

A ÉTICA DA GUERRA E DA PAZ: O EMARANHAMENTO ENTRE ETOLOGIA E CULTURA

Daniel Ribera Vainfas ¹

Daniel Barreiros ²

RESUMO

Os debates sobre a ética têm demonstrado duas grandes orientações. Em uma delas, surge como manifestação espontânea de um determinado conjunto de comportamentos com forte base inata (por exemplo, altruísmo, cooperação, recompensas e punições); em outra, surge como fenômeno dependente da capacidade de autorreflexão racional, de modo que uma ação se mostra verdadeiramente ética na medida em que o agente responsável é voluntário e consciente do ato que realiza. A partir da consideração de que os grandes símios africanos, dentre os quais *Homo sapiens*, vivem em grandes grupos sociais estáveis com ampliado potencial de choque entre agendas individuais, razoável volume de evidência tem sugerido uma base instintiva e etológica do comportamento ético intrassocial. Se for assim, existiria, analogamente, alguma base comportamental inata e etológica para a ética nas relações intersocietárias humanas, seja na guerra (que determine os limites da projeção e do exercício do *hard power*), seja na paz (que estabeleça as normas para a preservação da não hostilidade intersocietária), e que se some à cultura e às instituições? Sustenta-se aqui a hipótese de que a exclusividade humana no exercício da ética da guerra e da paz (ausente nas relações intersocietárias entre chimpanzés-comuns, *Pan troglodytes*) é tributária da cognição transdominial humana, capaz de recombina e ressignificar algoritmos comportamentais inatos através da cultura, e voltá-los para funções absolutamente inovadoras. Conclui-se então que a clivagem entre *nurture* vs. *nature* caracteriza-se como uma falsa questão nesse debate.

Palavras-chave: ética, guerra, paz, cognição, primatas.

ABSTRACT

The debate on ethics has shown two broad orientations. Ethics may appear as a spontaneous manifestation of a behavioral portfolio with strong innate foundations (for example, altruism, cooperation, rewards and punishments); or it emerges as a phenomenon dependent on the capacity for rational self-reflection, so that an action is truly ethical insofar as the responsible agent is voluntary and conscious of the act he performs. Considering that the great African apes, including *Homo sapiens*, live in large stable social groups with an increased potential

¹ Professor substituto do Instituto de Relações Internacionais e Defesa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador do Laboratório de Ética e Poder Global (LABEPOG) do Núcleo de Bioética e Ética Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGE-UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

² Professor do Instituto de Economia e do Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador do Laboratório de Ética e Poder Global (LABEPOG) do Núcleo de Bioética e Ética Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e do Grupo de Pesquisa “Poder Global e Geopolítica do Capitalismo”, do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

for conflict between individual agendas, a reasonable volume of evidence has suggested an instinctive and ethological basis for intrasocial ethical behavior. If so, there would be some innate and ethological behavioral basis for ethics in human intersocietal relations, whether in war (providing the limits to the exercise of hard power), or in peace (establishing standards for preservation of intersocietal non-hostility)? As an hypothesis, we suggest that human exclusivity in the exercise of the ethics of war and peace (absent in the intersocietal relations among chimpanzees, *Pan troglodytes*) is a product of the human transdominial cognition, capable of recombining and re-signifying innate behavioral algorithms through culture, and devote them to absolutely innovative functions. We conclude that the schism between nurture vs. nature is a false question in this debate.

Keywords: ethics, war, peace, cognition, primates

INTRODUÇÃO

O problema da ética da guerra e da paz dialoga com duas orientações gerais. Ora a ética aparece como expressão espontânea de um conjunto de comportamentos ligados à cooperação e à regulação de conflitos em dimensões amplas, ora como reflexo da capacidade de autorreflexão, de modo que exclui quaisquer outros processos que não resultem da consciência acerca da ação e de seus desdobramentos. Nessa pesquisa, lançamos a seguinte pergunta: podem os mecanismos de gerenciamento de conflitos nos animais não humanos trazer alguma luz a esse debate acerca da ética da guerra e da paz entre humanos modernos?

