

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RUY LEON DE TOLEDO MOSER

CRÍTICA ANTROPOLÓGICO-JURÍDICA AO CONTRATUALISMO: O HOMEM
COMO PRÉ-CONCEPÇÃO

CURITIBA
2012

RUY LEON DE TOLEDO MOSER

CRÍTICA ANTROPOLÓGICO-JURÍDICA AO CONTRATUALISMO: O HOMEM
COMO PRÉ-CONCEPÇÃO

Monografia apresentada ao Curso de Direito, do Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Ricardo Prestes Pazello

CURITIBA
2012

TERMO DE APROVAÇÃO

RUY LEON DE TOLEDO MOSER

Crítica antropológico-jurídica ao contratualismo: o homem como pré-concepção

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:



RICARDO PRESTES PAZELLO
Orientador

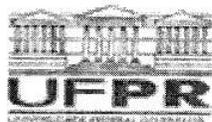
Coorientador



ANDRÉ PEIXOTO DE SOUZA - Direito Público
Primeiro Membro



MOISÉS ALVES SOARES
Segundo Membro



Ministério da Educação e do Desporto
Universidade Federal do Paraná
FACULDADE DE DIREITO

Ata da reunião da Comissão Julgadora da
Monografia (Trabalho Final de Curso) do
Acadêmico(a) **RUY LEON DE TOLEDO
MOSER**

Aos dezoito dias do mês de dezembro do ano de 2012, às 13:00 horas, nas dependências do Setor de Ciências Jurídicas, reuniu-se a Comissão Julgadora da Monografia apresentada pelo(a) Acadêmico(a) RUY LEON DE TOLEDO MOSER, sobre o tema, "Crítica antropológico-jurídica ao contratualismo: o homem como pré-concepção". A Comissão constituída pelos Senhores Professores, RICARDO PRESTES PAZELLO (Orientador), (Coorientador), ANDRÉ PEIXOTO DE SOUZA - Direito Público e MOISÉS ALVES SOARES, atribuiu as seguintes notas respectivamente: 10,0 , 10,0 , 10,0 e — ; perfazendo a média igual a 10,0 .

Obs.

Curitiba - PR, 18 de dezembro de 2012.



RICARDO PRESTES PAZELLO

Orientador



ANDRÉ PEIXOTO DE SOUZA - Direito
Público

1º Membro

Coorientador



MOISÉS ALVES SOARES

2º Membro

À memória de meu pai, e à minha mãe, com amor.

“Sim, a nova ideia darwiniana pode ser virada pelo avesso e grotescamente mal empregada: magnatas ladrões e vorazes podem explicar suas práticas criminosas invocando o darwinismo social; os nazistas e outros racistas podem recorrer à ‘sobrevivência do mais forte’ para justificar o genocídio. Mas Darwin não criou John D. Rockefeller, nem Adolf Hitler. A ganância, a Revolução Industrial, o sistema de livre empresa e a corrupção do governo pelos endinheirados são adequados para explicar o capitalismo do século XIX. O etnocentrismo, a xenofobia, as hierarquias sociais, a longa história do antissemitismo na Alemanha, o Tratado de Versalhes, as práticas de educação das crianças alemãs, a inflação e a Depressão parecem adequados para explicar a ascensão de Hitler ao poder. Muito provavelmente, esses acontecimentos ou outros semelhantes teriam ocorrido com ou sem Darwin. E o darwinismo moderno deixa bem claro que características muito menos cruéis, algumas nem sempre admiradas pelos magnatas ladrões e pelos Führers – altruísmo, inteligência geral, compaixão –, podem ser a chave para a sobrevivência.” (Carl Sagan)

RESUMO

Quem somos nós? E como devemos organizar a vida em sociedade? Este trabalho procura demonstrar que o modelo ocidental dominante, qual seja, o contratualismo, não apresenta respostas satisfatórias a estas perguntas, pois é fundado numa determinada visão de homem que não traduz a real natureza humana. Resumido na expressão *homo homini lupus*, o homem do contratualismo foi criado com o propósito de legitimar o Estado moderno e a ascensão dos valores liberais. A concepção do homem como ser egoísta, individualista e inteiramente guiado pela razão não reflete as descobertas mais recentes da ciência, que apresentam o ser humano como parte de um processo evolutivo, herdeiro de características biológicas como socialidade, equilíbrio entre egoísmo, competição, cooperação e altruísmo, às quais se soma a herança cultural. As primeiras tentativas de combinar a visão científica do ser humano com a sociedade, feitas pela antropologia do século XIX, foram parciais e equivocadas, razão pela qual culminaram influenciando o surgimento do darwinismo social. Esclarecendo os erros dessa tradição, surge espaço para uma nova interpretação da relação entre as ciências da vida e as ciências sociais e jurídicas. É também objeto desta monografia apresentar a origem biológica do senso de justiça, ou justeza, bem como dos direitos humanos, e a natureza humana percebida através das dimensões biológica e cultural.

Palavras-chave: Contratualismo. Antropologia Jurídica. Darwinismo social. Neodarwinismo. Teoria da Evolução. Justiça. Direitos Humanos. Hobbes. Rousseau. Rawls. Darwin.

ABSTRACT

Who are we? And how should society be organized? The present study intends to show that the dominant western model – which arises from the liberal contractualism – doesn't have satisfactory answers to such questions, as it was founded on a determined view of man that does not represent the real human nature. Condensed by the expression *homo homini lupus*, the man of the social contract was created with the purpose of giving legitimacy to the modern State and the rise of liberal values. The concept of man as a selfish, autonomous rational planner is not consistent with current scientific knowledge, which presents humans as part of the evolutionary process, with both cultural heritage and biological inherited traits like sociality and a balance between altruism, cooperation, self-interest and competition. The first attempts of combining the scientific view of humans with society, made by anthropologists in the 19th century, were incongruous, and inspired the deceitful ideas of social darwinism. With the elucidation of the mistakes made by such tradition, social and legal studies can create a new interaction with life sciences. This essay also introduces the biological origins for the sense of fairness and for human rights, presenting the human nature as defined by both biology and culture.

Keywords: Contractualism. Anthropology of Law. Social darwinism. Neodarwinism. Theory of Evolution. Justice. Human Rights. Hobbes. Rousseau. Rawls. Darwin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CONTRATUALISMO	11
1.1 CONTRATUALISMO CLÁSSICO: HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU.....	11
1.2 NEOCONTRATUALISMO CONTEMPORÂNEO: RAWLS.....	16
2 O HOMEM: UMA PRÉ-CONCEPÇÃO CONTRATUALISTA	21
2.1 O HOMEM NO CONTRATUALISMO CLÁSSICO E CONTEMPORÂNEO.....	21
2.2 A INFLUÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NA ANTROPOLOGIA JURÍDICA DO SÉCULO XIX: OS CASOS DE MORGAN E MAINE.....	27
2.3 QUEM SÃO OS “HUMANOS” DOS DIREITOS HUMANOS?.....	31
3 PARA UMA CRÍTICA NEODARWINISTA	35
3.1 EVOLUÇÃO E BIOLOGIA.....	36
3.2 EVOLUÇÃO E CULTURA.....	45
CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
REFERÊNCIAS	58

INTRODUÇÃO

Considero a ciência como uma parte integrante do nosso esforço para responder à grande questão filosófica que abarca todas as outras, a questão que Plotino expressou de forma breve: quem somos nós? E mais do que isso, considero que esta é não só uma das tarefas da ciência, mas a tarefa da ciência, a única que efetivamente tem importância. (Erwin Schrödinger, 1996)

Quem somos nós, e como devemos nos organizar para a vida em sociedade? A concepção contratualista, ainda na idade moderna, propôs respostas a estas perguntas, numa tentativa de explicar a origem das regras sociais e jurídicas, bem como de legitimar sua imposição. Tal concepção, que fundou o paradigma que atualmente domina o ocidente, considera o homem como autor absoluto e racional da sociedade, herdeiro apenas da própria razão. Nessa forma de ver o mundo, não há sociedade antes do contrato, antes da norma, uma vez que a comunidade é construção puramente humana. A tradição contratualista parte do homem como fundamento para o pacto social, tendo em sua natureza racional, egoísta e autônoma a base da ordem que cria e rege a sociedade. Os maiores expoentes desse modelo são Hobbes, Locke e Rousseau, que pensaram o mundo humano nos termos da progressão de estado de natureza para Estado civil através do contrato social, da convivência caótica à ordem. Já na contemporaneidade, Rawls resgata o modelo clássico para sugerir a criação de uma nova sociedade liberal fundada na teoria da justiça como equidade.

O ponto de partida do contratualismo foi, portanto, o *homem*. Porém, este homem não é o *ser humano*, mas tão somente um mito, uma hipótese criada com o propósito de justificar uma determinada ordem política e econômica. À época do contratualismo clássico, a ciência não tinha respostas sólidas sobre nossa origem nem sobre nossa natureza, de modo que uma construção meramente filosófica parecia razoável. O homem era aquele, lobo de si mesmo, contido pelo arquétipo do cidadão liberal. Com o surgimento da antropologia, passou a ter maior importância a busca de explicações mais rigorosas para a humanidade. Essa tendência tomou corpo quando Darwin publicou sua teoria da seleção natural, demonstrando não apenas que as espécies de seres vivos mudam ao longo do tempo, mas também, e principalmente, que o ser humano é parte integrante desse processo evolutivo. Tal

teoria influenciou sobremaneira a ciência do século XIX. Contudo, os conceitos darwinistas foram equivocadamente aplicados às sociedades humanas, na tentativa de legitimar, paradoxalmente, ideologias de segregação.

Com o desenvolvimento contemporâneo das ciências da vida e da mente, tornou-se evidente uma natureza humana muito distinta daquela imaginada na modernidade. No entanto, talvez por conta dos equívocos do século XIX, houve um grande afastamento, por parte das ciências sociais e jurídicas, do pensamento de Darwin e das grandes descobertas que lhe sucederam. Sabemos, hoje, que o ser humano é fruto da evolução e, como herdeiro de uma socialidade natural, é equipado para o egoísmo e para a competição, mas também para o altruísmo e para a cooperação. Os conceitos que hoje temos como justiça, ou justeza, bem como os direitos humanos, são também resultado de uma evolução lenta e gradual, num processo de milhões de anos, que teve origem exclusivamente biológica e só mais recentemente (em termos evolutivos) passou a ser influenciado pela cultura. À dimensão biológica foi acrescentada a dimensão cultural, que define nossa espécie. A verdadeira natureza humana é uma interação entre genética, mente e cultura, e a compreensão dos três fatores se faz necessária não apenas para explicar os fenômenos humanos, mas também para definir nossos rumos de modo mais justo e eficaz. Este trabalho deve ser entendido como um chamamento à superação do abismo inventado entre o biológico e o cultural, entre natureza e ser humano.

1 CONTRATUALISMO

Como resume Boaventura de Sousa Santos (1999), o “contrato social é a grande narrativa em que se funda a obrigação política moderna”, (...), “é a metáfora fundadora da racionalidade social e política da modernidade ocidental”, caminhando entre a regulação e a emancipação social, sendo capaz de ampliar ou de tolher liberdades. O Estado (e o direito) que nasce com o pacto tem seu tom determinado pelo estado de natureza anterior a ele. A natureza humana é o arquétipo desse estado natural, e suas características influenciam no conteúdo do pacto social.

Não surpreende, pois, que as diferenças bem conhecidas na concepção do contrato social entre Hobbes, Locke e Rousseau se espelhem em diferentes concepções do estado de natureza. Quanto mais violento e anárquico é o estado de natureza, maiores são os poderes investidos no Estado saído do contrato social. (SANTOS, 1999).

1.1 CONTRATUALISMO CLÁSSICO: HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU

Comum aos contratualistas é a transição irreversível do estado de natureza para o estado de direito através do contrato. Consonante o disposto no *Dicionário de Política* de Bobbio:

Em sentido muito amplo, o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político. (BOBBIO, 1998, p. 272).

Na obra denominada *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, Thomas Hobbes descreve um estado de natureza em que homens egoístas e racionais, dotados de liberdade plena, firmam entre si um pacto social visando evitar a guerra e o caos. Dessa maneira, nos dizeres de Hobbes:

é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte. (HOBBS, 2003, p. 9).

No estado natural hobbesiano, todo homem vive de acordo com seus próprios interesses e, alimentado pela desconfiança de que os outros são igualmente egoístas, age sempre considerando que todos são inimigos. Além disso, os homens são “incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa” (HOBBS, 2003, p. 75), o que gera um estado de guerra, ou, ao menos, uma situação na qual ela é sempre iminente. Nessa situação “todo homem tem direito a todas as coisas” (HOBBS, 2003, p. 78) e, diante da insegurança (pois qualquer um mais forte ou mais sábio é uma ameaça), a reta razão encontrou a lei de natureza (*lex naturalis*) fundamental: “todo homem deve esforçar-se pela paz” (...) “e caso não a consiga” (HOBBS, 2003, p. 78) pode usar de todos os meios para se defender. Aí reside o fundamento jurídico do pacto, pois ao “esforçar-se pela paz” o homem deve renunciar à liberdade plena e contentar-se com a mesma liberdade que ele permite aos outros. Contudo, sem algo que exija o cumprimento desta lei, ninguém é obrigado a abrir mão de direito algum. Para Hobbes este algo só pode ser o Estado soberano e absoluto:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos(...). (HOBBS, 2003, p.106).

O soberano pode tanto ser um homem apenas, quanto uma assembleia, sempre representando todos os súditos (incluindo aqueles que não consentiram o

pacto, pois se o poder do soberano não for absoluto a guerra de poderes não terá seu fim). Segundo Hobbes, é somente neste momento que surge a ideia de justiça:

Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra. Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da justiça. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é injusto. E a definição da injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo. (HOBBS, 2003, p. 52)

O pacto social seria a solução para o aterrorizante estado de natureza ("Bellum omnia omnes") vislumbrado por Hobbes, que é então substituído por uma situação de maior segurança na qual o Estado deve garantir a vida de seus súditos, e os indivíduos deixam de ser inimigos entre si.

