



PUC
RIO

FRANCISCO TEIXEIRA PORTUGAL

O HOMEM DIANTE DOS ANIMAIS

**UMA HISTÓRIA DAS RELAÇÕES ENTRE
HOMENS E ANIMAIS NA PSICOLOGIA**

TESE DE DOUTORADO

**Departamento de Psicologia
Rio de Janeiro, fevereiro de 2002**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>**

N.Cham. 150 P853h TESE UC
Autor Portugal, Francisco Teixeira.
Titulo O homem diante dos animais



Ex.1 PUC-Rio - PUCB

116656

00228714

ju

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Psicologia

FRANCISCO TEIXEIRA PORTUGAL

O HOMEM DIANTE DOS ANIMAIS

UMA HISTÓRIA DAS RELAÇÕES ENTRE
HOMENS E ANIMAIS NA PSICOLOGIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Monique Augras

Rio de Janeiro
2002

116656



150
P853h
Texte UC

A Ivana e Laura

As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis:

Elas desejam ser olhadas de azul —

Que nem uma criança que você olha de ave.

Manuel de Barros

Agradecimentos

À minha orientadora, professora Monique Augras, por ter aliado sugestões imprescindíveis a uma liberdade de pensamento incomum.

Aos professores e companheiros de pós-graduação cujas sugestões e discussões forneceram um alento para estas reflexões.

À professora Carolina Lampreia pelo interesse por este trabalho e pela orientação quando desempenhei durante um ano a tarefa de auxiliar de ensino do curso de *Linguagem, cognição e subjetividade*.

Aos funcionários do Departamento de Psicologia, em especial aos da pós-graduação, e da biblioteca da PUC-Rio, por facilitarem o percurso.

À Maria de Lourdes, por ter me colocado neste rumo.

À Capes, por ter fornecido o auxílio financeiro essencial para realização desta tese.

SUMÁRIO

Introdução • 9

Capítulo 1

CLASSIFICAÇÃO • 16

O movimento das classificações 18

Darwin e a classificação 24

A passagem do animal ao homem ou do homem ao animal 27

Capítulo 2

AS FACULDADES MENTAIS DOS ANIMAIS • 34

A importância das faculdades mentais e do comportamento
na evolução dos organismos 35

Razão e moral 40

Os animais, Darwin e a filosofia 52

Capítulo 3

A PSICOLOGIA E OS ANIMAIS APÓS DARWIN • 65

Romanes 66

A mente 69

O antropomorfismo invertido: Deus, o homem e os animais 74

Lloyd Morgan 77

O monismo 77

A teoria dos instintos 79

A especificidade humana 84

A psicologia comparada, o experimentalismo e o objetivismo 92

Capítulo 4
A PSICOLOGIA EVOLUCIONÁRIA • 101

- O animal feito homem 101
- A mentalidade animal: um antropomorfismo confuso 106
- As consciências e as linguagens 112
- As habilidades humanas dos animais 114

Capítulo 5
A ALTERIDADE ANIMAL • 118

- Os espelhos do homem 119
- As nobres origens do homem 120
- A genealogia darwiniana 126
- A evolução e a cultura 128
- O negativo do homem 133
- Uma natureza de fundo? 134
- O argumento antropológico 140
- A psicologia da mente animal 145

Conclusão • 149

Referências bibliográficas • 156

Resumo

Este trabalho investiga as relações estabelecidas pela Psicologia entre os homens e os animais. Numa atividade que se repete já há quase dois séculos, a psicologia tem buscado estabilizar características psicológicas humanas comparando o homem aos animais. Apresentamos, em primeiro lugar, o incontornável artificialismo das classificações e as novas imagens de homem e de animal estabelecida por Darwin. Em seguida discutimos os encaminhamentos das teses darwinistas para a psicologia comparada do final do século XIX e início do século XX, conforme revelados nos trabalhos de Romanes, Lloyd Morgan e alguns experimentalistas como Thorndike, Loeb, Jennings e Yerkes. As reflexões deste período são então colocadas diante das produções atuais da psicologia das mentes animais e de saberes em que esta oposição ainda ocupa lugar de destaque como a antropologia e a biologia, a fim de apontar continuidades e discontinuidades neste processo.

Abstracts

The present work analyzes the relations between man and animals as Psychology has built them. During the last two centuries the human psychological abilities have been established by the psychological studies through the comparison to animals. At first I have discussed Darwin's images of man and animals and the inescapable artificialism attached to any classification. The consequences of Darwin's proposals about man and animals in the work of comparatists psychologists — such as Romanes, Lloyd Morgan — and experimentalists — as Thorndike, Loeb, Jennings and Yerkes — were then focused. In the search of the links and differences, these ideas were brought to light in the present production of the evolutionary psychology, anthropology and biology.

Introdução

Os animais habitaram avassaladoramente a imaginação humana. Sempre próximos e, de certo modo, também distanciados, eles foram investidos das mais variadas formas e poderes. Inúmeros são os mitos e fábulas sobre os animais. Como se seu número fosse pequeno, o homem criou ainda novas e tremendas variedades, híbridos sem fim.

Nessa vertiginosa produção, a psicologia tem dado sua contribuição desde seu surgimento no século XIX. Ela vem se utilizando dos animais para configurar características humanas de modo contínuo e significativo.

No século XIX, o trabalho de Darwin e dos psicólogos comparatistas que o sucederam marcaram de forma indelével as concepções de animais e de homem então forjadas. É bem verdade que mesmo no âmbito da psicologia daquele século muitos outros animais foram construídos e ignorados neste trabalho. Onde estava, portanto, a navalha que segmentou o que devia ser pesquisado e o que devia ser ignorado? Responderia muito simplesmente: na atualidade.

Motivado por uma variada literatura recente (além, é claro, de uma literatura ficcional e histórica sobre os animais) sobre as distinções das capacidades humanas e animais, bem como pela alteridade representada pelos últimos em relação a nós, recortei um passado a ser pesquisado. Nisto fui auxiliado pelo envolvente trabalho de Certeau (2000) sobre o lugar do historiador e seu necessário engajamento nas escolhas de suas questões, bem como pelo belo trabalho de Augras (1991) sobre as metamorfoses e a alteridade de dois estrangeiros na *Imaginária França Antártica*. Enquanto um deles —

André Thevet — mantendo-se idêntico a si mesmo só consegue ver nos animais e nos tupinambás, monstros e absurdos insuportáveis, não restando saída senão serem reduzidos à sua lógica impositiva; o outro — Jean de Léry —, atravessando o espelho e inaugurando o tema da alteridade, enxerga algo deslumbrante e sedutor, abrindo-se dessa forma ao verdadeiro diálogo. É, portanto, no tripé história, metamorfose e alteridade que escolhi ancorar este trabalho.

Assim, diante de variados questionamentos atuais sobre o homem eram os temas darwinianos que se impunham. A continuidade tanto quanto a descontinuidade entre homens e animais é tão recorrente hoje como foi em meados do século XIX e as projeções de habilidades humanas aos animais apresentavam-se como um rico campo de relações entre o passado e a atualidade.

Diante de um tema tão amplo, não quero esgotar o conjunto de questões levantadas pelo evolucionismo, mas apontar os sentidos de algumas delas através do estudo de seu surgimento. Em primeiro lugar preocupo-me com a atividade classificatória. As ordenações do mundo natural nos últimos séculos revelam claramente as preocupações humanas. O século XIX, tempo do surgimento da psicologia, foi o momento de emergência de uma nova configuração desta atividade. O reconhecimento da artificialidade das classificações e a necessária explicitação de seus critérios, não impediram a manutenção de um certo antropocentrismo e, mais frequentemente, do antropomorfismo, corriqueiros ainda no século XVIII. Mas o fato de revelar sua arbitrariedade, qualquer que fosse o critério selecionado, fornecia um novo sentido para a atividade classificatória. As ordenações biológicas não podiam mais ser concebidas como o espelho do mundo natural. Todo naturalismo

carrega, portanto, neste sentido mais geral, seu antídoto: toda a classificação é arbitrária e arrasta consigo uma história.

O mundo natural, com os transformacionistas, passou a contar uma história cujo futuro era totalmente imprevisível. O tempo deixa de ser um ciclo na imutável escrita de Deus e, como que ocupando seu lugar, revela-se como o solo que fornece inteligibilidade ao mundo vivo.

Neste contexto, o trabalho de Darwin apresenta uma significativa dessimetria entre o aspecto estrutural e o comportamental dos seres vivos no que diz respeito a seu papel na classificação. Assim, vemos um Darwin tremendamente cético quanto à utilidade dos hábitos e instintos para a classificação, embora seja bastante clara também sua crença na possibilidade de uma explicação das “faculdades mentais”, especialmente as humanas, pelos processos da seleção natural. Se essa possibilidade não fosse realizada, a teoria da seleção natural não alcançaria o homem, ficando restrita ao restante do mundo vivo. Tal ambigüidade parece-me um ponto central nas diferenças entre as abordagens psicológicas e biológicas do comportamento conforme estabelecidas atualmente.

No segundo capítulo pretendo valorizar a função dos hábitos, dos instintos e das habilidades mentais no estabelecimento da teoria da seleção natural como formulada por Darwin. Os instintos maravilhosos dos insetos sexualmente neutros em especial representaram uma grande dificuldade para a teoria da seleção natural constituindo uma barreira que poderia invalidar todo o sistema elaborado pelo naturalista.

A teoria hábito-instinto, desprezada nas leituras neodarwinistas do século XX como um processo lamarckista, manteve-se atuante no pensamento de Darwin até seus últimos trabalhos, dedicados especialmente a mostrar a

continuidade entre as faculdades mentais do homem e dos animais. Nela, retirando o voluntarismo incluído por Virey e Cuvier na proposta de Lamarck, os animais também são agentes no processo da vida, não podendo ser reduzidos a meros mecanismos.

Insisto ainda nas preocupações morais de Darwin e na importância dos trabalhos dos teólogos naturalistas em suas reflexões. Suas teorias sobre a moral dizem respeito tanto aos animais quanto aos homens e valorizam aspectos altruísticos e a solidariedade na contramão das interpretações “darwinistas” atuais. Além disso, a oposição entre criacionismo religioso e evolucionismo darwiniano ocultou as intrincadas relações de Darwin com o trabalho de muitos teólogos naturalistas que tiveram participação relevante no estabelecimento da teoria da seleção natural.

Ressalto, por fim, o uso bastante livre (e carregado de antropomorfismo) que Darwin fez dos animais em seus trabalhos tardios, mostrando conexões entre as habilidades animais e características humanas consideradas especiais pela filosofia — como o espanto, o sentido de dever, a formulação de idéias abstratas... — e pela psicologia.

Interessado nas conseqüências psicológicas do trabalho de Darwin, desenvolverei no terceiro capítulo as visões daqueles que se ocuparam com o estabelecimento da psicologia comparada, Romanes e Lloyd Morgan. O encontro entre as propostas para o estudo das “faculdades mentais” feitas por Darwin e o mentalismo da psicologia do final do século XIX guiou a trabalho de Romanes sem produzir resultados muito inovadores. É revelador que ele tenha defendido uma visão antropomórfica como um procedimento absolutamente essencial para a realização de um estudo comparado entre homens e animais. Longe ainda de ser capaz de avaliar as projeções de

características humanas sobre os animais, Romanes considerava que todo e qualquer estudo da mente animal devia partir da concepção que fazemos de nossa própria mente. Não havia possibilidade, com esta orientação, de ver nos animais nada mais que deformações da mente humana.

Lloyd Morgan, por outro lado, apontou significativas diferenças entre o homem e os animais tendo levado adiante, no plano teórico e em relação ao papel das habilidades mentais nas interações com o meio, o processo de seleção elaborado por Darwin. Ao lado da seleção natural, Lloyd Morgan concebeu a seleção orgânica que permite compreender, através de um processo darwiniano, a atuação das capacidades mentais na evolução. Mas, mesmo com sua opção monista que o levava a conceber o físico e o mental como aspectos de um processo único, Lloyd Morgan não conseguiu se desvencilhar do privilégio do aspecto físico sobre o aspecto mental: é pela semelhança do aspecto físico entre os homens e determinados animais que se pode concluir sua semelhança psíquica. Neste sentido, é o homem que mais uma vez se impõe diante dos animais, vendo-os referenciados a nós.

Do trabalho de Lloyd Morgan também destaco a exclusividade humana. A racionalidade, em oposição à inteligência também comum em animais, os ideais (estéticos, morais...) e a importância da vida social na formação da mente humana teriam afastado o homem do restante da vida animal. Posição esta que o colocava em franca oposição ao esforço de Darwin de aproximar os homens dos animais.

Ainda no terceiro capítulo indicarei o deslocamento nas comparações entre os homens e os animais operado pelo experimentalismo sedimentado na passagem do século XIX para o século XX. As observações experimentais de comportamentos animais e o declínio do mentalismo fizeram com que estas

comparações perdessem sua força. Foi o momento em que a aprendizagem, os tropismos etc. vêm fornecer novos sentidos para as “faculdades mentais” dos animais.

O quarto capítulo será dedicado à apresentação de uma visão dos animais atualmente em voga. Trata-se de uma literatura zoopsicológica que pretende mostrar os pensamentos e sentimentos dos animais acessíveis, por inferência, através da versatilidade de seus comportamentos e comunicações. Reflexões que aparentam um forte golpe no antropocentrismo, já que os animais são grandemente dotados, mas que seguem por seu correlato imediato, o antropomorfismo. Num tortuoso caminho da história unem-se o dualismo e o substancialismo cartesiano às propostas continuistas de Darwin. É a história de como Darwin foi confundido com Descartes. Analisei as sucessivas projeções das habilidades humanas sobre os animais possibilitadas pela retomada de um substancialismo psicológico.

Em último lugar, mapearei algumas das posições atuais sobre a relação entre homens e animais, deixando patentes as semelhanças em relação às reflexões produzidas no século XIX. Homens e animais são vistos tanto como pertencendo à mesma série quanto pertencendo a séries excludentes. Assim, há, de um lado, a definição de humanidade em oposição à animalidade e, de outro, a concepção de que os homens são apenas uma na imensa variedade dos animais existentes. Nesta incongruência as noções de evolução, história, cultura, aprendizagem, organismo e mente ganham sentidos diferentes e incompatíveis.

Darwin, viajando em torno do mundo, mas principalmente se defrontando com o estranho e o maravilhoso (os fueguinos, a imensa fauna e flora brasileiras, os Andes, as ilhas Galápagos...), refletiu um dia: “Se a miséria

de nossos pobres não é causada pelas leis da natureza, mas por nossas instituições, grande é a nossa culpa." (Darwin, 1909 [1840-3]). Buscar na história o caminho de nossas racionalizações sobre o homem, principalmente daquelas que nos parecem mais encarnadas a ponto de se tornarem invisíveis, significa avaliar nossas responsabilidades enquanto agentes neste mundo inclemente.

Capítulo 1

Classificação

A discussão sobre a continuidade homem / animal está presente nos autores de inspiração sensacionista¹ desde o século XVII, isto é, muito antes dos evolucionistas e de Darwin (1809-1882) em particular. São discussões em torno da natureza e capacidades da mente humana que encontram sua medida na psicologia animal. Mas, é no século XIX que elas tomam uma configuração que é ainda a nossa e que devemos indagar na busca de determinantes desta comparação.

Noções como instinto, inteligência, emoção, moral ganharam, a partir daí, novos contornos em suas articulações com a biologia configurando para a psicologia questões das quais ela ainda não se liberou.

O interstício entre esses saberes, presente na proposta darwiniana e ainda motivo de disputas, faz das relações da psicologia com a biologia um campo controverso. Daí a relevância de uma análise histórica para buscar os determinantes e os diferenciais deste encontro.

Nossas relações com o mundo natural carregam um sistema classificatório que consideramos, muito simplesmente, o seu reflexo. Ninguém duvida que existam insetos, gatos e cachorros, baleias, peixes e seres humanos.

¹ Por sensacionismo entendo "a crença de que todos os estados mentais — particularmente os estados cognitivos — são derivados, por composição e associação, da sensação." (Audi, 1995: 727). Para os fins deste trabalho não faço a distinção entre sensacionistas e empiristas que o rigor classificatório da filosofia exigiria. São expressivos sensacionistas ou empiristas Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), David Hartley (1705-57), Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780).

Ninguém duvida também que não existam monstros, dragões, quimeras, centauros e ipupiaras.

Aqueles são animais reais, nomes de objetos concretos que passeiam pelo planeta ao longo de suas vidas. Estes são entidades imaginárias, produto de nossa função criativa, presentes apenas nas histórias e nos livros.

Os animais reais seriam pretensamente ordenados conforme se apresentam no mundo natural. Bastaria olhá-los, compará-los e aí estaria sua ordem: ela seria a própria natureza transposta em nossa linguagem. Dos animais imaginários tudo se pode dizer e muito já foi dito, não sendo o espelho da natureza sua liberdade é infinita.

Feita esta distinção ampla entre seres reais e imaginários, bastaria então olhar para os seres reais e mostrar, numa atividade meramente descritiva, o sistema utilizado em sua classificação. Mas, no esforço de classificar sistematicamente esses animais, encaramos dificuldades que nossa experiência cotidiana e as cristalizações de nossa língua não podiam prever. Ao definirmos a baleia evocamos propriedades que, ingenuamente, acreditamos presentes em todas elas. Acreditamos na existência de um padrão que estabelece o tipo baleia. Ora, uma pesquisa sistemática encontrará barreiras na determinação destas características comuns. Enquanto o consenso popular determina um animal porque sua comunidade o faz, uma taxonomia científica deve apresentar seus critérios (Clark, 1994).

A oposição animais reais e animais imaginários divide, num deslocamento pouco visível, nossas relações com os animais numa realidade biofísica com uma existência independente da mente das pessoas e uma outra que só tem consistência no conjunto das representações mentais coletivas. Mas, em vez de aceitar a dualidade humanidade – animalidade, o mundo da natureza

sendo distinto do humano, talvez devamos pesquisar, para além de um determinismo calcado numa origem absoluta, nosso engajamento mútuo (Ingold, 1994: xxiv). E tomar a função criativa, que Castoriadis atribuía ao homem em sua irracionalidade, como própria ao diversificado processo da vida (Castoriadis, 1997, 1996).

As classificações carregam consigo um poder silencioso: elas têm a propriedade de tomar conta de nós, de dar forma à nossa percepção e ao nosso entendimento. É apenas com esforço e inteligência que conseguimos ver sua artificialidade. Fernando Pessoa escrevia que toda classificação é útil, mas todas são falsas. Darwin fornece um ótimo exemplo dessa propriedade capturante das ordenações do mundo natural. Afirmava que a classificação pode ser baseada em uma característica qualquer, mas os naturalistas há longo tempo sentem “uma profunda convicção de que há um sistema natural.” (Darwin, s.d. [1871]²: 514)

Distinguir as construções de sistemas classificatórios científicos e populares não significa isolar o justo do enganoso. Trata-se antes de apontar para suas diferenças e suas misturas. As produções conceituais sempre estão muito engajadas no movimento das coisas e qualquer atividade ordenadora tem sido pouco feliz em suas tentativas de imobilizá-las.

O movimento das classificações

No início da era moderna era usual, na Inglaterra, considerar o mundo natural como tendo sido criado para o homem, para seu uso e apreciação, e, conseqüentemente, toda a criação bruta estava subordinada a seus desejos.

² As referências foram feitas colocando a data da edição utilizada para realização deste trabalho seguida, entre colchetes, da data da primeira publicação do livro. A data entre colchetes é omitida quando o exemplar utilizado é da primeira edição ou quando a obra é recente e a data de lançamento não constitui dimensão relevante.

Partindo desse antropocentrismo extremado próprio do início da era moderna, a história natural promove, nos séculos seguintes, um rebaixamento estabelecendo novos sistemas classificatórios a partir de traços mais objetivos e imparciais.

Os primeiros zoólogos modernos classificavam os animais a partir da forte herança aristotélica — que fixava como princípios ordenadores a estrutura anatômica, o habitat e o modo de reprodução — e de sua utilidade para o homem, de seu valor alimentício e medicinal, de sua adequação como símbolo moral (Thomas, 1996: 63 sgs).³

Senhor desta criação bruta, o homem ocupava um lugar especial e distante dos animais. As três classes em que os animais eram divididos — segundo sua comestibilidade, ferocidade e utilidade — revelam o antropocentrismo desta descrição. E pode-se dizer que o código ordenador do regime alimentar dos ingleses atingia os sistemas classificatórios dos zoólogos numa interação que repugna atualmente a ciência. Nesse hábito alimentar, a comestibilidade do animal era definida por sua dieta. Alimentar-se exclusivamente de vegetais tornava-os mais altamente comestíveis, sua qualidade diminuía conforme o consumo de carne, ou o que era ainda pior, a ingestão de carniça e excrementos. A força da dieta animal era grande o suficiente para alterar sua qualidade. Um animal carnívoro alimentado com vegetais poderia se tornar recomendável. Assim, cães, galinhas calvas e, até mesmo, ratos podiam ser comidos desde que adequadamente cevados.

A importância do animal para o trabalho também controlava sua ingestão. Os cavalos, cães e bois estavam geralmente interditos à alimentação e

³ Reproduzirei nas páginas seguintes, muito livremente, alguns exemplos do livro de Thomas (1996) sobre o antropomorfismo e o antropocentrismo de diversas classificações ocidentais entre os séculos XV e XIX.

a difusão do rosbife inglês é correlato ao decréscimo da relevância do boi como força motriz.

A utilidade para o homem ordenava, por exemplo, a classificação dos cães. Estes foram divididos, no século XVI, em generosos, rústicos e degenerados ou vis conforme seu uso na caça ou por damas elegantes, nas tarefas necessárias e na cozinha ou atividades subalternas, respectivamente. O princípio aprofundava a divisão: os cães de caça — generosos — ainda se distinguiam conforme sua habilidade olfativa ou atalaiadora, sua velocidade ou sutileza, sua relação com bichos ou aves e, ainda, num requinte ordenador, no caso das aves, se seu desempenho era melhor com as aquáticas ou com as terrestres. Os cães rústicos eram diferenciados conforme sua atividade (cães pastores, cães de guarda) e em seguida por latirem ou morderem, por realizar ambas as atividades, e ainda pela ordem com que realizavam esses comportamentos, isto é, se latiam e mordiam ou se mordiam antes de ladrar. A força deste princípio faz eco mesmo no trabalho de Lineu que no século XVIII divide o cão fiel em pastores e animais de cozinha, diferenciando-o do lobo e do cão bravo.

O terceiro critério ordenador — a ferocidade — separava os animais em domésticos e selvagens. Distinção de importância jurídica pois não poderia haver propriedade sobre animais ferozes vivos, apenas sobre os mortos ou domesticados. Alguns tinham uma situação ambígua, não cabendo nem entre os selvagens nem entre os domesticados como era o caso das abelhas. Se voltassem ao estado selvagem anterior ganhavam com isso sua liberdade, isto é, deixavam de ser propriedade de alguém. Como se vê domesticação e escravidão estavam próximas.

A beleza física e outras preferências populares ainda dominavam naturalistas. Escrevia-se nas atas de uma sociedade de história natural de Edimburgo em 1821-22 que as aranhas e lagartas eram asquerosas o suficiente para fazer gritar algumas damas diante de sua visão. Mesmo um futuro professor de botânica de Cambridge considerava a rã desprezível e odiosa. A feiúra e a repulsividade, em alguns casos, dificultavam o trabalho de história natural e curiosamente alcançavam até mesmo alguns animais. Para evitar a visão de seu corpo disforme no espelho da água, o elefante revolve o fundo fazendo-a barrenta e opaca.

A hierarquia social duplicava-se nos animais. As corridas de cavalos, altamente valorizadas pela aristocracia no final do século XVII, produziram uma rigorosa ordenação das linhagens. Suas nobres características simbolizavam as características de seus nobres proprietários. Alguns desses valorosos animais representavam a versão eqüina de Adão, Noé e Guilherme, o Marechal. No século XVIII a criação de alguns animais toma uma perspectiva eugênica com sua inexorável hierarquia. As características valorizadas envolviam uma ordem semelhante à humana, homens e animais reiterando suas posições relativas.

O mundo natural tem sido, das mais variadas formas, utilizado para legitimar ou justificar uma ordem social humana. Valores são atribuídos aos animais e, passando por uma lente transformadora, retornam ao mundo humano naturalizados. Se os animais são dessa ou daquela maneira, se estão ordenados hierarquicamente ou solidariamente, então é mais adequado seguir esta ordem que afinal de contas é natural (Sahlins, 1976: 101).

A ordem monárquica manifestava-se claramente na hierarquia entre os animais e era peculiar, até mesmo, a algumas espécies. No século XVII o leão, a

águia e a baleia regiam esta ordem monárquica, havendo discussão entre os cientistas se não seria o elefante, o chimpanzé, o castor ou o golfinho os animais que realmente deveriam figurar como monarcas.

O pensamento simbólico foi rejeitado pelas novas práticas classificatórias e os livros de emblemas tornavam-se histórias de crianças. As fábulas animais e os animais fabulosos transpuseram, neste momento, o limite que os separava dos animais do mundo natural e deixaram de ser objeto de interesse para os estudiosos da história natural. As comparações políticas e morais com as formigas e abelhas foram esvaziadas — muito embora esse uso político e moral tenha estado presente em naturalistas do século XIX e mesmo no século XX —, afinal elas seguem apenas os estímulos da natureza. Coleridge afirmava em 1835: “Os verdadeiros hábitos dos animais devem ser observados com muita cautela; não se deve descrevê-los como se desempenhassem ações humanas, com as quais suas ações naturais não guardam semelhança ou analogia imagináveis.” (Coleridge citado por Thomas: 1996: 81).

Ainda que os sistemas classificatórios tenham se tornado menos antropomórficos ao longo do século XVIII, mesmo o sistema de Lineu para as plantas ainda dividia o reino vegetal em tribos e nações, afirmando que as gramíneas eram plebéias; os lírios, patrícios; as turfeiras, servas e os fungos, vagabundos.

No que diz respeito aos animais, já havia a proposta aristotélica que ressaltava a importância da estrutura dos animais para a classificação, mas os sistemas ordenadores vão abandonando a centralidade do homem para fixarem-se em características mais concretas. Critérios como a utilidade para o homem, a selvageria, o valor moral de suas vidas, a beleza etc. são obscurecidos pela atenção à sua anatomia interna que toma a frente até mesmo das características

externas visíveis valorizadas de forma hegemônica até então. No final do século XVIII estabelece-se um procedimento que evita tomar um critério humano e valoriza as particularidades das espécies. Aceita-se, num significativo deslocamento histórico, que todo sistema classificatório é artificial, que a natureza nada sabia de classes, ordens, gêneros e espécies.

É no final do século XVIII e início do século XIX que o princípio ordenador do mundo natural deixa de girar em torno das diferenças e semelhanças de características visíveis das plantas e dos animais, numa atividade onde a tipologia esgotava-se na elaboração de um discurso que traçava, pela própria transposição em palavras, o modo como essas características se apresentavam. Em seu lugar surgem princípios ordenadores invisíveis: suas funções, seus órgãos. O mundo plano das descrições da história natural é substituído pela profundidade das funções essenciais ao ser vivo da biologia (Foucault, 1987: 142).

Nos usos que o homem faz dos animais e no efeito dessa atividade sobre si, as novas noções de vida, de função, de órgãos promovem um descentramento em relação à prática da história natural, uma vez que essas noções perpassam os vivos, aglomerando-os. Fornecem, também, um novo sentido para a história. O tempo constitui uma dimensão invisível que ordena as relações entre os seres vivos. As classificações em séries animais organizam as semelhanças e diferenças por suas relações genealógicas. O tempo escapa à classificação, deixando de ser mero aspecto para se tornar ordenador destes arranjos do mundo natural.

Darwin e a classificação

Lamentando a perda de gostos elevados como a poesia, a pintura e a música, Darwin escrevia em sua *Autobiografia*: “Meu cérebro parece haver se transformado numa espécie de máquina de moer leis gerais a partir de grandes compilações de fatos, mas não consigo imaginar por que isso haveria de ter causado a atrofia da parte do cérebro da qual dependem os gostos mais elevados.” (Darwin, 2000 [1887]: 121).

O modo de funcionamento desta máquina de classificar modificou com significativas conseqüências nossas relações com o mundo animal. O entusiasmo classificatório dos naturalistas do século XVIII e XIX era, para Darwin, um trabalho inútil na falta de um horizonte que fornecesse um sentido para esta atividade. Era necessário um princípio norteador objetivo que tornasse inteligíveis as aproximações e distanciamentos da imensa variedade animal e vegetal existente e, também, que deixou de existir.

Tal postura fica clara quando, em 1842, nas cartas trocadas com George Waterhouse, o sentido da classificação é colocado em causa. O que a classificação demonstra? Que serviço ela presta à nossa compreensão dos seres vivos?

Waterhouse, curador da Sociedade Zoológica e autor do primeiro volume da catalogação dos mamíferos coletados por Darwin em sua circunavegação, buscava organizar os animais em círculos simbólicos num procedimento desvelador do modo como os seres vivos foram organizados pelo criador. Neste mundo vivo aparentemente caótico, um princípio organizador poderia revelar a imutável escrita de Deus numa biologia criacionista. Partindo da descrição de fatos zoológicos seria possível relacionar as unidades

classificatórias (*taxa*⁴) em círculos cujo movimento estável e repetitivo afastava o perigo da proposta evolucionista, grande fantasma do naturalismo inglês na medida em que colocaria em causa a argumentação teológica sobre o mundo natural e sua hegemonia institucional.

O trabalho de Jean-Baptiste Lamarck (1774-1829), tão reconhecido na França, teve uma recepção contraditória entre os ingleses. Enquanto membros da Igreja e do Estado viam em suas idéias transformacionistas um risco para a ordem estabelecida, estas mesmas idéias soavam muito agradavelmente aos ouvidos da emergente classe liberal. Contudo, a partir dos cadernos de Darwin, e mesmo de algumas partes de sua obra publicada, sabe-se hoje que contrariamente à sua rejeição pública do evolucionismo lamarckista, seu trabalho apresenta algumas semelhanças e, pelo menos no início de seus estudos em Edimburgo, o naturalista francês foi, através de Robert Grant, objeto de interesse e apreciação.