Os mamíferos, sobretudo os primatas não humanos, contam com mecanismos autônomos que regulam suas relações sociais, e, levando-se em conta a literatura etológica, surge certo consenso a respeito de comportamentos “éticos” como resultado da seleção natural (RUSE, 2010; AYALA, 2010). Práticas éticas entre humanos modernos existiriam então em diálogo com a biologia humana, ainda que na condição de expressões culturalmente específicas desses determinados traços inatos (TOOBY, COSMIDES, 2015, p.7).

A partir das duas orientações mais gerais sobre a natureza da ética animal, três níveis de interpretação se destacam (FITZPATRICK, 2017):

a) animais não humanos são excluídos de qualquer condição ética, dado que incapazes de racionalidade e reflexão crítica sobre seu comportamento, pelo menos em tese. Nas palavras de Ayala (2010, p. 326):

“A capacidade para a ética é um resultado de evolução gradual, mas [a ética mesma] é um atributo que só existe quando os atributos subjacentes (isto é, as capacidades intelectuais) atingem um grau

avançado. As condições necessárias para um comportamento ético surgem depois de cruzar um limiar evolutivo. A aproximação é gradual, mas as condições só aparecem quando um grau de inteligência é alcançado de tal forma que a formulação de conceitos abstratos e da antecipação do futuro sejam possíveis, embora nós não sejamos capazes de determinar quando o limiar é cruzado.”

b) animais não humanos estão plenamente incluídos, considerando que a ética se define pelo comportamento ético, e não pela consciência a respeito dele; a ausência de reflexão não interfere no resultado do comportamento, de modo que é relevante, mas não determinante para ele (FITZPATRICK, 2017; RUSE, 2010).

“(…) nós humanos temos uma capacidade inata ou instintiva, se preferir, para trabalhar socialmente. E essa capacidade se manifesta no nível físico como um senso moral. Assim, a moralidade, ou melhor, um senso de moral é algo programado nos humanos – mediado e modelado pela cultura. A moralidade foi posta pela seleção natural de modo a nos fazer trabalhar em conjunto ou cooperar” (Ruse, 2010, p.307).

c) animais não humanos demonstram comportamento ético em um degrau de complexidade menor que o presente entre humanos modernos. Nas palavras de Franz de Waal (2006, p. 181).

“Negligenciar os pontos em comum com os demais primatas e negar as raízes evolucionárias da moralidade humana seria como, ao chegar ao topo de uma torre, declarar que o resto da construção é irrelevante, que o precioso conceito de “torre” deve ser reservado para o topo. Embora isso sirva bem para boas disputas acadêmicas, a discussão semântica é, principalmente, um desperdício de tempo. São os animais morais? Vamos concluir simplesmente que eles ocupam vários pisos da torre da moralidade. Rejeição mesmo dessa modesta proposição só pode redundar em uma visão empobrecida da estrutura como um todo.”

Devemos discutir a tese excludente de Ayala, dado que será de particular relevância nesse estudo. Três fundamentos para a ética são por ele identificados: 1) o poder de prever resultados de ações; 2) o poder de julgar as consequências dessas ações; 3) o poder de escolher realizar ou não a ação. O núcleo de seu argumento repousa na noção de que a ética requer a simultaneidade dos três fundamentos, algo que requer uma mente conceitual de tipo humano; mas, vejamos: a) o poder de relacionar meios e fins de modo não conceitual não é estranho a animais não humanos; b) o poder de julgar consequências de fato parece exigir uma dimensão moral, algo distante dos animais não humanos; c) a capacidade de decidir, embora convencionalmente associada ao problema do livre arbítrio, e, desse modo, à mente humana, vem se deparando com interessantes desafios a partir da neurociência (LIBET, 1985; SOON et al., 2008; BODE et al., 2011): a suposta capacidade humana de decidir, em certos aspectos, pode não ser mais que a racionalização de uma escolha já executada inconscientemente. Desse modo, se podemos relativizar a natureza do livre arbítrio, podem resistir as condições para a ética humana de Ayala? Parte de Ruse (2010) uma interessante resposta: a ética emerge como resultado de uma “mentira” programada no campo do inconsciente, que se justifica não por si, mas pelas suas consequências sociais, evolucionariamente relevantes. Desse modo, pode emergir, em termos conceituais, tanto como atributo da consciência quanto de complexos enraizados no inconsciente. Notemos que a divergência entre os três níveis de interpretação a que nos referimos anteriormente diz respeito apenas à necessidade da reflexão, e não se os animais sociais não humanos são capazes ou não de algum comportamento ético. Uma abordagem que considere as consequências do comportamento ético pode ultrapassar a questão a respeito de seus sujeitos. No que tange a questão da guerra, importaria menos se o genuíno altruísmo (ou sua ausência, em se tratando do “inimigo”) exige autorreflexão; manifestando-se como impulso etológico nos primatas sociais, o fenômeno ético pode prescindir de considerações conscientes, ainda que possa, nos humanos modernos, imiscuir-se a elas.