John Locke enxergava de modo diverso o estado de natureza, pois em sua concepção este já contemplava uma forma de organização social (mas não política), na qual havia relativa paz (em oposição à guerra de Hobbes). Tal sociedade já possuiria certas instituições jurídicas pactuais, em especial a propriedade e a compra e venda. Contudo, essa convivência era também precária, inconstante, pois não havia nada que pudesse garantir a segurança. Disso adviria a necessidade do pacto social, como criador de uma ordem política, de um Estado, cuja função principal seria a proteção da propriedade (entendida como vida, família e bens) através da força. Nas palavras de Locke:

Tendo o homem nascido, tal como se provou, com título à liberdade perfeita e a um gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, da mesma forma que qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem ele por natureza o poder não apenas de preservar sua propriedade, isto é, sua vida, a liberdade e bens contra as injúrias e intentos de outros homens, como também de julgar e punir as violações dessa lei por outros, conforme se convença merecer o delito, até mesmo com a morte, nos casos em que o caráter hediondo do fato, em sua opinião, assim exija. Mas, como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, para tal, de punir os delitos de todos os membros dessa sociedade, apenas existirá sociedade política ali onde cada qual de seus membros renunciou a esse poder natural, colocando-o nas

mãos do corpo político em todos os casos que não o impeçam de apelar à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, tendo sido excluído o juízo particular de cada membro individual, a comunidade passa a ser o árbitro mediante regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas para todas as partes, e por meio de homens que derivam sua autoridade da comunidade para a execução dessas regras decide todas as diferenças que porventura ocorram entre quaisquer membros dessa sociedade acerca de qualquer questão de direito; e pune com penalidades impostas em lei os delitos(...) (LOCKE, 1998, p.458).

Jean-Jacques Rousseau criticou o contratualismo até então existente, sobretudo a falta de embasamento para várias premissas:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou. Uns não vacilaram em supor no homem desse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar de mostrar que ele devia ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. (ROUSSEAU, 2001, p.13).

Enquanto Hobbes acreditava que o Leviatã surgiu para defender o homem do homem (*Homo Homini Lupus*), Locke propunha o Estado como defensor da propriedade. Rousseau, por sua vez, percebeu no Estado um papel diverso: garante a propriedade, bem como protege o homem de outros homens, mas seu fim principal é buscar atender à “vontade geral”¹, o bem comum dos pactuantes, visando à liberdade e à igualdade. Essa noção surgiu de um estado de natureza um tanto diferente dos já citados.

Inicialmente, os homens seriam todos iguais, livres e isolados em seu estado de natureza. Ao passarem a um convívio mais próximo, em busca de uma existência menos desconfortável, foi surgindo a desigualdade, junto com o estado de sociedade (mas ainda anterior ao pacto), na medida em que cada um começou a enxergar as diferenças (mesmo físicas, como força ou destreza, mas principalmente nas posses) dos outros. Tal momento foi assim caracterizado por Rousseau:

¹ Rousseau (2001, p. 41) considerava “o estabelecimento do corpo político como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe; contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os laços da sua união. Tendo o povo, relativamente às relações sociais, reunido todas as suas vontades em uma só, todos os artigos sobre os quais essa vontade se explica se tornam outras tantas leis fundamentais que obrigam todos os membros do Estado sem exceção, e uma das quais regula e escolhe o poder dos magistrados encarregados de velar pela execução das outras.”.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastante simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém!”. (ROUSSEAU, 2001, p.29).

(...)

o mais forte fazia mais tarefa; o mais destro tirava melhor partido da sua; o mais engenhoso encontrava meios de abreviar o trabalho; o lavrador tinha mais necessidade de ferro, ou o ferreiro mais necessidade de trigo; e, trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto outro mal podia viver. É assim que a desigualdade natural se desenvolve insensivelmente com a de combinação, e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas das circunstâncias, se tornam mais sensíveis, mais permanentes nos seus efeitos, e começam a influir na mesma proporção sobre a sorte dos particulares. (ROUSSEAU, 2001, p. 35).

Nesse âmbito é que existiria o caos que Hobbes enxergava no estado de natureza, e o pacto social seria a tentativa de resgatar a igualdade (agora igualdade civil, não mais a natural) e a paz que foram perdidas no convívio em sociedade. Ricos queriam proteção à propriedade, pobres queriam segurança contra as arbitrariedades dos poderosos. Ademais, o soberano aqui não é mais o Estado, como preconizou Hobbes, mas o próprio povo, sendo o governante mero representante popular. Surge assim o cidadão, que agora é súdito das leis e constituinte da vontade geral, conceito que Rawls retoma na fundamentação de sua Teoria da Justiça.

Os contratualistas clássicos divergem em suas concepções de natureza humana e no modo como essas concepções caracterizam o estado natural, sobretudo na dicotomia entre ordem e caos.

As diferenças a este respeito entre Hobbes, por um lado, e Locke e Rousseau, por outro, são enormes. Comum a todos eles, no entanto, é a ideia de que a opção de abandonar o estado natural para construir a sociedade civil e o Estado moderno é uma opção radical e irreversível. Segundo eles, a modernidade é problemática e plena de antinomias, entre coerção e consentimento, entre igualdade e liberdade, entre soberano e cidadão, entre direito natural e direito civil -- mas deve resolvê-las pelos seus próprios meios sem se munir de recursos pré-modernos ou contra-modernos. (SANTOS, 1999, p.84).

Ademais, todos adotaram também o modelo básico de origem do Estado civil através do pacto social, em oposição ao estado de natureza, sendo este

caracterizado pela ausência do poder centralizador daquele. Tal modelo é o epicentro do contratualismo, resgatado pelos neocontratualistas do século XX.

1.2 NEOCONTRATUALISMO CONTEMPORÂNEO: RAWLS

Em 1971, John Rawls publica *Uma teoria da justiça*, fundando a tradição neocontratualista. Seu intuito era fazer frente ao utilitarismo clássico, que ignora o pluralismo de valores (ideológicos, políticos, religiosos) característico de nosso mundo, bem como permite distorções sociais inaceitáveis:

(...) as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos. (RAWLS, 2008, p. 4).

Ou seja, para Rawls o utilitarismo peca ao atribuir valor meramente instrumental à igualdade, sendo esta positiva apenas enquanto aumenta a felicidade total. Em seu ponto de vista, a igualdade possui valor intrínseco.

O objetivo do livro é demonstrar em uma teoria, de forma sistemática, o que deve fundamentar a escolha -- feita por cidadãos de uma democracia -- dos princípios de justiça política, econômica e social mais *razoáveis* (sobretudo mais razoáveis do que a proposta do utilitarismo, mas não somente).

O livro é dividido em três partes: Teoria, Instituições e Fins. Nas duas primeiras é apresentado um ideal de justiça, enquanto na última é vista a teoria não-ideal. Ou seja, para perscrutar a sociedade como ela é, Rawls faz uma análise deontológica (buscando demonstrar como a sociedade deveria ser).

Na primeira parte Rawls esboça sua teoria, que visa a determinar quais princípios devem reger uma sociedade democrática e de que modo estes princípios podem ser racionalmente fundamentados. É proposto o modelo contratualista (estado de natureza - contrato - estado civil) em um nível elevado de abstração, no qual o contrato não é o instaurador da sociedade ou mesmo da forma de governo,

mas define os princípios norteadores desta sociedade. O ‘problema da escolha’ dos princípios ideais de justiça é resolvido com a criação (puramente hipotética) do estado de natureza, que ele chamou de ‘posição original’, na qual pessoas iguais e racionais escolhem, através do contrato (fruto de um consenso entre pessoas livres e racionais) e sob o ‘véu de ignorância’², a concepção de Justiça que formará a estrutura básica (sócio-política) da sociedade. Em outras palavras,

Rawls pretende chegar à definição racional de um princípio universal de justiça (da justiça distributiva entendida como equidade). (...) Mediante a ficção da ‘posição original’ (isto é, o estado de natureza), quer compreender a condição hipotética pré-social em que os indivíduos livres e racionais podem escolher os princípios de justiça da futura sociedade política. Podem escolher de modo verdadeiramente ‘autônomo’, ser deveras legisladores universais, expressar o homem numérico e não o fenomênico, porque, na posição original, existe um ‘véu de ignorância’ não sobre problemas da sociedade e sobre valores morais, mas sobre os próprios dotes naturais e sobre a própria posição social futura. (BOBBIO, 1998, p. 283)

Com efeito, o resultado deve ser um sistema equitativo que organiza a *estrutura básica da sociedade* democrática, “ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social.” (RAWLS, 2008, p. 8). É esta a justiça como equidade (*justice as fairness*), fruto da escolha feita na posição original sob o véu da ignorância.

O conceito de justiça como equidade pode ser dividido em dois princípios: Liberdade e Igualdade, sendo o último subdividido em outros dois princípios (a: princípio de diferença; b: princípio da igualdade equitativa de oportunidades). Basicamente, tal divisão se presta a resolver conflitos na divisão dos bens (como renda ou acesso a oportunidades educacionais e ocupacionais), de modo a definir qual deve ter prioridade. Exemplificando: se a sociedade garantir acesso a escolas para todas as crianças, mas delimitar o ingresso por área -- cada aluno deve estudar em seu próprio bairro --, há um conflito entre oportunidade de acesso à educação e liberdade de escolha (uma vez que alguém poderia querer estudar em local diverso).

Rawls resume assim os dois princípios:

² O objetivo deste véu é evitar distorções na escolha, garantindo imparcialidade. No exemplo de Rawls (RAWLS, 2008, p.22), “se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário.”.

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos. (RAWLS, 2008, p. 73).

Para Rawls (2008, p. 74), o primeiro e mais importante princípio diz respeito aos “aspectos do sistema social que definem e garantem as iguais liberdades fundamentais” inalienáveis, quais sejam: liberdade política; liberdade de pensamento e de consciência; liberdade de reunião e de expressão; liberdade individual (“que compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação”); direito à propriedade pessoal -- bens pessoais e moradia -- e proteção contra prisão arbitrária. Já o segundo princípio se refere “à distribuição de renda e riqueza e à estruturação de organizações que fazem uso de diferenças de autoridade e responsabilidade”. A ordem destes princípios é serial (léxica), ou seja, em caso de conflito entre eles não se pode abrir mão do cumprimento do primeiro (nem parcialmente) para atender ao segundo. Vale ressaltar, também, que nenhum dos princípios é absoluto, pois em caso de conflitos dentro de um mesmo princípio (ex.: entre liberdade política e liberdade de pensamento) é possível haver comprometimento. Ademais, Rawls (2008, p. 75) enuncia que “Todos os valores sociais -- liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito -- devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos”. Ou seja, qualquer tipo de desigualdade é aceitável, neste sistema, desde que seja verdadeiramente vantajosa para todos. O único limite é a já citada hierarquia léxica entre os princípios: não se pode dispor de liberdades fundamentais em troca de ganhos econômicos e sociais (como abrir mão de direitos políticos em troca de vantagem econômica).

O segundo princípio, como dito, é composto de duas ideias. O chamado princípio da igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade léxica sobre o princípio de diferença, e é assim nomeado pois pretende garantir mais do que a mera igualdade formal de oportunidades. Tal igualdade deve ser efetiva, o que implica que todos (de qualquer classe social, etnicidade, gênero, etc.) devem ter não apenas acesso a “cargos e posições” com base no mérito, mas também

oportunidades razoavelmente iguais de desenvolvimento de suas habilidades, garantindo o equilíbrio de possibilidades.

O princípio de diferença diz que a sociedade deve promover uma distribuição igualitária da riqueza. Todos têm direito a uma parcela igual dos bens da sociedade, e os atributos naturais de cada um não devem alterar isso. Um exemplo: alguém que nasceu em uma família rica, teve uma boa educação, tem um talento natural e muita dedicação no trabalho deve ter um bom salário. Contudo, outra pessoa menos favorecida, que nasceu pobre, não teve acesso a boas escolas, e está desempregada (ou num emprego que paga pouco) não pode ser ignorada pela sociedade. Comparando os dois casos, é fácil perceber que a distribuição dos bens da sociedade foi desigual e desvantajosa para a segunda pessoa, constituindo uma violação do princípio de diferença, uma vez que tal desigualdade somente poderia ser aceita caso fosse beneficiar a de todos. Destarte, a aplicação deste princípio significaria que parte do salário daquele que foi favorecido na 'loteria' da sociedade (ou seja, que nasceu em uma situação mais confortável, que tem mais talento e oportunidades) deve ser redistribuída pelo Estado em benefício do menos favorecido (sobretudo visando uma melhora em suas perspectivas). A proporção deve ser equilibrada na medida em que os dois fiquem satisfeitos, elevando ao máximo a quota de recursos sociais do mais desfavorecido sem no entanto incapacitar o que tem maior renda. É o critério *maximin*, que maximiza o benefício mínimo recebido pelos menos favorecidos. Outro exemplo seria dizer que médicos podem ganhar mais na medida em que isso se traduza em tratamentos mais eficazes, desde que também acessíveis aos menos favorecidos. Nos termos de John Rawls:

Os naturalmente favorecidos não devem beneficiar-se apenas por serem mais talentosos, mas somente para cobrir os custos de educação e treinamento dos menos favorecidos e para que usem seus talentos de maneira que também ajudem os menos favorecidos. Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Porém, é claro que isso não é motivo para ignorar, muito menos eliminar, essas diferenças. Pelo contrário, pode-se organizar a estrutura básica de forma que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados. (RAWLS, 2008, p. 121-122)

Em suma, Rawls propõe um sistema que tende à igualdade. Desigualdades são aceitas somente se forem benéficas aos menos favorecidos. Isso é definido pelos princípios e pela ordem de prioridade que há entre eles, sendo o princípio da

liberdade igual o mais fundamental, seguido do princípio da oportunidade justa, que por sua vez tem preferência quando em conflito com o princípio de diferença. Tais princípios são fruto das escolhas racionais feitas sob as condições existentes na posição original.

O contratualismo clássico buscou legitimar o poder político através do pacto social. Rawls, por outro lado, pretende conferir legitimidade às normas de justiça que devem reger uma sociedade democrática. Ou seja, o foco deixa de ser a consolidação dos valores liberais e passa a ser a justiça (e, mais especificamente, a justiça como equidade), mas a abordagem permanece centrada no contrato firmado entre homens livres e iguais.

2 O HOMEM: UMA PRÉ-CONCEPÇÃO CONTRATUALISTA

Sujeito do pacto social, o homem ou, mais precisamente, o ser humano é concebido pelos contratualistas de modo filosófico, lógico, mas não científico. A natureza humana é fundamental para a definição de um estado de natureza (real ou hipotético), em que humanos viveram ou viveriam sem a massiva influência do Estado e do direito, mas a tradição contratualista pouco ou nada sabe, verdadeiramente, sobre ela. Da natureza humana é que surge a configuração do estado de natureza, de onde são deduzidos os direitos naturais, bem como os princípios de justiça que devem reger o Estado e a vida em sociedade.

2.1 O HOMEM NO CONTRATUALISMO CLÁSSICO E CONTEMPORÂNEO

Thomas Hobbes dedicou quinze capítulos do *Leviatã* para definir sua visão do homem. *Nosce te ipsum*, ou conhece-te a ti mesmo, é o método que segundo o autor serviria para “ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas”, referindo-se “à semelhança das paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança, etc., e não à semelhança dos objetos das paixões, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas, etc.” (HOBBS, 2003, p. 10). Hobbes considerava a igualdade (não absoluta, mas bastante acentuada) entre os homens como característica principal, da qual decorrem várias de suas percepções acerca da natureza humana. Nos termos de Hobbes (2003, p. 74), “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” Também pensava assim em relação “às faculdades do espírito”, na qual haveria “entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força”.

