo e complexo como o das emoções. E o problema aparece, neste particular, desde outra perspectiva: até onde deve levar-se a tarefa de evitar sofrimento aos animais? À medida que os etólogos proporcionam maiores conhecimentos acerca da atividade cognitiva de certos animais, a capacidade de sofrimento se estende crescentemente mais além do terreno puramente físico para alcançar o psicológico. E entramos assim, por essa porta, em um terreno especialmente resvaladiço.

A “consciência do eu” e a presença da angústia implicam algo muito mais complexo e difícil de avaliar do que uma mera dor física. Não haveria que incluir aqui as expectativas frustradas que se produzem a um animal com o qual se experimenta sob anestesia? Inclusive garantindo-lhe a ausência de sofrimentos, não se estão atropelando seus direitos a um bem estar futuro que desaparece claramente enquanto entra em um laboratório?

Poder-se-ia pensar que estas objeções são exageradamente extravagantes e alheias ao debate em si. Mas o certo é que as discussões acerca dos direitos morais tem vindo acentuando-se e sofisticando-se ao longo de muitos séculos de análises da moralidade humana até fazer-nos entender que não se trata em absoluto de um assunto que se possa despachar com quatro banalidades. Se temos que tomar em sério as propostas acerca dos direitos dos animais (e parece-nos que a qualidade dos pensadores implicados no debate exige, como mínimo, essa seriedade) não podemos deixar de lado tais dificuldades.

O próprio termo “direito dos animais” tem merecido, em sua já larga história, certas considerações. O que significa “ter um direito”? Um autor tão empenhado na precisão dos conceitos como Ronald Dworkin dedica um capítulo inteiro de seu *Talking Rights Seriously* (1977) precisamente às respostas, pelo geral contraditórias, que podem dar-se a essa pergunta. No caso mais extremo, a pergunta careceria inclusive de sentido: para um empirista convencido como Bentham, ao que antes aludíamos, não existem mais direitos que os explicitamente reconhecidos pela lei.

Um “direito moral”, para Bentham, seria, simplesmente, um disparate. Mas inclusive os teóricos de índole mais kantiana propõem profundas dúvidas acerca do alcance que podem ter, uma vez que se tomam em sério alguns direitos que, em termos populares, ninguém parece discutir. O direito à liberdade, à igualdade, à educação, ao trabalho, etc., que formam parte da grande maioria das cartas constitucionais, resultam ser, uma vez analisados com rigor, muito mais conflitivos do que poderia parecer em um primeiro momento.

Não resulta estranho, pois, que se tenha que advertir acerca do abuso frívolo do termo “direito” se é que pretendemos qualificar com ele algo mais que um catálogo de boas intenções. Desde os tempos de Hart (1955) se reclama a necessidade de entender que os possuidores de direitos são somente os seres humanos: os animais, em todo caso, seriam sujeitos passivos (pacientes morais) com os que mantemos certas obrigações. Mas somente nossa espécie se caracteriza como possuidora de direitos e de deveres. A argumentação de Hart, mais de cinquenta anos depois, segue mantendo toda sua evidência.

Por que sustentar em um sentido forte que os animais têm direitos morais produz profundas implicações dentro de uma teoria ampliada de justiça? Por exemplo, que direitos dessa natureza se possuem, certamente, à margem de quem quer que pretenda conculcá-los implica que não são unicamente os seres humanos quem deve respeitá-los. E por essa via chegamos rapidamente à conclusão de que as vítimas dos predadores tem direitos morais a morrer sem sofrimento e, em último termo, inclusive a viver indefinidamente sem ser acossados e caçadas pelo homem ou por qualquer outro animal. A ação do gato jogando com um rato antes de acabar com ele deveria ser considerada, nessa linha, como moralmente indigna. E a lista pode ampliar-se de forma quase indefinida até alcançar os limites mais grotescos.