DESENVOLVIMENTO

Podemos acomodar a controvérsia a respeito da díade comportamento ético / ética racional por meio da arqueologia da mente e da psicologia evolucionária. Em um mesmo modelo, podemos pensar o problema da ética da guerra e da paz comportando simultaneamente a presença dos aspectos etológicos (inatos, herdados, evolucionários) quando das expressões

culturais, específicas de cada sociedade. Os grandes símios em geral (chimpanzés-comuns e humanos modernos em particular) contam com mecanismos cognitivos especializados dedicados ao manejo de conflitos internos, o que permite minimizar o grau de comportamento agonístico entre membros de um mesmo grupo social em suas disputas em torno de agendas individuais. Esse manejo é fundamental na preservação da sociabilidade permanente, e, desse modo, garante as vantagens da cooperação. Por outro lado, no que diz respeito às relações entre sociedades, os comportamentos éticos de caráter inato e inconsciente parecem ausentes, não havendo freios prossociais capazes de deter a violência letal, nem que determinem os limites e condições para a guerra. As características da guerra entre grupos sociais de chimpanzés-comuns são bastante conhecidas pela primatologia, e algo análogo podemos dizer a respeito dos primeiros registros de conflito intersocietário entre humanos modernos, como nos sítios de Jebel Sahaba e Talheim (KEELEY, 1996).

Em humanos modernos e chimpanzés-comuns, o comportamento ético é produto de uma inteligência social complexa e especializada, formada por um domínio cognitivo de alto custo energético, composto por módulos mentais função-específicos. Essa etologia prossocial é um fenômeno aderente ao entendimento da ética por autores como Fitzpatrick e Ruse. Humanos modernos, embora contem com uma mente transdominial (como veremos depois), são também propensos etologicamente a construir e conceber suas relações sociais em termos éticos, e com conteúdos culturais diversos segundo cada sociedade, mas calcados em certos núcleos temáticos universais. Humanos não acessam diretamente os conteúdos e fórmulas comportamentais herdadas de seu passado evolucionário, e alojadas em seu inconsciente coletivo, mas, apesar disso, pela inteligência social especializada, se tornam inatamente atentos a informações que facilitem juízos éticos e que, nesse caminho, invoquem imagens arquetípicas da psique profunda. A regulação de conflitos internos é vital para grandes símios como nós e os chimpanzés-comuns, e nossa mente transdominial e metarrepresentacional é capaz de recorrer aos conteúdos etológicos, na condição de algoritmos comportamentais sobre os quais se aplicam valores culturais. Esse emaranhamento entre etologia e cultura converge com a concepção gradualista de ética de Franz de Waal.

A ética da guerra e da paz é universal entre humanos modernos e chimpanzés-comuns, da mesma forma que uma ética intragrupal o é? Ao que tudo indica, somente os seres humanos são capazes de gerar algum ordenamento nas relações intersocietárias, bem como estabelecer limites para a violência entre grupos sociais, e tal comportamento não surge na análise como