“Todas as regras para uma classificação natural são fúteis até que você possa claramente explicar aonde está querendo chegar.” (Darwin citado por Desmond e Moore, 2000: 331). É dessa forma arrebatada, estranha a um pensador tão cioso das obrigações e regras das instituições de seu tempo, que o princípio genealógico passa a ser o guia maior de suas ordenações.

A proposta genealógica, contudo, não foi compreendida e acatada, no início, mesmo por alguns que vieram a ser tornar seus mais próximos e exaltados defensores:

No que tange à classificação, ele [Thomas Henry Huxley] nada compreendeu. O ‘caso da genealogia’ podia ser uma questão de ‘profundo interesse’, consentiu, ‘mas para mim, nada mais tem a ver com a pura zoologia — do que

⁴ Táxon significa qualquer unidade taxonômica, sem especificação de categoria, isto é, pode ser filo, ordem, família, gênero, espécie. Seu plural é *taxa*.

a genealogia humana com o censo'. A classificação era uma contagem de vidas humanas, não uma árvore genealógica do morto. (Desmond e Moore, 2000: 480)

O sistema classificatório deveria ser 'simplesmente genealógico' e esta compreensão 'esclarecerá em alto grau o valor dos traços distintivos' gerando para cada reino da natureza árvores genealógicas e estabelecendo sua ordem presente por um longo passado repleto de pequenas bifurcações.

Introduzindo a luta nas relações e o tempo no corpo dos animais, Darwin encontra uma nova ordem onde, por um lado, Marx (1943: 156) via a reprodução da sociedade inglesa no mundo natural, mas por outro, instaura um princípio de criação e mobilidade, variação e continuidade.

Todos os animais se relacionam entre si, mas muitos de seus elos não são vivos, e se por um acaso todos os seres, os atuais e os que se foram pudessem ser coletados hoje, seria possível estabelecer suas séries relacionando-os todos em um "grande e indivisível grupo". As "ordens, famílias e gêneros são termos meramente artificiais extremamente úteis para mostrar o parentesco daqueles membros da série que não se tornaram extintas." (Darwin citado por Desmond e Moore, 2000: 331, ênfase acrescentada).

A ancestralidade e a possibilidade de reprodução passam a ser princípios organizadores da classificação, ainda que não se deva exagerar seu poder, já que para Darwin, apesar de sua importância, era apenas um entre diversos critérios a serem obedecidos. A diversidade de critérios sendo uma obrigação para o naturalista consciencioso (Darwin, s.d. [1871]: 514).

A passagem do animal ao homem ou do homem ao animal

A proposta genealógica de Darwin certamente alterou a imagem ocidental do homem. Sua centralidade no mundo vivo foi deslocada, de núcleo dos círculos das criaturas sobre a terra com seu valor referencial — a criação bruta foi feita para uso do homem — para um conjunto de linhas bifurcantes que estabelecem uma alarmante proximidade.

A argumentação darwiniana que estabelece a evolução está estribada na distribuição geográfica, na sucessão geológica, nas estruturas homólogas,⁵ no desenvolvimento embriológico e nos órgãos rudimentares de uma espécie. Estes argumentos devem estar presentes na observação do mundo natural guiando sua classificação e fornecendo “evidência ampla e conclusiva a favor do princípio da evolução gradual.” (Darwin, s.d. [1871]: 390).

A artificialidade das classificações e a distinção entre a nomenclatura e o mundo natural configuram alterações históricas marcantes do final do século XVIII e início do século XIX. As classificações passam a ser concebidas como ordenações do mundo natural que têm uma existência para além das palavras (Foucault, 1987: 245).

Em 1871 o livro *The descent of man and selection in relation to sex* é publicado. Seu objetivo era verificar até onde as conclusões gerais alcançadas nos seus primeiros trabalhos eram aplicáveis ao homem. Em que medida o

⁵ Estruturas homólogas: nos mamíferos e nos pássaros, os braços, as asas e as nadadeiras são homólogos, isto é, derivados do mesmo plano básico. Owen, grande anatomista, comumente chamado 'Cuvier inglês', adversário intelectual de Darwin, vê nessa semelhança um arquétipo ideal que existia na mente divina. Darwin viu o sinal de um ancestral comum e laços de sangue. Foram as estruturas homólogas que o levaram a relacionar as cracas (crustáceos cirrípedes que vivem agarrados a rochedos, madeiras ou corpo de outros animais marinhos) aos caranguejos e lagostas (crustáceos decápodes).

modelo formulado no *Origem das espécies* (1859) lançava luz sobre a história do homem.

Cuidadoso, Darwin elabora seu *Origem das espécies* sem explicitar muitos elos entre os animais e os homens, mas deixa bastante claro seu credo: “No futuro distante, visualizo novos campos que se estendem para pesquisas ainda mais importantes. A Psicologia irá basear-se num fundamento novo, o da necessária aquisição gradual de cada faculdade mental. Nova luz será lançada sobre o problema da origem do homem e de sua história.” (Darwin, 1994 [1859]: 351).

Em *The descent of man* seu objetivo explícito — dado o sucesso de suas reflexões — foi “saber se o homem como qualquer outra espécie descende de alguma forma preexistente” e “o modo de seu desenvolvimento”.

As conexões do homem com alguma forma preexistente devem ser procuradas nas variações da estrutura corporal e nas faculdades mentais. Opera-se nestas passagens um deslizamento relevante para a psicologia. Configura-se uma dessimetria entre os critérios que garantem a conexão genealógica dos seres vivos quando referidas às estruturas corporais e quando referidas às faculdades mentais.

Essa assimetria é concebida pelo etólogo Konrad Lorenz (1903-) como um paralelismo. Semelhanças entre comportamentos hereditários legitimam a conexão em unidades classificatórias do mesmo modo que as estruturas corporais. Assim como estas últimas, eles também podem se tornar vestigiais ou rudimentares, e, ainda, perder uma função e adquirir outra. Suas transmissões hereditárias são do mesmo tipo e a adaptação de padrões comportamentais de um organismo a seu meio é idêntica à de seus órgãos. E esta afirmação não se aplica apenas aos comportamentos rígidos,

hereditariamente transmitidos, mas também vale para “os complicados mecanismos de modificação adaptativa, entre os quais estão aqueles geralmente incluídos na concepção de aprendizado.” (Lorenz, 2000: 10-11).

Esse paralelismo, contudo, não se apresenta assim tão claramente a Darwin. Não é difícil afirmar que Darwin não desenvolve uma teoria sofisticada da relação mente-corpo, mas deixa claro que as faculdades mentais nada mais são que produtos do funcionamento cerebral (Richards, 1987).

Na busca de formas anteriores será necessário observar, por um lado, se as variações transmitidas à prole são do tipo que prevalecem nos animais inferiores e, por outro, se resultam das mesmas leis gerais como, por exemplo, efeitos herdados do uso e do desuso.

A distância entre as estruturas corporais e os poderes mentais do homem, afirma Darwin, é muito grande, mas é possível encontrar uma continuidade e mostrar que o homem descendeu de alguma forma inferior, ainda que elos não tenham sido encontrados. Assim como os animais, também o homem estaria sujeito à luta pela sobrevivência e à seleção natural.⁶

Seu corpo, continua o naturalista, estaria construído no mesmo plano homológico dos outros mamíferos e passaria pelas mesmas fases do desenvolvimento embriológico, mantendo estruturas rudimentares e inúteis. É fácil notar como estes argumentos dizem respeito ao corpo, deixando em aberto os critérios para uma ordenação das faculdades mentais e seus elos com formas anteriores.

Comparando os poderes mentais dos homens e dos animais, Darwin não encontra razão para distinguir qualitativamente o homem do conjunto dos

⁶ Esta afirmação é fonte de uma acesa controvérsia na psicologia e biologia americana. Ver Gould, S.J. (2001); Gould, S.J. e Lewontin, R. (1988); Dennett, D. (1998); Sahlins, M. (1976) e muitos outros.

outros animais como se fazia então. O argumento darwiniano é que há diferenças maiores entre animais que entre o homem e outros mamíferos, sem que estas distinções gerem novos reinos como teria ousado, em 1859, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ao dividir em três reinos o mundo orgânico (o humano, o animal e o vegetal) em função dos amplos poderes mentais e espirituais do homem.

Da perspectiva corporal há indícios suficientes relacionando o homem aos animais; do ponto de vista das faculdades mentais, Darwin esforçou-se para mostrar os elos entre o homem e os mamíferos superiores.

Mas o ponto chave do isolamento ou da continuidade entre o homem e animais, aceitando as inúmeras e especiais faculdades mentais humanas, está na sugestão de Darwin de não sustentar a classificação em apenas uma característica ou órgão (mesmo que este órgão seja tão maravilhoso como o cérebro) ou mesmo *no alto desenvolvimento* das faculdades mentais.

A classificação deve ser guiada pela comparação de diversas características já que, como apontado por Darwin, as tentativas de classificação centradas apenas nas faculdades mentais se mostraram inadequadas.

Este princípio já foi aplicado a insetos himenópteros, contudo, quando foram classificados por seus hábitos ou instintos, o arranjo revelou-se tremendamente artificial. (Darwin, s.d. [1871]: 514)

De uma forma geral, o comportamento e as faculdades mentais não servem como critério classificatório. Comparando a classificação biológica com a classificação das línguas, Darwin interdita ao classificador de organismos a utilização de adaptações a hábitos de vida semelhantes como ponto de conexão.

Apesar dos naturalistas estarem plenamente convencidos de um sistema natural, as classificações são sempre baseadas num traço qualquer. O guia geral

deste sistema é a genealogia, ela ordena as diferenças e semelhanças, aparentando os tipos. Dependendo da quantidade de diferença, os tipos são agrupados em gêneros, famílias, ordens e classes. Contudo, a semelhança em numerosos aspectos é mais significativa que uma grande quantidade de similaridade em poucos pontos. Assim, a classificação não pode basear-se nas adaptações a hábitos de vida semelhantes pois dois animais podem se assemelhar em todo um padrão de hábitos de vida por viverem na água ainda que isso não os aproxime em nada no sistema classificatório. Daí pesar mais as semelhanças em muitas estruturas pouco importantes, em órgãos rudimentares, na condição embriológica, pois elas dificilmente podem ser o resultado de adaptações no período recente da vida.

Ainda que existam modificações nas espécies que não as ajudem a ganhar alimentos ou que não sirvam para qualquer outro fim, no homem não se consegue determinar um limite definido, no que diz respeito às adaptações, no contínuo desenvolvimento do cérebro e das faculdades mentais.

Mas mesmo assim, e Darwin insiste nisso, não se deve valorizar demais esse desenvolvimento sobre os diversos outros aspectos menos importantes. Além disso, a adaptação é apenas um princípio entre outros, não devemos exagerar sua função.

Seria, entretanto, descuidado confiar demais no princípio da adaptação em relação à direção do cabelo no homem ou em seus progenitores remotos, pois é impossível estudar as imagens fornecidas por Eschricht do arranjo do cabelo no feto humano e não concordar com este excelente observador que *outras e mais complexas causas estiveram presentes*. (Darwin, s.d. [1871]: 517, ênfase acrescentada)

As faculdades mentais não constituem portanto, um solo seguro para classificação. Constituem apenas um entre diversos outros pontos de

semelhança / diferença a serem apreciados para formação de grupos e relações entre grupos.

Aprofundando a discussão, há uma ambiguidade no discurso darwiniano sobre o lugar das faculdades mentais na teoria da seleção natural. Elas podem ser explicadas por este princípio geral (guardando, como Darwin reiterou tantas vezes, a possibilidade de características indiferentes à adaptação), ainda que elas não sejam igualmente analisáveis se comparadas à estrutura dos animais. Os aspectos apontados para aproximação e distanciamento na classificação (órgãos rudimentares, etc.) não servem para as faculdades mentais.

Devemos dizer que o princípio da seleção natural não pode ser aplicado às faculdades mentais? Lendo Darwin podemos dizer sim e não. Não, por tudo que acabamos de afirmar. Mas, também, sim, elas estão submetidas a este princípio. Tanto os animais quanto os homens as possuem e elas consistem em características que não diferem qualitativamente entre si. Se as faculdades mentais dos animais, por mais diferentes que possam ser, podem ser explicadas pela seleção natural, as faculdades mentais do homem também estão no mesmo plano e podem, por isso, ser submetidas ao mesmo critério. O grande esforço do naturalista no *The descent of man* foi mostrar como não há critério que distinga em qualidade as “faculdades mentais” dos animais e do homem.

Como foi indicado, Darwin não desenvolveu explicitamente uma teoria sofisticada das relações mente-corpo, mas ao conceber a mente como derivada do funcionamento cerebral, com esta visão materialista da mente, a faz caber no princípio biológico sem mais discussão.

Esta heterogeneidade entre a capacidade explicativa do princípio da seleção natural no que se refere às estruturas orgânicas, e a algumas de suas

funções (instintos), e às faculdades mentais e comportamentos humanos ocupa lugar de destaque ainda hoje nas psicologias de inspiração evolucionária.

Capítulo 2

As faculdades mentais dos animais

Nossas imagens de homem ainda carregam um grande peso proveniente das teorias que configuravam o humano em oposição aos animais. Em torno da passagem do século XVIII para o século XIX, três posições filosóficas marcam, grosso modo, o discurso da história natural sobre as capacidades humanas e seus diferenciais em relação ao restante dos seres vivos.

Os aristotélicos concebiam as habilidades racionais do homem como essencialmente diferentes da limitada cognição sensorial dos animais. Os cartesianos operavam uma distinção profunda entre o homem, com seu atributo especial, a alma, e os animais, já que estes últimos podiam até imitar a ação inteligente, mas, como quis Descartes, consistiam apenas de matéria extensa e funcionavam conforme as leis físicas. Os sensacionistas ou empiristas traçavam uma continuidade ao conceber as sensações como matriz para estabelecimento do conhecimento tanto humano quanto dos animais.

Foi principalmente calcado na matriz empirista que se desenvolveu o discurso biológico que alterou de maneira marcante nossa imagem dos animais e, como era de se esperar, também a de nós mesmos.

Mas, aos sensacionistas, problemas significativos deviam ser resolvidos. Enquanto para os aristotélicos e cartesianos os comportamentos complexos dos animais podiam ser atribuídos aos instintos, concebidos como moções cegas e inatas, aos sensacionistas cabia a tarefa de demonstrar como, a partir das sensações, os animais podiam produzir ações racionais. Para os primeiros, a noção de instinto era a resposta, para os últimos, a questão.

Comportamentos realizados sem oportunidade de aprendizagem e próprios à espécie consistiam um problema para os sensacionistas na medida em que pareciam evidenciar um ajuste perfeito entre animal e ambiente. Para os sensacionistas estrutura e comportamento não estavam desde sempre perfeitamente adaptados, eles eram, antes de tudo, ajustáveis.

A importância das faculdades mentais e do comportamento na evolução dos organismos

No capítulo anterior afirmamos que as classificações, longe de refletirem o mundo natural, constituem processos artificiais investidos nos animais. Indicamos ainda que a base de sustentação da ordenação biológica diferenciou-se, nos trabalhos de Darwin, da psicológica. Seria errôneo contudo considerar que não houve interação entre a teoria biológica e psicológica, ou ainda que aquela teria sido imposta sobre esta.

Não se pode afirmar que as faculdades mentais e o comportamento são determinados passivamente pela evolução. Ao contrário, eles têm papel significativo no longo caminho percorrido pelos tipos naturais principalmente nos trabalhos dos biólogos de matriz sensacionista do século XIX, mas também, retrocedendo aos séculos anteriores, a alguns dos historiadores do mundo natural que, distantes das propostas aristotélicas e cartesianas, sustentavam que o conhecimento humano e animal têm as sensações como princípio. Assim é que um sensacionista como Guer ironiza, em plena França do século XVIII, que o instinto (concebido como comportamento cego) tenha se tornado uma explicação convencional e vazia para qualquer comportamento animal (Richards, 1987: 24). O que quer que os animais tenham feito, eles o fizeram por instinto. Ou ainda que Julien Offray de La Mettrie (1709-1751),

discordando da concepção cartesiana de animal-máquina — puramente reativa —, tenha evitado a dicotomia ativo-humano / passivo-animal atribuindo à matéria características ativas como o movimento e as sensações que vinham à tona quando ela se tornava organizada em seres vivos.

Longe de isolar o homem dos animais por alguma característica distintiva de valor absoluto, os primeiros evolucionistas enfatizam as pequenas diferenças nos seres que são concebidos como históricos — eles modificam sua estrutura assim como seus comportamentos e, naqueles que as possuem, suas faculdades mentais.

Lamarck concebe o comportamento simultaneamente como produto e instrumento das transformações das espécies (Richards, 1987: 47). O comportamento é alterado pelas modificações circunstanciais e o contínuo uso de um órgão fortalece-o. Conseqüentemente, os hábitos podem ser adquiridos ou perdidos conforme as modificações ambientais ao longo do tempo. O naturalista francês propunha ainda que os hábitos tinham o poder de alterar órgãos e funções. Os fluidos movendo-se através do corpo poderiam abrir novas passagens nos tecidos, construir canais, modificar a massa celular e lentamente formar novos órgãos.

Desse modo, o ambiente age tanto de forma direta alterando os comportamentos, quanto de forma indireta modificando, através dos hábitos, as funções e os órgãos. Assim, as necessidades e os hábitos têm papel determinante nas transformações das espécies. Essa teoria do uso, também utilizada por Darwin, foi distorcida por Georges Cuvier (1769-1832) e Julien Virey ao atribuírem à vontade do animal o fator determinante das transformações das espécies. Esta versão voluntarista foi recusada por Darwin e outros evolucionistas e erroneamente atribuída a Lamarck. A necessidade e o

hábito não requerem a presença de vontade no animal, e mais do que isso, para Lamarck a vontade só emerge nos animais com sistema nervoso central enquanto os dois vetores agem em toda a escala animal.

A herança dos efeitos dos hábitos representa portanto para Lamarck, um mecanismo importante na evolução das estruturas anatômicas e comportamentais e teve um papel relevante nas teorias de Darwin.

Em seus breves estudos em Edimburgo — para onde Darwin segue a fim de alcançar, sem sucesso, a habilitação de médico como seu avô, pai e irmão — há um contato intenso de Darwin com as teorias de Lamarck propagadas na época por Grant e o estabelecimento de uma concepção materialista de mente. A mente seria o resultado da matéria mais perfeitamente organizada e, em 1838, essa postura materialista foi sintetizada numa fórmula que se repetiu ao longo de sua vida.

Da miríade de animais que existiu podemos considerar o pensamento como uma função da matéria e então dizer, com que função da matéria devemos comparar o fenômeno de atração? — Esta afirmação é tão justificável como outra qualquer. Nós conhecemos o pensamento apenas como um fenômeno acompanhando um estímulo e só conhecemos a atração eletiva como uma função da *matéria*. (Darwin citado por Richards, 1987: 95)

Darwin encontrava com essa afirmação uma fonte material para o pensamento e, por extensão, para a mente. Assim como a gravidade é uma propriedade da matéria, sem que houvesse uma explicação do modo como esta propriedade é produzida, o pensamento é uma propriedade do cérebro sem que seja necessário mostrar como este órgão produz tal atributo. Com essa concepção da mente, Darwin pode formular a teoria naturalista do hábito-instinto para explicar a adaptação das espécies.

Essa opção por uma explicação materialista e naturalista da mente torna homogêneo, no plano comum da biologia, a origem das faculdades mentais. Se elas são maravilhosas como o homem tem dado mostras com suas mais variadas produções, trata-se apenas de processos que encontram sua origem no cérebro e podem ser relacionadas às outras espécies cerebrais num contínuo de pequenas diferenças.

A teoria hábito-instinto, não é excessivo apontar, é pré-malthusiana⁷ e para servir a uma teoria materialista do mundo natural deveria ser capaz de explicar, não sem dificuldades, uma das evidências da atuação divina neste terreno: os instintos maravilhosos. Como explicar que o casulo se transforme espetacularmente em borboleta, ou que os insetos sociais apresentem relações tão bem organizadas senão por uma determinação externa e elaborada, expressão mais patente da vontade divina?

Se aceitarmos que as faculdades mentais são funções naturais do cérebro e que as estruturas físicas podem ser transmitidas, então as capacidades mentais estão submetidas às mesmas regras da hereditariedade aplicadas às estruturas. Neste momento inicial de sua obra — após sua volta ao mundo e retorno à Inglaterra —, Darwin se revela ainda muito próximo a Lamarck.

Mesmo que as leituras neo-darwinistas tenham apontado para a distância entre o pensamento populacional próprio ao *Origem das espécies* (1859) e o transformismo lamarckista, no que tange à compreensão darwiniana das faculdades mentais expostas em seus trabalhos tardios como *A descendência do homem* (1871) e *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872), a

⁷ Thomas Robert Malthus (1766-1834), reverendo, filósofo e economista inglês, escreveu o livro *Essay on the Principle of Population as it Affects the Future Improvement of Society* (1798) em que propõe que a desigualdade entre o crescimento da população e o da produção de alimentos justificaria práticas humanas de contenção da natalidade em auxílio aos obstáculos naturais de eliminação dos indivíduos. Darwin atribui à leitura de seu livro em 1838, uma das influências relevantes para a formalização de sua teoria da seleção natural.

interação entre organismo e ambiente aponta para a relevância dos hábitos e das faculdades mentais dos animais. Significa dizer que o comportamento e as faculdades mentais têm papel significativo na evolução das espécies, mas que uma concepção subjetivista transformou em domínio extenso, voluntarismo, teleologia...

O espectro de Lamarck atua do seguinte modo em Darwin. Algumas modificações no ambiente constroem os animais a novos hábitos como decorrência de novas exigências. Novos hábitos alteram as estruturas cerebrais bem como outros órgãos, se praticados ao longo de muitas gerações. Para Darwin, a memória ou o pensamento, quando tornados habituais e involuntários, afetam a estrutura física do cérebro podendo ser transmitida à sua prole como instinto.

Os instintos maravilhosos ganhavam dessa forma uma explicação materialista e a mão de Deus recuava diante do mundo natural. Apesar dessa modificação de postura em um naturalista que embarcou para sua circunavegação com uma bíblia na mala e que conhecia bem os livros sobre história natural dos teólogos, grandes brechas ficaram ainda abertas nesta proposta, sendo a maior delas: como conectar a modificação estrutural produzida pelo hábito com a transmissão para a prole das estruturas adquiridas?

1838 é o ano em que Darwin lê os ensaios sobre a população de Thomas Malthus e inicia um processo de formalização da seleção natural como força causal dirigindo a natureza. Hoje sabemos que além de Malthus, foi o contato de Darwin com os criadores — com sua significativa capacidade de produzir variedades das espécies animais — e a leitura dos filósofos morais escoceses

que o levaram a estabelecer as noções centrais da seleção natural (Richards, 1987: 98).

A seleção natural, numa leitura superficial, parece ter substituído, senão demolido, a teoria anterior do hábito-instinto com seu lamarckismo inerente. Os trabalhos de Darwin, contudo, não confirmam esta interpretação. E mesmo a teoria da seleção natural, que parece desprovida de orientação — parece cega — ou de qualquer princípio moral, carrega com seu nascimento a marca de uma reflexão moral.

A manutenção de versões da teoria hábito-instinto e a interação entre comportamento e estrutura na teoria da seleção natural mantêm as ações humanas e animais no centro dessas formulações. Nesta vertente a psicologia tem papel relevante no diálogo com a biologia, e a moral ganha, com a alteridade que constitui o mundo animal, novos parâmetros.

Razão e moral

Duas das principais características que diferenciam os homens dos animais são a razão e a moral. Nessa lista poderiam ser acrescentadas, e ao longo dos últimos dois séculos o foram, a linguagem, a autoconsciência, o senso de beleza, a crença em Deus, entre outras. Mas as atenções estiveram centradas nestes atributos tão importantes na tradição filosófica ocidental.

Darwin, na tradição sensacionista, estabelece uma trilha de pequenas diferenças entre os seres vivos. A oposição instinto / razão própria ao seu tempo e que separava por completo o plano animal do humano, devia ser contornada. Encontram-se nos seus cadernos dos anos 1830 e 1840 e no *Descendência do homem*, de 1871, a defesa das pequenas diferenças, diferenças de grau mais que de tipo.

O pensamento consiste para Darwin, na trilha já aberta por Locke muito antes, de sensações de imagens diante dos olhos, ou ouvidos, ou mesmo da memória de tal sensação. Por memória entenda-se “a repetição do que quer que aconteça no cérebro quando a sensação é percebida.” (Richards, 1987: 105).

A razão por sua vez consiste na comparação das sensações ou na coleção de sensações que se converteram numa concepção vívida e agradável. Com estas definições e com a proposta de uma base cerebral dos processos mentais, a continuidade do desenvolvimento mental dos animais encontra na sequência ordenada das estruturas físicas, seu suporte.

A diferença entre os animais superiores e os inferiores reside no poder de associação, de formar inferências e de observar. Até mesmo insetos tomavam decisões racionais pois que apresentavam comportamento ajustável a circunstâncias contingentes. E é sabido que os “animais podem ser vistos freqüentemente parando; deliberando e resolvendo.” (Darwin, s.d. [1871]: 514).

Uma justificativa das diferenças entre humano e animal é a que opõe a razão ao instinto, bastante comum no século XIX, e que ainda possui diversos defensores. O instinto, concebido como conhecimento herdado capaz de fornecer os meios necessários para suprir as necessidades dos animais, opunha-se à razão, indispensável ao homem, precocemente lançado sobre esse globo inclemente, sem forças físicas e profundamente desajustado para viver de forma independente. Ao homem seria necessário adquirir todo o conhecimento através dos sentidos e, principalmente, pelo uso da razão.

Mas, para Darwin, o instinto não se opunha à razão. A inteligência provém justamente do instinto possibilitando maior flexibilidade ao animal diante das cambiantes contingências ambientais.

Esta oposição planificadora entre razão e instinto impede uma visão mais matizada dos comportamentos dos seres vivos. Oposição absoluta na proposta de Willian Paley em *Natural Theology* (1802) servia para inferir a existência de Deus a partir da aparência do mundo natural (Gould, 1993: 147). A existência de instintos — concebidos como “uma propensão anterior à experiência e independente da instrução” — na criação bruta no lugar da inteligência racional caracteristicamente humana, era prova suficiente da inutilidade de buscar um motivo para o comportamento complexo dos animais em qualquer tipo de atitude racional, excetuando, claro, a razão divina que assim os fez. Toda a rica variedade comportamental dos animais confirma o trabalho do grande projetista que deu ordem ao mundo.

Outros teólogos naturalistas não tinham um olhar tão dicotômico e simplista. A famosa oposição entre criacionismo religioso e evolucionismo darwiniano embota nosso pensamento, causando surpresa a observação de um historiador contemporâneo, especialista nas teorias evolucionárias da mente e do comportamento, como Richards (1987: 131) ao mostrar que Darwin anotou nas margens de seu exemplar do livro *Philosophy of Zoology* (1822) do pastor protestante escocês John Fleming, seu acordo com algumas de suas afirmações. Não só manifestou sua aprovação diante da proposta — contrária a Paley — de que a razão e os novos hábitos são capazes de alterar o instinto, principalmente nos casos em que o comportamento inato deixou de ser vantajoso, como acrescenta o exemplo de cães que dão voltas sobre o local em que se deitarão e que cobrem suas fezes. Anos mais tarde estes dois exemplos foram utilizados em *A expressão das emoções no homem e nos animais* (Darwin, 1998 [1872]: 48-9) para indicar a permanência na atualidade de instintos inúteis, outrora importantes, caso o ambiente não os tenha tornado prejudiciais.

Fleming foi mais além no parentesco das capacidades mentais dos animais divulgando, na rota sensacionista, uma progressão da razão no reino animal. Tanto homens como animais formam suas idéias da experiência sensorial, constituem suas idéias abstratas a partir de aspectos das sensações, rememoram idéias através da associação e antecipam impressões futuras na imaginação (Richards, 1987: 127).

Outro teólogo naturalista, o reverendo Algernon Wells com seu *Animal instincts* de 1834, foi também apreciado por Darwin que reagia melhor diante de sua concepção de razão que de instinto. Wells diferia homens de animais pela proporção de razão em relação ao instinto, os homens tendo mais razão que instinto que qualquer outro animal. Por instinto devemos entender os comportamentos determinados inatamente, realizados sem propósito consciente, perfeitamente adequados desde o primeiro momento às necessidades dos animais e às suas estruturas anatômicas. Wells entendia a razão como “o poder pelo qual seu possuidor está habilitado a propor para si mesmo um fim que ele deseje realizar e então arrumar o curso dos meios, ou ações, adaptada e suficiente para alcançar o resultado planejado.” (Richards, 1987: 134). A razão e a civilização servem, como é freqüente no século XIX, como um elemento hierarquizador, quer nas relações entre homens e animais, quer nas relações entre os homens apenas. Para Wells, homens e animais ganham razão e perdem instintos tanto mais vivem em sociedades humanas, por conseguinte, os homens civilizados e os animais domésticos são mais razoáveis e menos instintivos que seus similares selvagens. Homens *civilizados* e animais *domésticos*; significativo pareamento.

O ex-lorde chanceler (1830-34) Henry Brougham, famoso por seu conhecimento enciclopédico — e chamado, como é comum na atividade

política, de sua “ignorância enciclopédica” —, havia escrito em 1839 *Dissertations on subjects of science concerned with Natural Theology* para acompanhar a edição ilustrada do livro *Natural Theology* (publicada originalmente sem ilustrações em 1802) de Paley organizada por ele e por Charles Bell (Desmond e Moore, 2000: 295). O livro de sir C. Bell, *Anatomy and Physiology of Expression* (1802), com sua proposta de que o Criador havia dotado a face humana com músculos únicos para que o homem pudesse expressar sua natureza moral única, foi longamente combatido por Darwin mais de trinta anos depois em *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872), mas Brougham apresentou no *Dissertations...* uma discussão dos instintos maravilhosos que fazia recuar a proposta lamarckista de instinto como hábito adquirido e foi importante para a elaboração da teoria da seleção natural.

A filiação de Darwin à proposta lamarckista de instinto tem um de seus pilares no ajuste inteligente que o animal pode realizar em seus comportamentos. Não se trata de um mero voluntarismo, mas atribui aos animais uma intencionalidade na medida em que eles devem alterar seus comportamentos conforme as lentas mudanças de seu mundo. O mecanismo do hábito-instinto fornece inteligibilidade às teses transformacionistas, todavia, uma classe de instintos constituiu uma barreira no avanço desta explicação.