Singer elide de forma implícita esse perigoso terreno, substituindo o termo positivo “direitos dos animais” pelo negativo de “especismo”. Um especista (paralelamente a um machista ou um racista) é quem exige vantagens para sua própria espécie. Inútil é dizer que Singer não estende esse pecado mais além de nossa própria espécie porque, do contrário,

muitas das estratégias adaptativas do reino animal deveriam ser consideradas como “ímorais”. Tal tipo de prudência parece ser de grande utilidade na medida em que se pretenda que o rigor alcançado nas discussões acerca do comportamento moral possa estender-se às propostas, iniludíveis desde logo, de universalização mais além de nossa própria espécie.

Dito de outro modo, estamos convencidos de que o certo é que há, entre os homens e os animais, pelo menos uma medida comum que permite comparar os males que os fazemos sofrer e, eventualmente, escolher entre eles. Essa medida comum é o sofrimento. Porque nenhum ser está desenhado para sofrer, a mesma fórmula poderia ser aplicada a todos os animais, proporcionalmente ao grau de “consciência” deles. A isso chamaríamos de bom grado de humanismo expandido, um humanismo verdadeiramente universal: trata-se de se comportar humanamente (no sentido em que a humanidade é uma virtude) não com os humanos apenas, mas com tudo o que vive ou, em todo caso, tudo o que sofre. Esse o humanismo, parece-nos, da maioria das teorias da justiça contemporâneas: um humanismo destinado a eliminar toda e qualquer forma de sofrimento e miséria - quer dizer, de injustiça.

O objetivo, recorda Chomsky (2006), deve ser sempre o de intentar criar a visão de uma sociedade donde impere a justiça; isto significa criar uma teoria social humanista baseada, na medida do possível, em uma concepção humanista e firme do lugar que ocupamos na natureza, quer dizer, de intentar estabelecer as conexões entre um conceito da natureza humana que dê lugar às características humanas fundamentais e uma noção de estrutura social donde estas propriedades possam realizar-se e a vida como um todo adquira um sentido pleno. Depois – salvo para aqueles que acreditam estar somente um pouco por debaixo dos anjos -, somos todos animais. Animais falantes ou animais éticos, mas animais ao fim e ao cabo[7].

Humanismo expandido e transgeracional

Seja como for, e embora não se trate de uma questão simples de resolver a da moralidade animal, a segunda pergunta que formulávamos mais acima talvez possa esclarecer o assunto em alguma medida e indicar que excluir as criaturas das considerações morais por causa de suas espécies não é mais justificável do que excluí-los por causa da raça, nacionalidade ou sexo (Bentham): constitui a destruição de habitats uma injustiça respeito às gerações futuras de nossa espécie? A resposta não pode ser menos que afirmativa. As futuras gerações, ainda sem haver nascido, são titulares de direitos e um dos mais importantes é precisamente o direito humano ao meio ambiente. É ridículo pensar que o ecossistema possa pertencer, com exclusividade, aos seres humanos que vivem o século XXI. Todos nós não somos mais que um pequeno número de organismos pertencentes a uma só espécie, que habitam o planeta durante um breve instante. Que legitimidade, portanto, temos para decantar a história de nossa espécie e a de tantas outras até a extinção?

Sentimo-nos obrigados a conservar as espécies animais e vegetais já não para garantir os direitos intrínsecos do ecossistema, senão os direitos de nossos filhos e estes fatos devem constituir, por si só, uma razão moral suficientemente convincente. Dito de outro modo, a salvaguarda dos direitos morais da humanidade futura deve ser, em último

termo, razão suficiente para conservar as espécies. E porque somos a única espécie capaz de coreografar de forma ativa o futuro que queremos, o sentido de viver bem, eticamente, deveria significar, antes de tudo, estar e se preocupar com tudo aquilo que seja passível de sofrimento e de destruição: o homem completo, ética e responsabilmente comprometido com um humanismo verdadeiramente universal, é o cidadão virtuoso, que combina a procura da felicidade pessoal com a exigência de uma solidariedade que transcende sua própria espécie e sua geração, sob a égide de instituições justas.