Nessa relativa igualdade (em que ninguém está totalmente acima dos demais), o outro é sempre visto com desconfiança, pois pode representar uma ameaça a qualquer tempo, como explana Renato Janine Ribeiro:

Todo homem é opaco aos olhos de seu semelhante - eu não sei o que o outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também não sabe o que quero, também é forçado a supor o que farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais razoável para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque possível: assim a guerra se generaliza entre os homens. Por isso, se não há um Estado controlando e reprimindo, fazer a guerra contra os outros é a atitude mais racional que eu posso adotar (é preciso enfatizar esse ponto, para ninguém pensar que o "homem lobo do homem", em guerra contra todos, é um anormal; suas ações e cálculos são os únicos racionais, no estado de natureza.) (WEFFORT et al, 2006, p. 55).

Ou seja, para Hobbes o comportamento natural do homem é ser racional e disso decorreriam, segundo ele, os demais traços que o tornam receoso, egoísta, competitivo, e individualista. Em seus termos:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição, segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. (HOBBS, 2003, p. 75-76).

É a natureza de um homem eminentemente mau, belicoso, que precisa ser contido, educado pelo pacto social.

Locke também acreditava que o homem é racional, mas para ele a racionalidade teria resultado positivo, sendo a eventual ausência a causadora da discórdia. Ele resgatou o conceito aristotélico de *tabula rasa*, no qual a mente humana seria uma folha em branco³. Guiados por experiências, alguns homens renunciariam ao pensamento racional, dando início a um estado de guerra permanente ou iminente, tal qual preconizou Hobbes. Ademais, Locke acrescentou à natureza humana outra dimensão: a propriedade. O homem seria naturalmente proprietário de sua própria pessoa e, mais do que isso, propenso a tomar coisas para si: “De tudo isso, fica evidente que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem (sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua pessoa e

³ Locke aprofundou essa temática em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*

das ações ou de seu trabalho) tinha já em si mesmo o grande fundamento da propriedade." (LOCKE, 1998, p. 423-424).

Rousseau, por sua vez, procurou aprofundar-se no estudo da natureza humana. Perguntava ele, no prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade* “Que experiências seriam necessárias para chegar a conhecer o homem natural? e quais são os meios de fazer essas experiências no seio da sociedade?”, já buscando uma visão mais científica do ser humano e também supondo que é mais difícil chegar à verdadeira natureza humana observando apenas o homem na sociedade. Desse esforço resultou a concepção do homem como o “bom selvagem” que, isolado é inocente e benevolente, mas torna-se corrompido com o convívio em sociedade.

Marilena Chauí resume assim a dicotomia entre Hobbes e Rousseau:

- 1 A concepção de Hobbes (no século XVII), segundo a qual, em estado de natureza, os indivíduos vivem isolados e em luta permanente, vigorando a guerra de todos contra todos ou "o homem lobo do homem". Nesse estado, reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. Para se protegerem uns dos outros, os humanos inventaram as armas e cercaram as terras que ocupavam. Essas duas atitudes são inúteis, pois sempre haverá alguém mais forte que vencerá o mais fraco e ocupará as terras cercadas. A vida não tem garantias; a posse não tem reconhecimento e, portanto, não existe; a única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar;
- 2 A concepção de Rousseau (no século XVIII), segundo a qual, em estado de natureza, os indivíduos vivem isolados pelas florestas, sobrevivendo com o que a Natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, pelo grito e pelo canto, numa língua generosa e benevolente. Esse estado de felicidade original, no qual os humanos existem sob a forma do bom selvagem inocente, termina quando alguém cerca um terreno e diz: "É meu". A divisão entre o meu e o teu, isto é, a propriedade privada, dá origem ao estado de sociedade, que corresponde, agora, ao estado de natureza hobbesiano da guerra de todos contra todos. (CHAUÍ, 2000, p. 220).

Rousseau acreditava na existência de dois princípios primitivos que guiam o homem: um instinto de sobrevivência e um sentimento de compaixão. O primeiro, que ele chamou de “amor de si” (ROUSSEAU, 2001, p. 26), em oposição ao “amor-próprio” (ROUSSEAU, 2001, nota 15), que não existia no homem primitivo, é um evidente instinto de autoconservação. Reflexo desse instinto seria a compaixão, uma vez que o “amor de si” leva à conservação do indivíduo, e evitar a própria dor implica em perceber (e buscar reduzir) a dor do outro. Tal princípio poderia ser visto como um embrião do que hoje se conhece como conservação mútua da espécie.

Rousseau também tratou brevemente do instinto reprodutivo (ou impulso sexual), que somado aos outros dois princípios e à razão completa seu conceito de natureza humana.

Permeando a temática dos contratualistas clássicos está o liberalismo, que embora tenha visto em Locke sua primeira distinção como filosofia política, tem origens diversas e correntes variadas. Enquanto Hobbes preconizou o Estado absolutista, Locke fundamentou o liberalismo ao propor que o soberano deve se submeter às suas próprias leis, defendendo também a “não intervenção” do Estado sobre o indivíduo. Para Locke a propriedade (da própria vida, da família e dos bens) seria um direito natural, e cada indivíduo teria a liberdade de usufruir dela garantida pelo Estado. Contudo, enquanto alguns dispunham de terras (meios de produção), outros tinham apenas a propriedade de sua própria força de trabalho. Evidentemente, o pacto social nos moldes de Locke servia mais aos que tinham muito a perder. Rousseau, embora também integrante do liberalismo, tinha um viés menos individualista do que Locke, pois para ele a soberania seria exercida em nome da vontade geral, ou seja, o Estado seria submetido não às próprias leis, mas às leis que emanam (indiretamente) de todo o corpo coletivo que compõe o contrato social, visando o bem comum, ou seja, a soberania pertenceria ao povo. Se para Locke a igualdade formal bastava (uns seriam proprietários apenas de sua força, outros proprietários de terras, mas todos igualmente livres), para Rousseau tal visão era inaceitável:

Sob os maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: não serve senão para manter o pobre em sua miséria, e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são sempre úteis aos que possuem bens, e prejudiciais aos que nada têm: de onde se conclui que o estado social não é benéfico aos homens, enquanto não tiverem todos alguma coisa, e nenhum deles o tenha em excesso. (ROUSSEAU, 2002, nota 4)

É válido ressaltar, também, que Rousseau imaginou ainda outra lógica para o contratualismo, que poderia originar uma sociedade comunista, enfatizando a vida e a liberdade, mas não a propriedade, como direitos naturais. Ademais, Rousseau deixou clara sua posição de defesa da igualdade material, cuja realização deve ser buscada pelo contrato social, ideia que Rawls retomou.

Pode também acontecer que os homens comecem a unir-se antes de nada possuírem, e que, apropriando-se em seguida de um terreno suficiente para todos, o desfrutem em comum ou o dividam entre si, seja em iguais porções, seja segundo as proporções estabelecidas pela soberania. De qualquer modo que se faça tal aquisição, o direito de cada particular sobre sua parte do solo está sempre subordinado ao direito da comunidade sobre o todo, sem o que não haveria solidez no laço social nem força real no exercício da soberania.

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deve servir de base a todo o sistema social: é que o pacto fundamental, ao invés de destruir a igualdade natural, substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a Natureza pode pôr entre os homens, fazendo com que estes, conquanto possam ser desiguais em força ou em talento, se tornem iguais por convenção e por direito. (ROUSSEAU, 2002, p.13).

O liberalismo de Rousseau contrapunha-se, portanto, ao de Locke. Somando a isto a oposição de Rousseau ao homem egoísta de Hobbes pode-se visualizar o embrião do liberalismo social defendido por John Rawls.

Na *posição original* preconizada por Rawls, a natureza humana seria revelada pelos princípios de justiça escolhidos. Contudo, estes não são, nem se confundem com ela. A Teoria da Justiça de Rawls *pressupõe* indivíduos com determinadas características, mas não há em sua obra grande investigação da natureza humana. Como bem resumiu Carlos Frederico Ramos de Jesus, a preocupação de Rawls é

descrever o *cidadão*, o sujeito capaz de escolher os princípios de justiça liberais para reger a sociedade. Ele não procura uma resposta completa à questão “o que é o ser humano?”, mas busca apenas descobrir quais são os atributos mínimos que o Homem deve ter para viver em uma sociedade justa. Seu foco é o ser humano enquanto cidadão, e cidadão liberal. (...) Mais do que isso, o autor pretende discorrer sobre um cidadão *feito para* uma sociedade liberal, regida pelos princípios de justiça. (...) ele busca plasmar o cidadão *para que* esse modelo justo seja bem-sucedido. (JESUS, 2011, p. 40-41)

Com efeito, a Teoria da Justiça de Rawls é fundada em princípios escolhidos pelo cidadão, que é um planejador racional autônomo, agindo em consonância com o critério *maximin* (ou *minimax*)⁴. Os princípios eleitos são resultado das

⁴ O termo é usado por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* e refere-se a uma regra de decisão da teoria dos jogos, que visa a minimizar a máxima perda possível (ou seja, reduzir as perdas no pior cenário, o que equivale a maximizar os ganhos). É a escolha racional a ser feita em situação de incerteza, como a apresentada na *posição original* de Rawls.

características de quem os escolhe (bem como da situação em que é feita a escolha), e tais características são justamente as necessárias para atingir esse resultado. Rawls elenca duas capacidades morais em sua concepção de ser humano:

As pessoas têm duas características distintivas: primeiro, são capazes de ter (e se presume que têm) uma concepção do próprio bem (expresso por um plano racional de vida); e, em segundo lugar, são capazes de ter (e se presume que adquirem) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar e agir segundo os princípios da justiça, pelo menos em grau mínimo. (RAWLS, 2008, p. 623).

A primeira capacidade revela a natureza racional e planejadora, que estabelece metas (objetivos de vida) e meios para alcançá-las, bem como organizá-las em uma escala de prioridades. Note-se que Rawls não fala em metas preestabelecidas, comuns a todos, mas na capacidade que cada um tem de eleger suas próprias.

A segunda capacidade moral é a de agir em harmonia com os princípios de justiça escolhidos para reger a sociedade. Isto demonstra uma determinada ausência de egoísmo, já que exige restrições nos meios (e objetivos) que o indivíduo pode escolher. O ser humano rawlsiano não é, portanto, egoísta. Contudo, tal característica é mera decorrência da situação em que se encontram as pessoas na posição original⁵. Rawls não afirma que o egoísmo é irracional, mas apenas que não é compatível com as escolhas possíveis na posição original, pois é eliminado

pelas restrições formais. Naturalmente, esta não é uma conclusão surpreendente, já que é óbvio que, ao escolher uma das outras concepções, as pessoas que se encontram na posição original podem fazer muito mais por si mesmas. Quando perguntarem com quais princípios todos devem concordar, nenhuma forma de egoísmo será uma candidata séria à ponderação. (RAWLS, 2008, p. 165).

Ademais, Rawls fala também em *razoabilidade* quando trata da segunda capacidade moral, no sentido de que a escolha dos princípios não seria meramente racional, mas também razoável. Disso resulta que a concepção pessoal de bem (os

⁵As restrições formais que impedem escolhas egoístas são elencadas detalhadamente no §23 de *Uma teoria da justiça*.

objetivos de vida que cada um escolhe) não pode conflitar com a concepção coletiva do que é justo. Isso se justificaria, segundo Rawls, porque

dada a natureza social da humanidade, o fato de que as nossas potencialidades e inclinações ultrapassam muito o que se pode expressar em uma só vida, dependemos dos esforços cooperativos das outras pessoas, não só para obter os meios do bem-estar, mas também para realizar nossas capacidades latentes. E, contando com certo sucesso em volta, cada um desfruta da maior riqueza e diversidade da atividade coletiva. (RAWLS, 2008, p. 705)

Como Locke, Rawls considera uma natureza humana hipotética, neste caso claramente construída para definir os princípios de justiça ideais elencados em sua teoria (os define e é por eles definida). Em suma, para Rawls o homem é um ser racional e razoável, social e com tendência à cooperação dentro da sociedade liberal. Hobbes e Rousseau, por outro lado, seguiram uma tradição “realista” que buscava encontrar a verdadeira natureza humana, fazendo uso das ferramentas disponíveis à época, ainda de modo bem mais filosófico que científico.

Comum a todos eles foi supor um homem acentuadamente racional, ignorando quaisquer outros possíveis traços, sobretudo por conta da ausência de elementos científicos concretos. Em oposição às construções hipotéticas ou mitológicas de natureza humana dos contratualistas, a antropologia jurídica buscou um entendimento mais aprofundado e científico.

2.2 A INFLUÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NA ANTROPOLOGIA JURÍDICA DO SÉCULO XIX: OS CASOS DE MORGAN E MAINE

Durante o século XIX, o método comparativo teve muitos adeptos em vários ramos da ciência. Economistas pensavam na evolução de uma “economia natural” para uma economia monetária. Naturalistas como Charles R. Darwin, Alfred R. Wallace e Jean-Baptiste de Lamarck propuseram a mudança das espécies de seres vivos ao longo do tempo. Paralelamente, desenvolveu-se também a antropologia evolucionista, que tinha como pressuposto uma hierarquia evolutiva entre sociedades, da mais “primitiva” e “selvagem” à mais “avançada” e “desenvolvida”.

Sir Henry J. S. Maine sugeriu, em *Ancient Law*, uma abordagem científica à antropologia jurídica, com a análise da real história do direito, desde seus primórdios. Listando vários exemplos, Maine preconizou que a evolução das sociedades era marcada especificamente pela “passagem do *status* ao contrato” (MAINE, 1861, p. 100)⁶, dando especial atenção ao direito romano. Na família patriarcal romana, esposa, filhos e escravos estavam submetidos ao *pater familias*, numa relação de posse. Àqueles cabia apenas um *status* inteiramente ligado ao do patriarca, eles não tinham liberdade para contratar. Com as reformas no sistema romano, houve uma emancipação gradual que reduziu o *patria potestas*, concedendo liberdade aos que antes eram dependentes. Nas palavras de Maine, “O movimento progressivo das sociedades tem sido uniforme em um aspecto. Durante todo o seu curso é possível perceber uma gradual dissolução da dependência familiar, com um crescimento das obrigações individuais tomando seu lugar.” (MAINE, 1861, p. 99)⁷. Ou seja, na sociedade primitiva a unidade é a família (composta de indivíduos ligados pelo *status*), enquanto na sociedade moderna o indivíduo passa a ser um agente autônomo, livre para pactuar e associar-se com quem desejar.

