

INTENCIONALIDADE, LINGUAGEM E VALORES. CONTRIBUTOS INTERDISCIPLINARES PARA A QUESTÃO DA UNIVERSALIDADE E DA DIVERSIDADE DA MORAL*

por

Marina Prieto Afonso Lencastre**

Resumo: O presente artigo propõe-se analisar a questão dos valores do ponto de vista comparado, concebendo-os como estados intencionais particulares fundados na empatia e na reflexividade da linguagem. A condição intencional dos valores e a sua inscrição em campos simbólicos de ordem cultural permitem uma reapreciação da questão da universalidade/diversidade antropológicas da moral.

Palavras-chave: Comportamento; mente encorporada; valores.

1. Da intencionalidade do corpo e da mente

A recente atenção conferida por diferentes áreas das ciências sociais e humanas à dimensão corporal da experiência humana (Johnson, 1987, 1993, Castoriadis, 1990, Varela et al., 1993, Maturana, 1996, Milheiro, 1999, Damásio, 2000, Lakoff & Nuñez, 2000, entre outros) permite articular, de modo original, a abordagem da etologia humana sobre o comportamento e a subjectividade, com considerações conceptuais e metodológicas de outras disciplinas. Na actualidade, esta articulação entre ciências biológicas e psico-sociais aparece como fundamental, tanto para evitar as derivas funcionalistas de um corpo colonizado pelas técnicas do biosaber (Latour, 1999), como para limitar as formações reactivas contrárias que vão no sentido de uma inflação subjectivista dos produtos da consciência. Apesar das críticas a que têm sido sujeitas, as ciências sociais e humanas tendem frequentemente a dicotomizar o seu objecto, na senda da tradição cartesiana sobre a dualidade do

* Artigo escrito no contexto do projecto Terra financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FSE, POCTI/CED/42610/2001).

** Professora Catedrática da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto.

corpo – matéria extensa susceptível de ser compreendida pelas metodologias das ciências da natureza (i.e. medicina, biologia, genética...) – e da mente – entidade incorpórea somente entendível através das subtilezas do discurso e da arte. Esta parece ser a disposição própria ao sistema binário de oposições entre o corpo/mente característico do pensamento ocidental, face a outras interpretações antropológicas da questão (Descola, 2002).

A abordagem psicanalítica sobre o corpo apresenta mais do que uma aproximação heurística com a etologia humana (Cyrulnik, 2002, entre outros), do mesmo modo que a psicossomática estrutural tem chamado a atenção para a importância da ainda mal compreendida ligação entre o corpo e a mente na explicação de certos fenómenos patológicos (Milheiro, 1999). A psicologia comparada e a etologia de inspiração fenomenológicas (Buytendijk, 1952, von Uexkull, 1958, Straus, 1989, Thinès, 1966, 1978, 1991, 1999, Lencastre, 1999, 2002), enquanto descrições da corporeidade, ou seja, da condição encorporada (*embodied*) da experiência humana¹ parecem receber uma interpretação renovada por parte das ciências cognitivas interessadas na operacionalização da *intencionalidade* (Brentano, 1874)² enquanto via de intersecção para o problema corpo/mente (Lakoff & Johnson, 1980, Varela et al, 1993, Allen & Bekoff, 1997, entre outros).

A noção de intencionalidade foi particularmente desenvolvida pela psicologia e pela etologia fenomenológicas, e tem sido utilizada por alguns trabalhos recentes da neurobiologia (Berthoz, 2003) e das ciências cognitivas para designar a orientação, assim como certas propriedades dos estados mentais encorporados referidos a objectos internos ou externos. A percepção, as atitudes expressivas, a execução de movimentos e os processos fisiológicos subjacentes são encarados como actos intencionais e não como acontecimentos físicos de natureza causal. A intencionalidade é uma modalidade existencial que não implica, para a sua definição, nem a representação racional nem qualquer conhecimento *objectivo* do espaço-tempo. Constituindo a ordem implícita do comportamento e dos seus significados vividos, ela manifesta-se de modo *subjectivo*, na temporalidade e na espacialidade próprias ao organismo. A intencionalidade constitui assim o fundo de significação que subjaz às representações, crenças, desejos, intenções e valorações que conotam a relação do sujeito

¹ Ver Merleau-Ponty, 1945 para uma leitura precursora sobre este tema.

² O conceito de intencionalidade foi introduzido na psicologia por Franz Brentano na sua obra de 1874 *Psicologia do ponto de vista empírico*, cujo objectivo era criticar a psicologia dos conteúdos de consciência e da introspecção, e mostrar quais as condições para uma psicologia empírica fundada sobre a noção de acto intencional e de experiência. A obra de Brentano foi decisiva não só para a filosofia (a fenomenologia de Husserl, 1913, 1931, 1936), como para a psicologia de Forma. A intencionalidade designa a relação significativa que o sujeito, animal ou humano, desenvolve com as situações definidas pelo meio material e social. A intencionalidade do sujeito constitui o campo fenomenológico do comportamento. A intencionalidade não se confunde com a noção consciente de intenção.

com o mundo. Na senda dos trabalhos em etologia humana (Eibl-Eibesfeldt, 1989), esta relação intencional com o mundo material e social recebeu um assento empírico a partir das grandes categorias motivacionais da espécie humana, tais como a reprodução, a filiação, o estatuto, a vinculação, a socialidade, a agressão, a exploração, o espaço, etc.

