

Empatia, teoria da mente e linguagem

Fundamentos etológicos, psicológicos e culturais dos valores

Marina Prieto Afonso Lencastre

Professora Catedrática, UFP

mlencast@ufp.edu.pt

RESUMO

Discutem-se os valores relativamente às suas dimensões etológicas, psicológicas e culturais. A diversidade moral associada à distinção entre humanos e não humanos é entendida como o resultado de disposições etocognitivas, sociais e culturais condicionando a emergência dos diferentes regimes culturais aplicados à vida social e ambiental. As narrativas morais permitem o alargamento destas disposições aos contextos expandidos da actualidade.

PALAVRAS-CHAVE: empatia social, teoria da mente, diversidade cultural, narrativas, valores.

ABSTRACT

Values are discussed in their ethological, psychological and cultural dimensions. Moral diversity, associated to the distinction of humans and non humans, is understood as resulting from ethocognitive, social and cultural dispositions. These latter condition the emergence of different cultural regimes. Moral narratives allow the enlargement of these dispositions to contemporary extended social and environmental contexts.

KEYWORDS: social empathy, theory of mind, cultural diversity, narratives, values.

1. Introdução

As situações contemporâneas confrontam-nos com problemas inéditos na história da humanidade: desde as questões da bioética até aos novos problemas sociais e ambientais, todos apelam à consciência deliberativa no sentido de escolher o melhor bem. Mas estas situações levantam problemas de percepção e de compreensão a muitos níveis. Impõem-se em cenários distantes no tempo e no espaço, resultam muitas vezes de situações complexas e não inteiramente clarificadas pelos conhecimentos disponíveis, não coincidem com os nossos sistemas valorativos e de acção tradicionais. Pessoas distantes, em situações de catástrofe, entram no nosso espaço íntimo, a pobreza e o sofrimento, humano e animal, afligem-nos, espécies em vias de extinção dão-nos o sentimento de uma perda fundamental na natureza, ecossistemas ameaçados, manipulações genéticas e o desenvolvimento maciço do tecnocosmos põem-nos face a um mundo incompreensível, o aquecimento planetário pesa como uma ameaça. Todos estes fenómenos colocam-nos face a um planeta frágil que acorda em nós sentimentos morais¹. Estes

acompanham-se frequentemente de uma sensação de impotência face à magnitude dos problemas que enfrentamos e, muitas vezes, rompem com hábitos comportamentais, mentais e culturais que não permitem uma percepção directa sobre o seu grau de necessidade moral e sobre a acção prática que ela implica. No entanto, a evidência da ligação entre pessoas, sociedade e ambiente nunca foi tão óbvia, e também nunca foi tão necessária a intervenção colectiva e individual para diminuir o impacto global sobre o ecossistema terra, e os seus habitantes. Como desenvolver uma ética social e ambiental nos novos contextos expandidos, complexificados e transformados do século XXI?

Vivemos num mundo em que as questões éticas estão globalizadas, mas as condições psicoetológicas para a experiência da necessidade moral não são hoje muito diferentes daquelas que caracterizaram um mundo humano de mais pequena escala. Continuamos a escolher pertencer a pequenos grupos e as nossas tendências altruístas tendem a beneficiar, em primeiro lugar, os nossos familiares, de seguida o nosso grupo e só depois a comunidade mais alargada, incluindo, ou não, a biosfera. No entanto, a situação do planeta e da humanidade actual modificou drasticamente o cenário evolutivo dos milénios anteriores. Confrontamo-nos hoje com um mundo de grande escala que nos é apresentado quotidianamente através dos meios de comunicação social. O grupo de pertença alargou-se e identificamo-nos hoje com os humanos que vivem nos antípodas quase tanto como nos identificamos com os

¹ Distinguiremos os conceitos de ética, moral e valores. A ética corresponde à procura dos fundamentais (filosóficos, espirituais) das nossas práticas morais. Moral corresponde aos nossos comportamentos baseados nos valores. Os valores constituem referências emocionais e cognitivas que levam à acção moral. Os valores sustentam-se nas experiências sensíveis e intencionais do corpo e nas culturas.

vizinhos que vivem ao nosso lado. Todos passaram a fazer parte do grupo alargado da humanidade. Os movimentos de solidariedade colectiva a que assistimos com frequência e a reflexão contemporânea sobre a aldeia global reflectem essa identificação.

A natureza, por sua vez, também entrou de vez nas nossas preocupações e percebemos que o nosso bem-estar se obtém, muitas vezes, à custa da beleza e da integridade dos ecossistemas. Uma nova reverência cresce face à natureza ameaçada e os tempos actuais assistem à re-emergência de tradições de pensamento antigas, em que as dimensões emocionais, racionais e de acção se encontravam ainda ligadas entre si e ao todo. Grupos de práticas holistas crescem um pouco por toda a parte, procurando construir novas visões do mundo e novos valores. Tradições espirituais milenares revivificam-se e transformam as pessoas, nas suas relações a si, aos outros e ao planeta. Mas esta procura contemporânea de referências levanta uma questão importante: como fundamentá-las em valores suficientemente robustos para apoiarem a acção colectiva e suficientemente plásticos para incluírem, sem se contradizer, a diversidade das práticas morais?

Hoje podemos sentir, organizar-nos e agir a partir da percepção de grande escala, mas passados os primeiros momentos de dinamização e de participação solidária, tendemos a esquecer e a perpetuar os hábitos de pequena escala, em que os problemas globais se tornam invisíveis. Uma das principais mudanças ligadas à globalização social e ambiental contemporânea consiste na expansão da ética face a face em que evoluímos na maior parte do nosso tempo filogenético e histórico, e a sua adaptação a situações que são distantes, no futuro ou noutros continentes, e que, por isso mesmo, convocam reacções potencialmente mais fracas e mais efémeras. Assim, face à magnitude dos novos contextos, como manter os nossos valores enraizados na nossa experiência pessoal e abri-los também à dimensão alargada?