Os instintos maravilhosos eram, nas palavras de Darwin, “extremamente difíceis de explicar pelo hábito.” No *Origem das espécies* (quase vinte anos após a leitura de Brougham) o naturalista ressalta que eles colocam problemas suficientes para demolir sua teoria. Os instintos eram concebidos na definição do reverendo William Kirby, como:

Sem fingir fornecer um definição lógica dele... podemos chamar os instintos dos animais essas faculdades desconhecidas implantadas em sua constituição

pelo Criador, pelas quais, independente de instrução, observação ou experiência e sem conhecimento do fim a ser alcançado, eles são compelidos a realizar certas ações tendendo ao bem-estar do indivíduo e à preservação da espécie: e com esta descrição, que é de fato uma mera confissão de ignorância, devemos, no estado atual da ciência metafísica, contentar-nos. (Kirby & Spence citado por Richards, 1987: 140)

Os instintos maravilhosos acentuavam o caráter não intencional e não consciente de comportamentos complexos, tornando difícil, senão impossível, uma explicação pelo hábito adquirido transmutado, posteriormente, em instinto. Como poderia a solitária vespa aprender a cavar um buraco, paralisar uma aranha ou uma lagarta e colocar seu ovos, se suas crias nascerão depois de sua morte (e, é evidente, ela também nasceu longe de sua progenitora)? Que benefício futuro ela poderá tirar? Que tipo de ajuste do comportamento pode ser evocado para dar sentido a este tipo de instinto?

Diante desta dificuldade Darwin tentou aplicar o princípio da seleção natural ao comportamento, transferindo seu valor do plano individual para o populacional. Como consequência deste deslocamento, retira-se do animal um pouco do poder de suas faculdades mentais na determinação de seu comportamento, tão comum entre autores de seu tempo. Mas o princípio da seleção natural também foi aplicado ao homem e a distância para com os animais não foi ampliada. O caminho de Darwin parece ter sido o reconhecimento do antropocentrismo e a passagem para seu similar imediato, o antropomorfismo com fortes traços individualistas. Daí para um pensamento populacional que se afasta da referência ao indivíduo ao fornecer novos sentidos às faculdades mentais e ao comportamento.

Ecoando Darwin em *Origem das espécies* (1859), podemos ver a importância do comportamento para estabelecimento de sua teoria da seleção

natural em sua forma acabada quando evoca os insetos sexualmente neutros. “Todavia, ainda não chegamos à maior de todas as objeções: o fato de que os neutros de várias espécies de formigas difiram não só dos machos e das fêmeas fecundas, mas também entre si, às vezes em grau inacreditável, sendo assim divididos em duas ou mais castas.” (Darwin, 1994 [1859]: 192).

O problema de Darwin era: como esses insetos sexualmente neutros, isto é, estéreis, poderiam deixar prole? Na tradição sensacionista e nas discussões dos moralistas da escola de Adam Smith, Jeremy Bentham e William Paley, uma característica mental ou traço moral só se manteria enquanto fosse benéfica para o sujeito (Richards, 1987: 105). Na teoria hábito-instinto lamarckista a unidade de análise é ainda o indivíduo, daí a grande dificuldade em explicar os instintos maravilhosos especialmente dos insetos sociais sexualmente neutros.

A solução encontrada que permitiu a aplicação da teoria da seleção natural a estes casos foi o reconhecimento da diferença entre o animal que seleciona um comportamento por sua utilidade (o animal é o centro decisório) e o animal que é selecionado por seu comportamento útil (o animal é parte de um processo). As grandes diferenças estruturais e instintuais dos insetos neutros ganharam sentido ao serem comparadas à seleção artificial realizada por criadores de gado. Estes especialistas escolhem a carne adequada de um animal que já está morto reproduzindo novos animais dos mesmos pais — trata-se, pois, de uma seleção familiar. Assim, será selecionada uma comunidade de insetos em que tenham surgido alterações estruturais e comportamentais que resultaram em vantagem competitiva para este conjunto de insetos sobre outro conjunto que não se modificou. A unidade de medida é, a partir de então, a comunidade ou, como foi sedimentado, a população.

Para não repetir o erro de uma história evolucionista (no sentido de progresso), em que um modelo teórico viria tão simplesmente suplantado por outro modelo anterior — contando ainda com o apoio de Darwin que conclui esta discussão com as seguintes palavras: “Causa-me surpresa constatar que ninguém ainda tenha lançado mão do exemplo dos insetos neutros em contraposição à conhecida doutrina de Lamarck.” (1997 [1859]: 195) —, não podemos esquecer da permanência da teoria do hábito-instinto nos seus trabalhos tardios e ainda da breve concessão presente neste mesmo capítulo: “Em certos casos, provavelmente houve a participação do hábito ou do uso-e-do-desuso.” (1997 [1859]: 197).

A questão moral se colocava de forma mais vibrante e polêmica que a razão nos pensadores ingleses do século XIX. “Podem os animais fazer julgamentos morais como nós fazemos? Ou: não é o homem essencialmente mais moral que um porco fuçador?” (Richards, 1987: 109).

No contexto inglês, a questão moral — movida pelo interesse para com os animais e, também, pelo importante tema do fim da escravidão e dos maus tratos aplicados aos escravos — foi estendida ao mundo natural. Assim, a mente e a dor na natureza eram abertamente discutidas e alguns afirmavam claramente, em 1837, que “os animais possuem mente — e com ela a personalidade, os desejos e a dor” (Desmond e Moore, 2000: 257).

Ainda em 1837 Darwin escrevia que sua teoria provocaria uma verdadeira revolução no “estudo dos instintos, da hereditariedade e da mente” transformando toda a “metafísica” (Darwin citado por Desmond e Moore, 2000: 257). Afirmção que encontra seu eco, em 1871, ao fazer referência, em

sua análise dos poderes mentais dos animais, ao 'ilustre' naturalista e viajante alemão Alexander von Humboldt (1769-1859) (cujo imenso livro em sete volumes *Narrativa pessoal*, entre os poucos que suas dependências no *Beagle* permitiam, Darwin levou em sua circunavegação): "Os muleiros da América do Sul diziam, 'Não te darei um mula de passo macio, porém *la mas racional*, — a mais racional.' (...) esta expressão popular, ditada por uma longa experiência, combate o sistema das máquinas animadas melhor, talvez, que todos os argumentos da filosofia especulativa" (Humboldt citado por Darwin, s.d. [1871]: 456).

A operação realizada por Darwin foi então fornecer um solo biológico para afirmações até então apoiadas em propostas metafísicas e teológicas. Uma moral que encontra seu apoio na nova lógica biológica e psicológica, já que neste tema elas andaram próximas no pensamento de Darwin.

Autor de uma grande escola de moralistas britânicos de que faziam parte Jeremy Bentham e Adam Smith, o reverendo William Paley — em seu livro *The principles of moral and political philosophy* (1785) — propunha que as práticas morais resultavam da associação, ainda na infância, entre atos benéficos e o prazer que provocam, contrapondo-se, com essa perspectiva, à existência de instinto moral (Richards, 1987: 114). Paley, muito presente nos estudos de Darwin em Cambridge — com seu livro *Evidences of Christianity* (1795) —, defendia uma moral que justificava as injustiças, privações e condições sociais degradantes de boa parte da população, pela ameaça de punição ou retificação divina no além túmulo (Desmond e Moore, 2000: 97). Mas Darwin, sempre vendo a diversidade mais que o conjunto nos escritos de um pensador, admirava a obra *Natural Theology* (1802) de Paley, tendo sido capaz de, numa

época, recitar trechos deste livro de cor, tendo, mais tarde, se utilizado de algumas de suas idéias mesmo que para invertê-las (Gould, 1993: 145-6).

Recusando o apoio que a teologia fornece à moral e buscando ancorar no mundo natural suas afirmações, Darwin faz um significativo deslocamento da proposta de Paley. Em sua análise histórica, Richards aponta que a regra moral, egoísta e individualista, de Paley — e que consiste na frase “O que é conveniente é certo. Mas ele deve ser conveniente no todo, por longo tempo, em todos os seus efeitos colaterais e remotos, assim como nos que são imediatos e diretos” —, ganha uma significação biológica em Darwin: “Estou inclinado a afirmar que as ações que foram necessárias por diversas gerações (como amizade aos companheiros em animais sociais) são as que são boas e conseqüentemente provocam prazer e não como a regra de Paley que no *futuro* serão boas. — altere *futuro* em todos esses casos por *passado & origem* e a regra será estabelecida.” (Richards, 1987: 114).

Em primeiro lugar, o futuro é trocado pelo passado, em vez de uma teleologia, uma origem. Além disso, o critério do que é bom, não é atual — “o que é conveniente, é certo” — mas deve ser verificado tendo em vista um longo período — “... ações que foram necessárias por diversas gerações...” —. Em segundo lugar, a valorização da infância no estabelecimento de condutas podia ser contornada pela remissão ao longo passado. Mesmo a variabilidade moral, também concebida pela editorialmente bem sucedida Harriet Martineau (e quase cunhada de Darwin (Desmond e Moore, 2000: 219)) como evidência da ausência de instinto moral, podia se tornar compatível com determinações hereditárias. Nesta direção, Darwin considerava que os traços morais universais do homem — tratar bem os vizinhos, por exemplo — eram conseqüência de seu instinto social.

Richards (1987: 116) considera que tanta preocupação com a questão moral se justifica no trabalho de um naturalista pela importância de construir uma ponte entre homem e animais, uma ligação que explicasse através de pequenas transformações suas diferenças, na medida em que uma distinção absoluta colocaria em risco a aplicação de sua teoria ao homem.

É possível encontrar nas notas de Darwin deste período (*Old e useless notes*, 1839) uma teoria biológica completa da moral. Darwin começa apontando traços comuns — os universais — nos mais diferentes comportamentos morais do homem, assimilando-os aos instintos parental, conjugal e social — também presentes em diversos animais. Em seguida, dota, tornando-os próximos, os instintos sociais nos animais e o senso moral no homem de características não egoístas, pois que eles mantêm coesa a sociedade, e inatas.

Dos elos existentes entre os instintos e o senso moral, Darwin elabora uma teoria da consciência. Os instintos podem ser divididos em dois tipos, os impulsivos e os mais persistentes, que freqüentemente entram em conflito. Indicando um exemplo muito repetido hoje em dia (Midgley, 1978; Griffin, 1994; Fontenay, 1998) Darwin faz surgir a consciência. Uma andorinha que cuida de seus dependentes seguindo, neste ato, um instinto persistente, pode ser tentada e sucumbir ao chamamento de um bando migratório, um instinto impulsivo. Se seu intelecto fosse suficientemente desenvolvido, um doloroso conflito seria estabelecido que, nos animais mais providos de capacidades intelectuais, deveríamos chamar problema de consciência no sentido moral. Dos instintos sociais às exigências da consciência a passagem é possibilitada por uma mente mais bem equipada (Darwin, s.d. [1871]: 480).

O *deve* dos moralistas ganha sua sustentação nos instintos sociais, na superioridade das satisfações mais constantes desses instintos sobre os prazeres momentâneos da paixão.

Ao longo das gerações, propunha Darwin, os hábitos que levam ao bem coletivo seriam mais frequentes e os que levam ao benefício individual desapareceriam. Os primeiros tornar-se-iam instintivos e sua teoria moral recusaria a conduta egoísta e utilitarista própria à escola de Paley. Mas ficam em aberto os motivos da prevalência dos hábitos que levam ao bem coletivo sobre os que conduzem aos momentâneos benefícios individuais. Na teoria hábito-instinto, o hábito deve preceder o instinto, pois é a repetição do primeiro ao longo das gerações que, de alguma forma, o transforma no segundo. A questão não respondida é: por que o hábito social que não resulta em benefício próprio se sobrepõe ao hábito que visa este ganho? Darwin encontra sua resposta na exposição de sir James Mackintosh (economista que fora professor na mesma instituição e amigo íntimo de Malthus, além de sogro do primo de Darwin, Hensleigh Wedgwood) sobre as concepções de David Hartley. Este enfatizava que a benevolência provém dos inúmeros atos carinhosos presentes na infância que permitiram associar o prazer a um certo padrão de conduta. Esse atos benevolentes não resultam de opções egoístas já que são muitas vezes praticados sem a intenção de obter prazer, e a repetição desses hábitos os transformam em instintos. É o passado que levou ao bem comum, sobrepondo-se ao prazer ou à vantagem individual (Richards, 1987: 122).

Mesmo que neste período Darwin já tivesse lido Malthus e concebido sua *idéia*, foi com o mecanismo do hábito-instinto que ele construiu sua teoria moral. Aqueles que defendem a pura e simples superação da teoria hábito-

instinto pela formulação da seleção natural simplificam demasiadamente os meandros da história. Esta mesma dificuldade que vimos discutindo referente ao mecanismo hábito-instinto exigiu, como indicado, grandes esforços quando Darwin buscou explicar os instintos sociais pela teoria da seleção natural.

Os animais, Darwin e a filosofia

Darwin marcou de maneira incontornável a concepção do vivo, e os cinquenta anos que sucederam a publicação do *Origem das espécies* (1859) podem ser chamados de era darwiniana não só na psicologia, mas na biologia e nas ciências sociais (*Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1948; Jacquard, 1986).

Foi principalmente nas obras *The descent of man and selection in relation to sex* (1871) e *The expression of the emotions in man and animals* (1872) que Darwin explicitou o parentesco comum do homem e dos animais no que diz respeito aos traços mentais e emocionais. O último texto deveria constituir a parte final do primeiro, mas acabou aparecendo separadamente. Nestes livros são apresentadas as semelhanças das expressões e das faculdades mentais que aproximam acentuadamente essas duas figuras que o humanismo e parte do corpo teológico (vimos como diversos teólogos naturalistas foram importantes para a elaboração da teoria da seleção natural) necessitavam isolar. O trajeto de Darwin substituiu, através de sua genealogia, o paralelismo dos 'filósofos da natureza' e dos sábios da escola de Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (Canguilhem, 1970: 114).

Mas se no *Origem das espécies* (1859) é apresentado um conjunto de observações colhidas por mais de vinte anos para sustentar a tese da diferenciação progressiva da grande árvore da vida — em que as camadas terrestres subterrâneas revelam seus ramos mortos e cortados, e sua superfície,

os vivos e em constante renovação — os livros seguintes serão dedicados a uma psicologia já anunciada nesta obra.

Assim, Darwin afirma que “Não existe nenhuma diferença entre os homens e os mamíferos superiores” apontando que a comunidade de descendência é o elo oculto que os naturalistas buscavam (Fontenay, 1998: 561). Ao longo dos livros *The descent of man* (1871) e *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872) serão desfiados longos comentários sobre as semelhanças psicológicas entre homens e animais calcados em “fatos” colhidos por mais de quarenta anos de observações, questionários e experimentação. A liberdade com que são aplicados atributos mentais ao animais a partir das observações de viajantes e missionários apenas salienta uma opção pela continuidade mental entre os mesmos e os homens.

Do ponto de vista de uma filosofia das ciências, as obras parecem ter a finalidade de desmontar a presunção humana de sua unicidade, mas também oferecer apoio científico para a psicologia comparada, ao se constituir como um marco de uma antropologia purgada de antropocentrismo. Ironia de Canguilhem, esta antropologia não está certamente livre de antropocentrismo, as obras estão repletas de relatos anedóticos e examinam as “faculdades mentais”, “o senso moral”... e outras características dos “animais”.

Canguilhem mostra como, historicamente, a psicologia comparada surge a partir de Darwin. No entanto, sua metodologia se desenvolveu em parte contra a perspectiva darwiniana. Sua obra faz do homem um dos ramos da árvore da vida, mas seu método de observação aplicado ao campo da expressão das emoções e do comportamento faz com que veja, coerentemente, loucura nos animais.

É afirmação generalizada que a psicologia comparada (Boring, 1929; Canguilhem, 1970; Guillaume, s.d.) só se tornou possível a partir da teoria darwinista. Teria sido sua influência que, rompendo com a distância

incomensurável existente entre os homens e os animais, introduziu a possibilidade de uma comparação entre entidades essencialmente díspares. Esta medida se referenciava na continuidade do processo evolutivo, os homens não sendo mais que um dos destinos possíveis de uma série evolutiva, produto do tempo e da ação mútua das espécies e do meio.

Com outro enfoque, Thomas dirá acerca dos mesmos trechos do livro de Darwin:

Não é demasiado ver atrás dessas passagens a influência de uma longa tradição de histórias de classe média sobre a sagacidade e o caráter dos animais. Sem a longa história de criação de animais de estimação na Inglaterra e sem o conhecimento acumulado durante séculos de experiência com os animais domésticos, é difícil acreditar que o autor de *Da ascendência do homem* pudesse defender sua causa da forma exata que fez (Thomas, 1983:169).

Segundo Canguilhem (1970), o início da psicologia comparada garantiu a pureza de seu comparatismo nos conceitos da teoria darwinista de retorno, luta pela vida, concorrência, adaptação por seleção natural. Mas sua utilização teve que esperar pelo menos os trabalhos de Lloyd Morgan (1900) para caminhar neste sentido. A noção de retorno garantiu, ao pensamento de Darwin, o deslocamento de um paralelismo para uma genealogia homem / animal. Esta foi a noção que fez o pensamento transitar de uma autonomia animal portadora de uma natureza própria a uma relação hierarquizada e contínua.

Esta noção concebe um indivíduo completamente desenvolvido de uma espécie como inferior a um indivíduo de outra espécie, desde que possamos encontrar uma analogia entre o primeiro completamente desenvolvido e o segundo incompletamente desenvolvido. “Nós podemos considerar como um caso de retorno o cérebro simples de um idiota microcefálico, enquanto ele se assemelha ao de um macaco” (Darwin citado por Canguilhem, 1970: 115). Se alguns homens insuficientemente desenvolvidos — é o caso do cérebro do

idiota microcefálico — apresentam semelhanças ao cérebro de um macaco plenamente desenvolvido, então o macaco está na linha evolutiva do homem, isto é, faz parte de uma bifurcação do ramo da árvore da vida em que se encontra o homem. O salto que não tardará a ser feito pelo próprio Darwin, pela psicologia e pela sociobiologia está na aplicação de uma argumentação válida para a estrutura do organismo a seu comportamento.

A noção de meio específico de vida desenvolvida por von Uexküll (1909) e, mais tarde, pela etologia, permitiu a liberação desta homogeneização promovida por Darwin na medida em que dissocia estrutura e comportamento. As características psicológicas do animal, se não anularmos as diferenças, devem ser tomadas pelas relações entre o organismo do animal e o meio que ele determina por sua estrutura: “a atenção de um animal é inseparável de seu modo de capturar suas presas. A rã aguarda e o sapo procura.” (Canguilhem, 1970b:125).

Segundo Canguilhem, a psicologia elaborou esta relação de três modos: primeiramente tomando a conduta dos animais referenciada à experiência humana conscientemente vivida (psicologia comparada do século XIX). Em seguida, a psicologia abordou as condutas animais como tema da fisiologia, compreendida como parte da biologia que aborda as relações entre o organismo e o meio (Pavlov e trabalhos fisiológicos). Uma terceira via foi o estudo do comportamento animal isolado de seu meio, isto é, inserido no laboratório e abordado analiticamente (behaviorismo). Canguilhem afirma que foi necessário que a psicologia se liberasse dessas formas de pesquisa para considerar o animal como sujeito de sua experiência, isto é, que este caminho fosse percorrido para que se despojasse de seu antropomorfismo (etologia).

Darwin contribuiu para o estudo positivo da animalidade como explicação da humanidade. O animal pôde ser visto como um ser positivo do qual o homem era apenas uma decorrência, em substituição à perspectiva

negativa, o homem entendido como essencialmente diferente dos animais concebidos como uma falta ou queda.

O livro *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872) está marcado pela discussão com os teólogos naturalistas. Darwin passa ao largo dos estudos que relacionavam o caráter a formas permanentes do corpo, dirigindo-se sobretudo contra o argumento do teólogo Sir C. Bell de que “alguns músculos foram dados aos homens [por Deus] para que ele pudesse revelar aos outros homens seus sentimentos”.

A apresentação, “com o melhor de sua habilidade”, das ações expressivas no homem e nos animais e, principalmente, a explicação de sua origem e desenvolvimento, permitiram que Darwin estabelecesse uma linha de continuidade, no plano do comportamento, entre o homem e os animais. Contra o argumento da participação divina nas expressões humanas e animais dos teólogos naturalistas, sempre presente ao longo de sua explanação (Browne, 1985), mas também contra uma série de argumentos filosóficos que isolavam o homem dos animais, o livro é desenvolvido atribuindo características humanas aos animais e características animais ao homem (Fontenay, 1998).

Nesta direção, a explicação das expressões através da simpatia foi substituída pelo ‘convincente’ argumento do hábito herdado. Enquanto o anatomista francês Pierre Gratiolet explica, em seu livro *De la physionomie et des mouvements d’expressions* (1865), que os cães direcionam simultaneamente as orelhas e os olhos para o mesmo objeto pela simpatia existente entre eles, a Darwin

parece mais simples acreditar que cães durante muitas gerações, quando intencionalmente olhavam para algum objeto, elevavam suas orelhas a fim de

perceber algum som e, inversamente, quando olhavam intencionalmente na direção do som, os movimentos desses órgãos tornaram-se firmemente associados através do hábito continuado. (Darwin, 1998 [1872]: 14-5)

A formação do hábito pela associação no espaço e no tempo, a sua transformação em traço hereditário e a utilização da lei da adaptação ou da adequação como condição *a priori* da inteligência já estão presentes com todas as letras nos trabalhos do grande divulgador do evolucionismo social, Herbert Spencer (1820-1903) (1971 [1855]). Darwin deu uma consistência à adaptação em sua teoria das origens das espécies que nunca conseguiu oferecer ao campo do comportamento.

Em vez de atribuir uma origem própria a cada animal, Darwin traça sua genealogia também no campo das expressões. Se em situações similares as expressões de homens e animais são semelhantes, é razoável supor um ancestral comum. O eriçamento dos pelos em situações de terror, o desnudamento dos dentes sob uma raiva intensa ganham inteligibilidade no caso humano supondo um progenitor comum. Para que servem estas reações no homem? Não seriam resquícios atualmente sem utilidade?

Quem admite, em bases gerais, que a estrutura e hábitos de todos os animais evoluíram gradualmente, olhará para o tema das expressões sob uma nova e interessante luz. (Darwin, 1998 [1872]: 19, *italico acrescentado*)

O modelo evolutivo⁸ guiou o estudo do surgimento e da permanência das expressões no homem, levando-o às comparações com as crianças (por serem fortes e puras), com os insanos (por serem fortíssimas e incontrolláveis) e com “outras raças” humanas (como instrumento para distinguir o inato do adquirido pois sempre que coincidir entre as raças os movimentos da face ou a

⁸ O termo evolução tem sido utilizado no sentido de uma melhora gradual — isto é, evolução com progresso — o que tem justificado a hierarquização dos indivíduos. Também Darwin como muitos outros autores de seu tempo utilizaram o termo neste sentido, mas não apenas neste sentido. Lewontin e Levins (1985) chamam atenção para a adaptação sem teleologia, ou seja, sem um modelo ótimo ao qual os organismos progressivamente se adequariam. Na interação organismo-meio, o que há é a sobrevivência do apto, não a do *mais* apto.

expressão corporal pode-se concluir que se trata de emoções “verdadeiras”, isto é, inatas ou instintivas). Em seus experimentos, Darwin inquiria as pessoas sobre a expressão das emoções a partir de fotografias de faces contraídas por galvanização. Finalmente a observação de animais foi considerada de suma importância, não para decidir como certas expressões nos homens são características de certos estados mentais, mas por dar suporte à generalização das causas ou origens dos vários movimentos expressivos, pois é difícil determinar com segurança que movimentos do rosto e do corpo caracterizam certos estados mentais. Como os animais não falam, como associar manifestações exteriores (os movimentos do rosto e do corpo) a estados mentais?

A teoria da evolução garante inteligibilidade a uma série de comparações entre homens e animais. No caso da estrutura do organismo, os resquícios de outras eras permitem traçar uma cronologia fundando uma semelhança. Que dizer do comportamento? Uma vez estabelecidas linhas de descendências a partir de características estruturais, como garantir que o comportamento de outro animal pode servir de explicação para a origem do comportamento do homem? Como a observação de cães e outros animais que desnudam os dentes quando furiosos explicam o comportamento semelhante no homem?

Darwin, em suas conclusões, vê razões para que o comportamento seja concebido como marcas do passado na ação atual.

Movimentos sutis (...) ou o mal perceptível abaixamento dos cantos da boca, são os últimos remanescentes ou rudimentos de movimentos inteligíveis e fortemente marcados. Eles são tão cheios de significados para nós em relação à expressão como são os rudimentos básicos para o naturalista na classificação e genealogia dos seres orgânicos. (Darwin, 1998 [1872]: 347-8)

A comparação servirá para aproximar o homem dos animais. Ao refutar a tese criacionista, Darwin produz uma troca: os animais possuem inúmeras

características humanas e os homens inúmeras características animais. Não apenas características instintivas e automáticas, mas também características próprias aos grandes filósofos.

Elisabeth de Fontenay, em seu recente questionamento do humanismo no livro *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (1998), aponta o cachorro anti-cartesiano que “faz uma idéia geral dos gatos e das ovelhas, e conhece as palavras correspondentes tão bem quanto as pode conhecer um filósofo” (1998: 566). Ou ainda, como Darwin deriva do instinto social, tanto o sentido moral tal como presente no homem, quanto o sentido de dever tal como Kant o concebe. Encontra-se também, dentre os animais, o espanto, característica filosófica de suma importância para Platão e Aristóteles.

Por outro lado, apesar de manter uma terminologia mentalista própria à psicologia inglesa, Darwin também questiona o que permite atribuir vontade e propósito a uma conduta. Assim, torna-se difícil distinguir os hábitos das ações reflexas que podem envolver realizações complexas e com propósito. Vejam o exemplo do sapo descerebrado que, apesar disso, parece agir com inteligência e instigado pela vontade:

Grande número de movimentos complexos são reflexos, constituindo exemplos tão bons quanto o do sapo decapitado, freqüentemente citado, que obviamente não pode sentir, nem realizar conscientemente, qualquer movimento. Apesar disso, se uma gota de ácido for colocada na parte inferior de sua coxa, ele esfregará a gota com a superfície superior de sua pata desta mesma perna. Após esforços inúteis ele desiste deste procedimento. Aparentando inquietude e procurando algum outro caminho, como afirma Pflüger, ele finalmente faz uso de sua outra pata alcançando sucesso na retirada da gota de ácido. Observamos não apenas contração de músculos mas contrações combinadas e harmonizadas numa sequência para um propósito especial. Existem ações que têm toda aparência de serem guiadas por uma inteligência e instigadas por uma vontade, mesmo que o reconhecido órgão desta inteligência e vontade tenha sido removido. (Darwin, 1998 [1872]: 42)

A relação da expressão com a comunicação não é abordada detalhadamente por Darwin. Mesmo que a importância adaptativa da comunicação fosse uma explicação convincente, Burkhardt sugere que Darwin evitou esta explicação 'darwinista' porque os criacionistas afirmavam que Deus deu ao homem as expressões para comunicar. Mas também para mostrar, o que é muito curioso, que nem tudo pode ou deve ser explicado por seu valor adaptativo (existem características neutras no ambiente).

Darwin construiu um mundo animal cheio de características consideradas até então humanas: inteligência, consciência, loucura etc., mas, no que diz respeito à linguagem e, de uma forma mais geral, à comunicação, a operação é inversa.

Já se está muito longe do tempo em que, sob o peso da Igreja, a criação bruta, isto é, os animais não-humanos, era concebida como uma realização divina para exclusivo uso do homem (Thomas, 1983). Mas o verbo é um grande atributo de Deus e Darwin não o estende aos animais. Essa dificuldade traça uma diferença entre comunicação e linguagem, se a comunicação é freqüente e importante entre diversos animais, que dizer da linguagem verbal? A sua freqüência e importância entre os homens marca uma distância de difícil acesso. Longe de uma descrição naturalista da linguagem e sob a égide do mentalismo da psicologia inglesa será quase impossível para Darwin construir uma ponte entre homem e animais.⁹ Mesmo assim, assevera Darwin, a linguagem articulada foi inventada por um processo de inúmeras etapas de forma semiconsciente e diversos macacos além de se comunicarem muito bem através de gestos e expressões, podem, em grande medida, compreender os do homem.

⁹ Esta discussão ocupará o centro das oposições entre homens e animais com o descenso e a reascensão do mentalismo na psicologia, também estará presente nas discussões antropológicas e linguísticas. Ver Skinner, B.F. (1991); Chomsky, N. (1964); Sebeok, T.A. (1988); Ingold, T. (1988); Fouts, R. (1998); Wallman, J. (1992); Benveniste, E. (1988).

A ação voluntária dos animais (tão valorizada como uma capacidade mental dos animais em outras situações) é transformada, no que diz respeito à comunicação, em um hábito herdado. Utilizando um dos princípios gerais da expressão, o da antítese,¹⁰ Darwin realiza a operação, não sem fazer a ressalva que ela não serve para todos os casos.

Como o poder de intercomunicação é certamente de grande utilidade para muitos animais, não há nenhuma improbabilidade *a priori* na suposição de que gestos de natureza manifestamente oposta àqueles pelos quais alguns sentimentos foram expressos, poderiam ter sido voluntariamente empregados sob a influência de um estado oposto de sentimentos. O fato dos gestos serem agora inatos não é uma objeção válida à crença de que foram inicialmente *intencionais*; já que se foram praticados durante muitas gerações eles provavelmente poderiam, ao fim e ao cabo, serem herdados. Entretanto, é mais que duvidoso, como veremos adiante, que qualquer dos casos de antítese que vieram a nós neste momento, tenha se originado dessa forma. (Darwin, 1998 [1872]: 63, *italico acrescentado*)

Os animais realmente não são capazes de linguagem articulada mas sua comunicação com o homem é profundamente elaborada. Darwin conta que quando seu terrier, numa brincadeira, morde sua mão rosnando e ele o repreende, o cão balança sua cauda “*o que parece dizer: ‘Não ligue, é apenas diversão’*”. Mais ainda, é incrível que os cães, expressando ou ‘desejando expressar’ um estado mental amigável, tenham deliberadamente pensado em abaixar e virar para trás suas orelhas, no lugar de mantê-las eretas porque ‘eles *sabem* que esses movimentos estão em oposição direta àqueles relativos a um estado mental agressivo e oposto’.