Lewis H. Morgan criticou a obra de Maine em diversos pontos, sobretudo no foco dado ao patriarcado (pois identificou sociedades matriarcais anteriores às patriarcais, e também percebeu que a família não estava presente nos primórdios da humanidade). Ademais, Morgan considera que o fator central da evolução cultural é o desenvolvimento da inteligência (através do acúmulo de conhecimento e de invenções tecnológicas), destacando ainda o surgimento dos conceitos de família, estado e propriedade. Ele defendeu um evolucionismo cultural unilinear⁸, estabelecendo uma linha ascendente de complexidade tecnológica na qual a humanidade é dividida em três estágios, como sintetiza Darcy Ribeiro:

⁶ Tradução nossa. Original: “(...)the movement of the progressive societies has hitherto been a movement *from Status to Contract*”. Disso surge também sua oposição ao contratualismo clássico, pois nesta lógica o contrato é uma figura jurídica tardia.

⁷ Tradução nossa. Original: “The movement of the progressive societies has been uniform in one respect. Through all its course it has been distinguished by the gradual dissolution of family dependency and the growth of individual obligation in its place.”

⁸ Unilinear no sentido de que haveria apenas um destino possível, uma linha de evolução, do primitivo ao avançado, pois todo homem (e, conseqüentemente, toda sociedade) teria as mesmas necessidades, desejos e objetivos.

Tais são a selvageria, a barbárie e a civilização, cada uma das quais subdividida em três idades: a inferior, a média e a superior. A partir da selvageria inferior, correspondente à economia de simples coleta de frutos, raízes e nozes, o homem alcançaria a etapa média, com o uso do fogo e a economia da pesca; e a superior, com a descoberta do arco e flecha. A barbárie teria início com a cerâmica, desdobrando-se, na etapa média, com a domesticação de plantas e animais, a irrigação, a edificação com tijolos e pedra, passando à superior com a fabricação de instrumentos de ferro. A civilização iniciar-se-ia com a escrita fonética. A cada uma dessas etapas de progresso tecnológico, Morgan faz corresponder modos particulares de organização social e conteúdos especiais da visão de mundo e dos corpos de crenças e valores. (RIBEIRO, 2005, p. 35).

Não obstante o esforço cientifizador de teóricos como Maine e Morgan, o conhecimento acerca da natureza humana e de nossa gênese ainda estava em seu estágio inicial. Com o descobrimento da evolução das espécies, sobretudo na forma vislumbrada por Darwin⁹ em sua Teoria da seleção natural, a posição do ser humano em relação ao conjunto de seres vivos deixou de ser apartada e absolutamente superior, passando a integrar um processo contínuo de evolução que inclui todas as formas de vida. Tal concepção teve grande influência nos pensadores do século XIX pois, em sendo a evolução das espécies regada por leis claras e distintas, seria razoável supor que a evolução das sociedades pudesse ter um modelo equivalente. Contudo, os antropólogos evolucionistas do século XIX cometeram o equívoco (bastante comum e fruto de um entendimento superficial da ideia darwinista) de equiparar o aparente aumento de complexidade das espécies de seres vivos ao progresso que vislumbravam nas sociedades. Ocorre que, para a biologia, evolução não é sinônimo de progresso, mas sim de mudança gradual ao longo do tempo, o que não significa necessariamente melhoria ou aumento da complexidade, mas mera adaptação. A evolução das espécies não é unilinear, não há uma escala em que possa ser feito um juízo de valor, do pior ao melhor. Há apenas o mais adaptado ao meio, que deixa mais descendentes, o que pode ser resultado de um aumento *ou de uma diminuição* na complexidade¹⁰. De modo diverso, a evolução sociocultural pressupõe a melhoria e o aumento de complexidade ao longo do tempo, do primitivo

⁹ Paralelamente, Alfred R. Wallace desenvolveu seu próprio conceito de seleção natural, bastante similar ao de Darwin. Vale ressaltar que os dois trocaram muitas correspondências e contribuíram mutuamente para o desenvolvimento da teoria da evolução das espécies, com Darwin tendo em Wallace um grande aliado.

¹⁰ Como exemplo de redução de complexidade, pode ser citado o *Stygichthys typhlops*, um peixe encontrado em cavernas de Minas Gerais, que perdeu os olhos ao longo da evolução, pois o gasto adicional de energia na formação destes não resultava em vantagem na escuridão de seu habitat.

ao civilizado. Há uma confusão entre os valores ou fins humanos (e no caso da antropologia evolucionista do séc. XIX, valores em regra vitorianos, eurocêntricos, com o homem europeu, branco, no topo da escala) e as prioridades da seleção natural (em suma, sobreviver e deixar descendentes). O que o ser humano elege como desejado (ser mais civilizado, por exemplo) não é necessariamente o selecionado pelos processos da evolução das espécies.

Muitos antropólogos desse período recusaram a evolução das espécies, mas não deixaram de preconizar o evolucionismo sociocultural, inclusive com influência direta de Darwin, pois como disse Adam Kuper, “a teoria darwiniana ofereceu um número de pistas distintas, e foi possível selecionar dentre elas” (KUPER, 2008, p. 36). A seleção natural era deveras incômoda. Contudo, prossegue Kuper, muitos antropólogos trataram a “teoria darwiniana como um menu *a la carte*” (KUPER, 2008, p. 37), dando importância apenas a alguns pontos selecionados. Um destes foi o próprio Morgan, que além de antropólogo, político e advogado, foi “um biólogo amador competente” e “escreveu um estudo”(…)“no qual ele afirmou sua crença na tipologia fixa de espécies” (KUPER, 2008, p. 93). Ou seja, o interesse da antropologia em Darwin era, em regra, parcial. Assim resumiu Kuper:

a influência direta da teoria darwiniana sobre o pensamento das primeiras duas gerações de antropólogos foi difusa e frequentemente superficial. Para Tylor, Morgan, Frazer e Marret, Darwin oferecia a garantia de que a história dos seres humanos era uma, mesmo se pudesse ser conferida maior ou menor importância à diferenciação racial. Ele também propiciou uma explicação biológica para o progresso gradual de racionalidade -- na medida em que os seres humanos se desenvolviam, seus cérebros se tornavam maiores. Mas ele não perturbou as ideias sobre progresso cultural que os vitorianos herdaram dos filósofos do século XVIII. (KUPER, 2008, p. 39).

Essa origem única da história humana serviu para sustentar uma nova igualdade, que passou a incluir povos não europeus no rol de seres humanos. Nas palavras de Celso Castro:

Um corolário desse postulado era o da unidade psíquica de toda a espécie humana, a uniformidade de seu pensamento. Isso distinguia os autores evolucionistas clássicos da antiga tradição *poligenista* da antropologia, que argumentava que as ‘raças humanas’ tiveram origens diferentes, estando assim permanentemente estabelecida uma desigualdade natural e uma hierarquia entre elas. (CASTRO, 2009, p. 28).

Tal como no liberalismo, essa é uma corrente que tem foco na igualdade formal, qual seja, aquela em que alguns possuem terras e outros não, alguns são evoluídos e civilizados enquanto outros estão em um estágio atrasado, primitivo, mas todos são iguais na medida de suas supostas potencialidades: o selvagem poderá tornar-se civilizado, o pobre é capaz de enriquecer.

2.3 QUEM SÃO OS “HUMANOS” DOS DIREITOS HUMANOS?

Não por acaso, o contratualismo clássico ajudou a formar o arcabouço teórico que fundamentou a ascensão da burguesia. O liberalismo (político e econômico) que emana da revolução francesa buscou legitimar a igualdade formal. Nos termos de Karl Marx:

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças não políticas, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. (...) Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como Estado político e só faz valer sua generalidade em contraposição a estes elementos seus. (MARX, 2012, p. 10)

Esse contexto aliena a humanidade de sua natureza pois a vida do homem no Estado, enquanto burguês, é feita de aparências e não do que é essencial (MARX, 2012, p. 11). O que Marx chamou de *ser genérico*, ou *ser espécie* (*Gattungswesen*), é um conceito de Ludwig Feuerbach e foi usado “no sentido de ‘ser (o homem consciente de constituir uma) espécie’”, com significado que coincide “em parte com o de ‘espécie humana’ e de ‘natureza humana’” (MORA, 2001, p. 2661). É mais do que simplesmente ter consciência de si, é também ter a percepção de ser parte integrante de uma espécie. Ao possuir tal consciência, a natureza humana seria verdadeira e completa. Contudo, na democracia liberal e burguesa, Marx considera que tal dimensão é perdida, resultando numa natureza humana falsa, pois nela “todo homem vale como um ser soberano, como ser supremo”, mas é apenas um homem não-social, corrompido, “perdido de si mesmo, alienado, entregue ao império de

relações e elementos inumanos; numa palavra, o homem que ainda não é um ser genérico real.” (MARX, 2012, p. 17)

Nesse sentido, Marx acusa uma divisão nos direitos humanos, tão caros à revolução francesa. Tomando por base a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1793, ele cria a distinção entre “direitos do homem” (direitos humanos) e “direitos do cidadão”: “os *droits de l'homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.” (MARX, 2012, p. 21). O cidadão é, para ele, abstrato, e para desfrutar dos direitos humanos é preciso ser, além de cidadão, o homem concreto, pertencente não apenas à sociedade civil, mas a uma classe -- a burguesia. Conforme o art. 2 da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1793, os direitos do homem “são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade”, sendo a liberdade assim definida no art. 6: “A liberdade é o poder que pertence ao Homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo”.

A liberdade, por conseguinte, é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros. O limite dentro do qual todo homem pode mover-se inocuamente em direção a outro é determinado pela lei, assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre duas terras. Trata-se da liberdade do homem como de uma mênada isolada (...). Todavia, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo. (MARX, 2012, p. 22).

Em toda a *Declaração* de 1793 fica implícita a natureza humana imaginada pelos contratualistas clássicos: o homem precisa da lei para se proteger dos outros, pois é racional, individualista e tende ao egoísmo. As manifestações ocidentais de direitos humanos que se seguiram, ao longo dos séculos XIX e XX, tiveram o mesmo rumo. Nos termos de Boaventura de Sousa Santos:

A marca ocidental, ou melhor, ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito colectivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos civis e políticos sobre os direitos económicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de

propriedade como o primeiro e durante muitos anos, o único direito econômico. (SANTOS, 1997, p. 113).

Na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 são dispostos vários direitos humanos que não são de fato universais¹¹, no que percebe-se uma clara tendência a preocupações meramente formais. Além disso, sua efetivação não é apenas deficiente, mas seletiva.

Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral ao serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os direitos humanos permitiu atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios. Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos Estados Unidos pelos meios de comunicação social, Richard Falk identifica uma 'política de invisibilidade' e uma 'política de supervisibilidade'. Como exemplos da política de invisibilidade menciona Falk a ocultação total, pelos media, das notícias sobre o trágico genocídio do povo Maubere em Timor Leste (que ceifou mais de 300.000 vidas) e a situação dos cerca de cem milhões de 'intocáveis' na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk menciona a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irão e no Vietname foram relatados nos Estados Unidos.(...) (SANTOS, 1997, p. 112-113).

São, portanto, direitos destinados não ao ser humano, pela mera pertença à espécie, mas ao pactuante imaginado pelos contratualistas, ao burguês apontado por Marx. Não só a redação, mas sobretudo a aplicação (e a não aplicação) destes direitos carrega traços originados na visão (eurocêntrica e liberal) de homem do fim da idade moderna e do início da idade contemporânea. O homem hobbesiano foi civilizado, tornou-se proprietário e emancipou-se politicamente, mas sua natureza permanece praticamente inquestionada, e é ela que garante e legitima seus direitos.

Rawls buscou dar uma nova abordagem à concepção e à fundamentação do Estado e, principalmente, dos direitos humanos e da justiça, no intuito de legitimar uma sociedade efetivamente mais justa, mais igualitária. Partiu, contudo, da mesma base -- o modelo contratualista -- e, mais do que isso, incorreu no mesmo equívoco:

¹¹ Exemplos bastante evidentes são os que tratam de aspectos socioeconômicos (mas não somente), como a remuneração igual para trabalho igual e o direito ao salário justo (art. XXIII), "direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis" (art. XXV), etc.

Ele adota uma 'concepção-modelo' de Homem, isto é, uma concepção pensada para que sua teoria da *justiça como equidade* (*justice as fairness*) seja coerente. Rawls pretende que a teoria preceda e molde a ideia de ser humano, que, com essa origem, não se quer verdadeira para todos os homens, mas adequada apenas para a justiça como equidade. O autor não quer propor como o ser humano é, mas como o cidadão de uma sociedade liberal democrática deve ser. (JESUS, 2011, p. 26)

O resultado é, previsivelmente, não muito diverso do paradigma ocidental dominante, com todas as características já elencadas (individualismo, egoísmo, etc.). Ainda que a justiça rawlsiana pareça aumentar a igualdade¹², a exemplo do que fez o contratualismo clássico ao igualar formalmente o homem dentro da sociedade, e da antropologia evolucionista do século XIX (que proclamou iguais, em potencial, os povos do planeta), ela falha ao não considerar o verdadeiro ser humano como seu sujeito e objeto. Dessa forma, a inclusão só atinge àquele cujas características (imaginadas por Rawls) estão contempladas, que vem a ser o cidadão de uma democracia liberal equitativa.

¹² Especialmente através de seu segundo princípio, que promove a igualdade equitativa de oportunidades e a distribuição igualitária da riqueza.