NOTAS E REFERÊNCIAS

[1] Sirva-se de exemplo este pequeno extrato de um diálogo da obra teatral *Tío Ványa* que o escritor russo Anton Chéjov escreveu entre 1895 e 1897 e que denota uma adiantada preocupação ecológica: “ÁSTROV : Yo estaría conforme con que se talen los bosques cuando es absolutamente necesario, ¿pero para qué arrasarlos? En Rusia los bosques gimen bajo el hacha, se destruyen millones y millones de árboles, se aniquilan las guaridas de animales y pájaros, disminuye el caudal de los ríos y acaban por secarse, desaparecen para siempre espléndidos paisajes...Hay que ser un bárbaro irracional para quemar esa belleza en la estufa, para destruir lo que no podemos crear. El hombre ha sido dotado de razón y de facultad creadora para incrementar lo que le ha sido dado, pero hasta ahora no viene creando, sino destruyendo”.

[2] Desde logo, os participantes na empresa cognitiva, sobre compartilhar um conjunto de objetivos, compartilhem também – e sabem que compartilhem, é publicamente notório que compartilhem – um conjunto de regras do jogo. Por outra parte, à justificação dessas regras – a tarefa que aqui se propõe ao metodólogo – chega-se por meio de um “equilíbrio reflexivo”, e não há equilíbrios reflexivos “robinsonianos”, não há equilíbrios reflexivos sem o uso público da razão : *nemo solus satis sapit*. Esboçar e contrastar intuições e práticas, de um lado, e princípios, valores e teorias sistematizadas, de outro, leva ineludivelmente a posta em comum dessas intuições e práticas e a livre discussão pública sobre o melhor modo de capturá-las conceitualmente e de justificá-las - ou criticá-las - normativamente. Em uma sociedade moderna, a gente exige não só teorias e/ou decisões dotadas de autoridade senão que pede razões. A responsabilidade de oferecer justificação é, especificamente, uma responsabilidade de maximizar nossa liberdade e o controle público da razão. Como recorda Dennett (2009), “la articulación de razones es la clave para nuestra libertad. Podemos ver un “rastros fósil” de lo que comento en la palabra que utilizamos para identificar a aquellos con libre albedrío: los llamamos "responsables"-que son capaces de responder, razonablemente, a razones. Si usted le dice a su perro por qué no debe correr en la calle, responderá, pero con un ladrido, no puede comprenderle. Es por eso que no tiene libre albedrío en el sentido moral importante”.

[3] Graças às investigações psicológico-cognitivas realizadas nos últimos anos sobre o que se veio a chamar *folk-science*, ou seja, sobre a sistematização teórica dos complexos de intuições com que está dotada a arquitetura cognitiva humana em diversos domínios (geometria, física, biologia, psicologia, sociologia), estamos agora mais bem preparados para entender o que quer dizer “captar adequadamente o núcleo de nossas intuições”. Nesse sentido, a axiomatização de Euclides captou o núcleo de nossas intuições sobre a estrutura geométrica do espaço. Uma reivindicação da física de Aristóteles – entendida esta última