Darwin considera difícil determinar a causa da emissão dos sons, mas sugere que tenha resultado da contração involuntária e sem propósito dos

¹⁰ “*O princípio da antítese*. Certos estados mentais conduzem a certas ações habituais que são úteis, como sob nosso primeiro princípio. Mas quando um estado mental diretamente oposto é induzido, há uma tendência forte e involuntária à realização de movimentos de natureza diretamente oposta, embora não tenham qualquer uso, e esses movimentos são em alguns casos altamente expressivos. (Darwin, 1998 [1872]: 34)

músculos da glote e do peito, tendo posteriormente sido utilizada com diversos propósitos entre os animais. Em animais sociais a intercomunicação desempenhou papel importante na emissão de sons, embora haja exceções como o coelho, e que seu emprego, servindo de ajuda em determinadas condições ao induzir prazer, dor, raiva etc, leva à sua utilização sempre que as mesmas sensações ou emoções emergirem. Daí em diante, como sabemos, Darwin considera que hábitos repetidos ao longo de gerações tornam-se hereditários.

Apesar da obscuridade de sua origem, Darwin arrisca a hipótese de que a emissão de sons musicais nos progenitores do homem foram instrumento de corte e ficaram associados às emoções mais fortes de que eram capazes: 'amor ardente, rivalidade e triunfo'. Mas da emissão de sons à linguagem falta muito a explicar.

Em uma tentativa significativa, a explicação da capacidade expressiva da linguagem é buscada na música, evitando, desse modo, a referência ao significado. Mas reconhecendo a fraqueza de suas considerações sobre a emissão dos sons, afirma:

Mas todo o tema das diferenças de sons produzidos sob diferentes estados mentais é tão obscuro que obtive sucesso em lançar, quando muito, alguma luz sobre ele, e os comentários que fiz tiveram não mais que pouca significação. (Darwin, 1872: 97)

Os movimentos expressivos são, em sua grande maioria, inatos e não dependem da vontade individual, mas "é possível, entretanto, que mesmo ações estritamente involuntárias, como a ereção de pelos, possa ser afetada pelo misterioso poder da vontade." (Darwin, 1998 [1872]: 349).

Darwin revela sua dificuldade na aplicação adequada dos termos vontade, consciência e intenção. Realmente parece haver um grande problema no mecanismo darwiniano. As ações que foram inicialmente voluntárias,

podem se tornar habituais. Os hábitos, por sua vez, ao longo de gerações podem ser incorporados passando a fazer parte das ações hereditárias que são realizadas mesmo em oposição à vontade. Partimos de Deus mas fomos nos liberando de sua imagem e semelhança. Embora as ações expressivas revelem um estado mental e afirmações como 'certos movimentos servem como meio de expressão' sejam utilizadas não se pode supor que elas foram realizadas com este propósito.

Uma criança pode chorar intencional ou instintivamente para mostrar que quer comida, mas não tem nenhum desejo ou intenção em moldar suas feições de uma forma particular que tão plenamente indica miséria. (Darwin, 1998 [1872]: 352)

É estranho que inicialmente uma ação tenha sido voluntária para, com o hábito, tornar-se hereditária e em grande medida independente da vontade. O exemplo do babuíno revela um aspecto desta dificuldade. Os babuínos parecem conscientes de sua expressão agressiva, alguns deles cujos incisivos foram cortados não desnudavam seus dentes quando ameaçados ou ameaçadores 'para não mostrarem a seus colegas que estavam desarmados'. Curiosa passagem do voluntário ao involuntário em que as ações permanecem ainda, em certa medida, sob poder da consciência.

Darwin experimenta uma dificuldade própria à psicologia inglesa de um modo geral: determinar o estatuto da mente. A seguinte passagem é reveladora:

Ouvi uma criança com menos de quatro anos responder, ao ser perguntada sobre o que significava estar em bom estado de ânimo (*good spirits*), 'rir, falar e beijar'. Seria difícil fornecer uma definição mais verdadeira e prática. (Darwin, 1998 [1872]: 210)

Tendo trazido o homem para a esfera animal por argumentos cujas provas eram estruturais, como estabelecer a continuidade no campo do comportamento? A opção darwiniana de explicar muito do comportamento

humano como hereditário e involuntário e muito do comportamento dos animais como consciente e voluntário o levou a algumas dificuldades que a psicologia comparada buscou se livrar. Entretanto, a solução geralmente aceita de expurgar o estudo comparativo de todo antropocentrismo e antropomorfismo, destituindo os animais de capacidades mentais vem sendo questionado (Midgley, 1994; Griffin, 1992).

Em seus anos finais, Darwin concebe como exclusividade humana o pesar, a ansiedade e o... enrubescimento.

Capítulo 3

A psicologia e os animais após Darwin

Uma das principais dificuldades que a teoria da seleção natural proposta por Darwin enfrentava para sua aplicação ao homem residia na descontinuidade das capacidades mentais do homem e dos animais. O obstáculo constituído pela origem do intelecto em relação às capacidades do restante do reino animal interpunha-se como uma sombra na teoria da seleção, visível, mas difícil de capturar.

É um erro comum considerar que a genealogia simiesca do homem não foi bem recebida. É verdade que houve reações e debates, não isentos de interesses por parte do clero e de outras camadas dominantes, mas os livros de Darwin alcançaram várias tiragens, as palestras do exaltado defensor de suas teorias, Thomas Henry Huxley (1825-1895), sobre as origens dos homens eram acompanhadas por multidões atentas e interessadas. Além disso, havia uma literatura bastante popular incrementada por jornais radicais que difundia valores evolucionistas contrários ao clero e à exploração do trabalho e o *Origem das espécies* apenas contribuía com este movimento. O livro de Robert Chambers — *Vestiges of the Natural History of Creation* — é um marco desta literatura popular. Publicado anonimamente em 1844, ele visava tornar a noção de uma natureza móvel e ascendente acessível ao grande público, fazendo com que esta evolução atingisse frontalmente os pilares antigos e aparentemente imóveis de uma sociedade clerical e elitizada. O livro foi sucessivamente reeditado ao longo de algumas décadas, tendo gerado significativa comoção também nos palácios científicos de seu tempo, apesar de, na opinião de Darwin,

a “geologia lá contida me parecer ruim e sua zoologia pior ainda” (Desmond e Moore, 2000: 341, 526).

No universo das argumentações científicas muito havia ainda a ser feito para garantir esta continuidade no plano mental. Trabalho que motivaria diversos debates na psicologia comparada.

Romanes

Ferrenho defensor do darwinismo e sucessor, com as benções do mestre, das teses evolucionistas em sua aplicação à mente e ao comportamento, George John Romanes (1848-1894), juntamente com Conwy Lloyd Morgan (1852-1936), foi um dos principais agentes no estabelecimento de uma biologia evolutiva do comportamento no contexto britânico.

Romanes realizou um estudo de psicologia comparada fortemente impulsionado por Darwin e relativamente próximo às conclusões de seu incentivador tardio. Este discípulo considerava que uma teoria ganhava força ao ser capaz de fornecer inteligibilidade a temas que não tinham sido seu foco inicial. Este era justamente o caso da teoria darwiniana na explicação de objetos psicológicos como o instinto, a razão e o senso moral. Vimos como estes aspectos estiveram presentes nas reflexões do jovem Darwin, mas Romanes certamente não conhecia sua importância nas reflexões do grande naturalista muito antes da publicação do *Origem das espécies* (Desmond e Moore, 2000: 645; Richards, 1987: 336).

Seu projeto buscava então os princípios envolvidos com a gênese da mente, o que foi realizado com *Animal intelligence* (1881), *Mental evolution in animals* (1883) e *Mental evolution in Man* (1888). Simultaneamente a estes

livros, Romanes planejava incrementar seus argumentos com monografias sobre o intelecto, a emoção, a vontade, a moral e a religião, o que não se realizou integralmente, apenas alguns poucos ensaios sobre estes temas foram publicados (Richards, 1887: 347).

Animal intelligence (1912 [1881]) consistiria, segundo o autor, numa coleção de dados para conclusões teóricas posteriores. Fica entretanto muito claro seu esforço para estabelecer argumentações a partir de experimentos e evidências que sustentem a tese de que a mente humana deriva da mente animal defendida por Darwin no *The descent of man* (1871). Preocupado com a coleta de material, critica os trabalhos sobre o assunto como sendo geralmente anedóticos e se esforça em fazer uma seleção rigorosa do que pode ser utilizado. Seu relato, entretanto, não consegue escapar totalmente desse tom espantado e surpreendente dos relatos anedóticos em que os animais revelam-se capazes de incríveis proezas. De especial interesse são seus critérios de seleção do material a ser utilizado.

As fontes de suas informações provêm muitas vezes de viajantes e missionários nas colônias européias e do acervo de Darwin que, por seu turno, também os obteve, em parte, de viajantes e missionários. Seus critérios de seleção consistem i. na fama do autor do relato, ii. se o autor não é famoso, então verifica se o dado foi mal observado através da iii. comparação das informações. Como a maioria dos relatos eram provenientes de eminentes ingleses (os 'sir') trabalhando nas longínquas terras deste império colonial, não se questionava sua interpretação. Eles eram, segundo seus critérios, válidos e confiáveis. O antropomorfismo com que foram elaborados parece ainda necessariamente inerente às observações, constituindo e organizando o olhar desses "registradores".

Neste contexto, Reed (1997: 177) considera antropocêntrico *não* atribuir um “padrão mental afetivo” — palavras de Darwin em *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872) — aos gatos. E imagina ainda que o comportamento seria visto pelo naturalista, nestes casos, como dependente do estado mental. O círculo se fecha com o entendimento de que “... ele enxergava as características psicológicas — estados mentais — como entidades naturais.” (Reed, 1997: 176).

Na medida em que as características psicológicas ou estados mentais (com todo o substancialismo desse termo) são entidades naturais, não pode mais ser considerado antropocêntrico ou antropomórfico atribuir faculdades mentais aos animais uma vez que estaríamos nos referindo aos mesmos processos naturais que ocorrem também em nós. Com esse deslizamento passamos para o mundo mais geral dos vivos, em que categorias referidas exclusivamente a alguns dos tipos concretos se desfariam. Mas como abandonar a centralidade do homem diante deste tipo de afirmação?

Ele [John Lockman] descansava na casa do Sr. Lee em Cheshire cuja filha costumava tocar. Toda vez que ela tocava a melodia ‘Speri si’ da ópera ‘Admeto’ de Handel, um pombo descia de um pombal próximo à janela do cômodo onde estava sentada e ‘ouvia a melodia aparentemente com as mais agradáveis emoções’, sempre retornando ao pombal tão logo terminava a melodia. Somente esta melodia, contudo, era capaz de induzir o pássaro a comportar-se desta forma. (Romanes, 1912: 282)

Romanes contou, ainda, com o trabalho experimental próprio e de especialistas. Assim, no que diz respeito às formigas, abelhas e vespas a autoridade e engenho de Sir John Lubbock estão sempre presentes e no que se refere à inteligência do macaco *cebus* sua própria experiência foi posta à prova.

A mente

A concepção de mente exposta por Romanes é tipicamente subjetivista e própria à psicologia no século XIX e ainda, em grande medida, presente nos nossos dias. A mente é imediatamente dada a nós, não se pode duvidar que temos “conhecimento de um certo fluxo de pensamentos e sentimentos”. Assim, com esta visão solipsista, a observação de outras mentes deverá ser feita através das atividades dos organismos que *parecem* exibi-las para, em seguida, *inferir* sua existência. Movimento circular, o ponto de partida é também o de chegada: em primeiro lugar o observador julga se a atividade do animal indica existência da mente para, em seguida, e apenas em aparência, inferi-la.

Nós humanos, podemos introspectivamente conhecer nossa própria mente, ainda que estejamos restritos a nós mesmos, restritos à nossa singular e irrecusável experiência mental. Experiência subjetiva porque acessível unicamente ao sujeito mental, para cada sujeito sua própria mente.

Quanto às outras mentes — as dos animais —, nada podemos afirmar senão através de seus embaixadores: as atividades do organismo. Mas, na realidade, a inferência das operações mentais subjacentes às atividades dos animais resulta da analogia com as capacidades mentais humanas sobre as atividades de seu organismo. Em seu comparatismo, a balança já está incontornavelmente pendida para um dos lados.

Romanes está preso a significativos problemas da análise psicológica do século XIX (e também atual): a mente é uma evidência confirmada imediatamente pelo sujeito, um dado naturalmente experienciado pelo homem em sua singularidade, cuja observação, por ser acessível somente ao indivíduo, é dividida em i. subjetiva, direta, individual e introspectiva e ii. objetiva e

indireta; as atividades do organismo constituindo os representantes de onde se pode inferir a mente.

A existência da mente, como é bastante óbvio, não pode ser deduzida de qualquer atividade orgânica — o que equivaleria identificar o vivo ao mental —, é necessário que nela estejam presentes elementos distintivos do mental: a consciência e a 'escolha'. O que significa dizer: tendo acesso apenas à minha mente — e, por analogia, estendendo este atributo a todos os humanos — observo que suas características distintivas são a consciência e a 'escolha'. As atividades de nosso organismo ganham sentido e podem ser explicadas, para além dos hábitos herdados, pela consciência e pela 'escolha' e, conseqüentemente, as atividades dos animais que escapam ao hábito apresentam decisão e consciência.

A escolha é condição necessária mas não suficiente para deduzir a mente. Podemos ser enganados por um conjunto de efeitos adaptativos e atividades coordenadas dos organismos que, tendo uma aparência intencional, não envolvem consciência, como é o caso das alterações no batimento cardíaco e de outras reações reflexas. Ao apresentar uma intencionalidade, isto é, ao se adaptar às mudanças exteriores, qualquer animal, segundo Spencer (1971 [1855]), apresenta inteligência. Para Romanes, leitor de Spencer, a mente só pode ser inferida das atividades intencionais decorrentes, não de uma adaptação automática cristalizada no próprio organismo, mero resultado da associação, mas de uma decisão consciente, exatamente porque pode se sobrepor às determinações inatas. O argumento de Darwin em *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872) também ecoa nesta conclusão. A noção de aprendizagem ganha gradativamente um lugar central junto aos atributos conscientes.

A distinção inato/aprendido passa então para o primeiro plano, as atividades adaptativas dos organismos determinadas por estimulações particulares resultam da ação reflexa e não envolvem percepção mental, que estará presente somente quando a ação for independente dos mecanismos de ajustes inatos.

A ação reflexa é comparada a uma máquina mecânica que pode ser operada por uma pessoa, fornecendo, uma vez estimulada, respostas fixas e previsíveis. A atividade mental caracteriza-se pela variabilidade e incalculabilidade de seus ajustes livres da hereditariedade. Todo ajuste do animal ao ambiente não previsto em sua carga hereditária indica a existência de características mentais. Pavlov, Jennings, Thorndike, Loeb e outros, mostrarão a possibilidade de explicação das adaptações não-hereditárias sem referências à consciência do animal. Mesmo o trabalho de Darwin, de quem Romanes toma todo o tom de sua exposição, enfrentou dificuldades neste aspecto como discutido anteriormente. A transformação do hábito em instinto, comum em Darwin, levaria a um paradoxal decréscimo da importância da consciência na adaptação. Atributo superior colocado em causa, restaria saber se a partir de então o critério de mente mudaria novamente, uma vez que na caracterização de Romanes a consciência envolve necessariamente a liberdade de escolha, as ações imprevisíveis. Não foram apenas os homens que se aproximaram dos animais, mas os animais também ganharam atributos humanos, como já havia sido feito por Darwin e, como afirma Thomas (1988), por boa parte da classe média urbana na Inglaterra.

Dicotomia que marcará a psicologia, o inato e o aprendido foram utilizados para evidenciar a existência da mente:

O critério de mente que proponho então (...) é o seguinte: — O organismo aprende a fazer novos ajustes ou modificar antigos de acordo com os resultados de sua própria experiência individual? Se ele aprende, o fato não pode ser resultado meramente da ação reflexa no sentido descrito acima, já que é impossível que a hereditariedade possa prover antecipadamente inovações sobre, ou alterações de, sua maquinaria durante o período de vida de um indivíduo particular. (Romanes, 1912: 5)

Não devemos nos precipitar vendo na incapacidade de aprendizagem o sinal definitivo da ausência da mente. Se o animal inferiormente organizado não aprende com sua própria experiência, não se pode concluir que ele não tem mente, mas que o fato não permite esta conclusão. Se ele aprende com a experiência, pode-se afirmar que ele tem mente.

Embora explicita uma perspectiva anticartesiana ao negar a equivalência entre animais e autômatos, e concebê-los, em alguns casos, como possuidores de uma mente, uma divisão mais profunda (e os impasses desta cisão para a psicologia) é mantida. Trata-se da centralidade do indivíduo e sua derivação na observação direta-indireta.

Richards (1987: 341) aponta que, já em 1878, no livro *Candid Examination of Theism*, publicado sob o pseudônimo de Physicus, Romanes, tendo abandonado seus argumentos teológicos da juventude — pelos quais o campo da ciência pode, no máximo, indicar o caminho de onde o fenômeno emerge do Desconhecido —, sustenta uma versão naturalista da mente humana. Mas indica também que o projeto de uma biopsicologia evolutiva da mente, realizada na década de 1880 a partir do influxo de Darwin sobre seu trabalho, retroage com a proximidade da morte. Suas últimas conclusões revelam a descrença no mapeamento completo do vasto território da mente por

uma análise causal evolucionária. Seu racionalismo “darwiniano” dos anos 80 cedeu aos apelos religiosos juvenis.

O antropomorfismo invertido: Deus, o homem e os animais

Questionando a fronteira na cadeia dos seres que dividiria legitimamente a extensão de estados mentais aos animais a partir da observação de suas ações, Romanes opta por um “antropomorfismo invertido” que nos obriga conceber a mente dos animais à semelhança da nossa. Assim como os teólogos, afirma ele, mostraram que a existência de uma Mente Divina só pode ser concebida por analogia com a nossa, ainda que imperfeita, também em relação à mente animal devemos impor tal entendimento e aplicar o “antropomorfismo invertido” (em relação ao antropomorfismo dirigido a Deus)¹¹ (Romanes, 1912: 10).

O aprendizado nos animais consiste, tanto quanto o nosso, na associação de idéias, afinal de que outro modo poderíamos conceber tal atividade? Assim, caminhando numa trilha descendente a partir do topo ocupado pelo homem, veremos que o descenso indica capacidades mentais cada vez menores para os movimentos que ajustam o animal às condições cambiantes. O que torna o ensino dos animais — o estabelecimento de associações de idéias na concepção de Romanes — cada vez mais infrutífero porque “essas idéias ou unidades mentais decrescem em número e tornam-se menos definidas à medida que descemos através da estrutura da mente.” (Romanes, 1912: 8).

¹¹ Observe como algumas dessas questões se mantêm como que intocadas:

“Homens e animais superiores são obviamente conscientes, embora não saibamos quão longe na escala filogenética a consciência se estende. As moscas, por exemplo, são conscientes?” (Searle, 1995: 60).

Sua coleção de dados sobre as atividades mentais em animais é tão rica em características humanas que hoje atribuímos aos processos de socialização e à linguagem (atribuídas por Romanes ao processo natural), que a torna tão anedótica quanto a de seus predecessores. Citando um entre os vários “fatos” observados nas colônias inglesas o autor cita o relato de Sir E. Tennent (muito utilizado por Darwin) sobre um traço emocional dos elefantes:

Alguns anos atrás um elefante que foi ferido por um nativo, perto de Hambangtote, perseguiu o homem até a cidade, seguiu-o pelas ruas e pisoteou-o até a morte no bazar em frente a uma multidão de expectadores apavorados, obtendo sucesso em sua retirada para a selva. (Sir E. Tennent citado por Romanes, 1912: 389)

Para que não fique dúvida sobre esse traço emocional do elefante e consistente com seus critérios de seleção de material é possível encontrar casos de vingança nos relatos de Broderip, Bingley, Mrs. Lee, Swainson e Watson, dignos representantes da Inglaterra na Índia.

Em suas reflexões posteriores, *Mental evolution in animals* (1883) e *Mental evolution in man* (1888), Romanes persistiu no projeto de traçar a continuidade, através de pequenas transformações, entre as atividades mentais dos animais e do homem. A cisão entre análise objetiva e postulação subjetiva da mente permaneceu. Novamente o argumento se repete: somente a partir de nossa própria experiência subjetiva — a consciência, a mente — podemos postular um estado subjetivo em animais, uma vez que nosso acesso a outras criaturas está restrito a manifestações objetivas. E, de novo, a mente ou consciência postulada como um estado subjetivo inacessível à observação objetiva ecoa a matriz cartesiana e também a cisão matéria e pensamento proposta por John Locke (1632-1704), no que eles têm em comum: separação

absoluta entre matéria e conhecimento (Dennett, 1998: 27) e divisão entre sujeito do conhecimento e objeto a ser conhecido.

A trajetória evolutiva das capacidades mentais foi, com esses critérios, traçada. Romanes reconheceu manifestações objetivas da mente em protozoários e plantas pois apresentavam indícios de discriminação, de escolha. Contudo estaremos mais seguros ao postular sentimentos conscientes aos animais com órgãos sensoriais. A complexificação fisiológica seria acompanhada de um enriquecimento psicológico. A escala continua dos animais sensoriais — capazes de sensações —, ao perceptivos — os que interpretam as sensações em termos da experiência passada —, daí aos receptivos — os que unem as percepções de acordo com as leis da associação sensorial —, então aos conceituais — aqueles que ativamente organizam as qualidades abstratas em novas combinações. Raciocinar, capacidade dos animais de sangue quente e de alguns invertebrados, significa inferir características não percebidas a partir das que foram percebidas (inferir o fogo da fumaça). O estágio final aparece quando o próprio raciocínio é transformado em objeto de conhecimento. Richards (1987: 350) considera que esta trajetória transposta em termos evolucionistas era relativamente comum na literatura sensacionista. Além disso, ao estabelecer os rudimentos da mente humana nas mentes animais, Romanes não tinha evidências da transmissão evolucionária, daí sua enorme preocupação com o comportamento instintivo.

Em suas análises, Romanes enfatizava o mecanismo do hábito herdado como principal agente da transformação em detrimento da seleção natural. Esta teoria, que tanto deve aos comportamentos instintivos dos insetos sociais sexualmente neutros, foi secundada no edifício romaniano. Seu interesse por uma teoria evolucionária do comportamento o obrigou a explicar a diretividade

que a mente parecia fornecer no processo adaptativo. Neste sentido, Romanes concebeu o instinto como uma ação provocada por percepção mental em lugar de um reflexo mecânico simples desencadeado pela sensação, fornecendo-lhes assim características cognitivas e maleabilidade. A flexibilidade do comportamento instintivo era sinal de um ajuste adaptativo inteligente que, juntamente com a seleção natural, explicavam sua formação e manutenção. Mas o ajuste inteligente fazia algo mais: fornecia orientação para as variações que a seleção natural mantinha ou extinguiu.

Com isso, a teoria da seleção natural se transformava em evolução guiada. O homem estaria no topo da montanha e a mente lançava sua luz sobre o mecanismo cego da seleção natural. Triste encontro da psicologia com a biologia.

Romanes concebeu o animal por analogia à experiência humana conscientemente vivida. Não se pode escapar, com o contraditório modelo subjetivista e evolucionista, de reduzir os animais a espelhos desfocados do homem.

Lloyd Morgan

Conwy Lloyd Morgan (1852-1936) foi o mais significativo representante da biopsicologia evolucionária britânica tendo reconfigurado muitas das orientações estabelecidas por Romanes. Foi ainda o primeiro “*fellow*” eleito para a *Royal Society* por seu trabalho em psicologia.

O monismo

Abafando sua admiração juvenil pelo idealismo do bispo filósofo George Berkeley (1685-1753), Lloyd Morgan ancora quase toda sua produção científica na concepção metafísica do monismo (Richards, 1987: 376).

Para Lloyd Morgan a mente e os processos neurais são apenas diferentes aspectos de um mesmo desenvolvimento evolutivo. Sua interpretação monista da natureza o faz adotar a concepção jamesiana de consciência evitando o “forte preconceito de que temos estados mentais e de que o cérebro os condiciona” (James citado por Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 9). O problema da ação de uma mente sobre o cérebro bem como deste sobre aquela — um dos principais problemas da psicologia comparada — é solucionado com o monismo. Além disso, a concepção, difundida pela versão espiritualista tardia de Wallace, de que a mente foi sobreposta do exterior aos processos cerebrais, deixa de ter significado.

O livro *Introduction to comparative psychology* (Lloyd Morgan, 1977 [1894]) aprofunda reflexões sobre a opção monista presente em sua obra anterior *Animal life and intelligence* (1891). Nela, Lloyd Morgan insere um

Prolegomena em que discute detalhadamente sua opção filosófica, algo bastante inusual em um livro de psicologia comparada. Índice de sua preocupação metafísica, não deixa de acrescentar modestamente uma nota prevenindo os leitores que não consideram a filosofia portadora de interesse, para seguirem sem atraso para o primeiro capítulo.

A natureza, a experiência e o homem são unos e indivisíveis e, embora a primeira não possa ser perspectivada, os últimos apresentam dois aspectos, objetivo e subjetivo, corporal e mental, respectivamente.

O que assevera que o homem em ambos aspectos, biológico e psicológico, é o produto de uma evolução que é una e contínua e, combinando os resultados desta teoria do conhecimento com os da análise do homem, identifica-se a mente, como produto da evolução, ao sujeito, como dado pela experiência. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 9)

Lloyd Morgan recorre a um expediente comum em sua época, assume que o leitor tem a experiência subjetiva da consciência, “que ele sabe o que quero afirmar quando digo que ele é consciente” (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 11).

A mente tampouco recebe uma definição direta, essa noção é utilizada como o conjunto das atividades psíquicas que, não tendo uma realidade independente do corpo, correspondem a diferentes modos de olhar o mesmo conjunto de ocorrências naturais.

De uma forma sistemática, Lloyd Morgan divide em três pilares sua concepção monista. Primeiro pilar: uma teoria monista do conhecimento. O que se pretende evitar é a redução idealista, mas também os dualismos que segmentam o sujeito e o objeto como entidades separadas e independentes. Os aspectos subjetivos e objetivos são uma divisão que se faz sobre o fluxo unitário da experiência. O eu observador e o mundo dos objetos são aspectos

polarizados da experiência produzidos pela razão. Segundo pilar: uma interpretação monista da natureza. “A essência deste olhar revela-se quando consideramos a posição do homem na natureza” (Lloyd Morgan, 1977: 4). Nela, o homem é concebido como um organismo unitário em que a análise biológica e a análise psicológica são apenas aspectos de um mesmo processo, e nesta trilha “a mente não é nem extranatural, nem supranatural, mas um dos aspectos da existência natural.” Por fim, o terceiro pilar: o monismo analítico. Trata-se da assunção de que é a análise da experiência humana que produz a divisão corpo e mente. Isto é, o trabalho do conhecimento cria um objeto a ser conhecido, que no caso específico do homem, ultrapassa o objeto dos sentidos incluindo o objeto do pensamento acessível apenas por reflexão, ou seus equivalentes, introspecção e retrospecção. O homem é concebido como objeto natural em que seus aspectos corporais e mentais são estabelecidos pelo mesmo movimento e, traço essencial do monismo, um não determina o outro.

A teoria dos instintos

Os trabalhos de Lloyd Morgan sobre os instintos animais ainda estão presentes nos livros de etologia e biopsicologia, e se tornaram uma referência para pesquisas posteriores como a de Thorndike e a de Lorenz (Richards, 1987: 385).

Richards (1987: 387) considera que apesar de seu credo naturalista evolucionário, Lloyd Morgan sempre insistiu numa diferença qualitativa entre a consciência humana e animal. Enquanto o homem goza de razão, percebe relações abstratas e persegue ideais morais e estéticos, os animais estão limitados a associações sensoriais, presos aos objetos e sem capacidade de enxergar os objetivos de seus comportamentos instintivos. Seu trabalho

experimental, contudo, alterou suas crenças na atuação da consciência no comportamento instintivo. Sem aceitar a concepção de Romanes, que via no instinto uma ação reflexa consciente, Lloyd Morgan pensa que o papel da consciência é ajustar inteligentemente o comportamento instintivo aos diferentes contextos e manter seus mecanismos musculares em ação.

Inicialmente de acordo com Romanes, Lloyd Morgan concebia o estabelecimento do instinto tanto pela seleção natural, como pelo mecanismo do hábito herdado. Mas em seguida elabora, ao lado da seleção natural conforme proposta por Darwin, a seleção orgânica. Aquela coloca um fim às variações prejudiciais como resultado da luta pela sobrevivência, esta permite aos animais a seleção das adaptações através da inteligência, da apetência e da escolha individual, atuando tanto sobre as variações prejudiciais como sobre as neutras. Com isso, Lloyd Morgan aumenta o papel da mente nos processos darwinianos. Com muito engenho, o mecanismo do hábito herdado ganhou um versão ultradarwinista fazendo o lamarckismo recuar e mantendo a atuação das faculdades mentais.

Processo elaborado simultânea e independentemente por Lloyd Morgan, James Mark Baldwin e Henry F. Osborn, a seleção orgânica — como denominada pelo primeiro — ou efeito Baldwin — designação atualmente hegemônica — simula o mecanismo hereditário lamarckista através de uma sequência neodarwinista (Richards, 1987: 399).