3 PARA UMA CRÍTICA NEODARWINISTA

A tradição liberal considera, como visto, que o homem tem sua motivação em interesses particulares (egoísmo) e utiliza a razão como instrumento para a autorrealização (sua própria felicidade). É o já citado maximizador racional, um indivíduo autônomo (competitivo) cuja moralidade tem origem na razão e que só aderiu ao contrato social por conta dos benefícios que este apresenta, sem influência de qualquer afeição aos demais pactuantes. Essa visão não corresponde, contudo, aos desenvolvimentos apresentados pelas ciências naturais contemporâneas. A concepção científica de ser humano atualmente é fundamentada pela biologia, pela psicologia evolucionista, pela neurociência cognitiva, pela genética do comportamento, pela primatologia, enfim, por todo o conjunto de ciências derivadas ou influenciadas pelo neodarwinismo. Nossos antepassados eram primatas que viviam em grupos, o que implica dizer que somos naturalmente sociáveis e equipados para uma convivência harmônica. O resultado é uma natureza humana que não descarta a existência do egoísmo, nem da razão instrumental ou da competição, mas que demonstra um equilíbrio entre estes fatores e o altruísmo, com outras formas de cognição e comportamento cooperativo. Disso deve surgir um novo paradigma, ou ao menos um paradigma modificado, com concepções mais acuradas (em relação à verdadeira natureza humana) de direitos humanos, de justiça e de direito. Nas palavras de Atahualpa Fernandez,

“para entender a condição humana -- e o direito é parte dessa condição, e sua ideia (ideia de direito) é o resultado da ideia do homem -- há de se compreender ao mesmo tempo os genes, a mente e a cultura.”(...)”A dinâmica, em conjunto, entre os genes, e o entorno é o que constitui e configura o ser humano; e é o cérebro o que nos permite analisar, raciocinar, formular teorias e juízos de valor, interagir com os demais e adaptar-nos a todos os contextos.” (FERNANDEZ, 2008, p. 13)

Contudo, cabe aqui ressaltar, mais uma vez, que a evolução exige certos critérios ao ser interpretada. Afastar o darwinismo social é fundamental para o correto entendimento não apenas da cultura e da sociedade, mas também para a compreensão do próprio neodarwinismo. Primeiramente, por darwinismo social entendo o uso equivocado e superficial dos conceitos darwinianos de “luta pela sobrevivência” e de “sobrevivência do mais apto” para justificar políticas ou ideologias (como o *laissez-faire* do liberalismo econômico, o nazismo, o racismo,

etc.). O uso da biologia como suporte para tais ideologias é inteiramente falacioso, por inúmeras razões. Dentre elas o fato de que a “luta pela sobrevivência” é metafórica, no sentido de que não há, necessariamente, uma permanente disputa entre indivíduos. Há, sim, um equilíbrio entre competição e *cooperação* em benefício da sobrevivência individual e *coletiva*. Muitas espécies de animais vivem em grupo e ajudam indivíduos em estado de necessidade, seja compartilhando alimento, seja cuidando de feridos, etc. Ademais, evolução biológica não significa progresso nem implica necessariamente em crescimento da complexidade, portanto não há que se falar em superioridade entre espécies. O que existe é a diversidade, com uma tendência a cada espécie tornar-se mais apta a ocupar seu próprio nicho ambiental, ou seja, um leão pode ser muito adaptado à savana, mas não se pode afirmar que ele é absolutamente melhor do que um rato, pois o rato pode sobreviver em ambientes muito mais hostis. Mais do que isso, é completamente despropositado sugerir que, dentro da espécie humana, existam raças superiores. Não só não há superioridade como nem mesmo existem raças (ou subespécies) de seres humanos, a única raça é a humana. Finalmente, vencer ou dominar nem sempre são objetivos na natureza, e ser adaptado não significa necessariamente ser forte, inteligente ou complexo: parcerias evolutivas são comuns, até mesmo entre espécies diferentes; muitos seres extremamente simples (como cianobactérias) são bem adaptados e existem há vários milhões de anos sem alterações significativas. Estes pontos ficarão mais claros ao longo deste capítulo.

3.1 EVOLUÇÃO E BIOLOGIA

Como relata Lynn Margulis, em *Early Life: evolution on the PreCambrian Earth* (MARGULIS, 2002, passim), a superfície da Terra solidificou-se e passou a ser parcialmente coberta com água há cerca de 4 bilhões de anos. Registros fósseis indicam a existência de formas de vida primitivas, similares a bactérias, com aproximadamente 3,5 bilhões de anos. Organismos maiores, como plantas e animais, só surgiram por volta de meio bilhão de anos atrás, nos oceanos. Na sequência vieram as plantas com flores, os peixes, os insetos, os répteis, os pássaros e os mamíferos. Nos três bilhões de anos decorridos entre o surgimento

das bactérias primitivas e a aparição dos organismos mais complexos, os micróbios desenvolveram a maioria das características biológicas hoje existentes: “meios diversos de transformação de energia e de alimentação, movimento, sentidos, sexo e até mesmo socialidade e predação.” (MARGULIS, 2002, p. 2, tradução nossa)¹³. O ser humano só surgiu, segundo registros fósseis, há algumas dezenas de milhares de anos, o que significa um período de praticamente 500 milhões de anos entre os primeiros organismos pluricelulares e os primeiros *homo sapiens*. Nossa história é, portanto, ínfima quando comparada à história da Vida na Terra. Estes são os fatos, segundo a ciência contemporânea¹⁴.

O que aconteceu entre a primeira forma de vida e as formas de vida atuais é o objeto da Teoria da Evolução. Aqui cabe a diferenciação entre evolução como teoria e fato. A evolução, assim como a gravidade, é um fato. As espécies mudaram, e continuam mudando ao longo do tempo. O modo como ocorrem estas mudanças é, propriamente, o que a teoria desvenda, assim como a Lei da Gravitação Universal de Isaac Newton explica o funcionamento da força da gravidade. Como esclarece Eugene Odum (1988, p. 305), a “evolução biológica, abrangendo a seleção natural darwiniana e a mutação genética ao nível de espécie, é largamente aceita pelos cientistas como um fato, não uma teoria, porém existe muita discussão sobre os mecanismos” específicos e a maneira com que atuam.

Charles Robert Darwin não foi o primeiro a perceber que as espécies não são imutáveis. Como ele próprio esclarece no início de *A Origem das Espécies*, vários outros já haviam proposto ideias nesse sentido. Ainda no início do séc. XIX, Lamarck “sustenta nas suas obras a doutrina de que todas as espécies, compreendendo o próprio homem, derivam de outras espécies.” (DARWIN, 2003, p. 5). A principal divergência, contudo, é que Lamarck acreditou que a evolução ocorreria através da hereditariedade de características que o indivíduo desenvolveria pelo uso (ou atrofiaria pelo desuso) ao longo da vida¹⁵, enquanto Darwin defendeu que o principal mecanismo responsável pela imensa diversidade de seres vivos no planeta é a seleção natural. Alfred Russel Wallace, por sua vez, teve grande papel

¹³ Original: “diverse energy-transforming and feeding strategies, movement, sensing, sex, and even sociality and predation.”

¹⁴ Existem divergências nas datas, como o possível surgimento do *homo sapiens* há apenas 35 ou 50 mil anos, ou a existência de bactérias com 3,9 bilhões de anos, mas creio não serem significativas aqui.

¹⁵ E.g., uma girafa que forçasse o pescoço para pegar alimento em árvores mais altas deixaria descendentes com pescoços maiores.

no desenvolvimento da seleção natural, sendo que sua teoria, quase tão abrangente quanto a darwiniana e sem qualquer diferença significativa, foi apresentada em conjunto com a de Darwin à Sociedade Lineana de Londres em primeiro de julho de 1858.

A proposta de Darwin é que a seleção natural é o principal mecanismo responsável pela imensa diversidade de seres vivos existente no planeta. Basicamente, seleção natural é um processo que preserva, ao longo das gerações, características favoráveis¹⁶, enquanto características desfavoráveis (que reduzem a chance de sobrevivência e/ou de reprodução) são descartadas. Ou seja, a seleção natural privilegia os seres mais adaptados ao meio em que vivem, pois estes deixarão mais descendentes com as mesmas características, enquanto os dotados de características menos adaptadas ao meio tenderão à extinção. Ao longo de muito tempo, o acúmulo de características acaba gerando um ser suficientemente diferente de seus antepassados, assinalando assim uma nova espécie. O mecanismo de seleção propriamente dito é o que Darwin chamou de “luta pela existência”, em sentido figurado. Nesse ponto específico, ele cita a influência de Thomas Malthus, visualizando sua teoria populacional na natureza: na medida em que uma população de indivíduos aumenta, a quantidade de recursos naturais para sustentá-la vai se tornando escassa, fazendo com que só os mais adaptados (ao meio) deixem descendentes. Um exemplo: em uma população de ruminantes, alguns indivíduos possuem pescoços maiores do que outros (isto é uma característica hereditária, não desenvolvida pelo uso) e se alimentam de árvores mais altas. Enquanto existe alimento para todos, a tendência é que todos deixem descendentes. Contudo, caso ocorra uma escassez de arbustos mais baixos (talvez causada por uma eventual menor resistência destes à seca, ou pela chegada de outra espécie que também se alimente desses arbustos), os animais de pescoço menor conseguirão menos alimento e deixarão menos descendentes do que os mais altos. Outra possibilidade é que os animais com pescoço maior possam migrar e ocupar uma área mais ampla, enquanto os menores ficariam mais restritos. Depois de inúmeras gerações, os indivíduos serão tão diferentes dos iniciais que não poderão mais gerar descendentes férteis num hipotético cruzamento. Isso ocorre

¹⁶ Em última instância, favoráveis à reprodução dos genes. Isso implica, evidentemente, que tais características devem ser também benéficas à sobrevivência do indivíduo e à sua reprodução, considerado o ambiente em que ele vive.

lentamente, em estágios bastante pequenos, não há um aumento muito considerável no tamanho do pescoço de uma geração para outra, mas sim um pequeno aumento que garante uma pequena vantagem, suficiente para garantir um número um pouco maior de descendentes. Grosso modo, é o que originou as girafas (*Giraffa camelopardalis*) e os ocapi (*Okapia johnstoni*) no continente africano. Enquanto estes existem apenas numa floresta no Congo, onde há farta vegetação, aquelas migraram para uma área mais extensa, pois alcançam folhas de acácias bastante altas e não precisam competir pela escassa vegetação rasteira da savana. Além disso, o longo pescoço é também uma vantagem contra predadores comuns ao ambiente mais aberto, pois a girafa pode perceber sua aproximação a uma distância bastante grande, aumentando a chance de fuga. De um ancestral comum (agora extinto) surgiram, num período longo de tempo, com mudanças lentas e graduais, duas espécies visivelmente distintas, tendo a girafa seu corpo característico (que pode ter mais de 6 metros de altura) e o ocapi uma aparência mais próxima da zebra, embora ambos tenham sete vértebras no pescoço (como quase todos os mamíferos) e genética bastante similar. A isto Darwin (2003, p. 94) deu “o nome de seleção natural ou de persistência do mais apto à conservação das diferenças e das variações individuais favoráveis e à eliminação das variações nocivas.”. A seleção não produz as características, do mesmo modo que um criador de cães não gera diretamente as variações que deseja, mas apenas privilegia no cruzamento o que é mais adequado dentro da variabilidade já existente. A seleção artificial feita com os cães pode eleger valores como padrão da pelagem, porte, etc., dependendo da vontade do responsável, enquanto na seleção feita pela natureza inexistem escolhas conscientes ou guiadas, o único critério é o da eficácia reprodutiva (deixar mais descendentes viáveis). Nos dizeres de Darwin:

É necessário jamais esquecer, que no termo variação, compreendo as simples diferenças individuais. O homem pode produzir grandes alterações nos seus animais domésticos e nas suas plantas cultivadas, acumulando as diferenças individuais numa dada direção; a seleção natural pode obter os mesmos resultados, mas muito mais facilmente, porque a sua ação pode prolongar-se por um lapso de tempo mais considerável. (DARWIN, 2003, p.96).

Existe ainda a seleção sexual, na qual a escolha de parceiros para o acasalamento é feita levando em conta determinados critérios, sendo alguns mais

genéricos, como aparência saudável (o que pode refletir uma boa alimentação e/ou uma boa genética), e outros bastante específicos, como no caso da girafa. Os machos praticam duelos (para exibição e disputa das fêmeas) usando seus pescoços, o que resulta em maior chance de acasalamento para o vencedor, que em regra possui um pescoço maior e mais forte (logo, esta característica é naturalmente selecionada). Ou seja, a evolução de uma característica normalmente pode ser atribuída a diversos fatores (vantagem alimentar, defensiva, reprodutiva, etc.), separados ou em conjunto.

Vale ressaltar que a seleção só existe graças à diversidade. Como explica Ernst Mayr:

Difícilmente qualquer aspecto da vida é mais característico que sua quase ilimitada diversidade. Não existem dois indivíduos, nas populações sexualmente reproduzíveis, que sejam iguais, nem duas populações da mesma espécie, nem duas espécies, nem dois táxons superiores, nem quaisquer associações, e assim *ad infinitum*. Para qualquer lado que olhemos, encontramos a singularidade, e a singularidade acarreta a diversidade. (MAYR, 1998, p. 161).

Os fatores que dão origem a estas diferenças entre os indivíduos são, basicamente, mutações gênicas e reprodução sexual¹⁷. Darwin, embora contemporâneo de Gregor Johann Mendel, que fundou a genética ao propor o que hoje chamamos de Leis de Mendel¹⁸, não teve acesso a seus trabalhos. A genética é fundamental para uma explicação aprofundada do processo de seleção natural, mas não para a compreensão geral da teoria, nem para a verificação de sua validade. Darwin conhecia a hereditariedade através da observação, mas não podia explicar detalhadamente seu funcionamento, fato evidente em *A Origem*:

As leis que regulam a hereditariedade são pela maior parte desconhecidas. Qual a razão porque, por exemplo, uma mesma particularidade, aparecendo em diversos indivíduos da mesma espécie ou espécies diferentes, se transmite algumas vezes e outras se não transmite por hereditariedade? Porque é que certos caracteres do avô ou da avó, ou de antepassados mais distantes, reaparecem no indivíduo? Porque é que uma particularidade se

¹⁷ As mutações são mudanças aleatórias que acontecem nos genes. Apesar de raras, ao longo de milhares de gerações seu papel é significativo, pois pode introduzir características radicalmente novas nas espécies. A reprodução sexuada é abordada pelas Leis de Mendel, que demonstram como os genes de macho e fêmea se unem gerando uma combinação distinta.

¹⁸ São os princípios que regem a transmissão das características hereditárias, ou seja, determinam quais genes são passados adiante (entre recessivos e dominantes) e quais se manifestam ou não. Ele definiu tais leis fazendo os (hoje) famosos experimentos com ervilhas.

transmite muitas vezes de um sexo, quer aos dois sexos, quer a um só, mas mais comumente a um só, ainda que não exclusivamente ao sexo semelhante? (DARWIN, 2003, p. 26).

Mendel tinha estas respostas, mas seu trabalho foi ignorado por três décadas. Somente no início do século XX a genética foi popularizada e desenvolvida (a partir da redescoberta do pensamento mendeliano). Da junção das duas ideias -- genética mendeliana e darwinismo -- é que surgiu a chamada Síntese evolutiva moderna, ou neodarwinismo¹⁹.

