
OBSERVAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE O RELATIVISMO MORAL

DAN SPERBER

A diversidade dos costumes parece refutar a ideia segundo a qual a moral humana teria fundamentos naturais. Montaigne observava: «Num sítio, vive-se de carne humana; noutro, é um gesto de piedade matar o pai de certa idade; noutro ainda, os pais decidem acerca dos filhos ainda no ventre da mãe, aqueles que querem que sejam alimentados e conservados, e aqueles que querem que sejam abandonados e mortos; noutro, os maridos idosos emprestam as suas mulheres à juventude para que delas se sirvam; e noutro, elas são comuns sem pecado; e noutro ainda, trazem, como distinção honrosa, tantas belas borlas na franja dos seus vestidos quantos os amantes que tiveram [1].»

E concluía: «As leis da consciência, que dizemos provirem da natureza, nascem dos costumes; tendo cada qual em veneração interna as opiniões e costumes aprovados e recebidos em seu redor, não pode dispensá-los sem remorsos nem deixar de os aplicar sem aplauso [2].»

Os antropólogos contemporâneos propõem ilustrações menos sumárias mas não menos surpreendentes da diversidade cultural. A maior parte deles adota voluntariamente uma posição «relativista» próxima da de Montaigne. O relativismo tem também numerosos partidários entre os filósofos. Mas será que

estamos verdadeiramente em presença de uma convergência entre antropólogos e filósofos em relação a um mesmo ponto de vista?

Existem, na verdade, pelo menos dois tipos de relativismo, um relativismo metafísico e um relativismo antropológico, e dois domínios onde este relativismo se exerce, o domínio cognitivo e o domínio moral. Existem, portanto, (pelo menos) quatro teses relativistas possíveis. Ainda que sejam logicamente independentes umas das outras, são numerosos aqueles que aceitam ou, ao contrário, rejeitam em bloco as quatro teses relativistas, frequentemente sem sequer as distinguirem.

No domínio cognitivo, o relativismo metafísico consiste em sustentar que existe não uma mas várias verdades incompatíveis entre si. Neste mesmo domínio, o relativismo antropológico consiste em sustentar que os seres humanos podem, em função da sua cultura e da sua experiência, chegar a representações do mundo radicalmente diferentes e incompatíveis entre si. A tese metafísica poderia ser correcta sem que a tese antropológica o fosse, e reciprocamente. Poderia haver várias verdades incompatíveis e representações humanas do mundo semelhantes umas às outras, representações que, na melhor das hipóteses, se aproximariam, todas elas, de apenas uma destas verdades. Poderia acontecer, inversamente, que houvesse uma única verdade e representações do mundo radicalmente diferentes, representações que, todas elas, ou todas excepto uma, permaneceriam muito afastadas desta verdade única.

No domínio moral, o relativismo metafísico consiste em sustentar que existe não um bem, mas vários bens, incompatíveis entre si. Neste mesmo domínio, o relativismo antropológico consiste em sustentar que os seres humanos podem, em função da sua cultura e da sua experiência, chegar a ideias do bem radicalmente diferentes e incompatíveis entre si. Também aqui, a tese metafísica poderia ser correcta sem que a tese antropológica o fosse, e reciprocamente. Poderia ser que houvesse vários bens incompatíveis, mas que, por falta de imaginação moral, os humanos nunca chegassem senão a concepções de bem pouco diferentes umas das outras. Poderia haver, pelo contrário, um único bem verdadeiro, mas concepções do bem radicalmente diferentes.

Nestas condições, convém distinguir claramente as questões metafísicas e as questões antropológicas. No domínio moral, convém defendermo-nos, em particular, de dois sofismas diferentes. O primeiro destes sofismas consiste em considerar a divergência radical das representações humanas do bem como antropológica-mente estabelecida e em deduzir daí que existe uma pluralidade de bens incompatíveis. O segundo destes sofismas consiste em tomar como adquirido que, apesar das aparências, as representações do bem convergem, e em deduzir que elas convergem para um bem objectivo e universal.