Os animais que diante de novas condições ambientais tiverem flexibilidade comportamental suficiente para aprender novas formas de interação e, conseqüentemente, adaptarem-se às novas condições, seriam preservados. Ao longo de sucessivas gerações, os remanescentes apresentariam variações congênicas similares às aquisições do hábito herdado proposto por

Lamarck mas, na realidade, o processo é darwiniano. Mas, seja o processo lamarckista, seja darwinista, a passagem do aprendido ao congênito continua misteriosa. O modo como esses comportamentos aprendidos e tão importantes diante de novas condições ambientais mergulha no rio das gerações continua em aberto, assim como continua indeterminado o motivo da variação das estruturas físicas. A desigualdade nos processos de aquisição de traços físicos em relação à sedimentação dos comportamentos está na dificuldade de defender um agente gerador das variações estruturais e na tendência em ver um diretor nas aquisições comportamentais que acaba sempre por garantir a idéia de evolução com progresso — o evolucionismo atualmente disfarçado com o novo termo evolucionário. O fascínio de Daniel Dennett (1998), um dos mais conhecidos divulgadores desta união de cognitivismo com evolucionismo, é bastante expressivo. “Portanto, [Baldwin] resolveu demonstrar que os animais, *por força de suas próprias atividades inteligentes no mundo*, poderiam acelerar ou guiar ainda mais as evoluções que ocorriam em sua espécie.” (Dennett, 1998: 81).

Lloyd Morgan pensava que a racionalidade aliviava as pressões seletivas para alterar as estruturas humanas discordando das leituras mais fortemente hierarquizantes. Se a seleção natural atua nas mentes animais para estabelecer diferentes inteligências e níveis de consciência, ela também foi a responsável por introduzir uma descontinuidade no homem ao alçar-nos de nossos ancestrais pelo surgimento da racionalidade. Assim é que ele, juntamente com as demandas mais igualitárias de Alfred Russel Wallace (1823-1913) — formulador, autônoma e simultaneamente, de uma teoria sobre a evolução das espécies tremendamente semelhante à de Darwin —, reconhecia apenas pequenas diferenças entre as habilidades mentais nos homens, incluindo até

mesmo nossos ancestrais — ainda que, era bastante claro, os ingleses estivessem *acima* dos selvagens —, e justificando essa quase completa comunidade entre nós, humanos, pela oposição aos animais. A aquisição de uma estrutura cerebral capaz de suportar a flexibilidade do comportamento racional, exclusiva ao homem, liberou-o para adaptar-se às pressões ambientais sem que elas atuassem diretamente no plano estrutural. O homem pode viver nos pólos gelados sem que tenha que desenvolver alterações estruturais como a cor do pelo, o formato das patas, a elevadíssima capacidade de absorver calor... própria ao urso polar em relação a seu ancestral comum a outros ursos.

As diferenças entre os civilizados ingleses e os selvagens de toda espécie resultam de uma evolução mental que seria fruto, não de alterações das estruturas cerebrais, mas do ambiente social. Richards (1987: 398) considera feliz a idéia, comum a muitos biopsicólogos darwinianos, de que a evolução mental funciona do mesmo modo que a evolução orgânica. Lloyd Morgan parece ter apresentado uma matriz conceitual de grande atividade nos dias de hoje.

Ao ter dividido, com seu monismo, a mente e o corpo em diferenças de superfície, Morgan pode manter a introspecção como caminho de acesso à primeira. Só podemos ter um conhecimento direto e imediato dos próprios processos psíquicos, o que constitui, inevitavelmente, o ponto de partida de toda psicologia comparada.

A partir do lugar onde nos encontramos, como ter acesso às mentes dos animais? Se só temos conhecimento direto de nossa própria mente, se mesmo em outros homens ela é relativamente opaca, dado que concluímos sua existência por analogia e de forma mais segura que a dos animais apenas

porque temos consciência de nossos processos psíquicos, como conhecer essas outras mentes?

O aspecto corporal garantiria o comparatismo ao estabelecer uma ponte entre as mentes humanas e animais. Se a observação direta das mentes animais nos é vedada, as semelhanças corporais — principalmente aquelas referentes ao sistema nervoso — sustentam a hipótese das semelhanças psíquicas. O trajeto da comparação tem como ponto de partida o aspecto mental dos homens, passando em seguida a seu aspecto corporal, daí, dadas as semelhanças, ao aspecto corporal de alguns animais para, finalmente, alcançarmos seu aspecto mental. A teoria da evolução constitui o solo deste trajeto já que tanto o aspecto mental quanto o corporal são o resultado de exigências ambientais.

Lloyd Morgan, adotando um monismo que admite um dualismo de aspecto resultante do processo de conhecimento, fornece um novo sentido à dicotomia mente-corpo, colocando a comparação de homens com animais como um teste ao subjetivismo, ainda que as relações entre eles fiquem, em muitos aspectos, obscuras.

Embora a interação organismo-ambiente seja o argumento evolucionista das existências atuais, o aspecto corporal ganhou peso maior na argumentação de Lloyd Morgan. Discutindo a legitimidade das comparações dos atributos mentais na cadeia dos seres vivos, Lloyd Morgan questiona:

Sendo a natureza física muito divergente da humana, não é razoável supor que a natureza psíquica seja, ou ao menos que possa ser, também tão divergente?
(Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 41)

Mesmo que, por suas hipóteses monistas, o físico e o psíquico sejam apenas aspectos de uma unidade de base, as conclusões sobre o psíquico resultam da observação da natureza física.

Sua conclusão é de que o comparatismo psíquico alcança, no máximo, os vertebrados superiores, porque seus estados psíquicos podem ser inferidos a partir da semelhança de seus hemisférios cerebrais com os dos homens. A dificuldade em atribuir esse privilégio ao aspecto físico – incoerente com o monismo – produz essa estranha afirmação:

É verdade que há fibras e células nervosas [nos insetos, crustáceos, moluscos...]; mas o modo como são organizadas é tão diferente do jeito como são arranjadas nos vertebrados ao qual ele [o homem] pertence, que o cuidadoso estudante de psicologia zoológica é forçado a concluir que, embora os estados psíquicos dos insetos e crustáceos possam ser *similares* aos do homem, eles podem ser marcadamente *dissimilares*. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 40)

A especificidade humana

Esse privilégio do aspecto físico, que marca uma fronteira na comparação entre homens e animais, sobrepondo-se às eventuais semelhanças psíquicas (se há semelhança psíquica elas são na realidade dessemelhantes), será invertido na comparação entre homens. A validade das inferências relativas aos processos mentais dos homens depende primordialmente, não mais das estruturas nervosas (semelhantes entre si), mas de sua pertinência ao mesmo campo social. Sendo o sujeito um inglês “do mesmo nível social que o nosso, com as mesmas preferências e hábitos de pensamento, educado sob o mesmo sistema educacional, a similaridade será muito grande, embora mesmo assim devam existir leves diferenças individuais.” (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 41-2)

As mentes vão diferindo conforme sua formação social e ambiental e quanto maior a distância cultural, tanto maior o trabalho de interpretação. Emerge, dessa forma, uma hierarquia entre as culturas em que o mecanismo

evolutivo encontraria uma barreira exigindo uma explicação desse processo interpretativo:

Devemos lembrar que, entre os homens civilizados, a introspecção cuidadosa e o estudo comparativo guiou-nos para a elaboração e adoção de visões de mundo toleravelmente nítidas e autoconsistentes e a nossas relações como indivíduos que concebemos como universais. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 42)

Pois o que garante a interpretação do homem civilizado (isto é, o sábio já que a população ordinária coloca tanta dificuldade de interpretação quanto os selvagens e as crianças) sobre os 'Maoris, os Índios Vermelhos ou aborígenes' senão a universalidade da ciência?

Lloyd Morgan esbarra, do mesmo modo que Romanes, no problema do subjetivismo.

Comparatismo de dois tipos. O conhecimento das mentes animais encontra sua justificativa na semelhança estrutural entre os homens – seres naturais – e os vertebrados superiores. A mente dos homens de 'outros povos' só pode ser descrita e explicada, levando em consideração as peculiaridades sociais que tornaram as dessemelhanças com os 'civilizados' qualitativas.

Não é meramente uma diferença de proporção entre faculdades similares, mas uma divergência maior ou menor na natureza das próprias faculdades. Nossas inferências nesses casos são muito mais difíceis e muito menos confiáveis. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 46)

Lloyd Morgan parece não se dar conta do valor que está atribuindo aos processos sociais na construção da mente. Se há diferenças qualitativas nas capacidades mentais entre os homens, elas são decorrentes das interações culturais, o homem civilizado ocupando *a priori* a posição mais elevada.

As dificuldades da concepção mentalista, não apenas da psicologia comparativa, mas de parte significativa da psicologia do século XIX, isto é, seu solipsismo e universalismo, sua inconsistência quanto à divisão inato-adquirido, herdado-cultural, impasses gerados pela dicotomia entre observação direta e indireta, Lloyd Morgan acrescenta mais uma com o princípio da simplicidade:

Não devemos interpretar, em caso algum, a ação como o resultado do exercício de uma faculdade psíquica de ordem superior se ela puder ser interpretada como o resultado do exercício de uma que esteja abaixo na escala psicológica. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 53)

O fundamento deste princípio é, também, a teoria da evolução com *progresso*, já que não se pode supor uma faculdade psíquica superior quando uma explicação por uma inferior for possível, porque as primeiras resultam das últimas e o homem, como se sabe, é o ser superior por excelência. Princípio que marcará as diferenças entre as funções psíquicas de homens e animais, introduzindo uma continuidade imprevista ao legitimar a busca e a generalização de explicações 'objetivas' das características mentais dos animais.

Conforme observa Richards (1987: 395), o cânon de Lloyd Morgan não emerge da experiência, mas organiza-a a partir da teoria evolucionária. O parâmetro para inferir as habilidades mentais dos animais tem necessariamente que resultar de seus comportamentos nos ambientes, já que a seleção natural não poderia explicar uma faculdade mental superior às exigidas por esta interação.

Com este referencial, as características mentais foram esmiuçadas pela tematização da inteligência, razão, emoção e julgamentos estéticos. Neste sentido, a inteligência, descrita em termos objetivos, é estendida aos animais

indicando um processo de inferência através da associação de elementos resultantes da experiência sensorial do animal. Lloyd Morgan restringiu o alcance do termo cujo uso incluía indiscriminadamente, em muitos outros autores, o próprio raciocínio. Para diferenciar uma inferência racional de uma inteligente bastaria verificar se a relação lógica entre os termos era percebida pelo agente. A inferência inteligente podia ser verificada no cão que sabia quando ia passear ou ficar em casa pela roupa de seu dono, seu saber era derivado da equação: roupa *a* -> passeio, roupa *b* -> não passeio. O passo seguinte, aparecimento da razão, em que a própria relação transforma-se em objeto de apreciação do sujeito, não foi dado pelos animais. O termo mais difundido para a inferência inteligente na primeira metade do século XX, com a importância conferida à linguagem, foi o de inteligência prática.

A razão, para além da inteligência, implica o poder de perceber a relação lógica sendo, por isso, diferenciada da inferência inteligente, marcando uma clara fronteira entre os territórios humano e animal:

E acredito que a extraordinária diferença entre os homens, mesmo o mais baixo, e os animais, mesmo o mais alto, é devida à introdução de um novo fator envolvido com a percepção de relações e o pensamento conceitual, uma em associação estreita com a intercomunicação descritiva, o outro em associação com a intercomunicação explicativa. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 292-3)

De uma forma muito difundida em sua época, afirma Morgan, a diferença entre homens e animais residia na percepção de relações, no pensamento conceitual e no conhecimento resultante deste pensamento, mas pouca atenção era dispensada ao aspecto emocional da vida psíquica pela maioria dos pesquisadores. Esta lacuna obrigou Lloyd Morgan a voltar suas atenções para o papel desempenhado por este lado pouco iluminado da mente.

O comportamento dos animais inferiores é controlado pela predominância do tom doloroso ou prazeroso nos centros sensoriais. Pouco antes da formulação da lei do efeito por Thorndike, Lloyd Morgan propõe uma lei ordenadora das ações animais regida pelo prazer e/ou desprazer que as acompanha. Os animais tendem a repetir o que foi prazeroso e a escapar ao que foi desprazeroso, isto é, busca o prazer e evita o desprazer. O homem escapa do hedonismo, encontrando sua posição mais elevada que possibilita, por ser capaz de reflexão, o estabelecimento de ideais de conduta que podem contradizer esta lei do prazer/desprazer. Possibilidade esta que o liberava dos freios da atividade animal. Há muito a razão era concebida como um liberador, não sem perigosas conseqüências, da ordem animal. Constituíra um lugar comum do humanismo, já no século XV, conceber a razão como capaz de levar o homem não apenas a seu lugar privilegiado entre a criação bruta, mas também a situações moralmente muito mais desprezíveis que qualquer animal, cuja estabilidade devia-se a esta incapacidade de reflexão (Thomas, 1988: 148).

As emoções, por serem relativamente marginais à consciência, constituem um suporte mental comum aos homens e animais. Ainda que seja difícil estudá-las (o que evidencia o prazer e o desprazer dos animais?), elas estão na base da simpatia, emoção elementar da vida social porque preenche as ações dirigidas aos outros seres de prazer ou desprazer. Apesar da simpatia estar no plano da experiência sensorial, em oposição, portanto, ao estágio autoconsciente e reflexivo, Lloyd Morgan diferencia a vida social dos homens e dos animais sociais. A questão consiste em saber como a capacidade reflexiva do homem é capaz de se sobrepor às exigências das experiências prazerosas e desprazerosas. Para tanto, nada como a consistência de um exemplo.

Alguns pássaros que constroem lindos ninhos (o beija flor, o *bower bird*) constituem casos modelares de animais que possuem um *senso de beleza* “e derivam prazer de objetos que, tanto para eles como para nós, são agradáveis ao olhar.” Da mesma forma, constitui uma questão de pouca discussão o prazer que a melodia do rouxinol provoca no cantor e, podemos muito justificadamente presumir, também em sua companheira. Diante desta admirável sensibilidade dos pássaros (já bem conhecida pela literatura ficcional) parece ter sido aberto um caminho para uma teoria emocional da estética mas, curiosamente, emerge daí uma significativa distinção da vida psíquica dos homens e dos animais.

A satisfação experimentada pelos animais, ainda que constitua a matéria germinal para julgamentos estéticos, não requer a existência de um padrão. Ora, todo julgamento humano (estético, moral...) exige um padrão de referência, um padrão social de referência.

Entrei nesta breve discussão sobre o ideal social porque me parece que a posse de ideais, estéticos e outros, e especialmente ideais sociais, é um dos fatores distintivos da vida psíquica do homem quando comparada à dos animais. (Lloyd Morgan, 1977 [1894]: 368)

E os ideais serão uma marca (humanista) de nossa superioridade:

É a construção de ideais, não apenas como produtos do pensamento conceitual, mas também como objetos de apetência e desejo atraindo-o adiante e para cima na direção de sua realização, isto é distintivo do homem enquanto homem. (Lloyd Morgan, 1977a [1894]: 375)

Os animais não têm ideais de Beleza, nem de Verdade, nem de Dever. Os diversos relatos das capacidades dos animais, de suas magníficas habilidades representam um transbordamento interpretativo contrário ao princípio da simplicidade. Neste sentido, Lloyd Morgan representa já uma mudança

significativa em relação a Darwin que se esforçou, conforme mostrou Fontenay (1988), em derivar do instinto social dos animais um senso de dever kantiano.

Lloyd Morgan critica, não sem certo psicologismo, o excesso interpretativo:¹²

Quando o cão do sr. Mann Jones, em cujo rabo ele sentou inadvertidamente, rosnou raivosamente e em seguida 'implorou perdão de modo inequívoco por seu tom e temperamento pouco usual', o remorso está certamente envolvido nesta interpretação. E o Sr. Jones acrescenta: — 'Evidentemente ele reconheceu sua própria violação de um 'deve' existente em sua mente (consciência).' Arrico-me a pensar que o deve estava na mente do sr. Mann Jones, não na de Punch. (Lloyd Morgan, 1977a [1894]: 374-5)

Não se pode afirmar contudo que o homem abandonou sua antiga vida por um novo modo de existência qualitativamente diferente dos animais. A razão não substituiu a inteligência prática isolando o homem, ele é racional e inteligente. O homem não se livrou, em seu percurso, das emoções próprias à vida psíquica dos animais, mas 'idealizou-as e purificou-as'. O homem, estando em continuidade com o restante do reino animal, tem seu lugar próprio por ter galgado o ponto mais alto de uma montanha cujo pico é ocupado, na concepção de um eminente inglês na virada do século XIX para o século XX, por alguns entre os civilizados.

A lei da simplicidade fez com que Lloyd Morgan iniciasse um trabalho de libertação do antropomorfismo próprio às comparações de Romanes e de Darwin, embora a crença na evidência da consciência e dos estados mentais, isto é, seu mentalismo, acabe por deixar em aberto sérias dificuldades da relação mente-corpo. Foi necessário basear-se no evolucionismo com progresso

¹² É bastante significativo que darwinistas como Willian James e Thomas Huxley figurem numa coletânea recente sobre teorias da etnicidade (Sollors, Werner (ed.) (1996) *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. New York University Press: New York). Ou ainda que Griffin, um dos defensores das mentes animais, proponha uma relação 'antropológica' dos homens com os animais debatida por antropólogos de formação (Griffin, 1984; Ingold: 1988)

para diferir, no plano psíquico, os homens dos animais. Seu naturalismo também fez de suas afirmações sobre o papel das formações sociais nas diferenças entre os homens um pouco paradoxais. Mas coube a Lloyd Morgan iniciar o movimento que garantiu ao observador olhar o animal sem as pesadas lentes do antropomorfismo.

A psicologia comparada, o experimentalismo e o objetivismo

O experimentalismo que se acentuou nos estudos psicológicos a partir do final do século XIX também deixou marcas nas relações entre homens e animais. O deslocamento de animais para os laboratórios, a conseqüente elaboração de experimentos com variáveis bem definidas e a busca de atividades mensuráveis introduziram novos matizes aos animais.

O experimentalismo trouxe à cena uma desconfiança quanto à validade da observação. Assim, os relatos anedóticos, tão freqüentes ainda em Romanes, entraram em descrédito em nome de uma observação planejada, não casual. Mas o deslocamento dos animais para o laboratório ignorou o prolongado ajuste entre a espécie e o meio, tornando o animal, mais do que nunca, um tipo natural na medida em que suas respostas tendiam a uma uniformização imposta pelo próprio experimento.

Essa dessubjetivação do animal inibiu fortemente as referências antropomórficas. Mas as próprias características humanas se viram subitamente carentes de sentido. Como fornecer descrições objetivas do psiquismo? Neste processo, mais uma vez os animais puderam fornecer alguma consistência às perspectivas teóricas e fomentar imagens humanas.

Edward Lee Thorndike (1874-1949) chamou atenção para os processos associativos da aprendizagem animal. O que propunha era que o foco das pesquisas se deslocasse do estudo das capacidades sensoriais e do instinto para os processos de aprendizagem porque possibilitariam o estudo da mente animal sem referência aos instintos ou raciocínios.

O interesse principal desta pesquisa era poder esclarecer nossa própria mente ao permitir a busca da origem da faculdade humana na escala filogenética. Os instintos e as capacidades sensoriais se modificaram através dos tempos por adição e substituição, de forma contínua portanto, mas 'o aspecto cognitivo da consciência mudou, não apenas em quantidade, mas também em qualidade.' Thorndike marcou um diferencial humano ecoando Lloyd Morgan.

De alguma forma, desses processos associativos surgiu a consciência humana, com suas ciências, artes e religião. A associação de idéias propriamente dita, a imaginação, a memória, a abstração, a generalização, o juízo, a inferência - aqui têm a sua origem. E, na metamorfose, os instintos, os impulsos e as emoções e as impressões dos sentidos se transformaram com relação à sua natureza anterior. (Thorndike, 1971. [1898]: 662)

Para realizar tal tarefa o pesquisador não deveria, na proposta de Thorndike, observar animais e coletar casos, mas, sobretudo, realizar experimentos. Criticando os trabalhos que se resumem a elogios às capacidades dos animais a partir de relatos de terceiros, Thorndike indica que o processo utilizado pelo animal para realizar uma tarefa deve ser observado como aspecto essencial para explicação de suas atividades. Longe dos relatos de criadores, treinadores, missionários e amigos sobre as capacidades dos animais, Thorndike valoriza a observação experimental e cria uma caixa-problema onde as atividades dos animais poderiam ser acompanhadas.

Muitos de seus dispositivos consistiam em caixas fechadas com trincos que os animais deveriam descobrir como abrir para alcançar o alimento exposto do lado de fora destas celas. Os animais (cães e gatos, nestes experimentos) estavam famintos e só recebiam os alimentos se tivessem sucesso na operação. Registrava-se o modo e o tempo de sua saída para verificar o estabelecimento

da associação entre 'a impressão dos sentidos do interior dessa caixa e o impulso que levava ao movimento correto.'

Além de realizar um deslizamento no estudo da mente, passando das explicações através do instinto, do raciocínio e da inteligência para o da aprendizagem através de associações, Thorndike, em consonância com o projeto experimentalista, procura definir seus termos. Neste movimento, o instinto foi definido como qualquer reação apresentada pelo animal sem experiência prévia, podendo ser consciente ou inconsciente, mas necessariamente hereditário, fruto das capacidades do sistema nervoso do animal.

O "impulso" significa a consciência que acompanha uma inervação muscular, *separada da percepção do ato que decorre do fato de ver-se em movimento, de sentir o corpo em posição diferente, etc. É o sentimento direto de fazer, distinto da idéia do ato realizado, obtida através dos olhos, etc.* Por essa razão digo "impulso e ato", e não apenas "ato". Acima de tudo, deve-se lembrar que por impulso nunca entendo o motivo para o ato. (Thorndike, 1971 [1898]: 668)

O processo experimental ganha sentido no seguinte contexto teórico. Partindo dos impulsos instintivos o animal consegue executar o movimento que abre a caixa. Este por sua vez associa-se gradualmente à impressão dos sentidos do interior da caixa até que a ligação esteja bem estabelecida, o que pode ser visto graficamente na curva do tempo de realização da tarefa.

Ainda que a associação ocorra entre impulsos (a consciência que acompanha uma certa inervação muscular) e a impressão dos sentidos, Thorndike questiona o valor das teorias sobre a consciência animal. 'A possibilidade é que os animais podem não ter quaisquer imagens ou memórias, quaisquer idéias para associar.' Talvez todas essas teorias não passem de

interpretação. A explicação da associação entre impressão e impulso pode ser feita com ou sem a suposição de elos representativos, de idéias ou memórias.

A questão mais radical, a questão da exclusão total de seqüências representativas de pensamento, de qualquer associação autêntica de *idéias* na vida mental dos animais, merece séria consideração. (Thorndike, 1971 [1898]: 672)

Se Thorndike lamentou não ter condições para tomar a decisão final, Jacques Loeb (1859-1924) não se queixou deste problema. Assim, em um trabalho de fisiologia comparada do cérebro e de psicologia comparada, Loeb propõe um critério de determinação da consciência evitando o subjetivismo. No lugar de aceitar a evidência da consciência, sugere que os fenômenos psíquicos não passam de produto da memória associativa — simples peculiaridades do sistema nervoso central. Peculiaridade i. os processos que ocorrem neste sistema deixam traços que podem ser reproduzidos mesmo em circunstâncias diferentes das originais e, peculiaridade ii. os processos que ocorreram simultaneamente ou em rápida sucessão se fundem estabelecendo um elo entre si.

A partir daí, Loeb traduzirá os termos consciência, vontade, personalidade em processos de memória associativa. Os fenômenos psíquicos ganham uma roupagem naturalista calcada no modelo fisiológico e no positivismo de Mach. Operação semelhante é realizada por Pavlov (1960 [1927]) ao explicar os reflexos condicionados. Trata-se de compreender as interações dos organismos no ambiente, atribuindo características ao sistema nervoso a partir das próprias interações. Formula-se um modelo de funcionamento do sistema nervoso a partir de observações no plano comportamental e sensorial, não no plano fisiológico ou anatômico. Em

seguida, utiliza-se essas conclusões para explicar o funcionamento psíquico como que esquecidos de suas origens.

Loeb traça o caminho dos estudos associativos entre sinais e comportamentos livre de qualquer referência mental buscando uma linguagem objetiva para compreender as interações organismo-ambiente. É legítimo considerar a extensão da memória associativa aos animais, mas não da consciência. A semelhança ou diferença entre homens e animais é agora subproduto do funcionamento de seu sistema nervoso e suas capacidades não passam de memória associativa e de aprendizagem.

O experimentalismo torna a aprendizagem o centro das discussões da psicologia comparada. Juntamente com Thorndike e Loeb, Robert Mearns Yerkes (1876-1956) estuda o processo de aprendizagem, estendido, em seu caso, às tartarugas. Alguns desses animais são colocados em labirintos buscando verificar se elas aprendem, e com que rapidez, o caminho até um recanto agradável, formando, conseqüentemente, um hábito. Em outras palavras, busca saber qual sua inteligência.

Os répteis são geralmente considerados criaturas indolentes e não-inteligentes, e não pode haver dúvida sobre a verdade dessa opinião. As tartarugas certamente parecem muito estúpidas - e tão estúpidas, na verdade, que não se deve esperar muito de suas ações inteligentes. (Yerkes, 1971 [1901]: 674)

Tamanha estupidez não impede que, movidas pelo “desejo de abrigar-se em um lugar escuro e escondido (...) [pelo] impulso para fugir da prisão e (...) [pelo] desejo de obter um lugar cômodo” as tartarugas não só aprendam o caminho, diminuindo drasticamente o tempo de percurso ao longo das tentativas, como encurtem-no quando possível. Yerkes observou que diversas tartarugas jogavam-se do alto das rampas que as obrigariam a fazer um breve

contorno em relação ao agradável recanto almejado, criando, dessa forma, atalhos.

O antropomorfismo ainda se apresenta no plano das considerações secundárias, já que não há qualquer inibição em chamá-las de estúpidas e indolentes. Mas tal avaliação não gera interpretações antropomórficas do que foi observado. Antes, e em sentido contrário, o privilégio dos estudos sobre aprendizagem e o princípio da parcimônia geraram uma concepção mais simplificada da mente. Por um lado, Yerkes pode descrever a curva de aprendizagem da tartaruga e a formação de hábitos, por outro, a comparação com os homens reinstaura habilidades superiores.

Muito freqüentemente foram observadas paradas à frente das passagens. Parecia que o animal meditava a respeito do caminho a seguir. Se víssemos um homem em situação semelhante, sem hesitação diríamos que a pessoa estava decidindo que caminho seguir. No entanto, pouca dúvida pode haver de que a atitude mental da tartaruga era extremamente simples, quando comparada à de um homem em condições semelhantes. Há os que sustentam mesmo que a tartaruga estaria pensando a respeito de suas condições ambientais, mas parece muito mais provável que parasse para conseguir os dados sensoriais através dos quais fosse capaz de seguir o seu caminho anterior. (Yerkes, 1971 [1901]: 677-678)

Aqui, inverte-se a fórmula darwiniana: não é o animal que ganha características humanas para garantir a continuidade, mas o homem que se vê gradativamente despojado de suas características especiais.

Neste sentido, Herbert Spencer Jennings (1868-1947) chama atenção para a descontinuidade criada pela discussão do comportamento dos organismos inferiores em termos objetivos e a discussão dos comportamentos do homem em termos subjetivos. 'Será que essa separação realmente existe, ou está apenas em nossa maneira de falar?' O monismo fundamental de Lloyd

Morgan acompanhado de dualismo de aspecto é transformado em problema de linguagem. Aquilo que era próprio aos seres vivos transforma-se em olhar do pesquisador. Assim Jennings mostra que o que é atribuído a um estado subjetivo em animais superiores, quando descrito objetivamente, pode ser encontrado em animais inferiores. A dor, o medo e a memória ganham descrições objetivas, mas o grande exemplo é o da inteligência, esse atributo que encontra seus eminentes comentadores já em Herbert Spencer. Tomando a definição de Hobhouse que concebe a correlação de experiências e ações como o 'trabalho exato da inteligência', Jennings conclui:

Aparentemente, mesmo nos protozoários encontramos os inícios dessas mudanças adaptativas de comportamento. São provocadas de acordo com a lei segundo a qual a modificação de um estado fisiológico em outro ocorre mais facilmente depois da repetição — em ligação com o outro princípio segundo o qual essa interferência com os processos de vida provoca uma mudança de comportamento. Aparentemente, essas leis constituem a base fundamental da ação inteligente. Portanto, essa lei fundamental [que] existe claramente mesmo nos protozoários, é, aparentemente, coextensiva com a vida. (Yerkes, 1971 [1901]: 591)

Todas as características que podem ser descritas numa linguagem objetiva prescindindo, portanto, de uma explicação através da consciência, traçam uma continuidade entre homens e animais. A diferença reside apenas na complexidade do processo, quer no campo das funções orgânicas, quer no campo dos comportamentos.

Antigas oposições entre estados objetivos e subjetivos, observação direta e indireta, observação de si e dos outros são, entretanto, repetidas. O mentalismo, como se vê, mantém-se presente sem saber bem seu lugar.

Será que determinados comportamentos e situações não podem sugerir consciência nos outros animais?

No entanto, às vezes se propõe a seguinte pergunta: será que o comportamento de animais inferiores tem o caráter que 'naturalmente' deveríamos esperar e apreciar se tivessem estados conscientes, de um caráter indiferenciado, e que agem, sob estados conscientes semelhantes, de forma paralela ao homem? Ou será que seu comportamento é de um caráter que não sugere, ao observador, a existência de consciência. (Jennings, 1971 [1906] 593)

Sendo a consciência para Jennings, como tantos outros, uma evidência subjetiva, as ações humanas são explicadas em termos subjetivos por analogia com nosso próprio comportamento e pela semelhança estrutural. Se tirarmos a semelhança e aplicarmos a analogia aos outros animais também deveríamos concluir pela consistência das explicações subjetivas, mesmo em paramécios e amebas. Jennings, quando explica um fenômeno de interação animal-ambiente em termos conscientes, o faz apenas descrevendo em termos subjetivos as ações. Sem apresentar um fator que inicie o processo, ela pode ser reduzida a um fator externo ou orgânico.

Apesar de manter os termos mentais no homem e sugerir sua existência nos animais inferiores, o que muda é sua concepção de consciência como um aspecto (subjetivo) das ações (objetivas) dos animais. Neste sentido, assemelha-se a Lloyd Morgan em seu dualismo de aspectos, mas sobretudo a Loeb em sua tentativa de descrição dos dados mentais através da interação organismo-ambiente, as atividades explicadas pela consciência poderiam ser reduzidas a mecanismos objetivos organismo-ambiente.