A evolução não acontece através de probabilidades aleatórias, mas de seleção cumulativa, que independe do acaso. Em suma, a seleção natural é um processo guiado pelo próprio contexto natural, não teleológico, que age sobre populações favorecendo a adaptação das espécies ao meio em que vivem. Qualquer traço que garanta vantagem na sobrevivência e na reprodução tende naturalmente a ser passado adiante. O acúmulo de muitas pequenas variações, ao longo de um prazo imenso de tempo é que gera a mudança lenta e gradual das espécies. A seleção natural atua prioritariamente sobre grupos de indivíduos, mas pode agir também em outras escalas. A pressão seletiva do entorno do indivíduo age sobre ele, priorizando traços benéficos a ele, enquanto as adversidades que atingem ao grupo como um todo selecionam características que aumentam a adaptação do conjunto de indivíduos. É comum que o processo evolutivo de seleção aja simultaneamente sobre grupos distintos de indivíduos, de mesma espécie ou de espécies diversas. Isso ocorre na co-evolução, que “é um tipo de evolução a nível de comunidade”, envolvendo “uma interação seletiva recíproca entre dois” ou mais “grupos principais de organismos que tenham uma relação ecológica íntima, tais como plantas e herbívoros, grandes organismos e seus microrganismos simbióticos, ou parasitas e os seus hospedeiros” (ODUM, 1988, p. 308). Há uma influência recíproca, sendo chamada de mutualismo²⁰ quando é benéfica às duas espécies e de co-evolução antagônica no caso de vantagem a apenas uma espécie. Para além da seleção natural de espécies e da co-evolução, existe ainda a seleção de grupo,

¹⁹ Alguns autores referem-se ainda à Teoria Sintética da Evolução, mas todos dizem respeito ao mesmo modelo, que une a seleção natural à genética. O termo neodarwinismo foi cunhado ainda no século XIX, mas seu uso na ciência contemporânea é o já citado.

²⁰ Um exemplo comum de mutualismo é o da figueira. Um tipo específico de vespa atua como polinizadora da planta, e só se reproduz em suas flores. O benefício mútuo foi atingido pela co-evolução.

que atua entre organismos não intimamente ligados (ou seja, um não depende necessariamente do outro para sobreviver). Como explica Odum:

A “luta pela existência” e a “sobrevivência do mais apto” (nas palavras de Darwin) não são apenas uma questão de “os animais devorarem-se entre si”. Em muitos casos, a sobrevivência baseia-se na cooperação em vez da competição. A maneira em que a cooperação e relações mutualistas complexas iniciam-se e tornam-se geneticamente fixas pode ser compreendida através do *dilema do prisioneiro*. (...) No jogo do dilema do prisioneiro, dois ‘jogadores’ decidem se vão cooperar ou não, na base de benefícios imediatos. No primeiro encontro, uma decisão egoísta de não cooperar produz uma recompensa maior para cada indivíduo, independentemente do que faz o outro indivíduo. Porém, se os dois escolhem não cooperar, dão-se pior do que se ambos tivessem cooperado. Se os indivíduos continuarem a interagir (i.e., se o ‘jogo’ continuar), há uma probabilidade maior de que a cooperação seja selecionada como experiência e que as suas vantagens sejam reconhecidas. Deduções tiradas do modelo e os resultados de uma partida jogada pelo computador mostram como a cooperação baseada em tal reciprocidade pode-se iniciar num ambiente associal, desenvolvendo-se e persistindo depois de plenamente estabelecida. (...) Deste modo, o altruísmo --o sacrifício do *fitness* por um indivíduo para beneficiar outro-- entre indivíduos aparentados (e.g., pais e prole) pode ser o início de uma evolução em direção à cooperação (até entre espécies não aparentadas). Depois de os genes que favorecerem a reciprocidade terem-se estabelecido pela seleção de parentes, a cooperação pode estender-se para circunstâncias de parentesco cada vez menor. (ODUM, 1988, p. 309).

A cooperação é comum na natureza, ocorrendo inclusive em nível microscópico (como bactérias fixadoras de nitrogênio que vivem em raízes, utilizando parte da energia da planta para a própria sobrevivência e garantindo em troca um suprimento de nitrogênio necessário ao vegetal), mas principalmente, e de modo mais desenvolvido, entre animais superiores, incluindo primatas, que se beneficiam da memória, da empatia e do reconhecimento de indivíduos para atos de cooperação direcionada. Encontram-se na natureza ao menos quatro tipos, ou possibilidades, de altruísmo. O primeiro, mais evidente, é o de parentesco: quanto maior a proximidade genética entre dois seres, maior o altruísmo entre eles, pois a programação genética mais básica é a de autopropagação (do ponto de vista do gene, e que implica nos instintos de sobrevivência e reprodução de todos os animais). Quando dois indivíduos compartilham de muitos genes, a sobrevivência de um significa a sobrevivência de boa parte dos genes do outro, sendo esta a razão do tipo mais primordial de altruísmo. A segunda forma é a mais importante. Trata-se do

altruísmo recíproco, que atua entre indivíduos não necessariamente aparentados: “te ajudarei mas espero que isso seja retribuído”. Há ainda o altruísmo ligado à seleção sexual: e.g. um primata macho pode, p. ex., praticar corajosos atos de altruísmo para exibir-se perante as fêmeas. Finalmente, um tipo de altruísmo considerável em nossa espécie é ligado ao *status*: um indivíduo que ajuda desconhecidos pode fazê-lo para melhorar sua imagem perante a comunidade, o que será benéfico pois aumenta a chance de que ele seja ajudado quando precisar.

Ademais, a vida também interage com o planeta, de modo comparável à co-evolução. Há três bilhões de anos, a vida tomou conta dos oceanos, mais um bilhão de anos e a atmosfera já havia sido profundamente alterada (o ciclo do carbono se estabeleceu, a concentração de certos gases mudou, etc.), depois o clima mudou, bem como a geologia dos solos, até que finalmente toda a superfície tornou-se sensivelmente diferente por influência direta dos seres vivos. Tudo isso bem antes do ser humano, da tecnologia e de nosso nem tão elevado domínio sobre a natureza.

A civilização surgiu há algumas centenas de gerações, fruto do acúmulo de invenções (desde a célula até a respiração de oxigênio, hormônios, cérebro, visão, cooperação e predação, etc.) de incontáveis seres ainda mais antigos. Nossa profunda ligação com as outras formas de vida é incontestável. Isso implica, entre outras coisas, uma certa herança. Somos primatas, uma ordem que se diferencia dos demais mamíferos por uma série de características voltadas à sobrevivência em florestas tropicais. As principais são membros em um padrão pouco especializado (ao contrário de nadadeiras, asas, etc.), com polegar opositor, dedos preênses e sem garras (ou seja, mais próprios para agarrar do que atacar), predomínio da visão sobre os outros sentidos (com boa percepção de distância e profundidade), alimentação onívora e comportamento social. A existência no topo das árvores garante distância dos predadores, por isso os primatas costumam descer apenas durante o dia, em busca de alimento, retornando na hora de dormir. Contudo, há também o risco de queda. A adaptação, como visto, não implica apenas em órgãos e características físicas, mas também em processos:

Logo depois do nascimento, todos os bebês agarram naturalmente um dedo que lhe seja estendido. Essa reação preênsil universal devia impedir que os primatas ancestrais caíssem, permitindo que se agerrassem ao pelo da mãe e aos galhos mais próximos das árvores. Do mesmo modo, a sensação de

queda que costuma despertar subitamente a pessoa adormecida pode ser uma reação psicológica retardada da vida das árvores. É perigoso dormir em árvores. Tanto nas atividades instintivas do bebê como nas tendências psicológicas do adulto existem vestígios e lembretes dos nossos antepassados próximos. Não admira que as crianças tenham medo de monstros quando estão sozinhas no escuro, apesar da óbvia segurança dos seus quartos. Outrora, essas emoções profundas tinham um inquestionável valor para a sobrevivência: crianças indefesas pareciam especialmente apetitosas aos predadores da floresta. (MARGULIS, 2004, p. 181).

O comportamento social é fundamental para essa forma de viver, especialmente na garantia da segurança do grupo, avistando e alertando os que estão no solo quanto à chegada de predadores (muitas vezes com sons específicos para cada tipo de ameaça, numa forma rudimentar de comunicação verbal). Atualmente, o único primata que não vive em árvores é o ser humano²¹. Isso se deve ao nosso cérebro mais avançado, associado ao bipedismo (que surgiu antes do grande desenvolvimento mental, contudo) e à postura ereta (livrando as mãos para o uso mais constante de ferramentas), que possibilitaram a conquista de novos ambientes. Pernas mais longas e pelos mais curtos (microscópicos em boa parte do corpo, para menor acúmulo de calor) permitem percorrer distâncias maiores. O desenvolvimento cerebral ocorreu em conjunto com o avanço da linguagem verbal, do uso de ferramentas mais complexas, da elaboração de conceitos abstratos (como a preparação para eventos posteriores) e de uma vida social mais intensa e cooperativa, culminando na transmissão de cultura através do ensino. Tudo isso surgiu para garantir a adaptação ao ambiente mais hostil, distante do abrigo das árvores, que demandava estratégias elaboradas de caça e proteção do grupo. Vale ressaltar que todas essas características surgiram gradativamente, e que existiram vários homínidos anteriores ao *homo sapiens*, hoje extintos. Os primeiros, chamados de *homo erectus*, surgiram há provavelmente um milhão de anos. Evidências indicam a existência de caçadores/coletores há mais de 700 mil anos atrás. Nesse período, segundo John O'Manique (2003, passim), iniciou-se o surgimento da autoconsciência, partindo de formas embrionárias similares às encontradas nos primatas não-humanos atuais (como bonobos, chimpanzés, et al.), razão pela qual o estudo destes animais fornece muitas evidências sobre nosso passado.

²¹ Em verdade, existem alguns grupos que ainda vivem em árvores. Os Korowai, ou Kolufo, habitantes do sul da Papua (na Indonésia) vivem em cabanas feitas no topo de árvores bastante altas. Sua existência era isolada do resto do mundo até a década de 1970.

3.2 EVOLUÇÃO E CULTURA

Na medida em que nossos antepassados foram surgindo, evoluíram também os fundamentos biológicos da moral, do comportamento social, do egoísmo e do altruísmo. Mesmo antes da autoconsciência, já é possível identificar o altruísmo recíproco. Ele ocorre quando um animal ajuda outro em detrimento de seus próprios interesses. Isso exige elementos de base genética: “uma percepção do outro; uma percepção da necessidade do outro; uma tendência a comportar-se de modo a satisfazer essa necessidade em algum nível.” (O'MANIQUE, 2003, p. 34)²². Tal percepção não é necessariamente do tipo autoconsciente, é meramente o reconhecimento de fatores internos (como fome, medo, etc.) ou externos (calor, predadores, etc.). É o que acontece, por exemplo, com morcegos-vampiro (*Desmodus rotundus*), que dividem alimento com indivíduos que estiverem famintos, numa forma embrionária da empatia e da reciprocidade. Isso é benéfico em espécies sociais²³, pois ajuda a manter o grupo como um todo, já que grupos mais coesos, com menos disputas internas e mais cooperação são mais eficazes e deixam mais descendentes, e também agrega vantagens ao indivíduo, pois o comportamento é retribuído. Em animais mais complexos, o altruísmo recíproco assume também uma complexidade maior, formando uma gama ampla de relações de cooperação. Como explica Frans de Waal, um primatologista holandês:

Muitos animais sobrevivem cooperando e compartilhando os recursos, e não aniquilando-se uns aos outros ou conservando tudo para si mesmos. Isso se aplica mais claramente aos animais que caçam em bando, como os lobos e as orcas, mas também aos nossos parentes mais próximos, os primatas. Um estudo desenvolvido no Parque Nacional de Taï, na Costa do Marfim, constatou que os chimpanzés cuidavam dos companheiros feridos por leopardos: lambiam o sangue, removiam cuidadosamente a sujeira e impediam as moscas de chegar perto das feridas. Eles faziam a proteção dos companheiros machucados e se deslocavam mais devagar quando estes tinham dificuldade para acompanhá-los. Isso faz sentido, uma vez que existem razões para que os chimpanzés vivam em grupo, do mesmo modo como existem razões para que os lobos e os humanos vivam em grupo. (WAAL, 2010, p. 19).

²² Tradução nossa, do original “an awareness of the other; an awareness of the need of the other; an inclination to behave in a way that will satisfy that need, to some extent.”

²³ No caso dos morcegos, social é empregado no sentido de coletivo, de vida em grupo, pois não há qualquer tipo de linguagem identificada, mas interações espontâneas entre os indivíduos --como limpam uns aos outros, compartilham alimento e agrupam-se em noites frias-- são comuns.

Em suas pesquisas, de Waal observou que a agressão existe entre primatas. Contudo, ele percebeu que não se trata de uma agressividade individualista, de imposição de força. Não é um ataque para dominar outro indivíduo, o foco é na relação social, sendo a agressividade uma das ferramentas usadas para moldar essa relação. Na explanação de O'Manique:

Indivíduos e a individualidade existem, bem como a agressão, mas o ponto-chave é que indivíduos e seus comportamentos existem dentro de um contexto social, relacional, e na medida em que relações são úteis para a sobrevivência dos membros da comunidade, os arranjos genéticos que induzem a esse contexto se perpetuam. Agressão não destrói as relações; ela é um dos comportamentos que mantém relacionamentos. (O'MANIQUE, 2003, p. 39)²⁴.

Disso resulta evidente que, na infância da humanidade, o estado de natureza não era hobbesiano, pois não havia a guerra iminente, oriunda do isolamento e do egoísmo. Tampouco se configurou o modelo de Rousseau, do “bom selvagem” isolado. A cooperação e o egoísmo existem no contexto evolutivo, bem como a paz e o conflito, mas sempre dentro do convívio em grupo. Não havia, obviamente, planejadores/maximizadores racionais em nossos primórdios. De Waal relata assim sua experiência em uma reserva de chimpanzés em Atlanta:

Às vezes lhes damos alimentos que podem ser repartidos, como melancias. Quase todos os chimpanzés querem ser os primeiros a apanhar o alimento, pois isso, uma vez garantido, é muito raro que os outros o tirem de suas mãos. O direito à posse é realmente respeitado, a ponto de até mesmo o macho dominante permitir à fêmea da mais baixa posição hierárquica manter o alimento do qual se apoderou. Os animais que estão de posse da comida geralmente são abordados pelos outros, que pedem um pedaço estendendo a mão (com o mesmo gesto universal com que os humanos pedem esmola). Eles imploram e choramingam, lamuriando-se diante do outro. Se o dono do alimento não entrega os pontos, os pedintes às vezes perdem as estribeiras, gritando e rolando no chão como se o mundo estivesse prestes a acabar.

O importante aqui é que tanto o direito à posse quanto o compartilhamento da comida são observados. No final, quase sempre em menos de vinte minutos, todos os chimpanzés do grupo terão recebido algum alimento. Os

²⁴ Tradução nossa, do original: “Individuals and individuality exist, and so does aggression but, and this is the critical point, individuals and their behaviors exist within a social, a relational context, and to the extent that relations are useful for the survival of the members of the community, the genetic arrangements that induce them survive. Aggression does not destroy relationships: it is one of the behaviors that maintain relationships.”.

que haviam se apoderado do alimento o repartem com seus melhores amigos e a família deles, que por sua vez também a dividem com os melhores amigos e suas famílias. (WAAL, 2010, p. 18).