Sabemos hoje que o comportamento moral não corresponde, em primeiro lugar, a uma escolha racional, mas envolve as dimensões emocionais e simbólicas da experiência humana. Pela linguagem, a experiência sentida insere-se em complexos conceptuais mais alargados – as narrativas justificativas para a nossa acção moral – que são formas integradas de pensar o mundo e o nosso lugar no seio dele, e que nos inspiram a sentir, a pensar e a agir de determinadas maneiras. As cosmogonias, os mitos, as histórias de figuras exemplares são o testemunho do modo como os valores se organizaram e fecundaram vidas individuais concretas, produzindo visões do todo e as práticas correspondentes. A autenticidade com que estas tradições milenares se impõem mostram que estas carregam intuições e conhecimentos experienciados no corpo e na mente, e que são projectados mais além, numa visão ampla do real. Possuímos hoje alguns dos conhecimentos necessários para compreender estas relações. Os resultados recentes da etologia dos primatas superiores, associados aos estudos sobre o desenvolvimento da empatia e a sua ligação à linguagem, à narratividade e à reflexi-

vidade da consciência humana, permitem-nos avançar com elementos que juntam os resultados das ciências do comportamento e da mente às milenares criações da sabedoria humana. Nos dias de hoje, a compreensão desta ligação é essencial para percebermos o potencial de unificação do corpo, da mente e do espírito, com os outros e com o mundo, que ela contém.

2. Os fundamentos etológicos dos valores

Qualquer tradição ou teoria moral prática fundamenta as suas exigências a partir de uma ideia sobre o que as pessoas são, e sobre a maneira como pensam e actuam.

O kantismo (Kant, 1803), por exemplo, está fundado na ideia de imperativo categórico apriori e pressupõe a capacidade para identificar as leis morais universais que derivam da razão prática universal.

O utilitarismo, por sua vez, que corresponde a uma das correntes principais da ética ambiental (por exemplo P. Singer, 1975) e sustenta a maioria das teses em defesa dos direitos animais, pressupõe a capacidade para identificar o melhor bem, assim como a capacidade para calcular racionalmente as probabilidades de realização desse bem.

A ética da discussão (Habermas, 1987) pressupõe, por sua vez, a capacidade para o acordo intersubjectivo dos sujeitos racionais através de procedimentos argumentativos.

H. Jonas (1979), outra referência para a ética ambiental, baseia-se na responsabilidade e na capacidade para agir em função do mais frágil ou do que ainda não existe.

No entanto, e em resposta aos requisitos do kantismo, investigações no domínio da semântica cognitiva e da categorização mostraram que a maneira como construímos conceitos se afasta das noções kantianas tradicionais da suficiência e da necessidade. Rosch mostrou, na década de 70, que os nossos conceitos apresentam uma estrutura radial em torno a elementos prototípicos à categoria, com fronteiras móveis relativamente aos conceitos vizinhos (Rosch, 1981). Segundo M. Johnson (1993, 1999), o raciocínio moral basear-se-ia na relação e elaboração imaginativas entre diferentes protótipos de foro moral que, através de procedimentos interpretativos baseados, entre outros, na metáfora e na metonímia, concorrem para a justificação da resposta sócio-moral. O autor dá o exemplo das categorias de mentira/meia verdade/mentira branca/mentira para ajudar..., que correspondem a conceitos cujas fronteiras não são estáveis e podem originar respostas sócio-morais muito diferentes.

Outras investigações recentes mostraram que os cálculos utilitaristas são falíveis porque não contemplam regras matemáticas contra-intuitivas do dia-a-dia. Este é o caso da regra do pequeno número que diz que, numa amostra pequena, as ocorrências extraordinárias tendem a acontecer, mas quando a amostra é grande, essas ocorrências desviam-se pouco da média. Nos nossos raciocínios espontâneos tendemos a

referir-nos às ocorrências extraordinárias do pequeno número (Gazzaniga, 2000), e esta tendência é perceptível nos erros de previsão a partir de ocorrências de curto prazo, que são as mais características da vida quotidiana.

Por sua vez, e no que respeita a ética da comunicação, a análise etológica do comportamento verbal mostrou que qualquer ética argumentativa baseada, teoricamente, na racionalidade e reversibilidade dos argumentos, deverá interessar-se pelos elementos emocionais, metafóricos e rituais dos discursos, que personalizam e polarizam a discussão em torno de certos sujeitos ou a certos temas dominantes (Eibl-Eibesfeldt, 1989).

A ética translocal e transtemporal da responsabilidade de Jonas, que alguns apelidam de ética hercúlea por causa dos contextos crescentes a que pretende aplicar-se (F. Ost, 1997), deve considerar os resultados das investigações sobre a importância dos contextos próximos para o comportamento moral, em que a reciprocidade, o reconhecimento intersubjectivo, a probabilidade de reencontro num futuro próximo, entre outros factores de ligação ao grupo, condicionam a resposta sócio-moral (Axelrod, 1990; Axelrod & Hamilton)..

Assim, para realizar os requisitos práticos dos valores, parece necessário associar à universalidade postulada pela exigência moral, uma teoria da compreensão do sujeito que nos permita aceder aos níveis de constituição da conduta moral (Thinès, 1993; Johnson, 1993, 1999). Esta compreensão passa pelos factores etológicos, psicológicos e culturais dos valores (Lencastre, 2004, 2010). Trabalhos recentes na etologia dos primatas e na etologia infantil, sobre a linguagem e a emoção e, genericamente, sobre a relação entre o corpo, a subjectividade e a reflexividade, ajudam a melhor compreender como se articulam os diferentes níveis e como emerge o sujeito moral. A compreensão deste processo poderá ajudar a diminuir a distância entre as exigências sócio-morais de um mundo progressivamente mais globalizado e mais complexificado, e as situações vividas pelos sujeitos reais. Ao invés dos sistemas dualistas da personalidade que radicam a esfera emocional a um nível inferior (particularista) e a esfera racional a um nível superior (universalista), mostraremos que estes dois níveis se integram de modo mais complexo em competências éticas capazes de responderem humanamente aos desafios da vida social e ambiental contemporânea. As observações etológicas, psicológicas e antropológicas permitem-nos lançar um olhar renovado sobre essas relações.