fruto de alguma predisposição inata. A ética da guerra e da paz, ao contrário de sua congênera intrassocietária, é atributo exclusivo da mente moderna, conclusão que converge, à sua maneira, com as de Ayala (2010). A cognição moderna, baseada na transdominialidade, garante a competência de analisarmos e decidirmos em alguma medida pelo contexto de emprego de algoritmos etológicos, e pelo conteúdo assumido pelas variáveis que fazem funcionar esses modelos inatos. Essa, a nosso ver, é a dimensão “racional” da ética tal como quer Ayala, que nos permitiria usar os complexos da prossocialidade interna ao grupo, em contextos nos quais a contraparte não é identificada previamente como membro do *ingroup*, e algo que, por definição, deveria excluí-la da etologia da regulação de conflitos. Entre chimpanzés-comuns, as relações com coespecíficos identificados a um *outgroup* resumem-se à violência com alto potencial de letalidade.

Em respeito à ética social intragrupo, pressões seletivas atuaram para que se fixasse como comportamento inato nas linhagens que, partindo de um ancestral comum, resultaram em *Homo sapiens* e *Pan troglodytes* (o chimpanzé-comum). Em primeiro lugar, a sociabilidade patrilinear permanente emerge como elemento crucial e demandante de mecanismos intensos de contenção de conflitos. Essa condição, de formação de grupos masculinos permanentes, compostos por indivíduos ligados entre si pelo parentesco paterno é fenômeno raro entre primatas, e mais ainda, é o alto grau de cooperação atingido por esses coletivos de machos. Muito mais antigo e presente na história evolucionária dos primatas é o estabelecimento de grupos femininos matrilineares (FLEAGLE, 2013, p. 45). Neles, a participação masculina ou pode resultar de grupos instáveis de machos não cooperativos, disputando intensamente oportunidades reprodutivas, ou em haréns, nos quais um macho dominante, ao buscar impedir o acesso de seus congêneres às fêmeas do grupo, eleva significativamente o grau de comportamento agonístico e de conflito. Essas condições não estão presentes entre as sociedades de chimpanzés-comuns; provavelmente desde o ancestral comum entre estes primatas e os humanos modernos, são as fêmeas que migram de seus grupos natais em direção a outros, e são os machos que permanecem junto a seus ascendentes paternos. Na ausência de dominância clara – algo que o regime de haréns permitiria –, abre-se espaço para o choque entre as agendas reprodutivas individuais masculinas que, ocorrendo em âmbito de grupos patrilineares, resultaria em conflito fratricida. A possibilidade de evasão ao enfrentamento com potencial de letalidade é reduzida, nesses casos, pelo caráter permanente dos grupos, de modo que a migração masculina perde espaço como estratégia de manejo de conflitos. Esse é o contexto que faz emergirem comportamentos inatos promovidos pela inteligência geral

especializada: instituem-se relações escalonadas na forma de hierarquias, com procedimentos ritualísticos que sinalizam o reconhecimento mútuo do *status* de cada um dos envolvidos. Esse reconhecimento é capaz de mitigar a violência letal entre os machos aparentados, além de estabelecer condições de contestação da hierarquia e de circulação nos escalões de *status* entre os membros do grupo (FOLEY, 2008; WRANGHAM, PETERSON, 1996).

O gerenciamento de sociedades marcadas por grande intensidade de processos de fusão e fissão nas unidades sociais, como é o caso dos chimpanzés e dos humanos modernos (FLEAGLE, 2013, p. 45-46; AURELI et al, 2008) parece estar além da capacidade da inteligência geral, comum à maior parte dos primatas. Essa inteligência, de aspecto simples, é generalista e funciona como um “circuito alternativo” aos módulos cognitivos de conteúdo inato, processando informação sensorial e promovendo aprendizado por meio da tentativa e erro, sem regras específicas para desafios cognitivos específicos. Sociabilidades instáveis, com maior possibilidade de evasão como recurso na resolução de conflitos, podem ser manejadas por meio da inteligência geral e de poucos módulos sociais inatos não integrados. A preservação dos coletivos masculinos patrilineares precisou contar com uma inteligência social especializada e de alto custo energético, capaz de: 1) analisar sinais sociais que indiquem o nível de *status* de terceiros; 2) mapear as relações entre dois ou mais indivíduos, incluindo ou não o próprio observador; 3) produzir hipóteses sobre o *status* alheio e, a partir delas, formular estratégias de ascensão pessoal (MITHEN, 2002; WRANGHAM, PETERSON, 1996), o que, em certa medida, estaria em consonância com o primeiro fundamento da ética, segundo Ayala (previsão do resultado futuro de ações). Essa cognição social produz normas inatas de comportamento aplicadas à interação com congêneres (configurando comportamento ético, na acepção de Fitzpatrick e Ruse), além de gerar consciência de si em chimpanzés-comuns, restrita, contudo, ao âmbito das relações sociais (AURELI et al., 2008; BAUERNFEIND et al., 2013; FOLEY, 2008; MITHEN, 2002; NORDHAUSEN, OLIVEIRA Filho, 2015). Essas normas determinam processos pelos quais a hierarquia pode ser contestada, permite que indivíduos de *status* inferior desafiem outros em condição superior, que sejam capazes de conquistar *status* em detrimento de seus congêneres, e que tudo isso seja feito sem que o conflito interpessoal escalone na direção de um confronto letal fratricida capaz de dissolver a sociabilidade permanente. Essa inteligência social funciona, então, como freio etológico prossocial.