Nesse comportamento fica evidente o egoísmo (primeiro o interesse individual), mas também o altruísmo (compartilhamento voluntário da comida -- já que, apesar dos protestos, não há, em regra, uso da força). Alguns primatas, como o chimpanzé, possuem autopercepção, ou seja, reconhecem a própria imagem em um espelho, compreendem o auto-reflexo e nele enxergam seu corpo. É um passo além da percepção do outro, como a que morcegos apresentam. A autoconsciência, que caracteriza nossa espécie, é uma forma avançada de autopercepção. Não apenas nos percebemos num espelho, mas reconhecemos nossa própria consciência e tudo o que a compõe (símbolos, ideias, sentimentos, crenças, etc.). É precisamente a autoconsciência que nos liberta do determinismo biológico. Como explica O'Manique:

No animal sem autoconsciência, todos os comportamentos são reações geneticamente programadas a estímulos ambientais, e são consequências da seleção natural e sexual. Havendo ou não um plano maior para o universo, a evolução pode ser compreendida e explicada sem assumir um propósito; ela não é um processo teleológico. Animais não possuem olhos com o propósito de enxergar; eles enxergam porque têm olhos. Eles não fazem sacrifícios com o propósito de ajudar aos outros; eles ajudam porque agem de modos específicos, induzidos geneticamente e naturalmente selecionados. Mas a autoconsciência muda tudo isso. (...) O agente autoconsciente pode refletir sobre as tendências, sobre o comportamento, sobre suas consequências para si e para os outros e pode, até certo ponto, modificar o comportamento. Na medida em que o agente pode modificar seu comportamento, passa a ser responsável por ele. E na medida em que percebe as consequências do comportamento --compreende para quê serve, qual o propósito-- e modifica-o à luz dessa compreensão, o comportamento passa a ser consequência não só da tendência induzida pela genética mas também do propósito escolhido pelo agente. (...) Um animal não-autoconsciente *reage* de modo egoísta ou altruísta; um humano autoconsciente *responde* de maneira egoísta ou altruísta. Reciprocidade e grupo são *fatores de seleção* na dimensão biológica, mas são *objetivos* na dimensão humana. (O'MANIQUE, 2003, p. 40-41)²⁵.

²⁵ Tradução nossa, do original: "For the non-self-conscious animal, all behaviors are genetically programmed reactions to environmental stimuli and they are consequences of natural and sexual selection. Whether or not there is an overall plan for the universe, evolution can be understood and explained without assuming purpose; it is not a teleological process. Animals do not have eyes for the purpose of seeing; they see because they have eyes. They do not make sacrifices for the purpose of helping others; they help others because they behave in particular genetically induced and naturally selected ways. But self-consciousness changes all that." (...) "The self-conscious agent can reflect on the inclination, on the behavior, on its consequences on the self and on others, and can, to some

A autoconsciência é uma adaptação, do mesmo modo que olhos, garras ou comportamentos altruístas. Não é apenas um aumento de consciência, mas um novo tipo de consciência, uma nova percepção que vai além desta. Sua origem está relacionada à vida social que, como observada nos demais primatas, exige um nível acurado de percepção (ainda que principalmente percepção do outro) para a resolução de conflitos, para o desenvolvimento de hierarquia, de posse, compartilhamento, etc. Essa capacidade de percepção demanda uma capacidade cerebral também elevada, e a evolução de ambas aconteceu de modo conjunto, mas gradual. O grau de percepção de si como si próprio, e do outro como outro foi aumentando em nossos antepassados (ainda não humanos), até gerar a capacidade de reflexão sobre si e sobre a ação, tanto própria quanto do outro, causando uma passagem gradativa do que começou como mera reação biológica (geneticamente programada) à ação cada vez mais consciente. Nossa autoconsciência é precisamente o que deu origem à dimensão humana, transcendendo o determinismo da dimensão biológica. Há, por exemplo, uma determinação biológica de evitar o frio extremo, mas nossa capacidade de resposta a isso é praticamente ilimitada: podemos criar abrigos, usar inúmeros tipos de vestimenta, migrar pra outro lugar, fazer uso do fogo (ou de aquecedores...), etc. Podemos, inclusive, ignorar esse imperativo e escolher a hipotermia, a morte. As vantagens evolutivas dessa liberdade restam evidentes em nossa franca expansão através do planeta e, quiçá, para além dele.

Dessarte, nossa principal característica não parece ser a racionalidade, mas a “autoconsciência, que surge das interações comunitárias e é pré-requisito para a razão e para as demais capacidades cognitivas essencialmente humanas: linguagens sofisticadas, ciência, arte, moralidade, instituições, relacionamentos profundos.” (O'MANIQUE, 2003, p. 57)²⁶.

extent, modify the behavior. To the extent that the agent can modify her behavior, she is responsible for it. And to the extent that she sees the consequences of behavior --understands what it its for, what its purpose is-- and modifies it in the light of this understanding, the behavior is a consequence of both genetically induced inclination and her own intended purpose.”(...)”A non-self-conscious animal *reacts* selfishly or altruistically; a self-conscious human *responds* selfishly or altruistically. Reciprocity and kin are *factors of selection* in the biological dimension, but they are *objectives* in the human dimension.” (grifos do autor).

²⁶ Tradução nossa, do original: “self-consciousness, which arises from community interactions and itself is a precondition for reason and for other characteristically human cognitive capacities: sophisticated languages, science, art, morality, institutions, profound relationships.”.

Da autoconsciência, conforme propõe O'Manique²⁷, originou-se também o conceito de valor, de julgar o que é bom e o que é mau. No início, havia apenas o imperativo biológico, determinado pela seleção natural. Com a evolução da autoconsciência e da linguagem simbólica, passa a haver uma associação mental a esse imperativo: se cumprido, é bom; se ignorado, é ruim. Um dos exemplos mais básicos é a fome, alimentar-se gera uma sensação boa, logo, a associação que um antepassado distante deve ter feito é de que saciar a fome é bom, ignorá-la é ruim. Nesse ponto surge também a obrigação, no sentido do que deve ou não ser feito. Tendo fome, devo buscar comida para saciá-la, pois fazer isso é bom. É o reconhecimento autoconsciente do imperativo biológico, em outras palavras, “é a compreensão de que, em razão disto ser bom, tenho algum dever em fazê-lo”(O'MANIQUE, 2003, p. 77)²⁸, que é precisamente o sentimento moral autoconsciente (*self-conscious moral feeling*). Concomitantemente ao “bom para mim” surge o “bom para o outro”, na medida em que a convivência social gera a percepção do outro e de suas necessidades, numa tradução direta do equilíbrio egoísmo-altruísmo existente na dimensão biológica ao embrião da dimensão humana. O próximo passo é a influência da própria autoconsciência (reflexão) e da cultura nesses valores e obrigações primitivos, alterando e expandindo as noções de bem e de dever. Saciar a fome permanece como imperativo biológico, mas a liberdade da autoconsciência, somada à influência cultural nos permite refletir sobre isso e tomar uma decisão que vai além da biologia. “Ainda *reagimos* às condições ambientais em concordância com um código genético, mas também *respondemos* ao controlar a extensão e a maneira com que nossas inclinações biologicamente determinadas condicionam nosso comportamento.” (O'MANIQUE, 2003, p. 81-82, grifos do autor)²⁹.

Para Frans de Waal, a moralidade é apoiada na reciprocidade e na empatia, que estão associadas, respectivamente, ao senso de justiça e à compaixão. Numa pesquisa com macacos-prego (também conhecidos como macacos-capuchinhos), ficou evidente a presença de empatia e compaixão:

²⁷ Isso é discutido em profundidade no capítulo IV do livro já citado.

²⁸ Tradução nossa, do original: “is the understanding that, because this is good, I have some obligation to do it”.

²⁹ Tradução nossa, do original: “We do still *react* to environmental conditions according to a genetic code, but we also *respond* by controlling the extent to which, and the way in which, our biologically determined inclination conditions our behavior.” (grifos do autor).

Entre humanos, o ajudar e o compartilhar são frequentemente motivados pela empatia e acompanhados por um senso de satisfação. Para determinar se mecanismos similares de autorecompensa podem fundamentar a assistência entre primatas não-humanos, oito fêmeas de macaco-prego (*Cebus apella*) passaram por um simples teste de escolha. Em pares, cada indivíduo podia escolher entre uma opção 'egoísta' que recompensava apenas a si, ou uma opção 'pro-social' que recompensava a ambos. Os indivíduos sistematicamente favoreceram a opção pro-social enquanto seu par era a) familiar, b) visível, e c) recebia recompensas de igual valor. Tendências pro-sociais se acentuavam com a proximidade social. (...) Inclinações pro-sociais eram reduzidas pela desigualdade, na situação em que o par recebia uma recompensa superior. (...) Portanto, sob certas circunstâncias, conceder benefícios aos outros parece ser gratificante a primatas não-humanos. (WAAL, 2008)³⁰

As macacas escolhiam compartilhar a recompensa espontaneamente, pois não perdiam nada, em termos efetivos, ao fazer a escolha egoísta. Em outra pesquisa com a mesma espécie, ele percebeu um senso inato de justiça (*fairness*). Um par de macacos recebia uma pedra cada, que podia ser trocada por uma recompensa. Quando ambos recebiam pedaços de pepino em troca das pedras, não havia descontentamento (as trocas podiam ser feitas mais de 20 vezes e o resultado era sempre igual). No momento em que um passou a receber uvas no lugar de pepino o outro, ao perceber a desigualdade, protestou fortemente recusando os pedaços de pepino e se debatendo.

Sem benefícios mútuos, ações conjuntas nunca teriam evoluído. Animais cooperativos precisam monitorar de perto o quão grande é a fatia que recebem de volta, relativamente a seus investimentos para com objetivos coletivos. (...) Treze macacos adultos trocaram pedras por recompensas, demonstrando reações negativas quando recebiam uma recompensa menos favorável que a de seu parceiro. (...) Esses resultados são os esperados no caso da resposta à desigualdade ter evoluído no contexto de estratégias cooperativas de sobrevivência. (WAAL, 2007)³¹

³⁰ Tradução nossa, do original: "Helping and sharing among humans is often motivated by empathy and accompanied by a sense of satisfaction. To determine whether similar self-rewarding mechanisms may underpin assistance among nonhuman primates, eight female brown capuchin monkeys (*Cebus apella*) underwent testing in a simple choice paradigm. Paired with a partner, subjects could select either a "selfish" option that rewarded only themselves, or a "prosocial" option that rewarded both of them. Subjects systematically favored the prosocial option provided their partner was a) familiar, b) visible, and c) receiving rewards of equal value. Prosocial tendencies increased with social closeness" (...) "Prosocial preferences were reduced by inequity, when the partner received a superior reward." (...) "Thus, under certain conditions, delivering benefits to others seems gratifying to nonhuman primates."

³¹ Tradução nossa, do original: "Without joint benefits, joint actions could never have evolved. Cooperative animals need to monitor closely how large a share they receive relative to their investment toward collective goals." (...) "Thirteen adult monkeys exchanged tokens for rewards, showing negative reactions to receiving a less-favored reward than their partner." (...) "These effects are as expected if the inequity response evolved in the context of cooperative survival strategies."

Interessante notar, ainda, que alguns indivíduos na situação mais favorecida, recebendo uvas, também recusavam a recompensa ao perceber a revolta do companheiro injustiçado. É um nível de justiça bastante próximo do nosso...

Nesse ponto, creio estarem suficientemente claras, ainda que apresentadas de modo um tanto superficial, as bases biológicas da natureza humana. No curso dos milênios, a cultura foi surgindo e se desenvolvendo, passando, então, a ganhar importância. Defino aqui a cultura como o conjunto de manifestações da humanidade enquanto espécie autoconsciente. Cabe dizer, ainda, que a cultura também pode ser vista como uma adaptação, tal qual a autoconsciência. É, provavelmente, a mais elaborada “arma” (no sentido metafórico da luta pela existência, como empregado por Darwin) evolutiva, pois causou, em um curto espaço de tempo, um número incomparável de melhorias em nossa espécie, maior do que qualquer outra adaptação anterior. A vida levou quase 3,5 bilhões de anos para sair dos oceanos e avançar sobre a terra. Mais 440 milhões de anos e surgiram os primatas. A autoconsciência só apareceu, de forma embrionária, em algum momento do período Paleolítico, entre um e dois milhões de anos atrás. A cultura já existia no mesmo período, mas também de maneira rudimentar³². Somente nos últimos duzentos mil anos é que o desenvolvimento da autoconsciência e da cultura teve uma clara e distinta aceleração, com o surgimento da arte, da religião, de ferramentas mais elaboradas e da agricultura. Isto propiciou o forte aumento na quantidade de seres humanos e nossa expansão chegou aos mais variados ambientes. É, evidentemente, uma faixa muito breve dentro do decurso evolutivo da Vida, o que demonstra a sua enorme relevância em nossa formação, uma vez que nos afetou tanto em tão pouco tempo.

Todos os seres vivos são o resultado da herança genética de seus antepassados. A genética que funciona é passada adiante. Em nossa espécie, somada a isso está a herança cultural. A sequência óbvia seria dizer, também, que a cultura que funciona --ou seja, que nos permite maior adaptação ao meio-- é passada adiante. Contudo, a cultura é bem mais complexa do que isso. Não há uma “seleção cultural”, mas apenas a seleção natural agindo de modo indireto sobre a

³² Para além das evidências arqueológicas, isso pode ser visualizado em algumas outras espécies de animais. Certos primatas transmitem ensinamentos através das gerações, principalmente quanto ao uso de ferramentas simples. Cetáceos como a Orca possuem agrupamentos sociais relativamente complexos, com dialetos próprios e modos de caça distintos em cada grupo, que são ensinados aos filhotes.

cultura. Quando a cultura incentiva, por exemplo, o consumo de alguns tipos de alimentos embutidos e enlatados (que contém nitritos ou nitratos), a seleção natural aparece no aumento dos casos de câncer. A tendência é que, em tese, a cultura deixe de recomendar tais alimentos, numa resposta a esse “juízo” evolutivo (exemplo similar é o que ocorreu com as propagandas de cigarros). No entanto, a seleção natural pode levar muito tempo para ser eficaz como controle, pois a evolução biológica é um processo extremamente lento, mais ainda se comparado à evolução cultural. É evidente que parte de nossa cultura é prejudicial ao desenvolvimento de nossa espécie, bem como da própria Vida na Terra. Isso é esperado, já que somos influenciados pela biologia, mas não determinados por ela. A educação e a propaganda dificilmente incentivariam algo que fosse visivelmente contrário à biologia, como o suicídio em massa, mas ações menos evidentes são comuns (e.g., o hábito de fumar). Da interação entre biologia, mente e cultura aparecem os valores humanos, que transcendem sua origem meramente biológica.