Para além da resposta à questão antropológica não valer como resposta à questão metafísica e reciprocamente, as duas questões pedem respostas de tipo diferente. A questão metafísica pede uma resposta decidida: ou existem ou não existem vários bens incompatíveis (e é o qualificativo «incompatíveis» que aqui é importante; se houver vários bens compatíveis entre si, esses bens devem poder ser compostos). A questão antropológica, pelo contrário, é uma questão de grau: é incontestável que as representações do bem diferem de cultura para cultura. O problema consiste em saber de que maneira elas diferem. Poderão as representações do bem diferir quase indefinidamente, ou partilharão todas elas princípios, valores, estruturas ou conceitos, e quais? Temos aqui ampla matéria para descobertas e debates com vários matizes. A oposição entre o relativismo e o universalismo antropológico não se altera categoricamente senão sob a influência de considerações metafísicas, evidentemente interessantes, em si mesmas, mas sem pertinência neste debate.

O contexto do debate antropológico é, antes, o seguinte: quais os aspectos particulares das culturas humanas que são o efeito de disposições inatas particulares? Responder «nenhum» ou «todos» seria tomar uma posição relativista ou, pelo contrário, universalista extrema, em ambos os casos pouco defensável. No domínio cognitivo, por exemplo, está bastante bem estabelecido que a classificação das cores, ainda que variável de língua para língua, corresponde, no entanto, a mecanismos neuronais específicos. Pelo contrário, não é possível sustentar que a classificação das peças de um motor de automóvel (classificação que, no entanto, varia muito pouco de língua para língua) tem uma base inata específica.

No domínio moral, a posição relativista poderia consistir em dizer que não existe qualquer disposição inata específica para adoptar determinadas normas morais e não outras (ou mesmo, numa versão extrema, em dizer que não existe qualquer disposição inata específica para adoptar normas morais, sejam elas quais forem). A posição universalista poderia, pelo contrário, consistir em sustentar que existe uma predisposição inata para adoptar um conjunto de normas precisas. Algumas posições intermédias poderiam consistir em considerar: 1) que determinadas normas morais, mas não todas, têm uma base inata, ou 2) que as predisposições inatas nessa matéria são fracas e, portanto, facilmente ultrapassáveis por factores culturais, ou ainda 3) que a predisposição inata determina mais a forma abstracta das normas do que o pormenor do seu conteúdo.

Em qualquer caso, o debate entre as posições relativistas e universalistas não diz directamente respeito à diversidade, nem mesmo ao grau de diversidade dos fenómenos culturais, mas ao papel causal das predisposições geneticamente determinadas no desenvolvimento destes fenómenos. O meu propósito não é resolver o debate, nem sequer sustentar uma determinada posição. É simplesmente propor cinco distinções que podem ajudar a apreciar melhor a pertinência dos dados disponíveis.

ESTADOS MENTAIS E DOUTRINAS CULTURAIS

Os antropólogos e os historiadores interessam-se particularmente por sistemas culturais tais como as doutrinas morais. Estas doutrinas tanto podem receber, na própria sociedade, uma expressão pública sob a forma de um discurso mais ou menos integrado (como acontece no caso do taoísmo ou do Talmude), como, em particular nas sociedades de tradição oral, pode acontecer que seja o antropólogo a efectuar uma síntese discursiva de representações públicas diversas e esparsas (como no caso do código de honra nas sociedades mediterrânicas ou no caso dos sistemas de tabus na Polinésia). Estas doutrinas não somente divergem de cultura para cultura, como são, em muitos casos,

incompatíveis entre si: por exemplo, o jainismo proíbe que se matem animais enquanto a maior parte das religiões do mundo prescreve sacrifícios de sangue.

Esta incompatibilidade manifesta das doutrinas morais entre si não é, no entanto, suficiente para justificar um ponto de vista relativista. As doutrinas não são um reflexo directo do pensamento dos membros da sociedade, são antes objectos de pensamento. É verdade que estes objectos podem ser respeitados, ensinados, meditados, e que, portanto, afectam as ideias e os sentimentos morais dos indivíduos; inversamente, estas doutrinas são o produto colectivo das ideias e dos sentimentos de gerações de indivíduos. No entanto, não está excluída a hipótese de estas construções públicas divergirem mais, de uma sociedade para outra, do que os estados mentais dos seus membros. É concebível, por outro lado, que os estados mentais dos indivíduos no interior de uma mesma sociedade divirjam mais do que deixariam supor as suas manifestações colectivas aparentemente unânimes.