As relações intersocietárias entre chimpanzés-comuns não são reguladas por freios etológicos prossociais, e o mesmo pode ser dito dos humanos modernos, de modo que, deixadas a cargo

tão somente da etologia, não existiriam limites na imposição de violência letal nesse campo das relações entre grupos sociais distintos. Esse comportamento é resultado dos processos que conduzem à fragmentação dos grupos sociais; em chimpanzés-comuns vemos que, em determinadas condições ambientais e demográficas (FELDBLUM et al., 2018), os ciclos de luta pelo poder podem precipitar a fissão da macrounidade social, formando duas pirâmides hierárquicas distintas e separadas no espaço. Assim, a prossocialidade atua tão somente no contexto de cada uma das pirâmides, não havendo qualquer mecanismo inato que permita a inclusão de indivíduos externos aos sistemas de contenção de conflitos. As relações intersocietárias que se constroem após esses eventos restringem-se à violência letal (FERGUSON, BEAVER, 2009; MITHEN, 2002, p. 140-141; WRANGHAM, PETERSON, 1996).

O problema da fragmentação das unidades sociais e, portanto, do não funcionamento da ética intuitiva e inata no campo das relações intersocietárias é função do esgotamento da capacidade de processamento da inteligência social especializada. Temos que, quando o número de interações n cresce para além dos limites (ainda que fluidos) de processamento da cognição social, a avaliação dos lócus de *status* dos envolvidos na interação $n+1$ se torna imprecisa, algo que vem a prejudicar o emprego dos mecanismos inatos de gerenciamento de conflitos. O lugar na hierarquia de determinado conjunto de indivíduos se torna de difícil identificação, e, como o registro dessa informação, bem como do histórico dos relacionamentos, é o insumo básico para a etologia prossocial, sua ausência resulta em funcionamento anômalo dos processos dedicados, promovendo facciosismo e ruptura. Uma vez fracionados os grupos, o volume de interações a serem registradas e analisadas retorna a níveis compatíveis com a capacidade de processamento mental disponível em cada grupo, mas com o ônus de produzir duas sociedades vizinhas, incapazes – entre os chimpanzés-comuns – de conviver pacificamente. Entre os humanos modernos a mente metarrepresentacional e transmodular utiliza da linguagem verbal, da cultura material, dos mitos e das narrativas para acomodar um número ampliado de relacionamentos sociais simultâneos (hipersociabilidade), fornecendo e captando sinalizações instantâneas de *status* (AIELLO, DUNBAR, 1993). A cognição social humana também encontra seus limites que, quando ultrapassados, podem gerar comportamento anômalo, mas a guerra entre humanos modernos não precisa – e não resulta, via de regra – do esgotamento dessa inteligência social. A inteligência social de humanos modernos vivendo em sociedades mais complexas que bandos de caçadores-coletores está permanentemente sob pressão de esgotamento; a prossocialidade etológica, para que permita a cooperação em larga escala, de que são exemplo