O surgimento dos direitos humanos é também consequência do processo evolutivo. Quando um humano primitivo sentia frio, ele tinha o imperativo biológico de buscar se aquecer. Ao atingir tal objetivo, criou-se a associação entre cumprir a inclinação biológica e sentir-se bem. Logo sua mente criou outras associações, desejos conscientes: “quero me aquecer, preciso me aquecer porque manter-me aquecido é *bom*”. Aplicando a ideia hobbesiana nesse contexto, haveria competição entre esse humano primitivo e os demais, cada um buscando atender aos próprios desejos ou deveres (“seria bom comer uma maçã”, “eu devo me alimentar”, etc.). Contudo, o homem não é o lobo do homem³³. Nem poderia ser. A sociedade humana não teria se desenvolvido sem o contexto comunitário. As crianças passam por uma longa fase extremamente vulnerável, na qual dependem de cuidados próximos e atentos. Em espécies não sociais, o filhote precisa apresentar um desenvolvimento muito precoce para sobreviver. Ademais, nesse período primitivo não havia o conceito de família, uma vez que o sexo ainda não era associado à gestação, logo, não haviam pais. O peso de criar os descendentes só poderia ser compartilhado pela comunidade. Como nos chimpanzés observados por de Waal, o dever de alimentar-se era também associado à percepção, ou consciência, de que o

³³ A expressão poderia ao menos contemplar que “o homem é o macaco do homem”, já que nossa distância para com lobos é consideravelmente maior... Ademais, Hobbes não sabia muito sobre lobos, afinal, eles também são animais sociais e praticam caça coletiva.

outro também tem o mesmo dever de se alimentar. O “direito” de um chimpanzé ao pedaço de melancia e o “dever” comunitário de contribuir para provê-lo (ou, no mínimo, de não impedi-lo de conseguir) são indissociáveis. Somente nesse momento é que a razão passa a ter importância: na medida em que os direitos deixam de ser apenas os mais primitivos, estritamente necessários à sobrevivência e ao desenvolvimento do indivíduo e da comunidade (alimento, abrigo, etc.) e passam a abranger outros mais complexos, cuja legitimidade não é tão clara e evidente. Cabe à racionalidade tentar legitimar o direito à propriedade privada, ou outros direitos mais complexos. Evidentemente, dentro da dimensão humana surgem outras necessidades além das fisiológicas, como as ligadas ao desenvolvimento psicológico, pessoal. O direito à educação, por exemplo, é tão estritamente necessário quanto o direito a uma moradia, pois sem ele o desenvolvimento do indivíduo é incompleto. A maneira através da qual esses direitos devem ser atendidos não é universal, genérica, mas particular a cada cultura e tempo: obviamente, educação pode ser, p. ex., o direito a conhecer a cultura da tribo em que se vive ou, num contexto urbano, o direito de frequentar a escola. Contudo, a universalidade das necessidades é precisamente o que determina a legitimidade dos direitos humanos. É direito humano aquilo que todo ser humano precisa para seu desenvolvimento fisiológico e pessoal no contexto da comunidade. Ademais, tal direito traz consigo o dever indissociável de ser realizado, graças ao contexto social que inclui a empatia, a reciprocidade, a compaixão e a justiça.

Faz-se necessário ressaltar, neste ponto, que muito embora a ênfase aqui tenha sido ao altruísmo e à cooperação (até mesmo para fazer contrapeso ao paradigma ocidental dominante), também há egoísmo e competição dentro da comunidade. Os chimpanzés *normalmente* partilham o alimento, mas nem sempre o fazem. Brigas, disputas hierárquicas e o mero egoísmo também se fazem presentes, principalmente em comunidades maiores, em que a proximidade dos indivíduos é menor. Ainda assim, a comunidade é um ambiente majoritariamente pacífico e cooperativo. As brigas são solucionadas rapidamente, por vezes apartadas pelo superior hierárquico do grupo, e em alguns casos espontaneamente. Hobbes pensava o poder como dominação, a imposição de um sobre outro, da caça sobre o caçador. Entretanto, e como já visto, no mundo biológico o poder não se presta apenas à dominação e à competição. Uma grande, senão a maior manifestação de poder entre seres vivos é focado na cooperação: duas forças combinadas numa

parceria mutualista. O que se vê nos primatas não-humanos é que poder e fúria são instrumentos sociais, que se prestam a resolver situações de conflito mas não continuam atuando fora desse conflito. Ademais, macacos também pedem perdão, à sua maneira.

O egoísmo e a competição só se tornam problemas especialmente evidentes nas comunidades humanas, já além daquele estágio primordial, muito mais amplas e complexas. Nessa conjuntura é que aparecem as primeiras manifestações de direito como regulador social. Rousseau foi sábio ao vislumbrar uma perspectiva comunitária de vida, e tinha certa razão quando disse que somos naturalmente bons e que a sociedade nos torna maus. Não é propriamente a vida em comunidade que gera a injustiça, mas sim a vida nas grandes e complexas sociedades, para as quais os mecanismos biológicos de equilíbrio entre egoísmo e altruísmo, entre competição e cooperação já não funcionam mais em nível satisfatório. Ou seja, quanto maior a comunidade, e quanto mais complexas as relações entre seus integrantes, maiores são as chances de comportamentos egoístas (prejudiciais ao grupo mas benéficos ao indivíduo) passarem impunes ou mesmo despercebidos. Em outras palavras, na medida em que a dimensão cultural foi sendo acrescentada à biológica, criando a dimensão humana, as ferramentas genéticas foram se tornando insuficientes para regular nossa sociedade. Desse contexto é que foram surgindo as manifestações humanas de regulação social, desde costumes e normas até a criação do Estado moderno. Com efeito, o direito é, de acordo com Atahualpa Fernandez, “um artefato cultural, uma estratégia socioadaptativa” que criamos “para resolver os problemas adaptativos associados à complexidade de nosso estilo de vida social”, ou seja, é “um intento para a solução de determinados problemas prático-evolutivos”. (FERNANDEZ, 2008, p. 117).

Nossa natureza consiste no conjunto de características evolutivas herdadas de inúmeras gerações passadas, selecionadas ao longo de um período imenso de tempo. Além do que já foi apresentado (com destaque evidente para a autoconsciência no contexto social, bem como para o equilíbrio entre altruísmo e egoísmo, mas não apenas), pode-se visualizar a questão sob outro ponto de vista, assim resumido por Fernandez:

a natureza humana se plasma em um cérebro plástico e complexo, que coordena e controla a conduta do indivíduo em função da informação que recebe do entorno, orientando-se tanto por seus próprios sentimentos e

preferências congênitas como pelas normas culturais adquiridas. Todos estes fatores restringem, mas não prefixam em todos os seus detalhes, o que vamos fazer ou a forma como vamos comportar-nos. Sempre há (ou resta) uma margem de manobra, que acabamos de fechar com nossas deliberações e decisões. Nisso consiste nosso livre-arbítrio. Longe de ser um princípio separado ou oposto aos nossos genes, são precisamente nossos genes os que determinam a construção de um cérebro plástico geneticamente programado para a liberdade. (FERNANDEZ, 2008, p. 162).

Do estudo evolutivo de nossos ancestrais, resta evidente que o estado de natureza não é um momento ou uma etapa definida, nem um constructo elaborado para fundamentar o pacto social. Manter essa denominação para explicar nosso passado significa referir-se à forma de vida de nossos antepassados mais remotos, que, no entanto, não é tão distante das comunidades de primatas não-humanos atuais, tendo em vista nossos ancestrais comuns. Significa perceber que há uma tendência social já em nossos primórdios, desde muito antes da existência humana como a conhecemos. O verdadeiro contrato social não fundou o Estado e tampouco foi criado pela vontade dos homens: surgiu naturalmente, há milhões de anos, em decorrência de processos naturais, evolutivos. Desta forma, também parece pouco razoável a teoria da justiça de Rawls, “que nos pede que imaginemos seres racionais se juntando para criar uma sociedade a partir do nada” (FERNANDEZ, 2008, p. 178), excluindo não apenas nosso passado e nossas heranças, mas também nossa natureza. Os contratualistas de um modo geral, tanto os clássicos abordados quanto Rawls, partiram de pré-concepções de homem que se mostraram falsas, destoando da natureza humana apresentada pela ciência contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição contratualista representa um conjunto de respostas teóricas e práticas a dúvidas que há muito tempo acompanham a humanidade. São construções que, em maior ou menor escala, influenciaram diversos aspectos da vida contemporânea no ocidente, fundamentando e legitimando o novo paradigma. O forte senso de comunidade que permeou toda a história humana, até parte da idade moderna, deu lugar ao individualismo: a luta pela sobrevivência deixou de ser coletiva e passou a ser individual, autônoma. Competição no trabalho e egoísmo no consumo são os valores contemporâneos. O homem como proprietário, criado por Locke, tornou-se propriedade: à venda como mão-de-obra e também como consumidor; assombrado pelo desemprego e disputado pela propaganda, sob o controle da oferta e demanda.

As descobertas das ciências da vida e da mente indicam, afinal, de onde viemos. Nosso passado evolutivo já é relativamente conhecido: embora ainda existam lacunas, os pontos principais do caminho que trilhamos foram revelados, e os avanços são cada vez mais acentuados. Também sabemos como funcionam os mecanismos da evolução. Os dados estão à disposição, mas precisam ser interpretados. O que já nos parece evidente, e mais ainda ao tomar em conta o constructo odioso do darwinismo social, é que o neodarwinismo não indica um caminho a ser seguido. Não há que se falar em incompatibilidade da evolução das espécies para com a sociedade atual, afinal, esta também é fruto de quem somos, ou, neste caso, de quem acreditávamos ser. De uma falsa imagem de homem, criada em um contexto determinado, foi construído o ser humano hodierno. Tal contexto se insere na cultura humana, que, em instância última, teve um dia origem em processos biológicos. Há que se considerar, no entanto, que a seleção natural levou, e ainda leva, inúmeras espécies à extinção. O mesmo processo que resultou em toda a beleza e diversidade da Vida também é o responsável pelo desaparecimento de nossos antepassados pré-humanos.

Contudo, também parece evidente que alguns valores e algumas formas de viver são mais harmoniosas em relação à nossa herança e à nossa natureza do que outras. Não por acaso, são traços que predominam em diversas culturas ao longo da história humana, e também em alguns de nossos primos não-humanos. Talvez a

maior ausência na sociedade ocidental seja a do senso de comunidade. Vivemos em sociedade, mas isolados dentro dela. É possível, ou provável, que muito da angústia e do desamparo tão comuns atualmente sejam consequências do individualismo, para o qual não fomos bem equipados evolutivamente. O 'cada um por si' não opera corretamente dentro de espécies sociais.

As ciências humanas precisam se reaproximar das ciências naturais. Na medida em que cresce a população humana, bem como a complexidade de nossas ações, maiores se tornam também os desafios e os conflitos. Nesse ponto, um direito mais interdisciplinar, mais inteirado da biologia e da natureza humana ganha distinta importância. Qualquer teoria que se proponha a fundamentar e legitimar uma determinada forma de organização da vida em sociedade, bem como seus princípios de justiça, deve ter em conta a definição mais precisa, dentre as possíveis, sobre quem é o ser humano. Conhecendo nossa verdadeira natureza, perde sentido o direito exclusivamente opressor, limitante, pensado de modo a domar um homem egoísta. Como bem acusou Marx, a verdadeira liberdade não é a do homem autônomo, isolado dentro da sociedade. Quando chimpanzés brigam, alguns gritos e empurrões costumam resolver, restabelecendo a coesão do grupo, que é fundamental para a sobrevivência de todos os indivíduos. Considerando o contexto evolutivo, a nossa forma de resolver conflitos, que é o direito, poderá, quiçá, ganhar também o papel de promover a sobrevivência da humanidade, seja através de direitos humanos reais e eficazes, seja contribuindo para a cooperação e para a união.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N.. (et al). **Dicionário de Política**. Vol. 1. Brasília: Editora UNB, 11a ed., 1998.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. 2a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Filosofia**. Volume único. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

DARWIN, Charles R. **A Origem das Espécies**. Tradução de Joaquim da Mesquita Paul, 2003. Disponível em:
<http://www.ufsm.br/ppgppc/images/PDF/darwin_a_origem_das_especies%20livro.pdf> Acesso em 05/12/12.

FERNANDEZ, Atahualpa. **Direito & Natureza humana**. Curitiba: Juruá, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JESUS, Carlos Frederico Ramos de. **John Rawls: a concepção de ser humano e a fundamentação dos direitos do homem**. Curitiba: Editora Juruá, 2011.

KUPER, Adam. **A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAINE, Sir Henry. **Ancient Law**. New York: Dutton, 1861 [1972].

MARGULIS, Lynn; DOLAN, Michael F. **Early Life: evolution on the PreCambrian Earth**. 2a ed. Jones and Bartlett Publishers, 2002.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **Microcosmos: quatro bilhões de anos de evolução de nossos ancestrais microbianos**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

MARX, Karl. **A questão judaica**. 2012. Disponível em:
<<http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>>. Acesso em 05/12/12.

MAYR, Ernst. **O desenvolvimento do pensamento biológico: Diversidade, Evolução e Herança**. São Paulo: UNB, 1998.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia, Tomo IV (Q-Z)**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ODUM, Eugene P. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1988.

O'MANIQUE, John. **The origins of justice**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 3a ed., 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem da Desigualdade Entre os Homens**. 2001. Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&o_obra=2284>. Acesso em 05/12/12.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. 2002. Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&o_obra=2244>. Acesso em 05/12/12.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.259

SANTOS, Boaventura de Souza. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. Lua Nova, São Paulo, n. 39, 1997. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf>>. Acesso em 05/12/12.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo**. In: OLIVEIRA, F. & PAOLI, Maria Célia

(orgs.). Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 83-129.

SCHRÖDINGER, Erwin. **A natureza e os gregos seguido de Ciência e humanismo**. Lisboa: Edições 70, 1996. p.132

WAAL, Frans de; et al. **Inequity responses of monkeys modified by effort**. Estados Unidos: PNAS, 2007. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/104/47/18854.full>> Acesso em 05/12/12.

WAAL, Frans de; et al. **Giving is self-rewarding for monkeys**. Estados Unidos: PNAS, 2008. Disponível em: <<http://www.pnas.org/content/105/36/13685.full>> Acesso em 05/12/12.

WAAL, Frans de. **A era da empatia : Lições da natureza para uma sociedade mais gentil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política, vol. I**, 14a ed., São Paulo: Ed. Ática, 2006.