Jennings chama atenção para a utilidade da explicação através da consciência, critério importante na medida em que permite prever e controlar o comportamento de alguém que nos afeta, ele é inútil para os animais mais distantes. Daí sua utilidade para nossa relação com cães, mas seu desinteresse para explicação do comportamento do paramécio ou da... pedra! Mesmo

considerando o controle facultado pela explicação subjetivista, Jennings opta pelo objetivismo e afirma que

(...) o problema da existência real de consciência, fora do eu, é indeterminado; nenhum aumento de conhecimento objetivo pode resolvê-lo. As opiniões a esse respeito, portanto, devem ser em grande parte dominadas por considerações filosóficas gerais, obtidas em outros campos. (Jennings, 1971 [1906]: 594)

Ao mesmo tempo que faz uma descrição objetiva da consciência, termina por repetir a antiga noção de consciência absolutamente independente dos dados objetivos. Jennings oscila entre duas concepções de consciência: a consciência como um aspecto subjetivo, imediatamente dado ao sujeito, que apenas acompanha as ações que em última instância podem ser explicadas pela relação com o ambiente; e a existência de uma consciência em ruptura absoluta com os dados objetivos, em que “nenhum aumento de conhecimento objetivo pode resolvê-lo.”

O comportamento orientado e inteligente do paramécio e de outros micro-organismos dá impressão de ser consciente. Se a consciência puder ser descrita objetivamente então:

Estou inteiramente convencido, depois de demorado estudo do comportamento desse organismo, de que se a ameba fosse um animal grande, de forma a participar da experiência diária dos seres humanos, seu comportamento imediatamente provocaria a atribuição de dor e prazer, de fome, desejo, e assim por diante, a partir, precisamente, das mesmas bases em que atribuímos tais coisas ao cão. (Jennings, 1971 [1906]: 593)

O experimentalismo conseguiu escapar às estranhas imagens antropomórficas da psicologia do século XIX, mas este processo capturou o homem e os animais restringindo-os à superfície do espelho, a profundidade e os matizes que lhes eram próprios se perderam.

Capítulo 4

A psicologia evolucionária das mentes animais

No belo livro *Sombras na relva*, a escritora dinamarquesa Karen Blixen conta seu fascínio pelos leões e diversas outras feras imponentes e perigosas presentes em sua vida no Quênia. De uma forma que não deve deixar de gerar protestos, discorre sobre a caça como um caso de amor. Numa perseguição, os caçadores, como os apaixonados, veem o mundo diminuir e “nada mais existe para eles”. É verdade que os instrumentos de caça já deixaram, na sociedade ocidental, o equilíbrio de forças entre os homens e as feras para o passado, mas, ainda assim, ela lembra que alguns de seus amigos morreram caçando e ela mesma chegou perto deste fim pelas garras de um leão. Sua situação de estrangeira que, mantendo suas origens — afinal ela era uma fazendeira de café — se aproxima e, até mesmo, é invadida pelas feras, pelas culturas locais e pelo território, este embate preenche seu relato de uma força e de um interesse notáveis. É que seu estranhamento, muito diferente daquele de Narciso se olhando no mortífero espelho d'água, resultou num mergulho profundo para o outro lado de sua imagem.

O animal feito homem

Há uma literatura zoopsicológica escrita nesses últimos anos, cujo objetivo principal é divulgar aos humanos os pensamentos e sentimentos dos animais que podem ser evidenciados a partir da versatilidade de seus comportamentos e de suas comunicações. Diversos animais teriam, tanto

quanto os homens, não só a consciência de eventos passados e futuros, mas também de muitos de seus atos. Estes pesquisadores são, em geral, estudiosos do comportamento animal que, liberados da exigência de descrevê-los com as restrições impostas por uma tradição psicológica externalista, teorizam sobre a vasta observação dos comportamentos de variadas espécies feita, na maior parte, em seus *loci vivendi* (Hauser, 2000; Gould e Gould, 1999; Griffin, 1994, 1984; Rogers, 1997).

Termos como consciência, pensamento, sentimento, previsão e linguagem animais se tornaram corriqueiros, fartamente distribuídos nessas páginas sobre figuras que, bem distantes de nossas poltronas de leitura, já não podem se impor fisicamente. Na zoopsicologia atual qual será então o sentido de atribuir tais características aos animais? Já não estamos mais num lugar e num tempo em que o homem, imerso em noites escuras e frias, em meio a feras que transitavam livremente nas florestas e mesmo plantações, utilizava a caça como fonte necessária de alimentação. Essa relação da vida social de outrora com uma primitividade, um mundo natural ameaçador bastante próximo com suas potências indisciplináveis e seus contrastes físicos vigorosos, contribuiu para a rudeza do homem e para uma relação com os animais bastante diferente da nossa. Assim como as peripécias dos homens no mundo natural na época medieval são, seguindo Marc Bloch (1939: 116-7), uma via privilegiada para sua compreensão, o que pode revelar o questionamento desses autores sobre os animais num mundo em que eles perderam seu caráter ameaçador, em que foram transformados em curiosidades de zoológicos e circos, em objetos ou sujeitos experimentais, em fábricas de alimentos em série e de grande escala, em sujeito de direitos...?

Griffin (1994, 1984), um dos mais atuantes defensores da consciência em animais, funda sua argumentação na revisão de uma série de comportamentos versáteis, próprios a diversas espécies, a fim de apontar seus processos cognitivos e emocionais indicativos de consciência. A euforia, contudo, não deixa de indicar seu propósito maior:

O objetivo principal deste livro [*Animal minds*] é reabrir a questão *elementar de como a vida é concebida subjetivamente por um animal não humano* e esboçar como nós podemos começar a responder esta desafiadora questão através da análise da versatilidade do comportamento animal, especialmente os sinais comunicativos pelos quais os animais algumas vezes aparentam expressar seus pensamentos e sentimentos. (Griffin, 1994: 3, a ênfase foi acrescentada)

Na riqueza das abordagens atuais sobre os encontros dos homens com os animais, Griffin traça uma via de aproximação entre as características psicológicas dessas diferentes formas, o homem sendo o ponto central. Ao invés de perguntar os problemas que a animalidade coloca à prática filosófica (Fontenay, 1998), à história ocidental, à antropologia e à literatura (Ham e Senior, 1997; Cyrulnik, 1998) ou às artes (Baltrusaitis, 1999), a psicologia evolucionária parece estabelecer um contato direto com os animais, parece mesmo falar em seu nome. Tanta dificuldade no reconhecimento da alteridade não impede a busca do lugar e do sentido desta produção, ao contrário, revela-os (Certeau, 2000).

A rica relação homem-animais se vê reduzida, na perspectiva do autor, a uma esquemática dualidade, para logo ser superada por sua formulação. De um lado, afirma Griffin, há o senso comum que atribui um pensamento finalista a todas as atividades do animal e, de outro, estão os behavioristas que insistem em ignorar os estados subjetivos como assunto não científico. A solução para uma abordagem científica não-externalista teria sido elaborada, ainda segundo

Griffin, pela “revolução cognitiva” ao propor que processos internos ao cérebro — a mente — são decisivos na determinação do comportamento de homens e animais embora os cognitivistas não apoiem irrestritamente a extensão desses procedimentos aos animais. Esses processos cerebrais/mentais acarretam representações — memórias, expectativas e antecipações — cuja manipulação resulta em decisões e classificações de objetos tendo como referência os desejos e as crenças desses sujeitos.

Significa dizer que o animal deseja algumas coisas, teme outras e conta com ações que levam a certos resultados. (Griffin, 1994: vii)

Os animais suficientemente sensíveis às novas teorias da mente, não tardaram em fornecer apoio às tendências inovadoras. Bertrand Russel já havia observado esta maleabilidade animal, quando percebeu que “os animais estudados pelos americanos movem-se freneticamente com grandes demonstrações de energia e atividade para, no fim, alcançar por acaso o resultado desejado”, enquanto os “observados pelos alemães sentam calmamente e pensam para finalmente fazer emergir a solução das profundezas de sua consciência.” (Russel citado por Boakes, 1985: 202).

O tom desta zoopsicologia é de euforia com a volta da mente e da consciência ao mundo animal. Sabemos que estas características desempenharam um papel importante no contexto psicológico sensacionista no século XIX; o declínio dessas noções na psicologia americana no início do século XX resulta, sem dúvida, da crítica behaviorista que rapidamente se tornou hegemônica naquele país. John B. Watson — primeiro sistematizador do behaviorismo — banuiu o uso desses termos, bem como sua importância na ciência psicológica americana, com uma argumentação fortemente positivista e experimentalista. Na medida em que os dados da consciência e os atributos

mentais não podiam ser diretamente observados, na medida em que não havia acordo possível entre estas observações já que eles seriam necessariamente privados, então estes conceitos deveriam ser abandonados em nome da ciência natural (Watson, 1971 [1913], 1955 [1925]). É verdade que conforme o movimento ganha força, e é conhecida a extensão deste sistema na psicologia americana ao longo do século XX, Watson-filósofo, senhor da empiria, asseverava categoricamente a inexistência da mente enquanto realidade empírica. A permanência destes termos era um resquício teológico na ciência psicológica.

O que Watson combateu com seu cientificismo foi o dualismo mente-corpo e o solipsismo da pesquisa psicológica americana de seu tempo. Sua solução, ainda substancialista, foi abandonar o estudo da mente como concebida então por seus pares e aprofundar o estudo do comportamento sem que ele pudesse ser consequência de uma consciência fora do mundo.

Aproximadamente noventa anos depois, o autor de *Animal minds* concebe a consciência como acessível de modo direto somente ao próprio indivíduo e podendo ser comunicada aos outros através da linguagem, o que o aproxima da posição dos psicólogos comparatistas do final do século XIX e do mesmo tipo de concepção combatida pelos behavioristas.

Parece, portanto, decisivo saber qual estatuto o zoólogo confere à mente, pois sua linguagem indica uma concepção muito subjetivista e substancialista. Assim, além da consciência individual e da linguagem, os animias “possuem” pensamentos e emoções.

Charles Darwin e outros estudiosos do comportamento animal interpretaram a comunicação animal como expressão das emoções, contudo, etólogos descobriram recentemente que alguns animais expressam tanto emoções quanto pensamentos simples. (...) Assim como o discurso humano revela a

maior parte do que sabemos sobre os pensamentos e sentimentos de outra pessoa, também a análise científica da comunicação animal fornece uma *janela* útil nas mentes animais. (Griffin, 1994: viii-ix)

A mentalidade animal: um antropomorfismo confuso

Uma vez que as experiências mentais são importantes para os homens, então, conclui Griffin, para conhecer os animais é necessário determinar o papel dos pensamentos e sentimentos em suas atividades. Em sua perspectiva, a maioria dos psicólogos tende a considerar o comportamento animal como inconsciente em função da dificuldade de provar rigorosamente se algum animal é consciente. Seria necessário discutir este "provar rigorosamente", mas em lugar de analisar os procedimentos de validação do discurso acadêmico, voltaremos nossa atenção para as relações homem-animais presentes nestes discursos.

Dizer que as ações dos animais são conscientes ou inconscientes é, certamente, compará-los a nós, ao uso que fazemos destes termos. De que outra forma poderíamos nos relacionar com os animais? Mas justificar a extensão de pensamentos e sentimentos aos animais a partir da importância das experiências mentais para os homens constitui um antropomorfismo invertido (lembrando a sincera expressão de Romanes).

Esses trabalhos pretendem retomar as discussões, bastante difundidas na psicologia no século XIX e no início do século XX, sobre as mentes animais que foram deslocadas com o behaviorismo. Esperaríamos então que alguns dos impasses presentes nos trabalhos de Darwin e da psicologia comparada fossem reabertos e encaminhados, mas as considerações históricas não constituem o

alvo de sua análise. O acúmulo de informações sobre o comportamento animal constitui a novidade a partir da qual as mentes animais podem ser erigidas.

O que é novo é o resultado acumulado de cinquenta anos de investigações ativas e bem sucedidas do comportamento animal. Isso fornece agora uma riqueza de dados sobre as complexidades e versatilidade do comportamento animal sob condições naturais e do que eles podem aprender no laboratório. Podemos agora retornar à investigação das mentes animais com evidência factual melhor e mais extensa que a disponível aos biólogos do século XIX. (Griffin, 1994: 6)

O zoopsicólogo não dialoga com Darwin, Romanes, Lloyd Morgan, Loeb ou Jennings sobre a continuidade ou descontinuidade homem-animais, sua referência mais recorrente é a “revolução cognitiva” e o cartesianismo.

Apesar de nada ser mais estranho ao trabalho darwiniano que as propostas cartesianas, tortuosas são as trajetórias da história, nestes últimos quarenta anos algumas dicotomias cartesianas foram reintroduzidas em algumas das abordagens psicológicas, lingüísticas e biológicas da consciência e da mente. No final dos anos cinquenta, quando Chomsky propõe que o desempenho do falante deve ser concebido como a atualização de uma competência lingüística própria aos dispositivos de aquisição da linguagem sediados no cérebro ou nos genes dos indivíduos, sua formalização reatualiza a perspectiva cartesiana. A antiga dualidade mente-corpo, ganha agora uma versão que se expressa na dualidade competência-desempenho. As características da substância pensante que nos aproximavam, na proposta cartesiana, de Deus são, com o movimento cognitivista, transferidas para a mente concebida, em aparência, como funcionamento cerebral.

Assim, tendo o movimento cognitivista como suporte de sua opção, a crítica à concepção cartesiana está dirigida sobretudo à sua recusa em atribuir pensamentos aos animais, não a seu dualismo causal:

Agora que há bases firmes para discordar da proposta cartesiana de que falta a habilidade de pensar aos animais, nós devemos apenas perguntar como os animais *pensam*. (Terrace citado por Griffin, 1994: 3)

Cabe esclarecer então as relações entre mente e cérebro. Certamente a quase totalidade das atividades dos animais “mentais” envolve o cérebro, mas que atividades cerebrais correspondem ao pensamento e à consciência?

Griffin, embora negue explicitamente o dualismo e se filie a um monismo emergente proposto por Bunge, concebe a consciência como sendo o agente causal no funcionamento do cérebro e do comportamento, carregando toda a tradição cartesiana, não emergentista, que a concebia como algo exterior. Modifica a linguagem, mas mantém o modo básico de funcionamento lógico.

Tomarei como certo que o comportamento e a *consciência em animais e homens resultam inteiramente de acontecimentos que ocorrem em seus sistemas nervosos centrais*. Em outras palavras, trabalharei tomando como base o materialismo emergente como definido por Bunge e assumirei que não há qualquer processo imaterial, vitalista ou sobrenatural envolvido na menor fração dos acontecimentos cerebrais humanos ou animais que resultam em pensamentos e sentimentos subjetivos, conscientes. Esta abordagem difere da de Sperry, que aparenta assumir essencialmente uma posição dualista, em que a consciência é algo qualitativamente diferente do mundo físico. Mas, de outra maneira, suas ricas e idealísticas análises são bastante consistentes com a visão de que a *consciência exerce uma influência causal na função cerebral e no comportamento*, e que não é limitada a nossa espécie. (Griffin, 1994: 4-5, *itálicos acrescentados*)

A negação do dualismo cartesiano é, como se vê, apenas aparente. Ele se apresenta, em suas múltiplas formas, com uma modificação menor: a

consciência é concebida como acontecimentos que ocorrem no sistema nervoso central e, portanto, materiais, mas, muito curiosamente essa mesma consciência exerce influência causal sobre a função cerebral e sobre o comportamento. Na realidade, a consciência é apreendida, nestas análises, do comportamento do animal independente do se passa em seu sistema nervoso central (para aqueles que os possuem) e da analogia aos processos humanos, e se assemelha a um agente que decide a partir de um conjunto de percepções — sejam elas acontecimentos externos ou memórias, pensamentos e sentimentos — a melhor trilha a seguir.

A centralidade da consciência — concebida como agente iniciador e controlador do comportamento e dos processos cerebrais — é, em sua proposta, apenas confirmada. Parafraseando Griffin podemos dizer que os animais são versáteis o suficiente para se tornarem um semelhante. Enquanto Descartes criou uma figura do animal para distinguir o humano, ou seja, para afirmar o que, no homem, é único, Griffin utiliza essas figuras aproximando-as do homem. A soberania da mente, da consciência, do pensamento e dos sentimentos é confirmada inúmeras vezes em diversas formas do vivo, e o homem continua sendo a mais refinada dessas formas.

Essas dificuldades surgem, em grande parte, porque os estados mentais parecem ser processos, mais que entidades tangíveis. Algo ocorre no sistema nervoso central quando alguém deseja, acredita, relembra, antecipa ou decide. O melhor que podemos dizer a partir de nosso limitado conhecimento é que esses processos resultam de interações dinâmicas entre numerosas excitações, inibições e atividades espontâneas ou endógenas nas sinapses do sistema nervoso central. Não há razão para supor que uma substância neural específica para desejar, acreditar ou decidir permeia o cérebro e produz esses estados mentais, nem que existam partes específicas do cérebro ativas unicamente durante a antecipação ou escolha de ações particulares. Muitos behavioristas argumentam que postular que o pensamento consciente afeta o

comportamento significa reivindicar que um fator não-material interage com o mundo físico. *Mas processos e relações são em certo sentido imateriais, ainda que efetivos e importantes.* O pensamento consciente é com toda probabilidade uma atividade ou atributo dos sistemas nervosos centrais, um processo funcional pelo qual o cérebro sustenta as atividades mentais das quais a pessoa ou o animal está conscientemente ciente (*consciously aware*). Embora experiências mentais impliquem algo mais que processamento de informação (...) esse atributo adicional não necessita ser algo diferenciado do universo físico. Uma analogia grosseira é a distinção entre o *hardware* e o *software* dos sistemas computacionais, este é algo diferente dos mecanismos de manipulação da informação, mas não é algo diferente em qualidade de outros processos e relações físicos. (Griffin, 1994: 12-13, *itálicos acrescentados*)

Ou ainda:

Mas a principal dificuldade em fornecer uma definição aceitável da experiência mental para cientistas tem sido sua insistência de que tais definições devem ser baseadas em propriedades objetivamente identificáveis e observáveis. Mas consciência é essencialmente um atributo subjetivo, como conhecido pela experiência pessoal. Um dos aspectos mais básicos do pensamento consciente é a contemplação de objetos e acontecimentos e um dos maiores desafios da etologia cognitiva está em aprender em que extensão outras espécies experenciam algo semelhante. (Griffin, 1994: 13)

Dizer que a mente existe como um modo de funcionamento cerebral, justificando assim sua materialidade, mas validar o recorte psicológico, longe das pesquisas fisiológicas, pela utilidade de seus termos, significa minorar o trabalho da psicologia.

Lloyd Morgan já havia fornecido um sofisticado encaminhamento para o problema das relações entre o psíquico e o fisiológico com seu monismo. Diferentes abordagens manifestam diferentes aspectos dos animais sem que elas sejam redutíveis entre si. A confusão presente na citação acima está, de um lado, na suposta necessidade de fornecer uma versão fisiológica para uma manifestação psíquica porque só assim a perspectiva monista se manteria e, por

outro lado, como conseqüência da anterior, na grande dificuldade em apontar uma materialidade para a mente que deve ser inferida — essa é a estrutura de sua argumentação ao longo de todo o livro — 1. do comportamento versátil, 2. “de sinais fisiológicos do cérebro que *podem* estar relacionados ao pensamento consciente” e 3. “do comportamento comunicativo pelos quais os animais *parecem* veicular aos outros alguns de seus pensamentos.” Longínqua consciência que deve ser *inferida* de sinais que *podem* estar relacionados a ela e de comportamentos comunicativos que *parecem* veicular pensamentos que a comprovam.

É ainda a concepção individualista, uma das expressões da autonomia da consciência e originador do problema do solipsismo, que volta à cena. O antigo impasse da psicologia do século XIX sobre a validade da observação dos processos mentais — da introspecção — é retomado com os mesmos termos de então. Vejamos:

Problema: as experiências mentais não são acessíveis à investigação científica porque sua observação é privada àquele que a experencia, não podendo ser verificada pelos outros.

Solução: obtemos informação útil ainda que incompleta e algo distorcida dos pensamentos e sentimentos das outras pessoas fazendo inferências a partir de seus comportamentos, principalmente o comunicativo.

Daí seu lamento pelo decréscimo das pesquisas introspectivas no início do século XX. De animais experimentais e da obsessiva preocupação com o controle próprio ao behaviorismo, os animais metamorfosearam-se em tipos dotados de pensamentos, sentimentos e consciência que devem ser analisados em seus meios específicos. Este distanciamento do experimentalismo na pesquisa com animais e a atribuição de variadas faculdades mentais a eles,

recolocam em cena questões morais e exigem um rebalizamento das relações entre cultura e natureza ancoradas na especificidade humana.

As consciências e as linguagens

Não é a comparação com os animais que gera uma nova concepção de consciência ou possibilita a apreensão de um novo aspecto; eles, na realidade são evocados apenas para confirmar a extensão da consciência no mundo natural. Curiosamente, é a partir do verbete “consciência” do *Oxford English Dictionary* (itens 3 e 4) que a análise é realizada.¹³

A definição 3 aponta uma “consciência perceptiva cujo conteúdo envolve memórias, antecipações ou pensamentos sobre eventos ou objetos não existentes, assim como estímulos sensoriais. Um animal pode pensar conscientemente sobre algo, à diferença de ser influenciado por isso ou reagir a isso sem nenhum conhecimento consciente (*conscious awareness*) de sua existência ou efeito.”

A definição 4 envolve um conhecimento consciente (*conscious awareness*) de seu pensamento e sentimento. Trata-se de “uma consciência reflexiva, significando que se tem consciência imediata de seu próprio pensamento distinguindo-os de objetos ou atividades sobre o que se está pensando.”

A partir das evidências do comportamento animal, afirma Griffin, o que pode ser inferido é antes uma consciência perceptiva do que reflexiva nos animais. Lloyd Morgan havia feito uma distinção entre inteligência e razão, um século antes, em termos bastante semelhantes.

¹³ As definições 3 e 4 do *Oxford English Dictionary* são:

3. “the state or faculty of being mentally conscious or aware of anything.”

4. “the recognition by the thinking subject of its own acts or affections.”

A comunicação é concebida como uma janela para as mentes animais:

A comunicação animal pode, portanto, fornecer uma “janela” significativa e útil nas mentes animais, isto é, uma fonte de evidência objetiva sobre os pensamentos e sentimentos que pareciam, no passado, tão inacessíveis à investigação científica. (Griffin, 1994: 154)

A comunicação animal é um processo de dupla via em que sinais trocados por dois ou mais animais podem fornecer um meio pelo qual avaliam os sentimentos e pensamentos dos outros, assim como sua semelhança mútua. Dessa forma, o comportamento animal pode ser explicado por um agente anterior à ação, bastando apontar, como é uso corrente entre os homens, o papel do pensamento consciente e do planejamento intencional na conduta animal.

Mas o fantasma do dualismo assombra a argumentação.

Palavras são obviamente básicas para qualquer tipo de comunicação lingüística. Sem gramática ou produtividade combinatorial as palavras são limitadas e desajeitadas, mas bastam para comunicar pensamentos. Gramática adiciona muito à economia e versatilidade das línguas humanas, a seu refinamento e alcance, mas gramática sem palavras seria vazio e inútil. Sem aderir à visão filosófica dualista de que animais são incapazes de qualquer tipo de pensamento racional, pode-se concordar com Descartes, como parafraseado por Chomsky (1966), que *“a palavra é único sinal e marca segura da presença do pensamento”*. Descartes e Chomsky reivindicam que animais não humanos são incapazes de utilizar algo semelhante a palavras, por isso a questão é saber se os sinais utilizados pelos macacos sinalizadores possuem as propriedades essenciais das palavras. (Griffin, 1994: 224, *italico no original*)

As implicações desta concepção de linguagem para o homem e para a cultura serão abordadas num contexto mais amplo no próximo capítulo. De

qualquer forma, fica bastante clara a projeção de uma concepção de linguagem construída a partir das línguas humanas nas “mentes” animais.

As habilidades humanas dos animais

Diante de um procedimento que reconhece tantas categorias humanas em animais e de forma tão indireta, caberia ver até onde se estende tal exercício. Práticas sociais e algumas marcas da sociedade norte-americana são “reveladas” ou “descobertas” nestes animais. De características sociais, criadas e mantidas por mecanismos sociais, elas se transformam em atributos freqüentes no mundo natural.

Todos sabemos que o zelo das mães por seus filhos as levam a criar as melhores condições para que eles gozem um futuro promissor. Ora, De Waal, mostrou um padrão comportamental do macaco rhesus em que as mães não dominantes aproximavam seus filhos dos filhos das mães dominantes do grupo. Constatada tal regularidade de conduta, que se pode concluir disto? Nada mais nada menos, que a possibilidade de seus filhotes gozarem benefícios futuros pela associação com companheiros dominantes e, mais ainda, que tal zelo indica uma tentativa intencional por parte das mães de promover futuras associações pelas vantagens que podem tirar desta amizade (Griffin, 1994: 231).

O pássaro-preto¹⁴ apresenta um comportamento bastante próximo das teorias de coleta máxima (*optimal foraging theories*). No processo de captura de insetos, freqüentemente uma carga é largada na perseguição de outro inseto, para, em seguida, ser recuperada e conduzida ao ninho com a finalidade de alimentar suas crias. A partir das teorias mencionadas, o comportamento do

¹⁴ São muitos os pássaros pretos da família dos *Icteridae* a que o nome *blackbird* remete.

animal pode ser previsto: quando a coleta é feita perto do ninho, os pássaros retornam com mais freqüência e com uma carga menor se comparada à caçada em lugares mais distantes, porque no primeiro caso o retorno requer menos tempo e energia que no segundo. Não basta que seu comportamento seja orientado de forma sofisticada por uma processo ótimo de coleta, esses atarefados pais podem perfeitamente estar pensando enquanto buscam alimentos para suas crias: “Esses jovens necessitam de comida” ou “Esses insetos interromperão seus piados por alguns momentos”, mas, não sejamos afoitos, “essas são inferências plausíveis que devem ser mantidas em mente como hipóteses aguardando um teste adequado.” (Griffin, 1992: 34). Resta saber, talvez Griffin possa responder, o que estão pensando esses insetos, tornados aqui mero alimento. Se, de um lado, os pássaros foram individualizados, tornados dinâmicos e reflexivos, os insetos — animais também, vale lembrar — permaneceram indiferenciados e mais próximos às substâncias nutrientes, muito úteis para alimentar filhotes de pássaros, e muito longe de indivíduos com determinação e comportamento orientado.

O individualismo de toda argumentação de Griffin revela a antiga dificuldade, talvez heterogeneidade, de uma análise populacional dirigida ao comportamento.¹⁵ A mente é concebida, de uma forma geral, como determinante decisivo na modificação e no entendimento do comportamento individual, de forma que o critério populacional se perde. Daí as constantes referências a modelos econômicos em que se estabelece como princípio da teoria algumas características humanas (modelos de comportamento são elaborados a partir da suposição de que o homem procura sempre obter o

¹⁵ No capítulo 2 abordamos os diferentes critérios aplicados por Darwin quando o objeto era a estrutura ou o comportamento dos organismos.

maior retorno com o menor risco¹⁶) para “explicar” os comportamentos animais.

A partir da observação dos ninhos profusamente decorados dos *bowerbird* com enorme quantidade de elementos coloridos e bem dispostos, que se pode concluir senão a evidente presença de sentimentos estéticos? Talvez que o “pássaro esteja conscientemente pensando sobre o que está construindo.” É muito mais simples, afirma Griffin, especular sobre o que o pássaro está pensando ao construir o ninho, do que tentar determinar o comportamento através de conjuntos complexos de instruções genéticas como tentaria um behaviorista. Tal procedimento é muito mais parcimonioso na explicação do comportamento como elogia Midgley, sem que possamos saber o que ele explica, ou o que significa explicar. E Griffin ainda conclui afirmando que, se não fizermos uma separação absoluta entre humano e animal, não temos base alguma para rejeitar a hipótese de que o *bowerbird* macho “pensa em termos simples sobre o ninho que está construindo e decorando, sobre os outros machos que estão competindo com ele e sobre as fêmeas que ele espera conquistar para acasalamento.” (Griffin, 1994: 87). O que impressiona nesta perspectiva é a retomada de uma discussão da psicologia americana do início do século XX, nos mesmos termos e com as mesmas dicotomias de então. Se nos remetermos ao texto inaugural do behaviorismo “A psicologia do ponto de vista do behaviorista” de Watson (1913) encontraremos os mesmos termos, com a valorização invertida.

¹⁶ Ver Brigham, Eugene F. 1995. *Fundamentals of financial management*. Orlando: The Dryden Press. Gitman, Lawrence J. s.d.. *Princípios de administração financeira*. São Paulo: Harbra.

Já é hora de escaparmos a essas dicotomias imobilizantes para não cair em afirmações vazias como a de Griffin ao indicar o que vai na cabeça de um pombo pensante em uma caixa de Skinner.

Esse reforçamento de razão variável elicia uma frequência de resposta muito elevada e estável. Nessa situação o pombo faminto pode pensar algo como: "Bicar algumas vezes o disco claro fornece alimento, mas não continuamente. É fácil — e muito semelhante a conseguir sementes — manter-me-ei então tentando até que, de vez em quando, a caixa soe e eu possa alcançar alguma comida." (Griffin, 1994: 125)

Capítulo 5

A alteridade animal

Em seu *Manual de zoologia fantástica* (na tradução brasileira *O livro dos seres imaginários* (1996)) Jorge Luis Borges e Margarita Guerrero contam a terrível ameaça dos animais dos espelhos. No magnífico tempo do Imperador Amarelo havia livre trânsito entre a terra dos espelhos e o nosso chão. O transponível mundo dos espelhos não era mero reflexo do nosso e seus habitantes, com suas formas e sua independência, ousaram invadir a Terra. Foi graças aos grandes artifícios do Imperador Amarelo e às sangrentas batalhas que os invasores foram, finalmente, rechaçados. Além de enjaulá-los nos espelhos cujas passagens foram bloqueadas, o Imperador Amarelo, num ato de suprema dominação, obrigou-os, privados de seus contornos originais, a repetir nossas ações e nossas formas.