Na perspectiva da etologia cognitiva animal, as formas intencionais são sobretudo visíveis na percepção e na acção, e o seu conteúdo parece ser não proposicional, mas imagético, emocional e pré-conceptual. Segundo J. Proust (1998), as atitudes proposicionais mentais podem ser interpretadas, nos seres humanos, como simbolizações abstractas da informação interna ou externa, formalizada segundo a lógica dos predicados de objecto, correspondendo a estados intencionais humanos que podem definir valores culturalmente aceites. A este propósito, Mark Johnson (1987) escreve que a significação humana compreende os esquemas da experiência corporal e as estruturas pré-conceptuais da sensibilidade, que são os modos de percepção, a maneira de nos orientarmos e de interagir com os outros objectos, acontecimentos ou pessoas. Como estes esquemas corporalmente inscritos não são privados ou particulares à pessoa que os experimenta, a cultura ajuda a interpretá-los e a codificar um grande número de entre eles. Estes esquemas (intencionais) tornam-se modos de experiência culturalmente partilhados e ajudam-nos a determinar a natureza da compreensão significativa e coerente do mundo. Neste processo, a linguagem serve para codificar as experiências dos humanos a um nível social mais abstracto e a narrativa aparece como caracterizando o carácter sintético dessa experiência. As histórias que contamos emergem, e depois refazem a estrutura narrativa da nossa experiência. “Como somos criaturas imaginativas e narrativas, podemos configurar as nossas vidas de novas maneiras” (Johnson, 1993: 163).

Segundo Damásio, os cérebros humanos estão equipados com os dispositivos linguísticos apropriados para ‘traduzirem’ a memória das experiências e aquisições individuais em relatos autobiográficos e em criações imaginativas partilhadas, no seio dos quais emerge o *eu* do narrador. Por outras palavras, a história imagética e pré-verbal emerge através de palavras enquanto circunstância de revelação do eu “que só nasce à medida que a história vai sendo contada, no interior da própria história” (2000: 223). Na senda destas ideias, pomos a hipótese de que, no ser humano, as narrativas morais se elaboram a partir da intencionalidade da acção, referindo-se a conteúdos imagéticos, emocionais e pré-conceptuais motivados e inscritos corporalmente – os estados intencionais. As narrativas morais nascem assim da confluência da experiência significativa vertida em processos imaginários (metafóricos, metonímicos) que permite exprimir o objecto moral, um objecto mental nascido da confluência de significados culturais e de percepções individuais intencionalizadas. As metáforas com que justificamos o nosso agir moral correspondem

a experiências corporais e imaginárias que se vinculam a um “como se” expressivo que faz variar a experiência significativa num campo de extensões simbólicas que a liberta dos cenários exclusivos em que essa experiência nasceu. O *marcador somático* da vida psíquica imaginária (Damásio, 2000) permanecerá como caução da linguagem, o princípio de *Si-mesmo* que faz com que sejamos, ao mesmo tempo, o ‘diálogo com o outro e com o estranho em nós mesmos’.

A hipótese de que a moral emerge de estados intencionais particulares simbolizados pela linguagem nasce da ideia de que o corpo e a mente humanos possuem uma história simultaneamente filogenética e ontogenética, onde a acção intencional precede e informa a linguagem simbólica; assim, “isto significa sobretudo que é necessário reintegrar o corpo sensível nos processos cognitivos e numa teoria da consciência” (Berthoz, 2003: 78) moral. De facto, é provável que as decisões (morais ou outras) dependam de diferentes níveis organizacionais encorporados e articulados entre si, que funcionam desde os níveis mais inconscientes até aos mais conscientes, e vice-versa. Esta posição arrasta, como correlato, o estudo articulado entre aspectos perceptivo/motores, emocionais e simbólicos que tanto podem coincidir como oporem-se, na ordem do sujeito. “No início não era o verbo, mas a acção. É a partir da acção que construímos a nossa percepção do mundo. ...os processos mais elaborados do funcionamento cerebral estão inscritos na acção intencional” (Ibidem). Esta persistente intencionalidade da mente – este constante ‘dizer respeito a’ – tem como consequência evolutiva e depois como base, no ser humano, a tendência natural do cérebro para contar histórias. “Da forma mais espontânea possível o cérebro representa objectos, no corpo e fora do corpo, e representa as suas interacções no decurso do tempo. E de forma mais ou menos espontânea constrói enredos, verdadeiros ou falsos, sobre esses objectos e acontecimentos.” (Damásio, 2000: 221). O presente artigo pretende analisar esta questão do ponto de vista do esclarecimento que pode trazer para a constituição de uma teoria interdisciplinar dos valores enquanto estados intencionais particulares, onde se articulam aspectos etológicos, cognitivos e simbólicos.