as grandes civilizações, precisa ser suplementada pela injeção massiva de processos metarrepresentacionais (culturais) que simulem e amplifiquem esses processos inatos, e os apliquem a contextos aos quais essa prossocialidade inata não pode mais funcionar. Desse modo, e por assim dizer, a violência intersocietária entre humanos modernos está frequentemente a um passo de poder ser deflagrada por meio da ativação, voluntária ou involuntária, de complexos arcaicos que atribuam a determinado grupo de indivíduos a condição de “outro” (externo à pirâmide social culturalmente concebida), de que os estigmas de não pertencimento, o racismo, o ódio de classe ou de nacionalidade são exemplos. O recurso à desumanização (FRENCH, JACK, 2015), similar ao processo de “deschimpização” entre os chimpanzés-comuns (WRANGHAM, PETERSON, 1996) é um importante instrumento da psique profunda, hábil no poder de acelerar a suspensão de nossos freios prossociais.

Podemos então alegar a existência de alguma “cognição diplomática” inata e análoga aos complexos mecanismos prossociais? Estamos propensos naturalmente a resolver nossos conflitos com aqueles que consideramos alheios ao *ingroup* de forma a reduzir o potencial de violência letal? Estamos inatamente impelidos a aceitar o “outro” em sua singularidade? As evidências para módulos cognitivos especializados com essa finalidade são parcas, para não dizer inexistentes. É o esgotamento da inteligência social o fenômeno que gera a secessão dos grupos e instiga a hostilidade letal. *H. sapiens*, com sua mente capaz de interseccionar diferentes algoritmos comportamentais inatos e de aplicar-lhes a quaisquer contextos, pode empregar sua cognição social tanto para a finalidade de fazer a guerra (suspendendo-a) quanto para o objetivo primatologicamente singular de suspender (ainda que provisoriamente, em muitos casos) o enquadramento do “outro” como parte de um *outgroup*, e estender a ele, garantidas as suas vicissitudes e sua alteridade, a condição de “um de nós”, a proteção do guarda-chuva prossocial simulado. Se a guerra é universal há pelo menos seis milhões de anos, a paz intersocietária é um atributo exclusivo de *H. sapiens*, e de sua mente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os ditames do processo evolucionário fizeram com que os humanos modernos perdessem o acesso imediato aos conteúdos etológicos em sua mente, e as primeiras evidências disso aparecem durante a Revolução Cognitiva de 40 mil anos atrás, com o surgimento da arte, da religião, da linguagem simbólica e conceitual. Esses conteúdos inatos seguem vivos na mente de *H. sapiens* após milhões de anos de evolução primata, no inconsciente coletivo

(STEVENS, 2002), e interconectados em uma extensa rede que tem como nodo central o módulo de metarrepresentação, sede da linguagem verbal. A manifestação da etologia humana é mediada pela consciência holística que nasce da metarrepresentação, sobre a qual sombras, imagens e ecos são projetados, vindos dos recônditos do inconsciente, e onde são combinados, interpretados e recontados na forma das narrativas e do mito. O módulo de metarrepresentação, que contém a linguagem verbal, é a principal instância cognitiva na geração do fenômeno da ultrasociabilidade humana, na condição de mediador entre etologia e cultura. Os “mitos compartilhados” são o nexo fundador da sociabilidade para além da família e do bando, e produzem, através do fenômeno cultural, macrounidades políticas fundadas no compartilhamento de informação e identidade (HARARI, 2015).

“Ao contrário da mentira, uma realidade imaginada é algo em que todo mundo acredita e, enquanto essa crença partilhada persiste, a realidade imaginada exerce influência no mundo (...). A maioria dos ativistas de direitos humanos acredita sinceramente na existência de direitos humanos. Ninguém estaria mentindo quando, em 2011, a ONU exigiu que o governo líbio respeitasse os direitos humanos de seus cidadãos, embora a ONU, a Líbia e os direitos humanos sejam todos produtos de nossa fértil imaginação” (HARARI, 2015, p. 40-41)

Essas ficções narrativas, mitos e explicações de mundo que conformam a identidade cultural de um povo são verdadeiras “gambiarras” adaptativas, porque permitem a *H. sapiens* lidar com desafios evolucionários coletivos por meio de adaptações criadas no tempo histórico – e não durante milhões de anos de evolução comportamental, necessários para uma mudança etológica ser fixada através da seleção natural.