Mas nem tudo está calmo e a história permanece viva. Diz ainda o texto que chegará o dia em que eles escaparão dessa imposição. Seu despertar poderá ser visto inicialmente pelo aparecimento de uma linha muito difícil de discernir e cuja cor nos é desconhecida. Em seguida, as formas dos espelhos já não reproduzirão nossos movimentos, estranhos e súbitos deslocamentos poderão ser vistos. Alguns afirmam que antes da invasão, desta vez invencível, poderá ser ouvido “do fundo dos espelhos o rumor das armas.”

Os espelhos do homem

A oposição homem-animal, presença ainda marcante, encontra-se na base de uma série de discursos atuais que continuam a necessitar dos animais para garantir nossas características. Burgat (2000: 85) considera que a visão ontoteológica, calcada na oposição entre homens e animais pela aproximação dos primeiros a Deus, “domina o pensamento ocidental”.

Essas relações atravessam a sociedade ocidental já há muitos séculos. Thomas (1988) mostrou como a noção de animalidade criada no século XVI na Inglaterra servia para afastar os impulsos que os homens temiam em si: a ferocidade, a gula e a sexualidade, todas demarcando o avesso da humanidade. A história destas relações mostra um amplo leque de conseqüências — morais, políticas, educacionais etc. A domesticação de animais por exemplo, teve significativas ressonâncias nas técnicas educacionais. Diversas técnicas aplicadas aos animais foram dirigidas aos homens e o abrandamento das punições dirigidas aos animais foi em grande parte responsável pela suavização da educação de crianças.

Este trabalho é orientado por problemas colocados pelos animais às ciências humanas. Dessa forma, as distinções mais básicas formuladas por esses saberes sistematizados desde seu surgimento no século XIX, ancoraram-se muitas vezes na comparação aos animais. A oposição mente-corpo, a razão e as capacidades cognitivas, a consciência, a linguagem, a cultura e seu papel na formação do indivíduo, o uso de instrumentos, entre outros, são atributos humanos que precisaram e precisam dos animais para marcar suas características mais importantes. Sua consistência teórica e o poder de seu uso dependem em grande parte da comparação aos animais. Assim como Thomas

mostrou que a animalidade não consiste numa evidência, mas numa criação relacionada a determinado uso, pode-se mostrar também que esses discursos criam um animal para dar enchimento a uma estrutura teórica.

As discussões em torno das relações entre homens e animais no âmbito da psicologia, têm oscilado nos últimos dois séculos entre duas posições antagônicas: a continuidade e a descontinuidade, as diferenças qualitativas e quantitativas.

Canguilhem (1970), ao apresentar a psicologia elaborada por Darwin, mostra a oposição existente entre o paralelismo dos filósofos da natureza e a genealogia darwiniana. No lugar das relações simbólicas entre homens e animais e das intransponíveis diferenças apontadas pelos filósofos da natureza do século XVIII, Darwin, em meados do século XIX, introduziu uma continuidade cheia de pequenos matizes.

Darwin deslocou as grandes e inúmeras diferenças existentes entre os animais no presente, em pequenas e igualmente inúmeras transformações das estruturas e dos comportamentos de antepassados ao longo do tempo. As diferenças da atualidade revelam seus mistérios na espessura do tempo; no lugar de uma transcendência ordenadora do vivo, uma história das transformações.

As nobres origens do homem

Costuma-se opor o transformacionismo de Darwin ao criacionismo cristão. Em substituição à crença do aparecimento do homem, da mulher e dos animais — em suas formas atuais — por um ato divino, devemos crer nas sucessivas modificações, no aparecimento e no desaparecimento das formas animais, sem que saibamos as origens do vivo. A principal consequência para a

imagem que o homem fazia de si foi sua aproximação ao restante do mundo animal. Sem um Rubicão para distingui-lo da criação bruta, alardeou-se uma proximidade que feria grotescamente a sensibilidade européia.

A emblemática história de Thomas Henry Huxley, habilidoso partidário de Darwin, nocauteando o bispo Samuel Wilberforce em sua própria diocese, a Universidade Oxford, na reunião da Associação Britânica em 1860 pouco após a publicação do *Origem das espécies* de 1859 parece ter marcado definitivamente a vitória da ciência sobre a religião. Munido por Richard Owen (o grande anatomista inglês, profundamente ligado ao clero) o bispo teria anulado a idéia de evolução — os animais são o que sempre foram — e, antes de terminar, se voltado em direção a Huxley para perguntar insolentemente se era por parte de seu avô ou de sua avó que ele descendia do macaco. Huxley, por seu turno, teria afirmado que não sentia nenhuma vergonha de descender de um macaco, mas tinha muita vergonha por estar relacionado a um homem que é capaz de usar suas grandes capacidades para obscurecer a verdade. Mesmo que as coisas não tenham acontecido assim,¹⁷ essa imagem de uma retumbante vitória da ciência natural sobre as crenças religiosas foi amplamente difundida e com ela a idéia de um ancestral simiesco para o homem.

São também bastante divulgadas as imagens do rosto de Darwin, já reconhecidamente um grande pensador, no corpo de macaco, que circularam nos jornais ridicularizando a continuidade proposta pelo cientista (Desmond e Moore, 2000; Richards, 1987).

¹⁷ A versão de Joseph Hooker, o conhecido botânico (diretor do Kew's Garden) e amigo próximo a Darwin, é bem diferente (Desmond e Moore, 2000: 515).

Esta oposição de idéias entre ciência e religião é muito superficial. Já vimos como o trabalho dos teólogos naturalistas sobre os instintos maravilhosos dos insetos sexualmente neutros foram decisivos para a elaboração da teoria da seleção natural. A despeito da reserva de Darwin, de seu desgosto pela polêmica, foram as ressonâncias de sua teoria nos movimentos sociais, com suas conseqüências anti-imobilistas atingindo a ordem social profundamente desigual, bem como o poder de sua teoria sobre um novo corpo de pesquisadores assalariados para exercerem esta função — o que gerou um novo modo de funcionamento dos centros de pesquisa dominados até então pela Igreja —, que forneceram um valor inesperado à sua teoria. É bem verdade que a teoria da seleção natural põe ordem no imenso caos do mundo vivo, mas são igualmente importantes os usos dessa teoria.

A querela com o criacionismo ainda se mantém viva. Há atualmente uma tentativa em alguns estados norte-americanos, de substituir a teoria da seleção natural pela história da criação conforme contada na Bíblia Sagrada. Muitos intelectuais têm debatido nas comissões de educação do governo a favor da manutenção da teoria da evolução. Entre eles, Dobzhansky, um teísta evolucionista, faz uma enfática defesa do pensamento biológico dizendo que “vista sob a luz da evolução, a biologia é, talvez, intelectualmente a mais satisfatória e inspiradora das ciências. Sem esta luz ela se torna uma miscelânea de fatos — alguns interessantes ou curiosos mas sem nenhum sentido no conjunto.” (Dobzhansky, 1997: 261).

É bastante curioso ver uma noção já bem difundida no século XIX — a de Deus como um projetista — repetida por um cientista nos dias de hoje. “É um erro sustentar que criação e evolução são alternativas mutuamente exclusivas. Eu sou um criacionista e um evolucionista. Evolução é o método de

Criação de Deus, ou da Natureza.” (Dobzansky, 1997: 262). Lamarck; não querendo confundir o relógio com o relojoeiro, reconhece uma origem divina para as leis da natureza e, essas regras tendo sido decretadas pelo Criador, um jogo natural para as leis sobrenaturais (Brenot, 1998: 131). Muitos religiosos ingleses, enfatizando o domínio da lei, duvidavam do transformacionismo da polêmica, popular e ressonante obra de Robert Chambers, *Vestígios da história natural da criação*, afirmando que “Deus com o seu ‘perfeito conhecimento do futuro’ havia desencadeado uma lei no momento da Criação e o universo seguiu desenvolvendo-se desde então.” (Desmond e Moore, 2000: 343). Conexão nem sempre fácil. Dodel (1998 [1892]: 160) reconhece em Darwin o título conferido por Dubois-Reymond quando presidente da Academia de Berlim, o de Copérnico do mundo orgânico, mas se recusa a aceitar sua teoria, afinal para “onde iríamos com esses novos pais da Igreja: Darwin e cia?”

A diferença qualitativa entre homens e animais que a teoria darwiniana atingiu em cheio, em grande parte sustentada pela presunção humana e pela tradição judaico-cristã, também ganhou sua defesa “científica”. Para refutar a vergonhosa origem animal do homem e a humilhação que ela provocou na imagem ocidental de si, algum esforço no âmbito de uma ciência já delirante foi efetuado. No final do século XIX, Renooz (1883) e James (s.d.) apontam as origens humanas salvaguardando nossa honra.

Renooz em *A origem dos animais. História do desenvolvimento primitivo, nova teoria da evolução refutando, pela anatomia, a de Darwin*, aponta uma série de falhas da teoria da seleção natural indicando as vias realmente seguras para o desvendamento de nosso passado.

“É necessário confessar que esta teoria (a darwiniana) é absurda e não se apóia em nenhuma lei natural conhecida.” (Renooz, 1998 [1883]: 151). Onde

estão, é lícito perguntar, os erros de Darwin? Se a transformação dos animais aquáticos em aéreos ocorreu em um momento qualquer, argumenta Renooz, então toda vez que um peixe chegasse à beira do rio algo neste sentido deveria ocorrer. E o que vemos? Ora, os peixes morrem rapidamente quando retirados da água. E quando as águas se retiraram num tempo remoto, os peixes se foram com elas para as profundezas. Os animais aquáticos que permaneceram são os fósseis que encontramos atualmente. A cada meio, seus respectivos animais devidamente organizados. Nenhum traço de transformação pode ser encontrado nesses antepassados animais.

Tais foram os erros de Darwin: procurar as transformações onde elas não ocorreram — isto é, no reino animal —, propor elos entre animais que não podemos mais presenciar (o peixe apresentando algum sinal de sua futura vida aérea assim que se aproxima ou sai da água).¹⁸

Mas, erro principal: Darwin não viu nossa verdadeira origem e caiu no engodo do transformismo. Em seu lugar Renooz propõe a doutrina da *origem vegetal dos animais* apoiada em um princípio que se pode chamar de inato: no fundo de nosso espírito guardamos uma leve lembrança de nossa vida vegetativa, e ainda pelo mesmo recurso comprobatório, constatamos simplesmente a ausência de qualquer recordação de um passado aquático. Nós amamos as flores, as árvores, sentimo-nos muito bem nos bosques, é como se voltássemos aos nossos berços ancestrais. Por outro lado, o fundo do mar nos amedronta e a idéia de voltar ao mar evoca muito mais a concepção de morte que de vida. Buscar no passado animal o que deveria ser recuperado no mundo vegetal, tal foi o desvio primordial. “Como todas as observações e todas as

¹⁸ Essas transformações rápidas do ponto de vista do mecanismo evolutivo são carregadas de simbolismos. “Não contam os anciões que o morcego é uma transformação dos ratos velhos? A gente, quando morre, vira anjinho. O rato, animal já bastante nojento por si só, vira “passarinho do diabo”.” (Augras, 1995: 161)

experiências estão de acordo com a idéia concebida, a lei foi encontrada, tomo como certa a história da *origem vegetal dos animais*.” (Renooz, 1998 [1883]: 152).

Dessa feita, o homem se viu livre de uma vergonhosa origem animal, ao menos para alguns, ainda que a custo de uma anódina origem vegetal e, não podemos deixar de ressaltar, de uma reflexão bastante original.

Reproduzindo uma lógica bíblica e colonialista, James (s.d.) em *Moisés e Darwin*, vê o “selvagem” como o homem degenerado, aquele que, após a queda original, se degradou excessivamente de corpo e alma. Aviltamento moral e físico compatível com o castigo divino, mas incompatível com a origem animal do homem.

O problema maior consiste em marcar o momento em que, sendo o homem descendente de outra forma viva, ele deixou de ser animal para ser humano. A diferença absoluta entre o homem e os animais já está estabelecida antes da leitura e das ricas descrições de Darwin, daí a ridicularização ao fazer equivaler as metamorfoses darwinianas às transformações de lobo em vovozinha na célebre história de Perrault, *Chapeuzinho vermelho*. Na melhor das hipóteses, as transformações entre homens e macacos podem ser invertidas. Não é o homem que veio de um macaco mas este que resulta de alguma queda do primeiro. “Porque não inverter os papéis, digo, porque não fazer descender o macaco do homem que o homem do macaco? (...) Um sujeito mau como sempre houve em todas as épocas, mesmo as mais primitivas, tendo cometido um crime, se refugia numa floresta para escapar da vingança das leis. A perseguição é em vão. Ele escapa a todas as buscas. Mas, cercado como uma besta louca, ele levará a partir de então a mais miserável das existências.” (James, 1998 [s.d.]: 157).

A genealogia darwiniana

Estaríamos, contudo, caindo no mesmo erro ao substituir essas oposições absolutas entre o homem e os animais por continuidades planificadoras, fato comum hoje em dia. Divulga-se que os animais são capazes de linguagem tanto quanto o homem, que utilizam instrumentos, que são capazes de brincar apenas para se divertirem etc. e, ato contínuo, conclui-se que somos iguais. As diferenças e semelhanças só fazem sentido em situações determinadas, em contextos específicos e essas afirmações totalizantes e homogeneizadoras abordam, geralmente, animais fantásticos porque investidos de características inexistentes.

“É infrutífero inquirir se os seres humanos são únicos entre as espécies. Claro que são únicos, possuem capacidades que faltam a todas as outras espécies. O mesmo ocorre em todas as espécies, cada uma é única a seu próprio modo.” (Midgley, 1988: 97). Ou ainda: “Somos parte inextricável da natureza, o que não nega o caráter único do homem. ‘Nada mais que um animal’ é uma afirmação tão errônea quanto ‘criado à imagem e semelhança de Deus’. Não é mero orgulho afirmar que o *Homo sapiens* é especial em certo sentido, uma vez que, a seu modo, cada espécie é única.” (Gould, 1999: 346).

Embora o trabalho de Darwin tenha estabelecido uma ordem para o mundo natural a partir de um contato intenso com ele, seus estudos também reverberaram no plano humano. Assim, Desmond e Moore (2000) descrevem o rico impacto da obra de Darwin na sociedade inglesa do século XIX. Além de estabelecer a genealogia das espécies na contramão do criacionismo religioso e seu suporte acadêmico, do imobilismo estatal em tempos politicamente conturbados, Darwin forneceu bases firmes para um novo modelo de

compreensão do vivo em substituição ao paralelismo simbólico dos filósofos da natureza do século anterior.

Hoje sabemos como Darwin ficou preocupado com as conseqüências políticas que sua teoria poderia ter, como ela poderia sustentar o crescimento das classes profissionais industriais e ser interpretada revolucionariamente. A ambiguidade de sua posição só piorava sua situação. Socialmente inserido nos círculos da igreja e do Estado, onde transitava com relativa liberdade, sua teoria da seleção natural não poderia se ajustar ao *status quo*.

Por outro lado, a teoria darwiniana não auxiliava a imensa população de trabalhadores da nova sociedade industrial. Seu lugar era junto aos emergentes empreendedores da livre competição. Longe de ter afastado o mundo natural do humano, essa nova natureza manteve intensas relações com a ordem social humana.

A crítica de Marx a Darwin por ter investido o mundo natural de livre competição, de divisão de trabalho, da malthusiana luta pela existência, enfim, de reproduzir na natureza uma certa ordem social inglesa é bem expressiva dessa projeção das relações sociais nos animais e nas plantas. Na argumentação naturalista, não foi apenas a sociedade inglesa no século XIX que se organizou dessa forma, é o próprio mundo natural que na imensa escala temporal da evolução vem se organizando do mesmo modo. Esta naturalização do mundo humano é ainda um artifício para fornecer autoridade a determinadas ordens sociais mesmo nos dias de hoje, como tem sido feito pela sociobiologia, pela psicologia evolucionária e pela filosofia da mente.

A distinção entre natureza e cultura opõe-se às tentativas de encontrar determinantes biológicos do comportamento humano comparando-o ao dos animais. Essas tentativas calcadas na continuidade evolutiva deveriam recuar

diante do salto produzido pela emergência da cultura entre os homens. A partir deste momento, afirmam as vertentes culturalistas, as produções humanas já não devem praticamente nada à ordem natural que rege o restante dos seres vivos sobre o planeta.

A evolução e a cultura

Longe de uma visão monolítica dos animais nas ciências humanas, eles têm sido pintados com cores diversificadas. Através dessas imagens podemos configurar algumas questões colocadas atualmente por esses discursos sobre o homem. Neste contexto, Ingold (1988) organiza três campos.

Em primeiro lugar, quais são as capacidades específicas dos seres humanos e qual seu desenvolvimento ao longo da evolução? Neste campo a cultura, a linguagem e a razão têm sido evocadas como diferenciais e parecem não ter espaço na evolução.

Em segundo lugar, como estabelecer a história das relações entre os seres humanos e outros animais?

Por fim, que idéias as pessoas em diferentes tempos e lugares sustentam sobre o tipologia animal? Como são classificados os animais e o que essa atividade supõe?

As capacidades específicas ao homem e seu desenvolvimento ao longo da evolução têm sido tomados de formas dualistas e excludentes: a cultura concebida idealisticamente de um lado, a evolução e a biologia de outro, a história num time, a evolução em outro.

Canguilhem (1970) aponta a etologia, a partir dos trabalhos de von Uexküll, como responsável por modificações que afetaram essas dicotomias

ainda muito presentes na psicologia comparada do início do século XX. Ao tomar os animais-em-seu-ambiente num complexo processo de construção e deixando de abordá-los de forma abstrata ou inseridos em ambientes altamente artificiais como os laboratórios, um novo caminho — não antropocêntrico — foi aberto.

Contudo, a psicologia evolucionária recente toma as ricas descrições da etologia para remontar uma concepção de mente que reatualiza, em termos semelhantes, as discussões da psicologia comparada do final do século XIX e início do século XX. Uma noção um tanto subjetivista de mente, o processamento de idéias com planejamento e consciência estão presentes, fazendo de alguns animais (geralmente os mamíferos, não há análises de vermes, minhocas, baratas... enfim, essa turma) uma repetição do homem.

A teoria da evolução tem sido elaborada de modo diferenciado para humanos em relação aos outros animais. Suas leis, para os que defendem a cultura exclusivamente humana, se aplicam integralmente aos animais mas não aos homens. Mas, mesmo para os evolucionistas a teoria deve ser questionada a fim de refletir sobre a importância da ação dos organismos em suas heranças. Como propõe Ingold (1988), assim como os seres humanos fazem sua história, também os animais são causas e conseqüências de sua própria evolução.

Duas posições se confundem na abordagem do humano em sua relação com os animais, uma toma a condição de humano como espécie animal (um dos inúmeros destinos no jogo da vida), a outra concebe a humanidade como condição oposta à animalidade (substancializando, nesta opção, uma condição transitória).

É somente quando o homem é concebido como criador de artifícios capazes de isolá-lo do restante dos animais sobre a Terra, isto é, apenas na

medida em que se institui uma humanidade absolutamente estranha aos animais que a oposição atual entre conservação do mundo e intervenção se coloca. Nesta perspectiva, tudo que o homem toca, modifica e destrói. Haveria uma ordem definitivamente alheia ao homem em que sua participação só geraria desarranjo e devastação. Toda conservação implicaria o afastamento de qualquer contato com o homem.

Comentava-se que os brutos em seu próprio mundo e com sua própria ordem “não se embebedam, nem contam mentira, não são sádicos, nem guerreariam no seio da própria espécie. (...) John Locke concordava: ‘a mente ativa do homem’ podia ‘conduzi-lo a uma brutalidade abaixo do nível dos bichos quando ele renuncia à razão.” (Thomas, 1996: 147).

Na tradição ocidental existe uma acentuada dificuldade em determinar onde repousa a superioridade humana e esse fugidio atributo ocupou o trabalho de grande número de pensadores que se prenderam a alguns poucos traços ampliando-os muitas vezes ao absurdo. Mesmo que diferindo as categorias, essas análises mantiveram, traço repetitivo, a inferioridade animal.

Assim, o homem foi descrito como animal político (Aristóteles); animal que ri (Thomas Willis); animal que fabrica seus utensílios (Benjamim Franklin); animal religioso (Edmundo Burke); e animal que cozinha (James Boswell, antecipando Lévi-Strauss). Como observa o sr. Cranium do romancista Peacock, o homem já foi definido como bípede implume, como animal que forma opiniões e, ainda, animal que carrega um bastão. (Thomas, 1996: 37)

Esses esforços sempre estiveram envolvidos com a dominação, com a proposição de um ideal para o homem, e um dos exemplos máximos se revela na proposta de Lutero (em 1530) e do Papa Leão XII (em 1891) de que a diferença essencial entre homens e animais está na propriedade privada.

Prestando atenção ao diálogo introduzido na cultura ocidental pela etnologia, um deslocamento nestas relações pode ser observado. Para pensamentos não ocidentais, os coletores se vêem interagindo e conservando o meio (Ingold, 1988). Participar não significa destruir. Para eles, o social não se opõe ao natural, as relações entre o humano e o não-humano delineiam uma região particular do social. Os animais são sociais não no sentido de manter relações intra-específicas mas sociais em suas relações com os homens.

Essa dicotomia natureza e cultura também se reflete na classificação. A tipologia animal no campo da biologia concebe a natureza como uma realidade biofísica independente dos significados culturais atribuídos pelas pessoas e, afirmam os mais ingênuos, abordando os animais reais, aquilo que eles realmente são. As outras tipologias seriam fruto das construções culturais, isto é, animais imaginários existentes na história, nas culturas pré-científicas, nos mitos e nas criações individuais, enfim, os animais nas ciências humanas. Estes seriam os animais ilusórios.

Nesta perspectiva, a biologia abordaria a realidade subjacente ao mundo vivo e as demais disciplinas apresentariam uma realidade superficial, mutável conforme as culturas e mais aproximada da literatura que das ciências. Com este deslizamento, o conhecimento biológico adianta-se reduzindo os outros discursos a mero exercício imaginativo, ou na melhor das hipóteses, tornando-os secundários em relação à biologia. Exceção deve ser feita para o mundo humano que, rompido da natureza num passado distante, tornou-se mundo da cultura.

E se, como sugere Ingold (1988), defrontados com o outro a partir do conhecimento de culturas não-ocidentais em que os animais são pessoas,

tomarmos e levarmos a sério a premissa ontológica de que os animais participam do mesmo mundo que nós? Caberia então ouvi-los antes do rumor de suas armas.

Longe desta orientação, o organismo biológico tem sido concebido na sociedade ocidental como portador de uma natureza essencial presente antes mesmo de sua entrada no processo da vida. As informações genéticas estão prontas para ordenar as estruturas e o funcionamento dos organismos ao longo de sua vida. Dessa forma, ressalta Ingold (1988), os poderes pessoais como o conhecimento (*awareness*), a instrumentalidade (*agency*) e a intencionalidade não podem formar nenhuma parte do organismo (genoma/cérebro) e devem ser acrescentadas (aprendizagem) como capacidades da mente — não do corpo — e reservadas ao homem.

Uma solução consistiria em conceber a vida como um processo em que formas são geradas, diferentemente da concepção de atualização de formas pré-especificadas própria à biologia (Goodwin, 1988).

A vida como produção de formas permite equivaler o homem e os animais a *peessoas* com características não previsíveis e não totalmente especificadas neste corpo, mas formadas no próprio processo da vida. Nesta trilha, as variações culturais das concepções sobre os animais, longe de serem metáforas opostas a um conhecimento real, seriam os meios de chamar atenção para unidades relacionais reais que podem escapar a dualidades.

O negativo do homem

Clark (1988) mostrou que uma das estratégias de atribuição de humanidade se sustenta, não pela indicação de algum esquivo atributo exclusivo ao homem, mas pela falta de algumas características nos animais, isto é, trata-se de uma definição negativa. O caráter passageiro destas tentativas é que (infelizmente) sempre há uma criatura nascida de um homem e de uma mulher a que falta essa característica distintiva, obrigando a uma constante ampliação de fronteiras que incluiria não humanos com os quais temos ancestrais comuns. Estas extensões colocam em risco fronteiras cristalizadas em nossa cultura como, por exemplo, as que dividem a domesticação da escravidão, a caça do homicídio, o canibalismo do hábito de comer carne.

A história dos termos animal e besta é repleta de sentidos positivos e negativos conforme sua ligação com o homem. Com alguma regularidade, o sentido positivo inclui o humano e o sentido negativo o exclui (Midgley, 1978). Fontenay (1998: 25) analisando os sentidos na língua latina clássica atribuídos aos que respiram, distingue alguns usos básicos: *bellua*, *bestia*, *animalis* e *bruta*. O primeiro, *bellua*, significava besta opondo-se a homem e era de uso mais elevado que *bestia*. Enquanto aquele indicava a grandeza, a ferocidade, a falta de inteligência, este, de uso mais popular, recobria indiferentemente o conjunto dos animais. Como ainda é regra nos dias de hoje, ambos possuíam conotação injuriosa quer adjetivando o sujeito de besta em oposição ao homem, quer dotando o indivíduo de uma essência bestial. Do que possui alento (*animans*), dizia-se que respirava (*animalis*), daí *animāli*, indicando qualquer ser vivo. Seu emprego o opunha freqüentemente ao de homem, assim é que se encontrava entre os filósofos latinos o termo *bruta*

animalia ou simplesmente *bruta* designando o que é moral ou fisicamente pesado. No uso da Igreja, *animalis* se opõe a *spiritualis*.

Esses planos inconciliáveis constituem o solo de uma fronteira confusa: tornar-se homem significa ultrapassar o limite animal. Enquanto os homens podem agir como bestas ou não humanos, os animais não humanos não podem agir como nós. Pode haver animalidade no homem mas não humanidade no animal. Assim é que, no homem, a *condição moral* e a *classificação biológica* estão confundidas.

A pessoa concebida como um agente provido de intenções e propósitos, motivado em suas ações por valores e consciência moral, seria exclusivo ao homem. As ações que, no homem, são explicadas como intencionais e culturalmente motivadas, no animal devem ser explicadas por automatismos inatos determinados por mecanismos neurais.

Esse questionamento já estava presente nas reflexões do psicólogo comparatista Lloyd Morgan (1977 [1894]) na passagem do século XIX para o século XX, ainda que ele o tenha transposto a um plano metodológico. Propunha o pesquisador em seu célebre cânone, que a explicação das ações animais fosse feita em termos humanos somente quando não pudesse ser realizada em termos mais simples. A divisão entre o humano e o animal já estava na base do critério explicativo.

Uma natureza de fundo?

A prática corrente destas diferentes abordagens — o homem como portador de humanidade e como uma espécie animal — tem sido a recusa sistemática da outra. Elas se excluem mutuamente sem que a própria cisão

entre em causa. Foi a elaboração de uma abstração (abjeta na crítica de Wollarston a Darwin) — a natureza — com as infelizes conseqüências que ela tem gerado que deu forma a uma outra abstração — a humanidade —.

Clark (1988) esclareceu que as espécies biológicas não devem ser confundidas com tipos naturais. As classificações populares dos tipos biológicos relacionam-se mais visivelmente aos usos que se faz delas e também consituem corporificações de antigas opiniões filosóficas que ganham muitas vezes uma alongada permanência no senso comum.

Acreditamos, a partir da taxonomia fornecida por nossa língua materna, na existência de propriedades perceptíveis que fornecem o critério da classificação de alguma planta ou animal. De forma essencialista, credita-se a um animal específico — um cavalo, por exemplo — propriedades que o tornam aquilo que ele é, ou seja, que lhe fornecem sua qualidade básica. O tipo ideal é o guia desta taxonomia garantindo a comparação entre os indivíduos, mesmo que eles não tenham todas as suas características. Dessa imprecisão essencialista pode-se fazer, por sua exemplar tautologia, uma expressiva afirmação: se algo parece com uma mofeta então esse algo é uma mofeta (Clark, 1988).

Por outro lado, a taxonomia científica não é sustentada pelo tipo perfeito. Um rato marsupial pode parecer, para a classificação popular, mais semelhante ao rato comum que ao canguru, mas o inverso é verdadeiro para a classificação biológica, "(...) mas chamar o canguru e o rato marsupial mais 'semelhantes' não é o ponto. Suas similaridades não são mais extensivas, porém mais significativas: elas são signos de um ancestral comum." (Clark, 1988: 18).

O critério não é de semelhança, mas de um elo histórico que não sustenta um tipo perfeito. Pelo princípio genealógico as formas atípicas não são

degeneradas e, conseqüentemente, a variação é lei, não uma exceção. A base lógica proposta por Quine (1973) concebe o tipo biológico como o conjunto de todas as coisas às quais *a* é mais similar que *a* é similar a *b*; tal concepção contudo não se encaixa na classificação biológica. “As espécies que são tipos são meramente aquelas que calharam ter nomes baseados nelas; o tipo de um nome, dentro do conjunto de variação do táxon,¹⁹ pode estar no extremo deste táxon” e pode, portanto, ser mais similar a coisas fora do táxon do que dentro dele.

Indicando diferenças existentes entre a taxonomia popular e a científica, Clark ajuda a analisar os usos que a psicologia fez dos animais para construir características tipicamente humanas.

A taxonomia popular embute *a priori* um conceito de normalidade ao tipo perfeito ou modelo em relação ao qual os indivíduos ou acontecimentos são julgados anormais ou defeituosos. A taxonomia biológica, avessa a esse procedimento, pode apenas sustentar que o indivíduo pertencente a um táxon, não escapa a ele por mais atípico que seja. Nesta ordenação biológica não se pode evocar uma natureza, ou uma escala de naturalidade, alguns *taxa* são muito homogêneos, mas outros muito heterogêneos e nem por isso anormais ou desviantes.

Por exemplo, indivíduos tentilhão *Geospiza fortis* são tão variáveis em seu bico que foram por um longo tempo considerados pertencerem a pelo menos duas, e por algumas autoridades, três ou mais espécies separadas. (Lack citado por Clark, 1988: 19)

A psicologia utilizou os animais para construir referências de normalidade comportamental. A psicologia evolucionista de Darwin e de seus

¹⁹ Ver nota 4.

continuadores no século XIX buscou em primeiro lugar validar os princípios da teoria da seleção natural no plano comportamental. Tratava-se, sobretudo, de apontar as faculdades psicológicas que permitiam relacionar o homem ao restante do mundo animal, não sem um certo exagero antropomórfico. Darwin, Romanes, Lloyd Morgan não enfatizaram determinados comportamentos em detrimento de outros, isto é, não focalizaram a construção de padrões comportamentais de normalidade a partir da observação dos animais, a preocupação central consistiu em apontar elos psíquicos (além dos morfológicos, fisiológicos etc.) entre humanos e não humanos. Se no plano humano o evolucionismo foi amplamente utilizado para justificar dominações em que o homem ocidental (o sujeito do enunciado) ocupava o ponto mais alto e, portanto, dominante, no plano das comparações com os animais o movimento inicial foi de aproximação com interpretações excessivas das capacidades animais e minoração das humanas.