A investigação actual na primatologia aponta para a existência de precursores do comportamento moral nos primatas não humanos que são fundados na empatia social, no sentido da reciprocidade e no altruísmo (Byrne, 1993; Byrne & Whiten, 1990; de Waal, 1996, 2006). Os contextos de ocorrência destes comportamentos permitem associá-los a nichos eco-sociais onde adquirem um significado dinâmico e extensivo no seio dos grupos. Nos chimpanzés, os actos de altruísmo baseados na empatia social tendem a surgir associados a interacções particulares em que é possível reconhecer a atribuição de intenções e certos níveis da

imaginação social (Byrne, op.cit). Os animais são capazes de desenvolver uma «teoria da mente» i.e., um conhecimento intuitivo das intenções dos outros e a capacidade para agirem em função desse conhecimento. Uma das mais recentes evidências da observação etológica consiste na descoberta, em grupos de primatas superiores, de empatia emocional e cognitiva e de uma grande complexidade na comunicação. Comportamentos de entreatura em situações de aflicção, de tratamento especial aos animais feridos ou deficientes, comportamentos agressivos entre familiares na sequência de acções prejudicando outros familiares, são exemplos conjugados de empatia e de teoria da mente que apresentam um reconhecido valor afectivo ao nível humano

A primatologia mostra como é intrincada a manifestação de comportamentos diferentes num indivíduo, e como é complexa a teia de relações sociais entre os primatas, particularmente entre os chimpanzés, que são os animais mais estudados talvez porque constituem a espécie mais próxima do ser humano. Chama a atenção para o modo como convivem, no seio de sociedades simultaneamente conservadoras e inovadoras, comportamentos de agressão e comportamentos de reconciliação, comportamentos de dominância e comportamentos de protecção, alianças e rivalidades, compaixão e indiferença, medo e ousadia, amizades e inimizades, monogamia temporária, dominância feminina e dominância masculina, etc. Esta enorme paleta de comportamentos sociais que remete, por homologia, para a análise do comportamento social humano, aponta para a hipótese de que na base do comportamento moral se encontram competências baseadas na inteligência social, na empatia e teoria da mente, na imaginação e na comunicação intersubjectiva (R. Byrne, 1993; de Waal, 1996, 2006).

As clássicas categorias antropológicas complexificaram-se face às revelações da etologia: o bipedismo ocasional, a fabricação de utensílios, a caça cooperativa, a partilha de alimento, o altruísmo, o evitamento do incesto, a existência de famílias, a cópula face-a-face, a divisão sexual do trabalho, a comunicação, as alianças políticas, os cuidados parentais, a proto-pedagogia. Estas categorias encontram-se ao nível dos primatas não humanos, e grande parte destas categorias são também reconhecíveis ao nível dos mamíferos e de outros grupos zoológicos. É possível observar, no seio desta intrincada rede de condutas sociais, comportamentos e atitudes que evocam alguns dos fundamentos tradicionalmente imputados à moral humana, nomeadamente a cooperação e a sua “chave de ouro”, a reciprocidade, o altruísmo intra e interespecífico, a simpatia, a empatia, a obediência a normas sociais, a pacificação e o evitamento activo do conflito, o tratamento especial aos inválidos e aos doentes, o abatimento face à morte de um próximo, a indignação justa quando uma expectativa social é gorada (de Waal, 1996, 2006).

Assim, apesar da reciprocidade humana e do sentido de justiça se encontrarem extremamente desenvolvidos em algumas culturas humanas actuais, eles

não constituem novidades absolutas do ponto de vista evolutivo, mas sim desenvolvimentos sociais e simbólicos e reflexivos de tendências que já são reconhecíveis nos outros animais. Os nossos antepassados já se orientavam pela empatia, a gratidão, a obrigação, a retribuição, a indignação, muito antes de terem desenvolvido a linguagem e, portanto, muito antes de serem capazes de traduzir esses sentimentos num discurso moral (Ibidem).

3. Empatia, teoria da mente e linguagem: condições para a moral humana

A empatia, que consiste na capacidade de sentir a situação emocional dos outros através das próprias representações neurais e orgânicas, é um mecanismo automático que nos permite identificar com as emoções e agir em função disso. Segundo de Waal (2006), a empatia obedece a um mecanismo relativamente simples que une a representação e a acção de forma imediata. Este mecanismo relaciona-se provavelmente com os neurónios-espelho, identificados por Rizzolatti nos anos 1990 no córtex pré-frontal do macaco. Os neurónios pré-motores geralmente activam-se quando o animal se prepara para agir; mas Rizzolatti e os seus colegas mostraram que também se activam quando o animal observa a acção ser executada por outros, ou mesmo quando só observa a intenção de agir (Rizzolatti, 1996). Estes resultados apontam para a ideia de que a empatia tem uma base neurofisiológica, e que está na origem da motivação para agir em favor dos outros. Trabalhos publicados em 2006 (Langford et al) mostraram que o mesmo mecanismo está activo nos ratos, que empatizam com a dor dos companheiros mas não com a dor de ratos estranhos, e vão no sentido de considerar que a empatia é uma resposta emocional bastante difundida nos animais parentais. Quanto mais próximo for o objecto da empatia, tanto mais fácil será activar as respostas motoras e autonómicas do sujeito. Inversamente, objectos distantes e diferentes não evocarão a resposta empática. Este parece ser um dos processos pelos quais se lida com o que é interno e com o que é externo à família e ao grupo de pertença.

À empatia emocional acresce a empatia cognitiva, que é a capacidade para avaliar as razões para a emoção dos outros. Este tipo de empatia, que se encontra presente nos primatas capazes de elaborar uma teoria da mente, é mais avançada do que a empatia emocional e pressupõe a sua existência. Permite avaliar a situação e prestar uma ajuda adequada. É um dos fundamentos para a moral humana e adquiriu, com a linguagem, a possibilidade de se elaborar através de normas e de narrativas morais. A velha questão de saber se o que preside às escolhas morais é o afecto ou a razão, encontra novas evidências com estes trabalhos: são os impulsos genuinamente generosos que nos motivam a agir em favor dos outros e só depois intervém a razão, para justificar narrativamente a acção.