“Se você tentasse agrupar milhares de chimpanzés na praça Tiananmen, em Wall Street, no estádio do Maracanã ou na sede da ONU, o resultado seria um pandemônio. Já os sapiens se reúnem regularmente aos milhares em tais lugares. Juntos, criam padrões ordenados - tais como redes de negócios, celebrações em massa e instituições políticas - que jamais poderiam criar de forma isolada. A diferença real entre nós e os chimpanzés é a cola mítica que une

grandes quantidades de indivíduos, famílias e grupos” (HARARI, 2015, p. 46-46).

A despeito disso, devemos rejeitar as seguintes conclusões:

1) que a capacidade cultural eliminou a seleção natural como problema no âmbito da macro-história humana. Conteúdos e algoritmos etológicos, por seis milhões de anos selecionados nas linhagens que divergem a partir do último ancestral comum entre humanos e chimpanzés, seguem ativos. Sua relação dialética com os produtos da mente metarrepresentacional – a cultura – torna mais problemático o emaranhamento entre o inato e o adquirido, sem que elimine o primeiro.

2) que a mente metarrepresentacional e a cultura tenham sido apenas um elemento virtuoso em termos sociais. Convém ressaltar que os produtos da ultrassociabilidade humana (as tribos, chefaturas, estados, impérios, entre outros) vêm produzindo cisões cada vez mais profundas entre os “próximos” e os “distantes”, entre “nós” e “os outros”. Uma vez que os comportamentos éticos (inatos, etológicos, nos termos expostos por Fitzpatrick e Ruse) estarão inevitavelmente mediados pela cultura nos humanos modernos, o módulo de metarrepresentação é capaz de direcioná-los a caminhos inovadores – permitindo a paz intersocietária, a propósito –, mas também os embarça em uma plethora de conexões com outros domínios cognitivos, tornando impossível a mediação de conflitos intragrupo por meio de soluções mais simples e energeticamente menos custosas. Em suma, mesmo as relações entre humanos em pequenos grupos com forte grau de compromisso ou afetividade, e no limite máximo do número de relações sociais capazes de serem processadas sem o recurso à cultura - pelotões, famílias, comunidades de aldeia, entre outros (AIELLO, DUNBAR, 1993) não poderão ser objeto do exercício imediato e preciso dos complexos inatos prossociais, precisando ser mediadas pela cultura.

3) que os mitos compartilhados, fruto de nossa mente moderna e da cultura, promovem a ultrassociabilidade, mas, para tal, contrastam categorias identitárias que invocam complexos etológicos formadores de *ingroups* ficcionais (nacionalidade, classe, etnia, etc.) com outras tantas que definirão as condições de não pertencimento. Se a construção das categorias que explicam e definem o *ingroup* recorre à etologia prossocial, a imagem do “outro” invoca os espectros evolucionários do esgotamento dessa etologia. Em suma, a formação de unidades

ultrassociais envolve procedimentos que, se por um lado ampliam o potencial de cooperação no âmbito de grupos análogos às “comunidades imaginadas” de Anderson (2008), de outro, facilitam amplamente a produção de, ou o suporte à, violência coalizacional contra *outgroups* de qualquer natureza (minorias étnicas, grupos socioeconômicos, “estrangeiros” em geral) (STEUTER, WILLS, 2010).

4) que é na falta de uma prossocialidade inata e aplicável aos membros dos *outgroups* que a cognição metarrepresentacional e transdominial – típica dos humanos modernos e capaz de aplicar conteúdos etológicos a contextos determinados pela cultura – emerge como aspecto determinante. A possibilidade da aplicação de comportamentos éticos inatos, voltados ao gerenciamento de conflitos intragrupo, a contextos em que estão envolvidos agentes identificados como “alheios” à pirâmide social, sem que se precise recorrer à cooptação, à assimilação ou à aculturação, é um elemento que torna a ética da guerra e da paz um fenômeno exclusivo da vida política e social de *H. sapiens*, a despeito de ser a guerra, em sua forma de violência coalizacional intersocietária, uma realidade mais comum e mais ancestral.