2. Da moral: aspectos comprados

A primatologia recente (Goodall, 1986, Byrne & Whiten, 1990, Byrne, 1993, de Waal, 1996, S. Rumbaugh *et al.*, 1998, entre outros) mostra com alguma evidência que os primatas não humanos apresentam padrões de socialidade onde se podem reconhecer a empatia, a reciprocidade e a simpatia, entre outros elementos que tínhamos reservado para um dos nossos comportamentos mais específicos: a moral. As clássicas categorias antropológicas cederam face às revelações da etologia: o

bipedismo ocasional, a fabricação de utensílios, a caça cooperativa, a partilha de alimento, o altruísmo, o evitamento do incesto, a existência de famílias, a cópula face-a-face, a divisão sexual do trabalho, a comunicação, as alianças políticas, os cuidados parentais, a proto-pedagogia correspondem a categorias antropológicas que se encontram ao nível dos primatas não humanos, e grande parte destas categorias são reconhecíveis ao nível dos mamíferos e de outros grupos zoológicos. É possível observar, no seio desta intrincada rede de condutas sociais, comportamentos que evocam alguns dos fundamentos tradicionalmente imputados à moral humana, nomeadamente a cooperação e a sua “chave de ouro”, a reciprocidade, o altruísmo intra e interespecífico, a empatia, a obediência a normas sociais, a pacificação e o evitamento activo do conflito, o tratamento especial aos inválidos e aos doentes, o abatimento face à morte de um próximo. O antropomorfismo dos termos não deve iludir quanto ao intuito de conhecimento objectivista da etologia; é mais económico, do ponto de vista da heurística científica, pôr a hipótese de mecanismos cognitivos semelhantes para espécies estreitamente aparentadas (o ser humano e o chimpanzé partilham 98.7% dos genes, mais do que o que partilham chimpanzés e gorilas), do que postular mecanismos divergentes para comportamentos semelhantes nessas mesmas espécies.

Assim, como constituir uma teoria da moral humana se alguns dos seus temas fundamentais se encontram já esboçados ao nível animal, na companhia da agressão, da morte, do mal? Enquanto a animalidade se confundiu com o mal, foi fácil reservar para o ser humano a esfera dos sentimentos positivos, como o exprime o *princípio reversivo da evolução* (P. Tort, 1983) aplicado às culturas humanas; mas quando o motor dessa reversão é já visível ao nível animal, desde o comportamento altruísta dos invertebrados, passando pela solidariedade nas aves e nos mamíferos (L. A. Dugatkin, 1997), até às sofisticadas formas de empatia social nos chimpanzés (De Waal, 1996), então a questão passa a merecer uma nova atenção que inclua esse saber numa compreensão alargada dos comportamentos de aparência ‘moral’³, nas suas diferentes manifestações culturais (A. Ducros *et alii*, org., 1998). Como veremos adiante, no ser humano, estes comportamentos complexificam-se e elaboram-se socialmente, adquirindo um estatuto próprio a partir dos registos da linguagem simbólica na origem dos códigos sociais sujeitos, por sua vez, à permanente intencionalidade e reflexividade da linguagem.

Segundo vários autores (Byrne, 1993, de Waal, 1996, Hoffman, 1999) as capacidades empáticas parecem revestir uma grande importância como precursores

³ Segundo L. de Heusch (1993) uma antropologia moral enquanto área de investigação da etnografia ou da etnologia teórica não existe; os relatos antropológicos analisam regras sociais e referem ocasionalmente comportamentos evocando valores ‘morais’ que, no entanto, não se aproximam do sistema ético ocidental.