No ser humano, os comportamentos positivos baseados na empatia são extremamente precoces (Mon-

tagner, 1993, 1998) e as emoções empáticas aparecem como uma das bases principais para a compreensão e preocupação com os outros (Goldman, 1999). Os trabalhos sobre vinculação e sobre sincronia afectiva precoce (Stern, 1985) apontam para a sua importância no desenvolvimento do sentido da bondade e da moral. Sann (1993) mostrou, na mesma ordem de ideias, que a vinculação segura vai de par, na criança recém-nascida, com um efeito de beneficiência sobre o adulto que participa na emergência de sentimentos positivos. Os trabalhos sobre teoria da mente nos humanos mostraram ainda que a capacidade para mentalizar – compreender o comportamento em termos dos estados mentais associados, tanto em si como nos outros – está ligada à qualidade da vinculação e é essencial para a integração da experiência, interna e externa (Fonagy et al, 2004). A vinculação consiste na base segura para o desenvolvimento do sentido primário de si e dos outros, mas também para o desenvolvimento das representações simbólicas (narrativas) e para a reflexividade. Pais com reflexividade elevada e com capacidade para atenderem às experiências mentais dos filhos, facilitam a compreensão geral da sua vida mental e a dos outros (Fonagy et al, 2004), promovendo deste modo uma maior compreensão empática e reflexiva do que se passa consigo e também com os outros. Premack (1996) mostrou, por sua vez, que os recém-nascidos já apresentam certas expectativas sobre o que deve ocorrer em situações de interacção específicas, e estes trabalhos parecem consolidar a ideia de que, já muito cedo na ontogénese, o ser humano apresenta expectativas e avaliações que concordam com o que mais tarde poderá ocorrer como uma avaliação de ‘justeza’ da situação social. Os trabalhos de Hoffman (1987) por sua vez, apontam para a ideia de que a experiência emocional precoce pode, através de mecanismos de imaginação empática, impregnar o julgamento moral e a elaboração de raciocínios mais abstractos, mostrando a ligação entre a conceptualização e a experiência emocional precoce. Deste modo, é possível encontrar nas narrativas morais o traço de experiências emocionais antigas, e os modos como estas orientam o discurso e a acção (M. Johnson, 1993, 1999).

Wyman & Tomasello (2007) propõem que a capacidade dos bebés humanos para partilharem intencionalidade (estados mentais) e partilharem a atenção (seguindo o apontar do dedo, por exemplo) é possível por causa da maior cooperação e confiança no interior dos grupos altruístas. O mesmo não acontece com os chimpanzés, que carecem de atenção partilhada desta forma. É possível que tenha havido co-evolução entre cooperação, mentalização e linguagem, nos grupos individualizados: a capacidade simbólica surgiu então associada à partilha de estados mentais (estados do mundo) em grupos onde prevalece a confiança, fundada na vinculação. Assinalar um foco de atenção pelo simples prazer de o partilhar com outro (e não por uma razão instrumental) indica um alto nível de protecção contra a competição social e, provavelmente, uma capacidade alargada para cooperar, interna aos grupos humanos individualizados (Lencastre,

2010). Em termos evolutivos, os nossos comportamentos pró-sociais desenvolveram-se, integrando as nossas tendências agressivas, que são mais antigas em termos filogenéticos. Estas ligaram-se sobretudo à discriminação contra os estranhos e serviram também para a estruturação da vida social. A pressão evolutiva que seleccionou a cooperação e o altruísmo no interior dos grupos associou-se à que leva a discriminar contra aqueles que não pertencem a esse grupo e são potencialmente seus inimigos (Eibl-Eibesfeldt, 1989). Esta capacidade também se prende com a vinculação: esta serve não só para ligar o bebé e a criança à figura parental protectora, mas está também na base do reconhecimento dos que pertencem à família e dos que lhe são estranhos (Erickson, 2000). Esta capacidade, que é comum a todos os animais parentais e também a todos os animais que se ligam ao grupo por processos de imprinting (os insectos sociais, por exemplo), permite um reconhecimento imediato da parentela e dos membros do grupo, estando na origem da activação dos comportamentos familiares e cooperativos mas também dos comportamentos competitivos e agressivos contra os estranhos.

Assim, nos humanos, o sentido da empatia e a preocupação com os outros desenvolve-se muito cedo e depende da herança filogenética mas também, em grande medida, de condições ontogenéticas que implicam a proximidade e a constância da figura de vinculação, o acesso ao afecto e à benevolência adulta, a tradução das emoções positivas na linguagem. Em termos evolutivos, a selecção estabilizou muitas formas diferentes para conseguir a sobrevivência individual e do grupo. A cooperação social e o altruísmo são uma dessas formas que, nos humanos, adquiriram uma importância psicológica e cultural crescentes (Boyd, 2003). Mas a empatia, o altruísmo e a cooperação apresentam-se essencialmente como um fenómeno familiar e intra-grupal. Além de necessitarem de uma base ontogenética sólida para se desenvolverem – o que só se consegue num pequeno grupo familiar – os humanos tendem a desenvolver uma moralidade grupal, muitas vezes com exclusão dos outros. A etologia humana e a psicologia mostraram que os humanos tendem a tratar os de fora muito pior do que os membros do seu próprio grupo. Eibl-Eibesfeldt (1989) por exemplo, mostrou que a socialidade afiliativa (laços de pertença ao grupo) que governa em grande parte as relações grupais humanas, decresce à medida que o grupo aumenta. Parece haver um tamanho adequado para o funcionamento espontâneo dos laços de empatia, da reciprocidade e do altruísmo benevolente ou bondade. Trabalhos em etologia mostraram que o grupo humano natural tende a ser aproximadamente de 100 a 150 indivíduos e que, acima desse número, o anonimato tende a estabelecer-se (Dunbar, 1992). No entanto, trabalhos mais recentes sobre o altruísmo forte mostraram, por sua vez, que a confiança na estabilidade contratual dos contextos alargados promove a cooperação, como é o caso dos estudos sobre altruísmo e cooperação de mercado (Gintis et al, 2007). Os humanos comportam-se altruísticamente, mesmo quando parecem não retirar

benefícios imediatos disso. O altruísmo forte depende dos contratos assumidos pelos humanos, e estes assentam na capacidade para criar responsabilidades e obrigações recíprocas. O instrumento essencial destes contratos é a linguagem.