Como procurei mostrar noutro sítio [3], os dados culturais não são pertinentes para o debate sobre o relativismo a não ser que a sua dimensão psicológica seja explicitada. Mesmo que existam predisposições inatas específicas neste ou naquele domínio conceptual, elas não afectam directamente os fenómenos colectivos, mas sim os fenómenos individuais, em particular os cognitivos ou afectivos que, à escala de uma população, sustentam ou realizam os fenómenos colectivos. No domínio moral, é necessário, pois, passar da observação sociológica a uma caracterização das ideias e dos sentimentos morais dos indivíduos, antes de começar a argumentar a favor ou contra o relativismo. Ora, não somente este trabalho está longe de estar feito, como a sua necessidade está longe de ser compreendida.

JUSTIFICAÇÕES E ESCOLHAS MORAIS

Sob a influência de Jean Piaget e, sobretudo, de Lawrence Kohlberg [4], as investigações em psicologia moral concederam uma atenção muito particular ao modo como os sujeitos justificavam as suas escolhas morais. Estas justificações são de diferentes

tipos, de acordo com a idade dos sujeitos (que era a primeira coisa em que os psicólogos estavam interessados), mas também segundo as culturas (o que parece fortalecer um ponto de vista relativista). Os juízos morais podem ser justificados se se invocar a opinião pública, ou uma norma socialmente reconhecida, ou a autoridade de uma pessoa eminente, ou um raciocínio que se funda em princípios gerais.

De um ponto de vista moral, não estamos muito tentados a colocar no mesmo plano estas diferentes justificações; justificar os seus próprios juízos por um raciocínio fundado em princípios pode parecer bem melhor. Também de um ponto de vista antropológico, estas diferentes formas de justificação retêm a nossa atenção: determinadas sociedades, por exemplo, convidam à submissão à autoridade de um senhor, outras à deliberação pessoal, fornecendo aquilo a que se poderia chamar estilos morais muito contrastados.

Não existe, no entanto, qualquer razão para vermos entre estas formas de justificação uma diferença especificamente moral: o recurso à autoridade ou, pelo contrário, à deliberação pessoal é encorajado numa multiplicidade de domínios: as ideias gerais, as decisões económicas, a escolha de um cônjuge, etc.

Por outro lado, formas de justificação que são, na aparência, radicalmente diferentes podem convergir implicitamente para a mesma fonte última da verdade e do bem. Se, para melhor conhecer a composição de uma substância, recorro a um químico, não é porque a verdade na matéria me pareça de outra ordem que as verdades de que posso assegurar-me directamente, é por uma modéstia cognitiva altamente recomendável. Um crente que recorre ao seu guia espiritual para a tomada de uma decisão moral pode, da mesma maneira, agir por modéstia, e pensar que o guia espiritual raciocina com uma competência específica a partir de princípios que nem por isso deixam de ser universais. Da mesma forma, a opinião pública ou a norma socialmente aceite podem ser invocadas, porque se considera que são indicativas do bem, sem que por isso o bem seja definido como aquilo que a opinião ou a norma social aprovam. O recurso a formas de justificação diferentes não é, portanto, uma prova de que existem diferentes concepções do bem.

MORAL E PRÁTICAS

Um dos exemplos etnográficos que mais impressionou as imaginações e pareceu confirmar a concepção relativista foi o dos Iks do Quênia estudados por Colin Turnbull [5]. Turnbull descreve a «inumanidade» dos Iks, de que dá vários exemplos: egoísmo colérico, recusa de qualquer partilha de alimentos, pais que deixam morrer os seus filhos impedindo-os de se alimentarem, filhos que retiram os alimentos da boca dos seus pais, etc. Será isto suficiente para estabelecer que os Iks têm uma moralidade radicalmente diferente da nossa? Seja como for, é neste espírito que o seu exemplo é geralmente citado.

Contudo, quando os sobreviventes de uma catástrofe aérea acabam por se devorar uns aos outros para não morrerem de fome, não lhes atribuímos outra moral. Ou então reconhecemos que, nas mesmas circunstâncias, teríamos talvez feito o mesmo, ou então achamos que somos superiores, não pelas nossas normas, mas pela capacidade que complacientemente nos arrogamos de agir em conformidade com elas mais rigorosamente do que esses infelizes.