como o intento de captar o núcleo de nossas intuições físicas – pode ver-se em McCloskey (1983); sobre biologia folk é sugestivo o livro de Atran (1999); sobre sociologia folk, sobretudo Hirschfeld (1994); sobre folk psychology a bibliografia já é literalmente inabarcável: o disparo de saída foi dado pela polêmica Churchland (1986). E para o que aqui nos interessa, vale a pena observar que quando fazemos ciência positiva ou descritiva podemos contar com uma dupla determinação de nossas teorias: a que vem das intuições ínsitas em nossa arquitetura cognitiva (o que nos proporciona ou determina o repertório de nossas primeiras conjecturas e hipóteses) e a que vem dos fatos aos que submetemos nossas hipóteses (fatos que podem levar a conclusiva refutação de nossas teorias folk: como ocorreu com a física aristotélica, ou como ocorreu com a geometria euclideana em tanto que teoria empírica sobre a estrutura do espaço) (Domènech,1998). Ao contrário, quando fazemos ciência ou filosofia social normativa, só podemos contar com a primeira das determinações, o que implica dizer que nenhuma teoria normativa pode reduzir folgada e discricionariamente o estágio folk. De fato, recentes investigações transculturais convergem em apontar que todos os humanos possuem um conjunto de capacidades mentais básicas que facilitam um acesso diferenciado e solapado a distintos domínios da natureza: a mecânica intuitiva ou folk mechanics (sobre os limites ou contornos dos objetos e seus movimentos), a biologia intuitiva ou folk biology (sobre as configurações das espécies biológicas e suas relações) e, também, a folk psychology. Note-se, neste particular, que é precisamente no âmbito das ciências sociais normativas (aquí incluídas a Ética e o Direito) que surge a pergunta se a ação humana pode explicar-se do mesmo modo em que as ciências naturais explicam os fenômenos em seu domínio. E as distintas respostas possíveis a esta pergunta levam, por sua vez, a subseqüentes perguntas: se é que sim, por que nossas explicações sobre a ação humana são menos precisas e menos informativas que as explicações científicas das ciências naturais? Se a resposta é que não, quer dizer, que os métodos da ciência natural são inapropriados, então, qual é a forma correta de explicar cientificamente a ação? E se não há maneira de explicar cientificamente a ação humana – como defendem alguns filósofos, juristas e cientistas sociais - , por que a ação humana requer um enfoque distinto do modelo adotado pela ciência natural, e que classe de enfoque? Estas perguntas constituem, em última instância, o transfundo das ciências sociais normativas desde sua origem e denotam que, geralmente, o tipo de pergunta que se faz determina em grande medida o tipo de resposta que se quer obter. Agora: é realista pensar que o fato de que em ciência social normativa não se faça explícita uma descrição da natureza psíquica humana tenha sua razão na aceitação geral de uma teoria psicológica suficientemente robusta e informativa? Posto que na psicologia científica atual não há acordo acerca de de uma teoria unificada, a resposta deveria ser negativa. Mas cabe outra interpretação, uma vez que não são raras as situações em que a teorização social quanto aos supostos da natureza psicológica humana sobre os quais se constrói são implícitos e, com frequência, tácitos. Nas ciencias sociais, uma razão de peso para eludir predefinições psicológicas foi a aceitação de uma tradição herdada, segundo a qual está fora de discussão que as pessoas atuam para conseguir aquilo que desejam, dadas umas crenças. Trata-se de uma definição precisa e simples que pressupõe que o objeto de estudo da ciência social é a ação humana (já seja individual ou em agregados institucionais) e pressupõe, assim mesmo, que a ação humana está determinada por uma conjunção de desejos e crenças que a sua vez são razões e causas da ação. Dito em termos filosóficos, a persistência deste esquema da psique humana de fundo se explicaria porque cada um de seus elementos dá conta de uma “classe natural” de fatos do mundo (a conduta humana e suas causas) e viria avaliada por

sua inegável eficácia preditiva na vida social dos humanos. Para mais detalhes, cfr. Atahualpa e Marly Fernandez, 2008.

[4] Frankfurt, 1971; Domènech, 1989 e 1997; Lehrer, 1990. Nesse particular, negar que tenha sentido discutir ou argumentar a favor e em contra das preferências dos indivíduos implica, desde logo, negar que tenha sentido o fato de que os indivíduos mesmos reflexionem pertinente e adequadamente acerca de suas próprias preferências. Significa negar filosoficamente às pessoas a possibilidade ou a oportunidade de que deliberem acerca de se o que consideram “o melhor” é realmente o melhor para elas. Mas isso é tanto como negar-lhes a condição mesma de pessoa. Pois o mesmo que com as crenças, acontece com os desejos: porque os humanos, à diferença do resto dos animais, se distinguem pela capacidade de tomar distância intelectual e emotiva sobre seus desejos e preferências. De fato, apesar de que símios (cujos sentidos se aferram à realidade) e humanos compartilhem grande número de importantes habilidades cognitivas avançadas, se diferenciam em um aspecto crucial: a capacidade ou o grau em que os humanos podem tomar distância do mundo ao experimentá-lo. Isto lhes permite reflexionar sobre o mundo a medida que o conhecem e perguntar-se se poderia ser de outro modo. E a mais clara evidência disso é que todos temos preferências sobre nossas próprias preferências, quer dizer, preferências de segunda ordem. Desejamos isto ou aquilo, mas desejamos também desejar isto e aquilo. Desejamos fumar, por exemplo, mas desejamos não desejar fumar. Desejamos ser de alguma maneira (quicá distinta da que somos), e isso equivale a desejar ter determinados desejos (seguramente distintos dos que normalmente temos). Para uma apreciação mais detalhada acerca desta questão, cfr. Atahualpa Fernandez, 2006; Atahualpa e Marly 2008; já sobre representação e metarepresentação desde uma perspectiva da neurociência, cfr. Ramachandran, 2008.