4. Os fundamentos culturais dos valores

A evolução humana acrescentou algo de essencial às emoções sociais e à racionalidade cognitiva. A linguagem e a capacidade para desenvolver argumentos racionais e simbólicos sobre as nossas acções e as acções dos outros faz de nós a única espécie verdadeiramente moral (Thinès, 1993; Lencastre, 2004, 2010). À medida que o grupo humano cresceu e se complexificou, a territorialidade, a hierarquia e as normas sociais tácitas ligadas à cooperação tornaram-se insuficientes para realizarem a coordenação grupal. A linguagem permitiu uma coordenação mais poderosa à distância, permitindo também a enunciação e o reconhecimento de normas sociais e morais que passaram a impor-se como objectos mentais (Gibbard, 1996). As emoções associadas a comportamentos com valor social passaram a ser coordenadas por conceitos que, por sua vez, se organizaram em narrativas fundadoras e exemplares. Estas associam-se com as experiências extraordinárias dos humanos que mostram como a emergência de *Homo sapiens* se acompanha de uma consciência mais alargada da sua condição de ser vivo, que não se limita à realidade imediata, mas produz um mundo simbólico partilhado e reflectido. Jean Clottes (2003) mostra como as figurações de animais nas grutas pré-históricas – que apresentam uma notável unidade nas técnicas e nas representações durante um longo período de -35 000 a -10 000 anos – não contam directamente o quotidiano de caça dos humanos desse tempo, mas exprimem a selecção de animais extraordinários ou raros, um bestiário de seres precisos que se inscrevem já numa história imaginária e simbólica que conta as experiências invulgares dos humanos. A relação entre a arte e o sagrado parece ter emergido quase ao mesmo tempo na pré-história. Segundo este autor, é provável que os artistas das grutas tivessem papéis sociais particulares (papéis de comunicação xamânica com seres simbólicos) e que fossem mediadores entre o mundo real e o mundo espiritual. Outros trabalhos, ainda controversos (Jêgues-Wolkiewiez, 2007), sugerem mesmo que estes primeiros humanos modernos seriam já exímios observadores do cosmos, relacionando o movimento das estrelas e dos planetas, no céu, com as estações do ano, os estados da natureza e com a projecção simbólica da luz em locais particulares das cavernas pintadas. É muito provável que as primeiras narrativas sobre a relação entre humanos, não humanos e o cosmos tivessem nascido nesta altura.

As imagens mentais que presidiram aos primeiros traços artísticos e religiosos humanos, e que posteriormente se elaboraram a partir da complexificação da vida material, social e simbólica dos grupos, podem ser entendidas como ligadas a experiências psicocor-

porais fundando estados particulares da consciência, associadas à observação do ambiente à volta (Clottes, op. Cit.). As duas encontram-se na origem da comunicação de conjuntos simbólicos que serviram para conotar algumas das temáticas antropológicas fundamentais ligadas à organização material e social da vida dos indivíduos e dos grupos. O nascimento, a morte, a doença, a sexualidade e o afecto, a ligação aos outros e à natureza ganharam significados e definiram os valores correspondentes. Os sentimentos sociais elaboraram-se deste modo em trajectórias culturais que os tornaram próprios a essas culturas e distintos de culturas diferentes. Assim, certas culturas encorajam valores como o ciúme e o amor, porque estes contribuem para a estabilidade dos laços conjugais, outras culturas encorajam valores como a vida em comunidade, o parentesco, a solidariedade, porque estes impedem a tentação da autonomia e da posse face a uma natureza escassa. Os sistemas de normas de conduta tornam-se deste modo acessíveis a um grande número e são susceptíveis de serem impostos por tradições mitológicas exemplares (as tradições religiosas e espirituais, por exemplo) e por instituições que regulam as relações sociais (o direito, por exemplo).

Do ponto de vista antropológico, será útil distinguir entre a ética, que se inscreve nas grandes tradições discursivas, religiosas ou laicas, sobre o bem e o mal constituindo, portanto, uma categoria histórica, e os comportamentos fundados em valores sociais (morais) que se aplicam à distinção e normalização dos códigos e suas infracções que, sob regimes antropológicos diversos, encontramos em todas as culturas. Assim, do ponto de vista antropológico, a projecção da moral enquanto categoria intelectual para fora do contexto ocidental, onde nasceu, poderá enviesar a percepção e a compreensão da dinâmica social onde certos comportamentos normativos fazem sentido. As variadas crenças e ritos sagrados que encontramos nas culturas pré-modernas, por exemplo, afastam-se das preocupações morais tais como as podemos conceber na nossa tradição grega e judaico-cristã. A antropologia actual considera que estas sociedades ditas tradicionais vivem em equilíbrios funcionais relativos onde, paralelamente à manutenção da ordem social, podem ocorrer conflitos e tensões várias (pelo prestígio e pelo poder, por exemplo) que ameaçam esse equilíbrio e dinamizam as sociedades (de Heusch, 1993). É nestes contextos conservadores que os códigos sociais normativos, e suas infracções, fazem sentido.

Os comportamentos morais, enquanto formações interpessoais, parecem exercer-se num quotidiano social com interessantes homologias comportamentais entre culturas e também com aspectos da vida social dos antropóides; no entanto, enquanto formações culturais e nomativas, eles inscrevem-se em departamentos simbólicos e práticos que podem fragmentar os comportamentos pró-sociais entre elementos do mundo dos interditos, a esfera do controle social e as formações discursivas e práticas diversas que caracterizam as grandes tradições de pensamento. Para compreender esta diversidade cultural, Descola (2005)

sugere que a espécie humana dispõe de uma estrutura biológica e psicológica comum, que lhe confere características universais na produção da diversidade: está genericamente equipada com uma determinada estrutura corporal, uma particular intencionalidade emocional e cognitiva, uma aptidão para representar mentalmente o estado das coisas e para exprimir esse conhecimento através da linguagem, uma propensão para distinguir entre as semelhanças e as diferenças entre ego (os humanos) e alter (os não humanos) e para fazer inferências a partir dessas diferenças. Estas características, que parecem ser largamente comuns à espécie humana, tornam significativa a hipótese segundo a qual por trás da grande diversidade cultural se encontram estruturas gerais que poderão estar na origem de certos invariantes antropológicos. Segundo o mesmo autor, podemos estudar os esquemas de diferenciação entre humanos e não humanos, e estes esquemas constituem disposições para estabelecer relações entre ego e alter em função do que ego pensa que é e do que pensa que os outros são.

Este mecanismo de discriminação elementar parece fundado sobre a imputação aos outros de “interioridade” e de “fiscalidade” análogas ou diferentes às que ego atribui a si mesmo; as combinações destas atribuições permitem identificar quatro grandes sistemas de classificação antropológica, que Descola chamou de sistemas anímicos, totémicos, analógicos e naturalistas. Estas combinações estão na base de diferentes teorias da alteridade e determinam os valores culturais que são aplicados a si e aos outros².