Em contrapartida, quando práticas contrárias às nossas ideias morais emanam de membros de outras sociedades, apressamo-nos – demasiadamente – a apontar-lhes o dedo, atribuindo-lhes ideias morais opostas às nossas. Em qualquer tempo e em qualquer lugar, considerações de interesse mais ou menos premente contribuem para determinar as práticas, sejam estas considerações sancionadas ou não pelas ideias morais. Por outro lado, pode haver duas culturas que comportem as mesmas ideias morais, insistindo uma delas muito mais do que a outra sobre o respeito por essas ideias. As práticas nestas duas culturas serão diferentes, mas o conteúdo das ideias morais será o mesmo em ambas. A diferença entre as duas atitudes: a deplorável fraqueza de uns e o admirável rigor de outros é que não são directamente pertinentes para julgar o grau de divergência entre as morais humanas.

O próprio Turnbull não é, de modo nenhum, relativista: ele explica o estado moral dos Iks pelo facto de este povo, recentemente exilado em terras onde a caça já não é capaz de o alimentar, ter acabado por se converter à agricultura. Os Iks vivem num estado de miséria extrema, a sua organização social e a sua cultura são de-

liquescentes. A acreditar em Turnbull, os sentimentos morais dos Iks terão sido, outrora, semelhantes aos do resto da humanidade, mas estes sentimentos teriam actualmente deixado de se fazer ouvir. Se a explicação de Turnbull – que é, como veremos, contestada – fosse a correcta, o caso dos Iks ilustraria a fraqueza moral e não a diversidade moral dos seres humanos. O que quer que se passe neste caso particular, as práticas nem sempre reflectem, e nunca o fazem simplesmente, as ideias e os sentimentos especificamente morais dos agentes. Ora, se existem disposições inatas, elas não afectam as práticas senão através dos estados mentais que sustentam.

MORAL E CONVENÇÃO

Aos nossos olhos, nem todas as normas são normas morais. Na cultura francesa, pelo menos, podem facilmente distinguir-se obrigações morais, como as obrigações de não mentir, de não matar, de ajudar o próximo, etc., e obrigações de outro tipo, como as de tratar por você uma pessoa que não se conhece ou a de não arrotar em público. As obrigações deste segundo tipo decorrem de uma convenção social. Elas podem não existir noutros locais, poderiam ser abolidas aqui, ou ser substituídas por obrigações inversas (assim, o arrote é obrigatório em numerosas sociedades), sem que isso seja necessariamente «mau». Pelo contrário, parece evidente que, salvo em circunstâncias muito particulares, se deve ajudar uma pessoa em perigo e não se deve matar, e isto mesmo em sociedades em que nenhuma convenção prescreve estas regras.

Pela sua própria definição, as normas convencionais parecem particularmente susceptíveis de variar de sociedade para sociedade. Por sua vez, as normas morais são concebidas como universais. A distinção entre normas morais e normas convencionais é, portanto, susceptível de desempenhar um papel essencial no debate sobre o relativismo. Temos ainda de nos interrogar sobre a validade psicológica e sociológica da distinção entre moral e convenção. Aqui, põem-se duas questões: 1) existirão (pelo menos) duas maneiras distintas de serem mentalmente aprendidas, representadas, utilizadas, as ideias normativas que regem o comportamento,

e corresponderão estas duas maneiras à distinção entre normas morais e normas convencionais? 2) será a distinção entre normas morais e normas convencionais feita, explícita ou implicitamente, em todas as sociedades?

Devemos a Elliot Turiel e aos seus colaboradores um conjunto de trabalhos experimentais que fornecem elementos de resposta a estas duas questões [6]. Os trabalhos de Turiel tendem a mostrar: 1) que a aquisição das normas morais e a das normas convencionais se fazem de maneira distinta, cada uma de acordo com um desenvolvimento particular, 2) que as normas são compreendidas e invocadas de modo diferente, de acordo com o seu tipo. As investigações de Turiel e dos seus colaboradores foram, na sua maior parte, conduzidas sobre sujeitos norte-americanos. Mesmo que alguns trabalhos complementares levados a cabo, em particular, na Nigéria, na Coreia e na Indonésia tenham chegado a resultados semelhantes, a validade intercultural da distinção entre moral e convenção está longe de ser globalmente reconhecida.