evolutivos do comportamento moral, na medida em que este último envolve a compreensão de si e dos outros inseridos numa situação social de que se detém, em certa medida, a chave. Confirmando esta descrição, a neurobiologia recente mostrou a existência no símio de neurónios designados por ‘espelhos’ que se localizam em zonas do cortex frontal consideradas como responsáveis por actividades motoras, e que se activam também a partir de estímulos visuais (Rizzolatti *et al.*, 1996). Estes neurónios entram em actividade tanto quando o animal executa a tarefa motora, como quando observa a sua execução por outros. No ser humano, a mesma observação foi feita para zonas do cérebro responsáveis por acções intencionais (cortex pré-motor e cortex parietal), que se activam quando o sujeito observa a actuação de outros. Esta ressonância motora inconsciente pode estar na origem da nossa capacidade para atribuir estados mentais aos outros, baseados na consciência dos nossos próprios estados mentais e na sua identificação com os dos outros (Decety & Jackson, 2003). Fenómenos bem estabelecidos pela observação como o contágio emocional, o ‘efeito camaleão’ que consiste na modelagem social de expressões e mímicas corporais, a sincronização e, em geral, o desenvolvimento de laços sociais, processam-se em grande parte a nível não consciente e automático. A um nível de complexidade cognitiva como a que é característica do ser humano, o sujeito, além de imaginar o comportamento do outro e a sua reacção ao seu próprio comportamento, é capaz de empatizar com os seus sentimentos ao ponto de imaginar em si próprio as consequências negativas de um acto que prejudique. É através das interacções com os nossos semelhantes, desenvolvidas desde o nascimento, ou mesmo antes (Cyrułnik, 2002), que interiorizamos o ponto de vista dos outros e promovemos a nossa própria auto-consciência, traduzida na linguagem cultural. É óbvio que esta co-construção apresenta variações sociais e culturais importantes e que, portanto, o sentido que temos dos outros, na origem da expressão da empatia social e da moral, percorrerá caminhos e condições de desenvolvimento muito diferentes. Estas diferenças poderão ajudar a compreender a grande variedade de respostas sócio-morais constatadas na prática, assim como certos aspectos da diversidade das descrições etnográficas relativas aos valores. Além disso, certas psicopatias podem ser compreendidas a partir da ausência dos mecanismos psico-sociais da empatia.

Acrescentemos, ainda, que se a emergência de uma verdadeira consciência moral, discursiva e descentrada do indivíduo, parece despontar tardiamente na ontogénese humana, os comportamentos positivos baseados na empatia são extremamente precoces (Montagner, 1982, 1993). Com efeito, os estudos em psicologia do desenvolvimento moral na linha de Kohlberg (1981) por exemplo, centraram-se essencialmente sobre o *raciocínio moral*, ou seja sobre o desenvolvimento dos julgamentos morais, e menos sobre a ontogenia do *comportamento moral* tal como ele é espontaneamente expresso pelas crianças muito jovens. No ser humano, as emo-

ções empáticas aparecem como uma das bases principais para a preocupação com os outros (Goldman, 1993). Os trabalhos sobre vinculação e sobre sincronia afectiva precoce (Stern, 1985) apontam para a sua importância no desenvolvimento do sentido moral.

Hoffman (1993) mostrou como a experiência emocional precoce pode, através de mecanismos de imaginação empática, impregnar o julgamento moral e a elaboração de raciocínios morais mais abstractos. Além disso, Premack (1993) mostrou que os recém-nascidos já apresentam certas expectativas sobre o que *deve* ocorrer com objectos colocados em situações de interacção específicas. Segundo este autor, a criança recém-nascida já possui uma série de critérios de avaliação dos actos observados, segundo que os objectos são ou não, por ela, dotados de intenções. Esta atribuição depende do tipo de acção apresentada pelo objecto, e ela irá determinar a distinção entre actos 'positivos' (de ajuda) e actos 'negativos' (de prejuízo). Estes trabalhos de Premack parecem consolidar a ideia de que, já muito cedo na ontogénese, o ser humano apresenta expectativas e avaliações que concordam com o que mais tarde poderá ocorrer como uma avaliação de 'justeza' da situação social.

3. Culturas e valores

Parece claro que a aprendizagem social dos valores culturais se imprime sobre, e orienta, expectativas formais e disposições comportamentais prévias que apresentam precocemente motivações amistosas evidentes e transculturais, tais como a oferta de presentes, o consolo aos magoados, o contágio emocional, o sentido da reciprocidade, o reconhecimento do prejuízo.

É interessante notar, neste contexto, que se a etnografia mostra como são diversas as formas de aparência 'moral' dos diferentes povos, a etologia humana associada à neurobiologia e à psico-sociologia permite compreender como disposições empáticas básicas poderão diferenciar-se socialmente em função dos padrões sócio-culturais em que o indivíduo cresce. Se for culturalmente inaceitável proteger os mais fracos, a disposição equivalente será reforçada negativamente nos indivíduos que a apresentarem (apesar do seu eventual sofrimento), e o seu comportamento tenderá a organizar-se de outro modo afim de se adequar ao padrão dominante. É deste modo que os contextos sócio-culturais fazem emergir (*enagir*, Varela op. cit.) as personalidades dominantes correspondentes⁴. Este aspecto relaciona-se com

⁴ Este fenómeno é dramaticamente visível nos contextos de guerra, em que certas personalidades adquirem uma relevância selectiva particular, tal como bem descreve o psiquiatra alemão Arno Gruen na sua obra *A loucura da normalidade* (1987).

o mecanismo produtor de variedade etnopsicológica descrito por D. Sperber (1993) que permite distinguir entre a disposição intencional e emocional do sujeito (o seu estado mental) e os significados simbólicos variados com que os grupos sociais conotam essa vivência (os conteúdos mentais). Ele escreve a propósito da diversidade moral encontrada nas diferentes culturas: “a incompatibilidade manifesta das doutrinas morais entre si não é... 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 a 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 diverjam mais do que deixariam supor as suas manifestações colectivas aparentemente unânimes.” Escusado será dizer que as numerosas excepções, assim como as variações em torno de temas culturais centrais, e a desviância da norma, falam dos variadíssimos modos da adaptação e da inovação individuais.