Assim, e ainda segundo o mesmo autor, o sistema anímico, que é característico por exemplo das sociedades amazónicas e de certas sociedades africanas, interpreta os humanos e os não humanos como dotados de interioridades idênticas e de corporeidades diferentes. Esta concepção implica que animais e plantas sejam tratados como os humanos e que as ideias sobre espaço doméstico e espaço selvagem sejam muito diferentes das ocidentais. No sistema anímico, o espaço selvagem é semelhante ao espaço social, humanos e não humanos são pessoas. O sistema totémico de interpretação dos que são humanos e dos que não são humanos atribui certas qualidades abstractas do totem (força, esperteza...) a todos os que participam da comunidade totémica. São qualidades físicas e espirituais que a diferenciam das outras comunidades e que exigem um tratamento dos animais ou dos objectos totémicos como iguais ou até superiores aos humanos. Este sistema é próprio dos povos aborígenes australianos e de certos povos africanos, por exemplo. O sistema de classificação analógico, típico do pensamento chinês, de alguns aspectos do pensamento indo-europeu e de certas concepções em África, consiste na influência recíproca entre os dois mundos, espiritual e corporal. Os

² É interessante notar que estas combinações se elaboram a partir de uma estrutura binária de oposições entre corpo e espírito que parece ser um universal antropológico e que é, portanto, comum a todas elas.

sintomas do corpo humano terão a ver com modificações do sistema cósmico mais vasto, e vice-versa. A influência por analogia exige a distinção dos termos da comparação, mesmo que esta seja muito ténue; subjaz ao sistema analógico, no entanto, uma concepção continuista da trama dos existentes que traz como ideal a sua coincidência (Descola, *ibidem*). Finalmente, o sistema naturalista considera que os corpos de humanos e de não humanos (animais) são idênticos, mas que as suas interioridades são distintas. O naturalismo, típico do pensamento ocidental, constituiu a base dualista para o desenvolvimento da medicina (que lida com o corpo) e da psicologia (que lida com a mente), assim como para a divisão entre o mundo natural (selvagem) e o mundo artificial (construído, tecnocientífico). O naturalismo fundou a concepção mecanicista dos corpos animais e, por extensão, humanos, permitindo a sua artificialização, e também fundou a imputação quase exclusiva de mente/espírito ao ser humano. As ciências são os modos particulares de concretização do sistema natural/artificial. É em torno da vulgarização da tecnociência e da transformação maciça da vida humana e não humana que se desenrolam muitos dos debates contemporâneos sobre a renovação dos valores, na sua relação com o ambiente e a sociedade.

Apesar destas distinções, é possível encontrar nas diferentes culturas aspectos das outras combinações típicas de outras culturas, o que parece demonstrar uma certa unidade representacional da mente humana, paralelamente a fenómenos sócio-históricos particulares que promoveram certas representações em detrimento de outras. Assim, podemos pensar que, apesar da grande diversidade das tradições práticas e espirituais, estas assentam em traços motivacionais que são comuns aos humanos e que sustentam a veracidade e profundidade das suas experiências e dos comportamentos que lhes estão ligados. Como os humanos partilham mecanismos cognitivos comuns à espécie, assim como experiências corporais homólogas, é de esperar que mesmo nos casos em que a tradução linguística da experiência se revele insuficiente (como nos casos em que não existe equivalência denotativa em diferentes línguas), tal não impeça que se compreenda o que está a ser comunicado (Lakoff, 1987).

É interessante notar que, se a etnografia mostra como são diversas as formas de actuação moral dos diversos povos, a psicoetologia humana associada à neurobiologia da aprendizagem e à antropologia cultural permitem compreender como disposições empáticas básicas poderão diferenciar-se socialmente em função dos padrões sócio-culturais em que o indivíduo cresce. Se for culturalmente inaceitável proteger os mais fracos, a disposição equivalente será reforçada negativamente nos indivíduos que a apresentarem (apesar do seu eventual sofrimento), e o seu comportamento tenderá a organizar-se de outro modo afim de se adequar ao padrão dominante. É deste modo que os contextos sócio-culturais fazem emergir as condutas morais correspondentes.

5. Narrativas e interpretação: condições para o julgamento ético

Vimos no capítulo sobre a empatia social nos primatas que existem disposições sociais muito fortes arastando os seres vivos superiores para a entreatajuda, o consolo, a compaixão, a simpatia, a cooperação. As recém-descobertas capacidades cognitivas e sociais dos antropóides revelam-se da maior importância para a compreensão da evolução dos padrões morais no ser humano, na medida em que exprimem os estádios pelos quais evoluiu a imaginação e a capacidade de empatia humanas. A empatia, a teoria da mente e a partilha de estados mentais promoveram, nos humanos, a cooperação, a mentalização e a linguagem, que constituíam, por sua vez, a base para o desenvolvimento do sentido de si, dos outros e do mundo, e também para o desenvolvimento das representações simbólicas (narrativas) e para a reflexividade. Estas disposições elaboraram-se em experiências cosmogónicas particulares que definem as relações de filiação e de ligação através de narrativas, de rituais e de valores particulares às culturas. Sabemos, no entanto, que por trás da grande diversidade simbólica e prática se encontram disposições comportamentais prévias que apresentam precocemente motivações transculturais, como a oferta de presentes, o consolo aos magoados, o contágio emocional, o sentido da reciprocidade, o reconhecimento do prejuízo

Há alguma evidência de que a justificação para o nosso agir moral é frequentemente *post hoc* (de Waal, 2006): reagimos emocionalmente e depois justificamo-nos pela linguagem. O reconhecimento de que as narrativas morais não são estáticas, mas são dinâmicas e nos permitem remodelar a acção, torna-as particularmente adequadas aos tempos incertos, expandidos e complexos que vivemos. Segundo Johnson (1993) a narrativa não é meramente linguística ou textual, mas caracteriza o carácter sintético da experiência e está prefigurada nas nossas actividades e projectos quotidianos. Como somos criaturas imaginativas e narrativas, podemos configurar as nossas vidas de novas maneiras. A competência ética consiste assim em partir da experiência emocional corporal para fundar domínios mais abstractos e menos estruturados, através das narrativas morais. No caso da ética global, por exemplo, experiências básicas como a dor, o prazer, o prejuízo, o bem-estar, a empatia, o sofrimento, a alegria, a bondade, a compaixão, poderão fornecer uma base universal para a construção da ideia abstracta de direitos humanos e animais (M. Johnson, 1993). A compreensão dos conceitos mostra que estes carregam as dimensões cognitivas e emocionais da experiência, permitindo ao mesmo tempo a sua extensão imaginativa para fora dos contextos em que nasceram, de maneira a suportar deliberações colectivas mais abstractas.