Num estudo etnográfico e psicológico feito numa comunidade hindu, Richard Schweder e os seus colaboradores [7] chegaram a conclusões contrárias às de Turiel: estes investigadores sustentam que a distinção entre normas morais e normas convencionais é típica de uma sociedade que funda a moral na ideia de direitos, como acontece no Ocidente, sendo, pelo contrário, estranha a uma sociedade que funda a moral na ideia de dever. Nas sociedades muito religiosas, onde, efectivamente, a ideia de dever tem a primazia sobre a de direito, o conjunto de normas pode ser apresentado como legítimo, porque emana da mesma fonte divina. Uma tal concepção não é, à primeira vista, muito compatível com a distinção entre moral e convenção, distinção que é habitualmente feita invocando-se duas fontes de legitimidade, uma de princípio e outra de convenção.

Todavia, Turiel *et al.* [8] reanalisaram os dados de Schweder *et al.* e procuraram mostrar que a distinção está presente, pelo menos de modo implícito, no caso hindu. Num estudo recente, levado a cabo num grupo de anabaptistas e de judeus piedosos, Nucci e Turiel [9] voltaram a pôr em evidência uma distinção entre moral e convenção que, por ser implícita, nem por isso é menos sistemática.

O debate não está, portanto, concluído. Um dos pontos deste debate é a possibilidade de afastar do domínio propriamente moral um conjunto de normas que variam de tal maneira de cultura para cultura que parecem justificar, por si sós, um ponto de vista relativista. Atenção: mesmo supondo que se pode destacar um pequeno conjunto de normas propriamente morais, a questão do relativismo nem por isso ficaria decidida.

COMUNIDADE MORAL E HUMANIDADE

A maioria, senão mesmo a totalidade, das normas morais diz respeito à interacção com os outros. Mas de que outros se trata? Até onde se estende a comunidade relativamente a cujos membros se têm deveres morais? Hoje em dia, responderíamos de boa vontade que esta comunidade moral se estende a toda a humanidade. No entanto, esta resposta é menos determinada do que parece e, além disso, não é a única resposta possível.

Se temos deveres relativamente a todos os seres humanos, o que é, em sentido próprio, um ser humano? Farão os fetos parte dos seres humanos relativamente aos quais temos deveres, ou os nossos deveres aparentes relativamente aos fetos resumir-se-ão aos deveres relativamente aos seus próximos, já nascidos? Esta questão é objecto de forte controvérsia. Poder-se-ia pensar que os partidários e os adversários do direito ao aborto têm normas morais muito diferentes mas, na maioria dos casos, a diferença não diz respeito a princípios morais opostos, mas antes a uma oposição sobre uma questão de facto. Uns e outros condenam igualmente o assassinio, mas para uns – e não para os outros – o feto é um ser humano e, portanto, o aborto é um assassinio.

À questão de saber se um feto é um ser humano, são por vezes dadas respostas mais matizadas do que um simples sim ou um simples não. Alguns pensam que um feto se torna um ser plenamente humano antes do nascimento, numa determinada etapa da gestação. Noutras culturas, a qualidade de pessoa humana não se adquire senão algum tempo *depois* do nascimento, de maneira que o infanticídio precoce não é, nessas culturas, condenado como assassinio.

E os mortos, farão parte dos seres humanos relativamente aos quais temos deveres, ou os nossos deveres aparentes relativamente aos mortos resumir-se-ão aos deveres relativamente aos seus próximos ainda vivos? O momento onde se considera que um ser perde a qualidade de pessoa humana pode não coincidir com o último suspiro, mas também ocorrer muito mais tarde ou nunca, ou, pelo contrário, preceder o falecimento. A ausência de cuidados aos incapazes ou aos moribundos, incluindo a precipitação da sua morte, costumes que encontramos em numerosas sociedades, não são, portanto, sinal de uma certa atitude moral diferente relativamente ao assassinio; pode muito bem tratar-se de um juízo cognitivo diferente sobre os limites temporais da qualidade humana.

Na recensão que fizeram ao livro de Turnbull sobre os Iks [10], Serge e Marie-Martine Tornay contestam a tese de Turnbull segundo a qual os comportamentos dos Iks resultariam não da sua cultura mas, pelo contrário, da perda da sua cultura. De acordo com os Tornay, a situação material dos Iks exacerba o efeito de determinados traços culturais. O caso dos Nyangatom, sociedade da mesma área cultural dos Iks, ilustra este argumento. Os Nyangatom vivem em circunstâncias económicas mais vulgares e, portanto, não testemunham da mesma confusão moral que os Iks. É conforme com a sua cultura que consideram «mortos» os enfermos ou os agonizantes, e agem em conformidade. Os Tornay contam: «A velha Lokudele, parente de Loceria, o nosso informador, estava em declínio há vários meses. Quando deixou de ser capaz de colher a sua própria alimentação, a sua gente começou a troçar dela e a recusar-lhe a alimentação. Com disenteria, entrou certo dia em coma, e imediatamente nos foi anunciado: “A velha morreu.” Sentada no guarda-vento-cozinha de Loceria, “viveu” ainda muitas horas sacudida por estertores e soluços. Os rapazes divertiam-se à volta dela e gritavam: “Ela morreu.”»