Este consiste num dos capítulos mais interessantes da etologia humana e da antropologia social e cultural associadas à cognição e à linguagem humanas, e tem apresentado resultados importantes permitindo reconhecer, aquém do relativismo moral, intencionalidades cognitivas e emotivas gerais que são orientadas localmente em função das tradições étnicas e do valor simbólico dos afectos, dos gestos e dos objectos. Os comportamentos ‘morais’, enquanto formações interactivas, parecem exercer-se num quotidiano social com interessantes homologias comportamentais entre culturas e também com aspectos da vida social dos antropóides; no entanto, enquanto formações culturais e nomativas, eles inscrevem-se em departamentos simbólicos e práticos que podem fragmentar os comportamentos pró-sociais entre elementos do mundo dos interditos, a esfera do controle social e as formações discursivas e práticas diversas que caracterizam as grandes tradições de pensamento.

Assim, do ponto de vista antropológico, a projecção da ‘moral’ enquanto categoria intelectual para fora do contexto ocidental, onde nasceu, poderá enviesar a percepção e a compreensão da dinâmica social onde certos comportamentos normativos fazem sentido. De facto, as variadas crenças e ritos sagrados que encontramos nas culturas pré-modernas, por exemplo, afastam-se das preocupações morais tais como as podemos conceber na nossa tradição grega e judaico-cristã. A antropologia actual considera que estas sociedades ditas tradicionais vivem em equilíbrios funcionais relativos onde, paralelamente à manutenção da

ordem social, podem ocorrer conflitos e tensões várias (pelo prestígio e pelo poder, por exemplo) que ameaçam esse equilíbrio e dinamizam as sociedades (de Heusch, 1993). É nestes contextos conservadores que os códigos sociais normativos, e suas infracções, fazem sentido.

Em África, por exemplo, a etnia matrilinear dos Lele apresenta uma categoria social – *buhonyi*: a vergonha, a reserva, a modéstia – que estipula uma série de regras em relação ao corpo e às suas funções tais como não excretar em público, não comer coisas podres, não praticar o incesto e também uma série de codificações das relações sociais como não roubar, respeito pelo pai, etc. Para os Lele, *buhonyi* corresponde a uma categoria social cuja semântica distingue os humanos dos animais, que não possuem vergonha (praticam o incesto, excretam em público, etc...). Este sentimento de vergonha social, que também é apresentado por outras etnias africanas, possui designações distintas e variações nos comportamentos convencionados que é função dos diferentes grupos; está muito longe do sentimento de vergonha que, na nossa cultura, se fundiu com o sentimento de responsabilidade face à transgressão, originando uma ideia interiorizada e potencialmente mais abstracta de falta que está na origem da ideia de pecado. Nos Lele, a falta é exterior e social – a vergonha aparece quando a pessoa é apanhada a praticar os actos proibidos (de Heusch, op. cit.).

A religião também não parece ser, por sua vez, a origem universal da moral, e a concepção que vê a moral como um movimento ascendente desde o tabú primitivo do incesto até às sofisticadas formas de regulação da vida pública foi duramente criticada desde a *Geneologia da moral* de Nietzsche (ed. 2000); esta convicção, associada às evidências da etnografia social e à compreensão da origem histórica da ideia de bem, tendem a radicar a moral, e a orientação ascensional dos seus conteúdos, na crença ocidental sobre a *história como movimento* (na direcção de um mundo necessariamente melhor). Ora esta crença, que “faz parte da visão banal dos indígenas da Europa e dos seus primos americanos” (de Heusch, op. cit.), e que se tem generalizado a muitas culturas, está bem longe das sociedades tradicionais que apresentam uma concepção cíclica, não orientada, do tempo. Do ponto de vista antropológico, será assim útil distinguir entre a ética, que se inscreve nas grandes tradições discursivas, religiosas ou laicas, sobre o bem e o mal constituindo, portanto, uma categoria histórica, e os comportamentos ditos ‘morais’ que se aplicam à distinção e normalização dos códigos sociais e suas infracções que, sob regimes antropológicos diversos, encontramos em todas as culturas.