Mas no contexto contemporâneo, nem sempre é possível recorrer à intuição ética corrente como garantia colectiva da acção, porque os elementos disponibilizados pela visão científica do mundo não possibilitam uma interpretação directa sobre o grau de eticidade da

situação. Assim, o debate contemporâneo, que levanta questões éticas como o ambiente para as gerações futuras, o impacto económico sobre outros povos, o estatuto dos animais e dos seus ecossistemas, a produção de organismos geneticamente modificados, o direito à manipulação da vida humana etc., é rico em novas questões cujo alcance e tecnicidade não contêm, em si mesmas, núcleos evidentes de textura moral, porque rompem os horizontes previstos para a definição do ético. Exigem uma literacia adequada face à qual desenvolver a interpretação ética mas também um sentimento de realidade dos efeitos da acção moral. Como decidir se, no caso da manipulação do genoma humano, ou de animais e vegetais transgénicos, ou no caso da energia nuclear, os argumentos a favor apontam para um futuro prometeano e os argumentos contra apresentam muitas vezes cenários morais claramente insuficientes para a complexidade de exigências dos dias de hoje?

Jean Ladrière escreve (1997, p.13, 15): “o decisionismo racional responde a esta questão apelando à virtude da troca argumentativa... é então o acordo intersubjectivo que garante a racionalidade da decisão... é definindo uma perspectiva puramente procedural que o decisionismo pode propor uma base racional à determinação de normas... a questão está em saber se é possível encontrar uma forma mais forte de racionalidade, regressando à ideia de interpretação... o que pode ser razoavelmente proposto é reassumir esta compreensão numa compreensão alargada, capaz de reter o que propunha a interpretação disponível e acrescentar-lhe o que tornará possível uma compreensão existencial da situação, que se abrirá então à significação ética... o mundo construído que foi produzido pelo espírito científico e pelo esforço técnico cresce sobre o que Husserl chamou “o mundo da vida”, e esta relação do construído ao vivido é uma relação dinâmica onde os significados do mundo da vida e os significados do mundo construído não param de se tocar... esta relação dinâmica possibilita a reinscrição da compreensão científica do mundo numa compreensão existencial... sob a forma de um regresso às condições de possibilidade da ciência, da técnica, e do mundo construído que engendram.”

No plano ético isto significa que face a situações distantes ou inteiramente novas, a interpretação narrativa em torno dessas novas situações poderá fazer emergir fragmentos de significação mais antigos, e reencontrados por associação, que são reinjectados como novos elementos interpretativos na nova situação (Ladrière, Op. Cit). É dentro da narrativa e das suas vias de argumentação que emerge o sujeito moral, i.e., capaz de uma valoração de eticidade de situações distantes da sua mas cuja interpretação fornece elementos de aproximação simbólica (metafórica, metonímica) com as situações originais. A narrativa permite esta interpretação, pois fornece um quadro exploratório ligado a certas regras formais da construção da história que coloca o sujeito no seio de um enredo coerente, com princípio, meio e fim, no seio do qual ele emerge como sujeito que se encontra, e se produz, a si mesmo, na

reflexão e na acção. Este processo consiste num esforço de encontrar um fundamento moral natural que legitime uma racionalidade forte face a uma situação moral fracamente determinada, ou indeterminada. Este é muitas vezes o caso das questões morais distantes (noutros países, no futuro) e da tecnociência contemporânea, que nos confronta com os efeitos inimaginados dos níveis de instrumentalização biológica, química, neurológica, ambiental etc..

Assim, é claro que o debate ético contemporâneo necessita recorrer de forma explícita não só a formas elaboradas de literacia (científica ou outra) mas também à visão pré-científica dos sujeitos, de modo a apoiar a argumentação numa certa perspectiva do mundo da vida humana. A visão pré-científica dá a medida humanizada dos modos de vida contidos nos cenários técnicos propostos isto é, as implicações de ser (as ontologias) desejáveis, ou não, para uma determinada vocação teleológica da vida, e da vida humana, sobre a terra. Não é de excluir, neste processo, que tanto no pensamento científico como noutras formas de pensamento simbólico intervenham poderosas formas de intuição cinestésica e imaginária que, em raros momentos, restabelecem a íntima conexão em que convivem no sujeito. Esta convivência poderá estar na origem da recorrente associação intuitiva, operada na nossa cultura de raiz grega, entre o verdadeiro, o belo e o bom. Assim, é sobre os fins que o debate ético deverá centrar-se e não, como habitualmente, sobre os meios técnicos, e suas deontologias regionais.

Este debate está por fazer, porque está em grande parte por fazer o reconhecimento da textura valorativa da própria condição humana sobre a terra, textura essa que cola muito de perto com as características corporais, espaço-temporais, sociais e simbólicas condicionando as formas da vinculação existencial e do livre arbítrio. Uma das características principais das narrativas cosmogónicas consiste justamente em fornecer quadros de referência para a experiência de ligação a si, aos outros e ao todo. Ao relacionar a emoção, o pensamento e a acção com o nível cosmológico (a base para o sentimento religioso)³, permite uma identificação rápida do significado pessoal com o sentido global do mundo. Ao fornecer o testemunho de figuras exemplares e de orientações concretas para a acção espiritual e moral, convida a pessoa individual a reconectar-se com os outros, humanos e não humanos, numa base de interpretação existencial, em que o sentido da acção reencontra o seu fundamento forte, face a um mundo indeterminado, distante e complexo. As histórias que a tradição oral ou escrita nos oferece correspondem a relatos compreensíveis de pessoas reais que, face a opções concretas, escolhem os caminhos da coragem, da bondade, da tolerância e da sabedoria. Nestas escolhas estão contidos os diversos níveis da experiência humana, corporais, emocionais, cognitivos, que tornam a inspiração para a acção real e tangível.

³ A etimologia de religião é latina. Re-ligare significa ligar o todo, ligar-se ao todo.

vel. É a ligação destes níveis que fundamenta a acção moral e é também a percepção do fundo comum que partilha com os outros que torna a diversidade contemporânea compatível com a procura de uma ética global. Será do potencial imaginativo desta ética que dependerá a criatividade das soluções práticas para uma «vida boa» sobre a terra, e será da bondade e sabedoria destas soluções que surgirá a forte evidência com que poderão aparecer para todos.