O sentimento de repugnância que uma tal descrição pode provocar-nos não deve fazer-nos concluir no sentido de uma alteridade moral radical. Quando começa e quando acaba a humanidade dos organismos humanos? Esta questão, cujas consequências morais são consideráveis, não é por isso menos uma questão de facto sobre a qual as culturas podem divergir sem por isso divergirem sobre a sua apreciação do bem.

Nem todos os membros da comunidade humana são igualmente tratados: os direitos e os deveres morais das crianças são, suponho que por toda a parte, diferenciados dos dos adultos. Podem sê-lo de várias maneiras, e os limites daquilo que é considerado como infância são variáveis. Outras distinções podem afectar o estatuto moral das pessoas. A discriminação sexual no interior da comunidade moral tem sido, até agora, quase universal. O facto de se estar a pôr em causa, actualmente, esta discriminação por uma parte crescente da sociedade transforma profundamente as práticas, a ponto de constituir uma verdadeira revolução moral. Não é, contudo, a ideia dos direitos e dos deveres entre agentes morais iguais que muda, mas a diferenciação interna da comunidade moral.

A distinção entre homens livres e escravos, quase universalmente condenada hoje em dia, não foi objecto de uma oposição maciça senão no século XIX. A maioria dos filósofos morais clássicos acomodava-se a ela sem problema. A escravatura é aceite e mesmo regulada pela Bíblia (Êxodo 21, 1-11; Epístola aos Colossenses 3, 22), texto antigo, sem dúvida, mas que permanece uma importante referência moral. Os contemporâneos que aceitam a autoridade moral de um texto que concede ao senhor de um escravo o direito de lhe bater até à morte com a condição de que ele não morra no mesmo dia (Êxodo 21, 20-21) estão menos em contradição consigo próprios do que parece: basta-lhes rejeitar ou, mais simplesmente, ignorar a caracterização bíblica da comunidade moral, uma caracterização que nas sociedades industriais modernas é, de qualquer maneira, obsoleta. Estes podem então aceitar a caracterização bíblica do bem e do mal, aplicá-la numa comunidade moral concebida de maneira mais homogénea, para concluírem por uma prática muito diferente daquela que é efectivamente preconizada pela Bíblia, ao mesmo tempo que se reclamam sinceramente dela.

Em determinados grupos religiosos, a comunidade moral é alargada, para além da humanidade, a todos os seres vivos. Noutras sociedades, pelo contrário, a comunidade moral restringe-se a um dado grupo étnico, social ou até mesmo familiar. Uma tal diferença de extensão da comunidade moral pode engendrar práticas fortemente contrastadas, sem que por isso variem

sensivelmente aquilo que é considerado bem e aquilo que é considerado mal. Não basta saber que, em determinada sociedade, a mentira é vista como uma habilidade desejada, ou o assassinio como uma proeza: não encontraremos nela ao menos uma comunidade, nem que seja a família, no interior da qual estas práticas são consideradas como profundamente condenáveis? Poderíamos então encontrar, nessa sociedade, normas morais muito banais, mas com um campo de aplicação estritamente circunscrito: a maioria dos comportamentos sociais escapariam, então, às motivações morais.

É concebível que determinadas comunidades morais reduzidas adiram, no entanto, a um ideal de comunidade moral mais amplo ou até mesmo extensível a toda a humanidade. Tais comunidades poderiam justificar, aos seus próprios olhos, a sua pequenez se se considerassem como estando em situação de legítima defesa relativamente a outras comunidades. Uma justificação deste género apoia-se numa ideia quase universal. Mais do que isso, quando se difunde, num conjunto de comunidades, a crença segundo a qual todos se encontram em estado de legítima defesa relativamente aos outros, essa crença gera, por si mesma, comportamentos que a justificam. Mesmo que fosse falsa à partida, essa crença depressa se tornaria verdadeira. Assim, o facto de uma sociedade praticar, por exemplo, a *vendetta* (isto é, a vingança de um assassinio anterior cometido sobre um membro do seu clã por meio de um assassinio de um membro do clã «culpado») não implica que essa sociedade ignore ou rejeite a ideia de comunidade moral alargada, de direito, a toda a humanidade.