4. Intencionalidade, normatividade e reflexividade

Segundo Thinès (1993), podemos compreender alguns aspectos da evolução das tradições 'morais' a partir da capacidade de inovação simbólica e da reflexividade da linguagem. Estas permitem tanto uma abstracção crescente relativamente aos constrangimentos consumatórios (etológicos) de origem, como a sua associação a objectos e a situações virtuais construídas com a ajuda dos símbolos. A tendência para associar diferentes situações reais ou imaginárias a outras situações reais ou imaginárias torna talvez o ser humano na única espécie em que o conflito interno entre diferentes ordens próprias, ou entre a ordem própria e a ordem social é uma realidade. Deacon (1997) escreve a este propósito, no início da sua obra sobre a linguagem humana: "Embora partilhemos o mesmo mundo com milhões de outras criaturas, também vivemos num mundo a que nenhuma outra espécie tem acesso. Vivemos num mundo cheio de abstracções, impossibilidades e paradoxos... Biologicamente, somos só mais um símio. Mentalmente, somos um novo *phylum* de organismos. Nestes dois factos aparentemente incomensuráveis reside o problema que tem que ser resolvido antes de termos uma resposta satisfatória para o que significa ser humano."

Esta dualidade de constrangimentos parece resultar, segundo Thinès (op. cit.), do princípio inicial de *ordenação intencional* de valores, cuja origem filogenética é relativa à sobrevivência biológica. Os valores passam a impôr-se enquanto ordem ritualizada no interior de códigos sociais particulares que, com o tempo, tendem a dissociar a sintaxe do conteúdo vivido. Esta dissociação entre a intencionalidade da acção (constitutiva) e a norma cultural (instituída) poderá estar na origem da dualidade de códigos regendo uma parte importante dos comportamentos sociais humanos, entre os quais os comportamentos morais.

A ritualização, na sua função de apaziguamento, ao substituir o acto pelo sinal nas interacções individuais, reduz simultaneamente os riscos biológicos do contacto corporal e favorece a emergência do simbólico. A hipertelia e a repetição do acto correspondem às principais modalidades expressivas da ritualização, que garante deste modo a compreensão da mensagem pelo seu destinatário. A repetição do acto parece estar ligada à emergência evolutiva da reflexividade, na medida em que procede a uma verificação comparativa da sua própria identidade morfológica, contribuindo para uma execução mais adequada e para a inclusão da reflexividade inerente a este processo numa linguagem simbólica.

Segundo o mesmo autor, se é a linguagem simbólica que está na origem da imposição normativa cultural, é também a linguagem, na sua vertente reflexiva, que instaura a possibilidade de controlo das construções institucionais que ela mesma originou. Na medida em que este é um processo cultural dinâmico e auto-aferido, parece difícil estabelecer a existência definitiva de codificações culturais da moral,

pois parece que estas dependem da relação muitas vezes contraditória estabelecida entre a linguagem simbólica, a ordem ritual da cultura e a ordem própria⁵.

Nas diferentes culturas, as ordenações simbólicas ritualizadas tanto podem referir-se a aspectos convencionais da organização da vida social (uso de véu, higiene particulares, rituais diversos...), como a aspectos mais fundamentais da vida colectiva. Trabalhos de investigação com crianças e adolescentes de duas comunidades religiosas fundamentalistas (amish-menonitas e judeus ortodoxos e conservadores) mostraram que estas distinguem bastante bem entre as regras morais obrigatórias como não roubar, não caluniar, não prejudicar, de regras convencionais mais contingentes e não universalizáveis como o dia do culto, o uso de véus, a hora da oração, os alimentos proibidos, etc (Nucci & Turiel, 1991). Os resultados do estudo mostraram que as regras da religião convencional são conceptualizadas de maneira diferente das regras morais, que devem ser respeitadas mesmo se Deus não tivesse orientado nesse sentido. As interpretações que as crianças e adolescentes fazem das convenções baseiam-se em regularidades da vida social (Turiel, 1993) e não em regras tidas por fundamentais. Na medida em que também já se encontram ao nível da vida social dos primatas, é de esperar que certas regras sociais fundamentais como a reciprocidade, não roubar ou não causar prejuízo, possam aparecer moduladas nas diferentes culturas em registos simbólicos diversos, embora mantenham a sua força de prescrição original. De facto, apesar da reciprocidade humana e do sentido de justiça se encontrarem extremamente desenvolvidos em algumas culturas humanas actuais, eles não constituem novidades absolutas do ponto de vista evolutivo, mas são provavelmente desenvolvimentos normativos de tendências reconhecíveis ao nível dos primeiros homínídeos. Os nossos antepassados já se orientavam pela gratidão, a obrigação, a retribuição, a indignação, muito antes de terem desenvolvido a linguagem e, portanto, muito antes de serem capazes de traduzir esses sentimentos num discurso moral (de Waal, 1996). Uma concepção generativa e epigenética das normas 'morais' regulando a vida social permite associar tendências fundamentais da vida em sociedade com sistemas simbólicos e práticos diversos através dos quais se estabelecem; esta perspectiva associa a difícil procura de normas comuns às culturas, à investigação sobre os mecanismos generativos semelhantes que as desenvolvem.