[5] Atahualpa Fernandez, 2006. Parece ser que o melhor caminho para solucionar o problema de “como e em que ponto” se alcançaria um consenso válido e legítimo intersubjetivamente, será o de recorrer aos processos de deliberação pública racional, que põem em comum nossas diversas e “defeituosas” intuições e emoções morais e as corrigem e reparam, muito embora por este processo o acordo possa ver-se frustrado em ao menos dois casos: a) quando a divergência das intuições morais e interesses é demasiado radical, ou b) quando as intuições morais e interesses estão demasiado fortemente marcados por motivos pugnazes. No primeiro caso, as intuições morais e os interesses podem apresentar uma diversidade tal, que torne impossível a deliberação racional entre comunidades muito distintas- não digo que seja assim, mas, se assim ocorresse, então haveria que restringir a uma só comunidade a aspiração de consenso. No segundo caso, mas ainda restringindo-nos a um só tipo de comunidade, com determinada tradição histórico-cultural, se nos apresenta o problema da divisão da própria comunidade em subgrupos de interesses encontrados e ainda hostis. Se nos coloca, aqui, o problema de que as intuições e emoções morais da gente possam estar irreparavelmente marcadas por seus interesses. Ora, não há deliberação pública racional possível, como tão pouco viabilidade intersubjetiva de consenso, nem em condições de radical conflito de interesses aberto nem no bellum omnium contra omnes. O único que cabe dizer aqui é que estas situações extremas – mas nem muito menos infrequentes – caem fora do espaço das condições de possibilidades do consenso, pelo que sai sobrando nelas qualquer teoria acerca de discurso prático normativo baseado no consenso. Nestes casos, o resultado de uma teoria fica condicionado a um critério de

autoridade que lhes impõem por meio de uma verdade que não convence a todas as partes participantes do discurso – e a verdade que não convence não passa, em última análise, de “força bruta” . Assim que a estratégia a seguir para tornar viável e operativo um consenso em relação com as teorias e discursos razoáveis parece ser a de buscar pontos de acordo ou de equilíbrio material entre exigências contrapostas, isto é, entre as intuições morais e os interesses que consubstanciam as argumentações que tratam de fundamentar discursos aceitáveis. E isto se daria mediante um processo cognitivo de “cedência recíproca” ou de “mútua correção”, no sentido de congruar as intuições morais e os interesses aparentemente contraditórios desde que abdicassem da pretensão de serem considerados de forma absoluta.

[6] Hume empregava o termo “simpatia”, enquanto autores como Hoffman (2000) emprega “empatia”. Alguns autores fazem uma distinção entre estes dois termos, entendendo a simpatia centrada em um interesse pelos demais sem sentir necessariamente as mesmas emoções que os demais sentem, enquanto que a empatia se centra explicitamente no estabelecimento de uma correspondência entre as emoções de quem as manifesta e as do observador, isto é, imaginando-se a si mesmo dentro da pele de outra pessoa. Para os fins dos argumentos aqui articulados empregamos os dois termos indistintamente.