PARA CONCLUIR

Considerarei, cada um por sua vez, um determinado número de distinções pertinentes para uma avaliação do relativismo antropológico em matéria de moral. Cada uma destas distinções convidava a tratar, como interessantes em si mesmos, mas não pertinentes na avaliação do relativismo, alguns aspectos pelos quais as declarações e as práticas morais das diferentes sociedades são susceptíveis de divergir. Mesmo que essas distinções se revelassem fundamentadas

– e indiquei que algumas delas permaneciam problemáticas –, isso não seria suficiente para mostrar que as morais humanas são, todas elas, expressões das mesmas disposições inatas especializadas, e ainda menos para mostrar que elas convergem.

De uma maneira geral, as relações entre evolução, cognição e cultura não foram objecto de estudos empíricos. Quando muito, começamos agora a dispor, nesta matéria, de programas de investigação sérios [11]. Nestas condições, não basta mostrar que o relativismo antropológico clássico sofria de graves falhas conceptuais e metodológicas para poder avaliar com precisão as suas conclusões. Temos, antes, necessidade de investigações empíricas, conceptual e metodologicamente bem concebidas. No domínio moral, apenas dispomos de retalhos.

Imaginemos, no entanto, que as futuras investigações empíricas venham a revelar que existem disposições inatas que preparam os seres humanos para desenvolverem ideias e sentimentos propriamente morais. O relativismo antropológico em matéria moral seria, então, refutado. Faltaria ainda muito para considerar que existe, imperfeitamente exibida nas diferentes culturas, uma moral humana inscrita na nossa constituição biológica. E faltaria ainda mais para considerar, já não de um ponto de vista antropológico mas, desta vez, de um ponto de vista ético, que uma tal moral seria correcta apenas por ter uma base biológica. É verdade que, se existisse uma tal moral biologicamente inscrita, ela seria provavelmente incorrigível e, portanto, importaria muito pouco que fosse verdadeira ou falsa.

REFERÊNCIAS

- [1] MONTAIGNE, *Essais*, Livro I, cap. XXIII, «De la costume» (ed. Garnier, 1962, p. 120).
- [2] *Ibid.*, p. 121.
- [3] Ver SPERBER, D. (1982), *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann; (1985), «Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations», *Man* (NS), 20, 73-89.
- [4] Ver KOHLBERG, Lawrence (1981 e 1984), *Essays on Moral Development*, vol. 1 e 2, Nova Iorque, Harper and Row.
- [5] TURNBULL, Colin (1973), *Un peuple de fauves*, Paris, Stock.
- [6] Ver TUREL, Elliot (1983), *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge, MA, Cambridge University Press; Turiel Elliot, Killen, Melanie, e Helwig, Charles (1987), «Morality: Its structure, Functions and Varieties», em J. Kagan e S. Lamb (eds.), *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, 155-244.
- [7] SCHWEDER, R., MAHAPATRA, M. e MILLER, J. G. (1987), «Culture and moral development», em J. Kagan e S. Lamb (eds.), *The Emergence of Moral Concepts in Young Children*, Chicago, University of Chicago Press, 163-196.
- [8] Ver TUREL, Elliot, KILLEN, Melanie, e HELWIG, Charles, *Op. Cit.*
- [9] NUCCI, L., e TUREL, E. (em publicação), «God' word, Religious rules, and their relation to Christian et Jewish Children's concepts of morality».
- [10] Ver *L'Homme*, Jul.-Dez. 1974, XIV, 3-4, pp. 157-159.
- [11] Por exemplo, ROBERT, Boyd, e RICHERSON, Peter J. (1985), *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, The University of Chicago Press; Sperber, Dan (1985), «Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations», *Man* (N.S.), 20, 73-89; e em particular Tooby John e Cosmides, (1989), «Evolutionary Psychology and the evolution of culture, part I et II», *Ethology and Sociobiology*, 10, 29-97.