⁵ A inexistência de *codificações culturais definitivas* da moral não significa que os sujeitos não apresentem *comportamentos e emoções* 'morais' mais estáveis; estes serão organizados e receberão as interpretações simbólicas e culturais próprias ao contexto em que se exprimem, modulam ou reprimem. Como D. Sperber (1993) mostrou, a mesma emoção moral como a indignação poderá estar associada a um conteúdo mental e ao seu contrário, em dois oponentes morais. Em diferentes momentos da história, certas concepções sobre o amor ou a maternidade ou a amizade poderão aparecer como sublimes ou como ridículas; os significados mudam em função dos contextos sócio-culturais e históricos, mas as componentes motoras e emocionais a que eles se referem permanecem (polimorficamente) nas populações, conotados dos sentimentos com que os sujeitos os vivem face às normas culturais (Consultar para esta questão V. Desprey, 1999).

A etologia humana foca com especial relevo as dinâmicas comportamentais da vida social corrente, tais como as dinâmicas do quotidiano – dinâmicas de estatuto, dinâmicas sexuais e parentais, dinâmicas institucionais, hierárquicas, vinculativas, rituais, etc –, estruturalmente mais estáveis e universais do que as criações simbólicas diversas que as enquadram e onde adquirem significado cognitivo⁶. Parece, portanto, ser a conjugação da observação naturalista com as produções subjectivas, caso a caso, que permite a constituição de uma teoria interdisciplinar da moral, que é, antes de mais, uma teoria da compreensão do *sujeito* moral. A observação naturalista do comportamento humano, e a inscrição dessas observações numa ciência comparada do comportamento (comparação entre culturas, mas também entre espécies da mesma família zoológica) oferece um contexto teórico e metodológico interessante para a articulação com as produções subjectivas, a partir de um repertório fisio-motor e sensório-emotivo limitado. A qualidade generativa desta *natureza humana* impede a redução dos significados à biologia ou à psicologia, porque inscreve a condição simbólica dessa natureza no registo da permanente auto-produção subjectiva de tempo histórico, onde se processam as mudanças culturais, e estas últimas no seio mais vasto do tempo da evolução onde se processam as mudanças estruturais de *Homo sapiens*⁷.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, C., BEKOFF, M. (1997). *Species of mind. The philosophy and biology of cognitive ethology*, USA: MIT Press.
- BERTHOZ, A. (2003). Au commencement était l'action in *La Recherche*, n° 366, pp. 74-78.
- BRENTANO, J. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humboldt.
- BUYTENDIJK, F.J. (1952). *Traité de psychologie animale*, Paris: PUF.
- BYRNE, R.W. (1993). Empathy in Primate social manipulation and communication: a precursor to ethical behavior in Thinès G. (ed.) *Biological evolution and ethical conduct*, Brux: Académie Royale de Belgique.
- BYRNE, R.W. & WHITEN, A. (1990). Tactical deception in primates: the 1990 database, *Primate Report*.
- CASTORIADIS, C. (1990). *Dialogue*, Paris: Ed. De l'Aube.
- CHANGEUX, P. (1996) (Dir.). *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- CYRULNIK, B. (2002). Etologia das relações precoces in COHEN-SOLAL, J. & GOLSE, B., *No início da vida psíquica. O desenvolvimento da primeira infância*, Lisboa: Inst.º Piaget.

⁶ Consultar para um apanhado dos temas da etologia humana Eibl-Eibesfeldt, I., 1989, *Human ethology*, Nova Iorque: A de Gruyter.

⁷ É de notar que os dispositivos culturais e históricos da nova medicina genética poderão acelerar e modificar dramaticamente os padrões temporais da evolução humana. Uma compreensão aprofundada das diferentes temporalidades inscritas no humano poderão ajudar a regular as técnicas do biosaber, noção com que iniciámos este texto.