Referências

AIELLO, Leslie; DUNBAR, Robin. Neocortex size, group size, and the evolution of language. *Current Anthropology*, v. 34, n. 2, p. 184-193. 1993.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras. 2008.

AURELI, Filippo et al. Fission-fusion dynamics: new research frameworks. *Current Anthropology*, v. 49, n. 4, p. 627-654. 2008.

AYALA, Francisco. What the biological sciences can and cannot contribute to ethics. In: Ayala, Francisco; Arp, Robert (Org.). *Contemporary debates in Philosophy of Biology*. Singapura: Wiley-Blackwell, p. 316-336. 2010.

BAUERNFEIND, Amy et al. A volumetric comparison of the insular cortex and its subregions in primates. *Journal of Human Evolution*, v. 64, n. 4, p. 263-279. 2013.

BODE, Stefan et al. Tracking the unconscious generation of free decisions using ultra-high field fMRI. *PLoS ONE*, v. 6, n. 6. 2011.

DE WAAL, Frans. The tower of morality. In: de Waal, Frans; Ober, Josiah; Macedo, Stephen. (Org.). *Primates and philosophers*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, p.161-182. 2006.

FRENCH, Shannon, JACK, Anthony. Dehumanizing the enemy: the intersection of neuroethics and military ethics. In: Whetham, David e Strawser, Bradley (Orgs.). Responsibilities to protect: perspectives in theory and practice. Leiden/Boston: Brill/Martinus Nijhoff, p. 169-195. 2015.

FLEAGLE, John. Primate Adaptation and Evolution. San Diego: Elsevier. 2013.

FELDBLUM, Joseph et al. The timing and causes of a unique chimpanzee community fission preceding Gombe's "Four-Year War". *American Journal of Physical Anthropology*, v. 166, n. 3, p. 730-744. 2018.

FERGUSON, Christopher; BEAVER, Kevin. Natural born killers: the genetic origins of extreme violence. *Aggression and Violent Behavior*, v. 14, n. 5, p. 286-294. 2009.

FITZPATRICK, Simon. Animal morality: what is the debate about? *Biology and philosophy*, v. 32, n. 6, p. 1151–1183, p. 316-336. 2017.

FOLEY, Robert. Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista. São Paulo: UNESP. 2003.

HARARI, Yuval. Sapiens: uma breve história da humanidade. Porto Alegre: L&PM. 2015.

KEELEY, Lawrence. War before civilization: the myth of the peaceful savage. Oxford: Oxford University Press. 1996.

LIBET, Benjamin. Unconscious cerebral initiative and the role of the conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 8, n. 4, p. 529–566. 1985.

MITHEN, Steven. A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: UNESP. 2002

NORDHAUSEN, Mônica; OLIVEIRA Filho, Paulo. Nós, primatas. In: Neves, W. et al (Org.). Assim caminhou a humanidade. São Paulo: Palas Athena. p. 14-47. 2015.

RUSE, Michael. The biological sciences can act as a ground for ethics. In: Ayala, Francisco; Arp, Robert (Org.). *Contemporary debates in Philosophy of Biology*. Singapura: Wiley-Blackwell, p. 297-315. 2010.

SOON, Chun et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*, v. 11, n. 5, p. 543–545. 2008.

STEUTER, Erin, WILLS, Deborah. "The vermin have struck again': dehumanizing the enemy in post 9/11 media representations". *Media, War & Conflict*, v. 3, n. 2, p. 152-167. 2010.

STEVENS, Anthony. *Archetype Revisited: an updated natural history of the Self*. Londres: Routledge. 2002.

TOOBY, John; COSMIDES, Leda. The theoretical foundations of evolutionary psychology. In: Buss, David (Org.). The handbook of evolutionary psychology: Volume I. Foundations. Hoboken: Wiley and Sons, p. 3-87. 2015.

WRANGHAM, Richard; PETERSON, Dale. Demonic males: apes and the origins of human violence. Boston: Mariner. 1996.