Bibliografia

- Axelrod, R. (1990). *The Evolution of Co-operation*. London, Penguin Book.
- Axelrod, R. & Hamilton, W.D. (1981). The Evolution of Cooperation. In: *Science*, 211, 1390-96.
- Boyd, R. (2003). Cultural Evolution of Human Cooperation. In: Hammerstein, P. (Ed.). *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*. MIT Press.
- Byrne, R.W. (1993). Empathy in Primate Social Manipulation and Communication. In: Thinès, G. (Ed.). *Évolution Biologique et Comportement Éthique*. Brux., Académie Royale de Belgique.
- Byrne, R.W. & Whiten, A. (1990). *Tactical Deception in Primates: the 1990 Database*. Primate Report.
- Clottes, J. (Dir.) (2003). *Chauvet Cave: The Art of Earliest Times*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- Descola, P. (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Paris, Gallimard.
- Dunbar R.I.M. (1992). Neocortex size as a constraint on group size in primates. In: *J. Hum. Evol.*, 20, 469-493.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human Ethology*. NY, A. de Gruyter.
- Erickson, M.T. (2000). The Evolution of Incest Avoidance: Oedipus and the Psychopathology of Kinship. In: Gilbert, P. e Bailey, K.G. (Eds.). *Genes on the Couch. Explorations in Evolutionary Psychotherapy*, USA, Brunner-Routledge, 222-231.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. e Target, M. (2004). *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self*. NY, Other Press.
- Gazzaniga, M.S. (2000). *O Passado da Mente. Como o Cérebro Constrói a Nossa Experiência*. Lisboa, Inst^o Piaget.
- Gibbard, A. (1996) Moralidade e Evolução Humana. In: Changeux, J. P. (Ed.). *Fundamentos Naturais da Ética*, Lisboa: Inst^o Piaget.
- Gintis, H. et al (2007) Explaining Altruistic Behavior in Humans. In: Dunbar, R.I.M. e Barrett, L. *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. USA: Oxford Un. Press.
- Goldman, A. I. (1993). Ethics and Cognitive Science. In: *Ethics*, 103, pp. 337-360.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action 2*. Cambridge, Polity.
- Heusch, L. de (1993). La Pitié et la Honte. In: Thinès, G. (Ed.). *Évolution Biologique et Comportement Éthique*. Brux., Académie Royale de Belgique.
- Hoffman, M. L. (1987). The Contribution of Empathy to Justice and Moral Judgment. In: Eisenberg, N. e Strayer (Orgs.). *Empathy and its Development*. NY, Cambridge University Press, pp.215-240.
- Husserl, E. (1954). Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. In: Biemel, W. (Ed.). *Husserliana*. Haag, Martinus Nijhoff.
- Jègues-Wolkiewiez, C. (2007). The Roots of Astronomy, or the Hidden Order of a Palaeolithic Work. In: *Les Antiquités Nationales*. 37, pp.43-52.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am M., Insel Verlag.
- Johnson, M. (1993). *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. USA, University Chicago Press.
- Johnson, M. (1999). Ethics. In: Bechtel, E. e Graham, G. (Ed.). *A companion to cognitive science*. Oxford, Blackwell Publ.
- Kant, I. (1803). Über Pädagogik. Königsgberg, D. Friedrich Theodor Rink.
- Ladrière, J. (1997). l'Interprétation dans le Jugement Éthique. In: *Revue d'Éthique et de Théologie Morale - le Supplément*, 202.
- Langford, D. J., Crager, S.E., Shehzad, Z., Smith, S.B., Sotocinal, S.G., Levenstadt, J.S., Chanda, M.L., Levitin, D.J. e Mogil, J.S. (2006). Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice. In: *Science*, pp. 1967-1970.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. USA, Chicago Un. Press.
- Lencastre, M.P.A. (2004). Intencionalidade, Linguagem e Valores. Contributos Interdisciplinares para a Questão da Universalidade e da Diversidade da Moral. In: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XLIV (1-2), pp. 15-28.
- Lencastre, M.P.A. (2006). Fenomenologia Biológica, Cognição e Linguagem. O Contributo de Tim Ingold para uma Ecologia Sensível. In: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, pp. 21-46.
- Lencastre, M.P.A. (2010). Bondade, Altruísmo e Cooperação. Considerações Evolutivas para a Educação e a Ética Ambiental. In: *Revista Lusófona de Educação*, (15), pp. 113-124.
- Montagner, H. (1998). *L'Attachement. Les Débuts de la Tendresse*. Paris, Odile Jacob.
- Montagner, H. (1993). La Précocité de l'Emergence des Conduites Sociales Complexes, Fondement de la Vie Relationnelle et des Valeurs Morales. In: Thinès, G. (Ed.). *Évolution Biologique et Comportement Éthique*. Brux.: Académie Royale de Belgique.
- Ost, F. (1997). *A Natureza à Margem da Lei*. Lisboa, Inst^o Piaget.
- Premack, D. (1996). 'Conhecimento' Moral do Recém-nascido. In: Changeux, J.P. (Dir.). *Fundamentos Naturais da Ética*. Lisboa, Inst^o Piaget.
- Rizzolatti, G. (1996). Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions. In: *Cognitive Brain Research*, 3, 2, 131-41.
- Rosch, E. (1981). Prototype Classification and Logical Classification: the Two Systems. In: Scholnik, E. (Ed.). *New Trends in Cognitive Representations: Challenges to Piaget's Theory*. Lawrence Erlbaum Assoc., pp. 73-86.
- Sann, L. (1993). Aspects Éthologiques de l'Emergence Éthique chez l'Enfant Prématuro. In: Thinès, G. (Ed.). *Évolution Biologique et Comportement Éthique*. Brux., Académie Royale de Belgique.

- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York, Random House.
- Stern, D. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: a View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. N.Y., Basic Books.
- Thinès, G. (Ed.) (1993). *Évolution Biologique et Comportement Éthique*. Brux., Académie Royale de Belgique.
- Waal, F.de (1996). *Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and other Animals*. USA, Harv.Un.Press.
- Waal, F. de (2006). *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton Un. Press.
- Wyman, E. e Tomasello, M. (2007). The Ontogenetic Origins of Cooperation. In: Dunbar, R. e Barrett, L. (Eds). *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. New York, Oxford University Press.