- DAMÁSIO, A. (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Lisboa: Pub. Eur.-América.
- DEACON, T.W. (1997). *The symbolic species. Co-evolution of language and the brain*, N.Y.: W.W. Norton & Comp. Inc.
- DECETY, J. & JACKSON, P.L. (2003). Le corps acteur de l'esprit in *La Recherche*, nº 366, pp. 79-87.
- DE HEUSCH, L. (1993). La pitié et la honte in Thinès (ed.) *Évolution biologique et comportement éthique*, Brux.: Académie Royale de Belgique.
- DESCOLA, P. (2002). Anthropologie de la nature, www.college-de-france.fr.
- DESPREY, V. (1999). *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris: Synthélabo.
- DUCROS, A. & DUCROS, J. & JOULIAN, F. (1998). *La culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris: Ed. Errance.
- DUGATKIN, L.A. (1997). *Cooperation among animals. An evolutionary perspective*, USA: Ox. Un. Press.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1989). *Human ethology*, Nova Iorque: A de Gruyter.
- GOLDMAN, A. (1993). Ethics and cognitive science, citado por Johnson, M. (1999). Ethics in Bechtel, W. & Graham, G. (Ed.), *A companion to cognitive science*, Blackwell Publ.
- GOODALL, J. (1986). *The chimpanzees of Gombe – patterns of behaviour*, EUA: Harvard.
- GRUEN, A. (1987). *A loucura da normalidade*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- HOFFMAN, M. (1999). The contribution of empathy to justice and moral judgement, citado por Johnson, M. (1999) Ethics in W. Bechtel, G. Graham (ed.) *A companion to cognitive science*, Blackwell Publ.
- JOHNSON, M. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of imagination, reason and meaning*, Chicago: Chic. Un. Press.
- JOHNSON, M. (1993). *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*, U.S.A.: University Chicago Press.
- KOHLBERG, L. (1981). *Essays on moral development, Vol. I*, S. Fran: Harper & Row.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1980). *Metaphors we live by*, USA: Chicago Un. Press.
- LAKOFF, G. & NUÑEZ, R. (2000). *Where mathematics come from. How the embodied mind brings mathematics into being*, Basic Books Ed.
- LENCASTRE, M.P.A. (1999). *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: Fund. Cal. Gulbenkian.
- LENCASTRE, M.P.A. (2002). *Natureza e cultura. Elementos interdisciplinares para a educação e a ética ambiental*, Porto: FPCE da UP.
- LATOUR, B. (1999). How to talk about the body? The normative dimension of science studies in <http://www.ensmp.fr/~latour/aticles/article/077.html>.
- MATURANA, H. (1996). *Desde la biología a la psicología*, Chile: Ed. Univ.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- MILHEIRO, J. (1999). Psicossomática estrutural: o facto psicossomático in *Revista Portuguesa de Psicossomática*, Vol. 1, nº 2, Jul/Dez, pp. 17-29.
- MONTAGNER, H. (1988). *L'attachement. Les débuts de la tendresse*, Paris: Odile Jacob.
- MONTAGNER, H. (1993). La précocité de l'émergence des conduites sociales complexes, fondement de la vie relationnelle et des valeurs morales in G. Thinès (ed.) *Évolution biologique et comportement éthique*, Brux.: Académie Royale de Belgique.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Para a geneologia da moral*, Lisboa: Relógio d'Água.

- NUCCI, L. & TURIEL, E. (1991). God's word, religious rules and their relation to christian and jewish children's concepts of morality, Un. Illinois Chicago citado por Turiel, E. (1996), *Natureza e fundamentos do raciocínio social na infância* in Changeux, J.P., *Os fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- PREMACK, D. (1996). "Conhecimento" moral do recém-nascido in J.P. Changeux (Dir) *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- PROUST, J. (1998). Intentionnalité in Houdé, O. et al (Ed.) *Vocabulaire de sciences cognitives*, Paris: PUF.
- RIZZOLATTI, G. *et al.* (1996). *Cognitive brain research*, 3, 131 citado por Decety, J. & Jackson, P.L. (2003) Le corps acteur de l'esprit in *La Recherche*, n° 366, pp. 79-87.
- SANN, L. (1993). Aspects éthologiques de l'émergence éthique chez l'enfant prématuré in G.Thinès (ed.) *Évolution biologique et comportement éthique*, Brux.: Académie Royale de Belgique.
- SAVAGE-RUMBAUGH, S. & SHANKER, ST. G. & TAYLOR, T.J. (1998). *Apes, language and the human mind*, USA: Ox. Un. Press.
- STERN, D. (1985). *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalysis and developmental psychology*, N.Y.: Basic Books.
- SPEERBER, D. (1996). Observações antropológicas sobre o relativismo moral in J. P. Changeux (Dir.) *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- STRAUS, E. (1989). *Du sens des sens*, Grenoble: Ed. J. Millon.
- THINÈS, G. (1966). *Psychologie des animaux*, Brux.: Dessart.
- THINÈS, G. (1978). *Fenomenologie y ciencia de la conducta*, Madrid: Pir. Ed.
- THINÈS, G. (1991). *Existence et subjectivité. Etudes de psychologie phénoménologique*, Ed. Un. Brux.
- THINÈS, G. (1993). Code rituel et code éthique in Thinès (ed.) *Évolution biologique et comportement éthique*, Brux.: Académie Royale de Belgique.
- THINÈS, G. (1999). Organisme et intériorité, *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXVII, n° 115.
- TORT, P. (1983). *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris: Aubier.
- TURIEL, E. (1996). *Natureza e fundamentos do raciocínio social na infância* in Changeux, J.P. (1996). *Os fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- UXKUELL, J. (1958). *Mensch und Tier*, Hamburg: Rowahlt T. Verlag.
- VARELA, F. & THOMPSON, E. & ROSCH, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil.
- WAAL, F. (1996). *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*, USA: Harv. Un. Press.