[7] Reconhecer a natureza humana não somente é compatível com o progresso social e moral mas também pode ajudar a explicar o óbvio avanço ocorrido no decorrer de milênios. Costumes que foram comuns ao longo de toda a história e pré-história – escravidão, punição com mutilação, execução pela tortura, genocídio por conveniência, rixas intermináveis entre famílias, morte sumária de estranhos, estupro como despojos de guerra, infanticídio como forma de controle de natalidade e posse legal de mulheres – desapareceram em vastas porções do mundo. O filósofo Peter Singer (1981) mostrou que o progresso moral contínuo pode emergir de um senso moral fixo. Suponhamos que somos dotados de uma consciência que trata outras pessoas como alvos de solidariedade e nos inibe de explorá-las ou prejudicá-las. Suponhamos, também, que temos um mecanismo para avaliar se um ser vivo se classifica como pessoa. Pinker (2002), citando a Singer, sugere a seguinte explicação para o progresso moral: as pessoas expandiram constantemente a linha pontilhada mental que abrange as entidades consideradas dignas de consideração moral. O círculo foi sendo ampliado, da família e da aldeia para o clã, a tribo, o país, a raça e, mais recentemente (como na Declaração Universal dos Direitos Humanos), para toda a humanidade. Foi se afrouxando, da realeza, aristocracia e senhores de terra até abranger todos os homens. Cresceu, passando da inclusão apenas de homens à inclusão de mulheres, crianças e recém-nascidos. Avançou lentamente até abranger criminosos, prisioneiros de guerra, civis inimigos, os moribundos e os mentalmente deficientes. E as possibilidades do progresso moral não terminaram. Atualmente, há quem deseje ampliar o círculo para incluir os macacos antropóides, as criaturas de sangue quente e os animais com sistema nervoso central. Alguns querem incluir zigotos, blastócitos, fetos e as pessoas com morte cerebral. Outros ainda pretendem abranger espécies, ecossistemas ou todo o planeta. Essa mudança arrebatadora nas sensibilidades, a força propulsora na história moral de nossa espécie [...] poderia ter surgido de um mecanismo moral contendo um único botão ou cursor que ajustasse o tamanho do círculo abrangendo as entidades cujos interesses tratamos como comparáveis aos nossos. A expansão do círculo moral não tem que ser movida por algum

impulso misterioso de bondade. As sociedades humanas, como os seres vivos, tornaram-se mais complexas e cooperativas com o passar do tempo, não por possuir uma mentalidade cívica inerente, mas porque se beneficiaram da cooperação mútua, da divisão do trabalho e desenvolveram modos de abafar conflitos entre os agentes que compõem o sistema. Dito de outro modo, isso ocorre porque os humanos beneficiam-se quando se agrupam e se especializam na busca de seus interesses comuns, contanto que resolvam os problemas da troca de informações, da falta de reciprocidade nos vínculos sociais relacionais e da punição dos trapaceiros. Jogos de soma não-zero (contrário de um jogo de soma zero, no qual o ganho de um jogador implica perda para o outro) surgem não somente da capacidade das pessoas de ajudar umas às outras mas de sua capacidade de abster-se de prejudicar umas às outras. Em muitas disputas, ambos os lados saem ganhando ao dividir o que foi poupado graças a não ter lutado. Isso fornece um incentivo para desenvolver mecanismos de resolução de conflitos, como o direito, medidas para salvar as aparências, restituição e retribuição reguladas e códigos legais. Franz de Waal (2006) afirmou que rudimentos de resolução de conflitos podem ser encontrados em muitas espécies primatas. As formas humanas são encontradas em todas as culturas, tão universais quanto os conflitos de interesses que elas se destinam a dissipar (pessoas de todas as culturas distinguem o certo do errado, têm um senso do que é justo, ajudam umas às outras, impõem direitos e obrigações, acreditam que os agravos têm de ser compensados e condenam o estupro, o assassinato e certos tipos de violência). Assim que há razões para crer que um senso moral evoluiu em nossa espécie em vez de precisar ser deduzida da estaca zero por cada um de nós depois de sairmos da lama. A evolução nos dotou de um senso moral, cuja esfera de aplicação nós expandimos no decorrer da história por meio da razão (entendendo a permutabilidade lógica entre nossos interesses e os das outras pessoas), do conhecimento (aprendendo as vantagens da cooperação no longo prazo) e da compreensão (passando por experiências que nos permitem sentir a dor de outras pessoas). Por conseguinte, parece razoável supor que o progresso moral e social pode ter avançado gradualmente, não a despeito de uma natureza humana fixa, mas graças a ela. (Pinker, 2002; Atahualpa Fernandez, 2007).

Disponível em: <http://jusvi.com/artigos/41432>

Acesso: 17. agosto. 2009.