Do ponto de vista da taxonomia biológica, a unidade de um táxon qualquer repousa na genealogia, isto é, no elo entre o vivo. Assim, a possibilidade de procriação entre indivíduos determina a categoria em que serão colocados, fazendo com que suas semelhanças genéticas e fenotípicas sejam secundárias em relação ao princípio histórico. “É necessário distinguir *Arten* (morfo-espécies), *Realgattungen* (estoques reprodutivos), e *Formas metafísicas, reguladoras*.” (Clark, 1988: 23).

Com Darwin e sua valorização da história das pequenas diferenças a noção de uma mente pura — uma exclusividade humana —, livre do processo evolutivo e regida pela consciência individual e pela razão, isto é, uma mente exterior à história, deixa de ter sentido. A humanidade não se opõe à animalidade no sentido de uma mente autônoma que comanda e se opõe a um

corpo; é sempre possível apontar propriedades exclusivas ao homem quando comparado ao conjunto dos animais mas com a valorização processual de Darwin, não há razão para sugerir o surgimento súbito e abismal da humanidade.

A recusa de uma humanidade na concepção cristã ou platônica de forma não implica necessariamente a queda num materialismo indiferenciado em que a constituição genética ou a história ambiental determinaria completamente o indivíduo, ou a eleição de uma natureza humana fundadora de normas éticas ou morais do comportamento humano.

Nesta vertente, Midgley (1978) aponta como na história da filosofia os animais foram figurados como a imagem do mal. Para indicar figuras do mal os animais serviam de exemplo com designações de *brutal*, *bestial*, *desejos animais*... às quais se podia contrapor a natureza humana carente, em princípio, destes atributos.

Defensora da atribuição de uma natureza humana, sem a oposição a uma natureza animal abstrata, Midgley afirma sem volteios: “Precisamos de alguma noção de natureza humana.” (Midgley, 1988: 85). A exigência é sobretudo moral, a idéia de natureza serve para nos guiar de modo prático e é sempre invocada para decidir como *devemos* viver.

Ainda segundo Midgley, tal tarefa deve ser feita com sensibilidade sem que se possa contornar as preferências do pensador. Caso aceitemos que a ciência não se reduz a um conjunto básico de leis e de métodos, mas “envolve muito da personalidade, força, *insight* e prática individual,” é necessário ressaltar a relevância dos motivos na explicação do comportamento. A intenção, o propósito, o motivo são necessários para podermos nos contrapor ao fisicalismo sociobiológico e behaviorista na medida em que não podem ser

reduzidos a mecanismos genéticos nem a descrições comportamentais relacionadas a mecanismos de aprendizagem.

Assim, conclui a autora, a motivação é um aspecto humano central, devemos buscar de modo organizado os motivos para explicar nossos comportamentos e, em face da dificuldade diante daqueles que não são aparentes, evitar proscrevê-los ao substituí-los por ações externas, por nervos ou por cérebros. Mesmo que nem todo comportamento seja expressivo, muitos são intencionais e só podem ser compreendidos se supormos um agente com algum tipo de propósito ou intenção.

A linguagem corrente atribui este propósito aos indivíduos mas não aos fenômenos físicos. Não há como entender as ações de um larápio ao entrar em um apartamento e roubar um cofre senão pela atribuição de um propósito que envolva a noção de intenção de um agente consciente.

Assim, a natureza humana é investida de consciência e intenção. O reducionismo de nossas ações a mecanismos de aprendizagem e dinâmicas genéticas resultante do fisicalismo behaviorista e sociobiológico, é substituído por uma natureza-guia. Contudo, remeter a consciência e a intenção a uma entidade indefinida como a natureza não constitui operação tão diferente do reducionismo criticado. Midgley afirma que o problema moral do homem diz respeito ao bem, isto é, com o que importa a nossas vontades e necessidades básicas, com o que é próprio, ou natural, ao homem. Para evitar o bem abstrato é necessário evocar nossa natureza que apenas despista o abstrato desse bem em sua própria determinação. O bem não deixa de ser abstrato porque relacionado às nossas vontades e necessidades naturais na medida em que a noção de natural é objeto das mais variadas definições, tantas quanto a de humanidade, constituindo-se, talvez, como seu reflexo.

Não foi Vernant quem mostrou como justamente a noção de vontade emerge num momento histórico determinado, ligado às profundas transformações do mundo grego no horizonte da cidade e de seu direito. Concepção que ganha seu sentido unindo a responsabilidade a um sujeito senhor de suas ações (Vernant, 1988: 42-3).

(...) não há ação sem um agente individualizado que seja o centro e fonte dela; não há agente sem um poder que ligue o ato ao sujeito que o decidiu e que, ao mesmo tempo, assuma a responsabilidade por ele. Para nós essas afirmações se tornaram tão naturais que não nos parecem constituir problema. Somos levados a crer que é tão natural o homem decidir-se a agir “voluntariamente” como ter ele braços e pernas; mesmo numa civilização, como a Grécia arcaica e clássica, que não tem em sua língua nenhuma palavra que corresponda ao nosso termo de vontade, não hesitamos em dotar os homens desse tempo, como que apesar deles, com aquela função psicológica a que eles, entretanto, não deram um nome.

O argumento antropológico

Do ponto de vista antropológico, o estudo da humanidade está baseado na cultura, atributo singular ao homem. Mas, apesar de um acordo bem amplo dessa característica unicamente humana na antropologia, a dificuldade está em definir cultura. Num estudo feito por Kroeber e Kluckhohn (Ingold, 1988: 84) sobre definições de cultura elaboradas em trinta anos de trabalho antropológico, 161 conceituações diferentes foram contabilizadas. Esse desacordo quanto à cultura e esse acordo quanto à singularidade humana baseada nas culturas é bastante significativo e esteve ligado ao combate das teses evolucionistas na antropologia.

Adicionando mais uma definição à lista, Ingold propõe uma concepção de cultura baseada na noção de símbolo para escapar aos impasses envolvidos com a idéia de cultura como comportamento aprendido. Definir cultura através

da aprendizagem é inadequado, ainda segundo o antropólogo, quer por trocar um termo obscuro por outro — cultura por aprendizagem —, quer pela existência de transmissão não-genética de habilidades entre animais. Este segundo argumento interdita por definição a cultura aos animais. Se há transmissão não-genética de habilidades entre animais então a cultura não pode ser definida como a transmissão de comportamentos aprendidos.

O símbolo, por outro lado, estabelece uma fronteira com o inato distinta da estabelecida entre inato e aprendido. Um artefato consiste na imposição de uma forma conceitual preexistente à matéria, estabelecendo uma oposição entre artificial e inato diferente da oposição aprendido e inato no que tange às capacidades dos indivíduos. A produção de artefatos está relacionada ao pensamento simbólico — exclusividade humana — e à linguagem permitindo ao homem a invenção deliberada (o planejamento) em lugar de ensaios e erros, a transmissão pelo ensino além do aprendizado imitativo, a aquisição ativa da cultura sobre a absorção passiva da tradição, atributo “responsável pelo crescimento cumulativo ou progressivo do conhecimento que é seguramente um padrão inegável e único na história do tipo humano.” (Ingold, 1988: 85). Seria um exagero, contudo, afirmar que a maior parte do comportamento humano provém da faculdade simbólica, ao contrário, a maior porção de nossa conduta não difere substancialmente da conduta dos animais.

A antropologia no início do século XX elabora a noção de cultura a fim de se contrapor ao evolucionismo hierarquizante e exploratório dirigido aos homens e que estava ancorado na valorização ocidental da ciência e na autoridade de Darwin em particular. Antes mesmo da ampla difusão do evolucionismo humano, Marx e Engels haviam chamado o livro mais famoso

de Darwin, *Origem das espécies*, de “sátira amarga da sociedade inglesa” com suas classes e a malthusiana luta pela sobrevivência.

É do materialismo de Marx e Engels a proposta de que a diferença humana reside na capacidade de planejamento, na possibilidade de uma organização conceitual de nossas ações através do pensamento e da atividade social da linguagem. Capacidade que não garante a excelência da atividade já que as abelhas podem construir casas que envergonham muitos carpinteiros, mas isolaria a diferença humana pois somente o carpinteiro planejou suas ações antes de realizá-las.

Marx e Engels apontam o *Ancient society* (1877) de Lewis Henry Morgan como a chave para a teoria materialista da história. Mas a abordagem da evolução da sociedade elaborada por Morgan calcada nos “germes de pensamento” certamente não é materialista. Foi no livro *The american beaver and his works* (1868) que Morgan teceu suas mais amplas considerações sobre o pensamento humano e animal.

À parte a brilhante descrição das técnicas utilizadas pelos castores na construção de diques, o capítulo final trata da inteligência e das capacidades cognitivas dos animais comparados aos humanos. Morgan também compartilha com muitos contemporâneos que o corpo é a residência de uma essência incorporeal — a mente ou espírito — denominada “o princípio pensante” cujo cultivo levou ao processo de civilização. O princípio pensante não era atributo apenas da humanidade, ao contrário, o criador ofereceu a todas as espécies animais a mente e o corpo. As observações das realizações técnicas do castor o convenceram da generosidade divina, fazendo com que a diferença entre homens e animais em seu aspecto mental fosse apenas gradual já que ambos a possuiriam, mais ou menos desenvolvida.

Para Morgan, os castores, agentes conscientes e intencionais, são engenheiros consumados porque têm a capacidade de planejar em sua mente uma seqüência complexa de operações antes de colocá-la em ação e só não comunicam seus planos a nós porque são mudos, já que não têm um aparato vocal. Mais do que isso, eles estão perfeitamente conscientes de seus próprios processos mentais. Vale repetir, sua incapacidade de comunicar seus pensamentos processados em sua mente deve-se unicamente à falta de um aparato adequado para isso. Entre os castores, há pensamento em forma altamente elaborada, mas não há linguagem que permita a comunicação interespecie.

A postura de Morgan é oposta, na visão de Ingold, à da psicologia darwinista do século passado que, retirando toda essência espiritual ou princípio pensante do ser biológico, entende a mente como o funcionamento do cérebro. E arremata: neste sentido os darwinistas simplificam o homem enquanto Morgan complexificou o animal.

Darwin e muitos darwinistas atribuíram características complexas aos animais e algumas vezes de forma acentuadamente antropomórfica. Em *The descent of man*, constatamos a nobreza de sentimentos do cão que lambe a mão de seu dono em plena vivisseção como a perdoá-lo por seu sacrifício que, afinal de contas, resultará em algum ganho para a ciência, magnanimidade própria a poucos humanos. E se assim o fizeram não foi para simplificar o homem mas para aproximá-lo dos animais ainda, é claro, que para isto tenham complexificado bastante os animais na esteira de um procedimento algo difundido no período moderno na Inglaterra (Thomas, 1988: 169).

Darwin, além disso, aponta, nas diversas citações a Morgan ao longo do *The descent of man*, para o trabalho *The american beaver* como uma boa

ilustração de um procedimento comum aos naturalistas que quanto mais estudam os hábitos de um animal, tanto mais razão e tanto menos instinto lhe são atribuídos. Ainda que Morgan tenha ido longe demais, para Darwin, na desestimação dos poderes do instinto (Darwin, s.d. [1871]: 453).

Na antropologia, Kroeber desenvolveu uma perspectiva culturalista a partir da noção marxista de planejamento, como a diferença nodal entre homens e animais, marcando, dessa forma, um diferencial qualitativo entre eles em que não cabe uma progressão evolucionista, isto é, uma hierarquização das capacidades. Na psicologia o argumento marxista foi bastante desenvolvido por Vigotski e Luria (1996) na mesma época.

Enquanto o materialismo de Darwin instituiu uma continuidade entre homens e animais, o materialismo de Marx estabeleceu uma fronteira qualitativa entre eles. Enquanto a proposta de Marx serve para isolar o homem dos animais pela existência de uma prática social, a de Morgan reconhece na capacidade de planejamento nossa incontornável semelhança, ao menos, com os castores.

Como se pode ver, variados têm sido os destinos dos animais. Simultaneamente escapando e sustentando as mais diversas teorizações, eles enchem de sentido o surpreendente relato de Borges sobre os animais prisioneiros dos espelhos aguardando seu momento para instaurar uma inusitada realidade.

A psicologia da mente animal

—Enquanto a noção de cultura serviu à antropologia para confrontar o perverso uso da evolução com progresso e a conseqüente hierarquização entre os homens marcando, neste mesmo movimento, uma distinção qualitativa com

os animais, a psicologia evolucionária, herdeira do evolucionismo após o insucesso da sociobiologia, tem buscado estabelecer uma continuidade entre animais humanos e não-humanos, não pela supressão de características consideradas humanas nos animais, mas por sua extensão.

A sociobiologia tentou, muito livremente, tirar conclusões sobre o comportamento humano a partir da observação dos animais e foi amplamente refutada. A psicologia evolucionária, seguindo outra trilha, tem tentado construir imagens dos animais à semelhança da humana, atribuindo mente e outras características consideradas ao longo das últimas décadas como tipicamente nossas.

Griffin (1984) em sua defesa do pensamento, linguagem e consciência animal, pergunta se os animais têm algum tipo de consciência de prováveis acontecimentos futuros e se fazem escolhas conscientes com a intenção de produzir resultados determinados. Em outras palavras, se são capazes de planejamento?

O curioso na concepção subjetivista de pensamento, mente e consciência de Griffin, é que ele evoque uma técnica antropológica, o contato participativo, para fornecer uma compreensão adequada dos animais. Assim, a resposta para a pergunta “se o animal pensa, como saber o que ele está pensando?” (pressupondo que o pensamento é um processo privado que ocorre na mente individual de um animal) será encontrada na criação de uma comunicação que torne os animais capazes de transmitir suas experiências subjetivas, como já tem sido o caso nas linguagens de sinais utilizadas com gorilas, bonobos e chimpanzés. Este meio de comunicação entre homens e animais permitiria abrir uma “janela” para vermos os processos mentais dos animais e, conseqüentemente, o etólogo teria na participação, tal como

utilizada pelos antropólogos para fazer contato com seres humanos de outras culturas, o meio apropriado de estudo de outras espécies.

Diante desta sugestão Ingold rebate frontalmente: não há linguagem animal. “Estou bastante seguro que diante da questão: ‘os animais possuem faculdade lingüística?’ a resposta é ‘não’.” (Ingold, 1994: 92). Wallman (1992) dedicou-se ao estudo das “linguagens” animais realizadas nas últimas décadas com diversos primatas. Analisando as variadas tentativas de ensinar uma linguagem humana a chimpanzés, gorilas e bonobos e seus resultados, Wallman conclui ceticamente apontando a insuficiência dessas pesquisas para assegurar este atributo nos primatas.

Em *Animal thinking* (1984), Griffin concebe a comunicação entre abelhas como linguagem. Do ponto de vista antropológico, rebate Ingold, não há *conversação* entre homens e abelhas ou entre abelhas se entendemos por linguagem “um intercâmbio intencional de idéias entre sujeitos pensantes.” O que está em jogo é apenas a troca de informações que realizam uma instrução pré-programada, não possuindo qualquer conteúdo cognitivo. Não há sentido, portanto, em evocar a participação na concepção antropológica sem uma linguagem como a humana, o diálogo entre culturas é qualitativamente diferente da comunicação entre espécies ou entre não humanos.

Benveniste (1988), numa análise lingüística, aponta diferenças, tomando como base de comparação o trabalho de Karl von Frisch sobre as abelhas, que garantem ao homem uma linguagem, mas não ao animal, que deve se satisfazer apenas com a comunicação. As distinções essenciais seriam: 1. a mensagem das abelhas está presa à dança “sem intervenção de um aparelho ‘vocal’, enquanto não há linguagem sem voz”. 2. As abelhas não conhecem o diálogo, atributo da linguagem humana, uma vez que a mensagem de uma abelha não pode ser

reproduzida por outra que a recebeu. Uma abelha só consegue comunicar através de sua dança quando vai ao local fonte do alimento, ou seja, trata-se de um mecanismo comunicativo ligado a um referente e a uma repetição estrita. 3. Mas seria a dupla articulação da linguagem a distinção mais aprofundada, a dimensão irreduzível ao animal, especificamente humana.

A dupla articulação da linguagem é uma tese tipicamente estruturalista que valoriza o aspecto sistemático da língua sustentando a variabilidade infinita da linguagem no número finito de morfemas (mínimas unidades significativas da linguagem) e no número ainda menor dos fonemas (unidades distintivas destituídas de significação). É justamente esta característica da linguagem humana de articular fonemas a morfemas, de originar, a partir de um número limitado de fonemas, a variabilidade infinita a que assistimos na interação humana, que garantiria sua especificidade.

Tangenciando os conceitos clássicos de cultura, Ingold marca ainda algumas distinções entre homens e animais igualmente amplas e indefinidas. Somente a linguagem humana faz uso de símbolos que remetem ao mundo interno dos conceitos, base do pensamento e indissociavelmente relacionada à linguagem, a comunicação animal é realizada por sinais que dizem respeito ao mundo externo dos objetos sem que haja pensamento, já que os sinais transmitem estados corporais, não conceitos (Ingold, 1998).

Opor estados corporais a conceitos, mundo externo dos objetos a mundo interno de conceitos (ou idéias), ausência de pensamento a pensamento ancorado nestes mesmos conceitos, envolve a retomada de um problemático dualismo. O pensamento e o conceito, nesta argumentação, acabam ganhando uma conotação idealista, como a de Griffin, já que evocam o mundo interno relacionado aos conceitos à diferença do mundo externo dos objetos próprio

aos sinais. É a concepção idealista de Griffin que exige a presença de imagens mentais de estados futuros desejados para garantir a intencionalidade em animais. Imagens mentais igualmente presentes na consciência, na linguagem e no pensamento. Colocando de lado os inúmeros problemas desta concepção mesmo para a análise do humano, como garantir sua presença em animais senão fazendo deles meras analogias dos homens, espelhos cujas formas externas são diferentes e visíveis às nossas, e as faculdades psicológicas semelhantes mas cujos reflexos não se apresentam aos nossos olhos, necessitando de nossa inferência ou projeção para ganhar consistência.

Conclusão

Para as ciências humanas, o século XIX foi um tempo de intensos questionamentos sobre as capacidades e atividades dos homens. Nele encontramos a elaboração de grandes modelos de pesquisa que ainda vigoram mais ou menos modificados.

No que diz respeito à configuração do humano em oposição ao animal, o que tem sido feito repete basicamente as principais orientações elaboradas no século XIX. De um lado, a continuidade entre homens e animais fomentada principalmente pelo darwinismo, de outro, o reerguimento de diferenças qualitativas entre eles.

No confronto dos homens com os animais, as faculdades mentais e o comportamento, tradicional campo da psicologia, têm sido os suportes tanto de suas aproximações quanto de seus distanciamentos. A mente tem sido um dos principais pilares, antes mesmo do surgimento da psicologia no século XIX, da distinção entre os homens e os animais. E, na aproximação engendrada ao longo do século XIX entre eles, grande esforço foi dispendido no estabelecimento de nexos que garantissem a continuidade no plano mental, já que no plano morfológico e fisiológico tal projeto havia alcançado sucesso com mais facilidade.

Vimos, assim, em primeiro lugar, a ambigüidade de Darwin em relação ao poder das faculdades mentais e do comportamento na determinação dos elos classificatórios entre os animais (o homem incluído como uma entre as variadas formas vivas). De um lado, o naturalista concebeu o comportamento e as faculdades mentais como um critério — juntamente com a distribuição geográfica, a sucessão geológica, as estruturas homólogas, o desenvolvimento

embriológico e os órgãos rudimentares — para relacionar os tipos biológicos. Por outro lado, ele apontou tanto para a inconsistência das tentativas classificatórias restritas às faculdades mentais e aos comportamentos, como para a necessidade de utilizar diversas características simultaneamente na atividade ordenadora. Mais do que isso, as semelhanças em muitas estruturas pouco importantes são mais significativas que as adaptações comportamentais e hábitos de vida, porque aquelas não podem resultar de modificações no período recente da vida. Isto é, a maleabilidade comportamental, em relação ao tempo evolutivo, representa um empecilho em erigi-lo como critério classificatório diante das modificações mais lentas das características estruturais.

Todos esses critérios foram submetidos a três axiomas que constituem o núcleo da teoria da seleção natural formulados pela primeira vez (e de forma esquemática) por Darwin em 1838 em seus *Cadernos de notas*. Os axiomas são: “1. Avós semelhantes aos netos, 2. tendência a pequenas modificações especialmente em relação às mudanças físicas, 3. grande fertilidade em proporção à capacidade de manutenção dos pais.” (Darwin citado por Richards, 1987: 100). Atualmente, esses axiomas são denominados princípios da hereditariedade, da variação e da fecundidade. E, subjacente a todos os axiomas, está o tempo, pois que somente a perspectiva genealógica permite ordenar as semelhanças e diferenças encontradas.

Sabemos que Darwin demorou mais de vinte anos entre a concepção de sua “idéia”, em 1838, e a publicação do livro *Origem das espécies*, em 1859, em que apresenta sua teoria da seleção natural desenvolvida. Tal delonga costuma ser atribuída a questões políticas, como o temor do naturalista em propagar uma continuidade entre homens e animais, com sua base materialista e contrária ao imobilismo social, mas também a dificuldades teóricas que deviam

ser superadas. Entre elas encontrava-se justamente o problema colocado pelos instintos maravilhosos dos insetos sexualmente neutros. Isto é, uma dificuldade que poderia demolir toda sua teoria provinha do campo do comportamento, o que mostra a sua importância na elaboração de uma visão do mundo natural altamente pregnante e contrária ao isolacionismo humano como é a perspectiva darwiniana.

Por outro lado, a aplicação desta teoria ao campo do comportamento humano sempre se mostrou insuficiente e inadequada. Se muito dos comportamentos dos animais pode ser explicado por uma biologia do comportamento e se a psicologia experimental obteve grande sucesso quando seus sujeitos experimentais eram animais, tudo se passou de forma diferente quando os comportamentos e as funções mentais humanos foram o foco do trabalho.

Outro aspecto significativo na interseção da biologia com a psicologia foram as aproximações entre homens e animais operadas por Darwin. No tocante às habilidades mentais, elas continuaram referenciadas aos primeiros, a despeito do reconhecimento da artificialidade das classificações. Abandonando o antropocentrismo, muito freqüente no trabalho dos naturalistas, foi o antropomorfismo que se apresentou. Dessa forma, Darwin não deixou de fazer uso dos animais para garantir a continuidade que defendia nas mesmas bases dos que insistiam na existência de um abismo entre eles.

No aprofundamento psicológico das teorias de Darwin levado a cabo por Romanes é o antropomorfismo que se fortalece. Incapaz de enxergar as mentes dos animais senão por analogia com a nossa, Romanes propõe o incontornável antropomorfismo invertido. Assim como os teólogos aceitavam a finitude de nosso entendimento e propunham que todo conhecimento que podemos

elaborar de uma mente divina tem que necessariamente partir da concepção que fazemos de nossa própria mente, também não nos resta alternativa senão conceber as mentes animais a partir de nossa referência básica.

Coube a Lloyd Morgan a reconfiguração do quadro de relações do homem com os animais elaborando noções sem o antropomorfismo de Romanes ou de Darwin e sem a dessubjetivação produzida pelo experimentalismo da psicologia comparada erigida na virada do século XIX para o século XX.

Sensível à brecha deixada em aberto pelo processo de seleção natural apresentado por Darwin em relação ao lugar do comportamento e das habilidades mentais dos animais e do homem na evolução, Lloyd Morgan propôs um novo processo que estabelecia, ainda dentro de uma perspectiva estritamente darwiniana, o papel da mente na história dos organismos: a seleção orgânica.

O processo de seleção orgânica indica a possibilidade de preservação dos animais capazes de aprender novas formas de interação com o ambiente, isto é, valoriza a flexibilidade comportamental. Se a inteligência participa deste processo de preservação na medida em que orienta o estabelecimento de novos comportamentos que auxiliem o ajuste dos organismos às modificações do meio circundante ou do próprio organismo, é um equívoco afirmar que estas orientações acelerem ou guiem a evolução. Significaria construir um argumento *ad hoc* para todo e qualquer comportamento atual garantindo — através do argumento enganoso: se o comportamento se mantém atualmente é porque ele foi necessariamente vantajoso, senão teria desaparecido — uma hierarquização. E se acrescentarmos a noção de progresso, tão cara ao orgulho humano, podemos dizer que a atualidade é sempre melhor que o passado. A perda de seu

lugar no centro do universo, de seu lugar como entidade especial entre os animais e, finalmente, de seu lugar como centro decisório racional e consciente parece arrastar o homem ocidental a seu último pedestal que o isola dos demais: o progresso.

Mas Lloyd Morgan traçou um caminho diferente ainda no século da hierarquia e do progresso. Em um psicólogo evolucionista ainda bastante próximo à Darwin, é curioso constatar a ruptura instalada entre homens e animais. Pouco mais de duas décadas após o ingente esforço de Darwin para estabelecer uma completa continuidade entre as capacidades mentais dos homens e animais — lembremos da extremada afirmação do naturalista: “Não existe nenhuma diferença entre o homem e os mamíferos superiores...” — Lloyd Morgan aponta a racionalidade e a influência da organização social sobre os indivíduos como aspectos exclusivos ao homem. Por um lado, foi a racionalidade do homem que o tornou livre o suficiente para encarar diferentes nichos ambientais sem alterações específicas no plano morfológico ou fisiológico. Ou seja, o homem adquiriu a possibilidade de criar artefatos que lhe permitem a sobrevivência em diferentes lugares, de outra forma inacessíveis. A seleção natural proposta por Darwin revela-se limitada no caso humano.

Por outro lado, tendo isolado o homem dos animais e, neste sentido, todos os homens são igualmente racionais em oposição aos animais, Lloyd Morgan concebe a organização social como determinante na construção das habilidades mentais. Todos os homens são igualmente racionais e as diferenças de habilidades mentais existentes entre eles devem-se, tão somente, às diferenças sociais próprias a cada comunidade. Tal relevância dos processos sociais na determinação das habilidades mentais e estruturais dos homens revela-se cheia de conseqüências já que abre uma nova ordem para a explicação

do humano. Ainda que atualmente alguns biopsicólogos, tanto quanto Lloyd Morgan, considerem que a evolução mental siga o mesmo modo de funcionamento da evolução orgânica, tal pareamento está para ser mostrado. A ordem social parece, portanto, se impor às análises de Lloyd Morgan.

Foi levando em consideração a centralidade da ordem social para o homem que Gould (1999) mostrou como, além da evolução biológica, que continua operando em nós, a evolução cultural, própria ao homem, atua de modo distinto, mesmo contrário, ao modo de funcionamento da primeira. Os artefatos humanos como a escrita, os rituais etc. garantem uma transmissão muito mais rápida de características comportamentais que não ficam codificadas nos genes. Ou seja, trata-se de uma outra lógica. Neste sentido, devemos a Lloyd Morgan ter sabido, no confronto com os animais, isolar diferenças significativas, não tapando os olhos aos princípios do evolucionismo.

Diante dessas análises próprias ao século XIX, podemos ver agora como os animais são para Griffin marionetes que falam e apresentam habilidades ao sabor do titereiro. Imune ao imenso conjunto de observações produzido pela etologia ao longo de boa parte do século XX, material inexistente para os pensadores do século XIX que vimos comentando aqui, Griffin estabelece uma enorme aproximação entre as habilidades de diversos animais e as humanas fazendo deles uma projeção disforme de nós. Seu dualismo mente-corpo e o substancialismo com que foram investidos tornaram o campo fértil para conclusões aproximadas, incertas e anedóticas.

Que a estranheza animal, sua contínua maleabilidade mas também seu reiterado desajuste diante de nossas reflexões, têm exigido inúmeros questionamentos, não resta dúvida. O fato de estas questões terem encontrado

sua consistência em dualismos absolutos vem neutralizando este encontro. As oposições como natureza e cultura, evolução e história, humanidade e animalidade, inato e adquirido, organismo e meio, instinto e consciência etc. são simples demais para abordar os animais. A filosofia e os saberes sobre o homem ainda necessitam construir imagens de animais para garantir a exclusividade humana, procedimento que revela a dificuldade de fornecer uma estabilidade para o solo que poderia sustentar a humanidade.

Referências bibliográficas

1948. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company.
- Amundson, Ron. 1998. "Review Ruse, Michael. *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996". *Brit. J. Phil. Sci.*, 515-521.
- Audi, Robert (org.). 1995. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augras, Monique. 1991. "Imaginária França Antártica." *Estudos históricos*, 4(7): 19-34.
- _____. 1995. "O morcego". In: *Alteridade e dominação no Brasil. Psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Nau Editora, pp.157-164.
- Baltrusaitis, Jurgis. 1995 [1957]. *Aberrações*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Benveniste, Émile. 1988. "Comunicação animal e linguagem humana". In: *Problemas de lingüística geral I*. Campinas: Pontes / Editora da Unicamp.
- Blixen, Karen. 1993. *Sombras na relva*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Bloch, Marc. 1939. *La société féodale. La formation des liens de dépendance*. Paris: Albin Michel.
- Block, Ned (org.). 1980. *Readings in philosophy of psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Boakes, R. 1984. *From Darwin to behaviourism: psychology and the minds of animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Jorge Luis e Margarita Guerrero. 1996. *O livro dos seres imaginários*. Rio de Janeiro: Globo.
- Boring, Edwin G. 1929. *A history of experimental psychology*. New York: D. Appleton.
- Brenot, Philippe. 1998. "La honte des origines". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard. pp.127-149.
- Briba, Monique. 1983. *Les animaux malades des hommes: la psychothérapie des animaux*. Paris: Albin Michel.
- Browne, J. 1985. "Darwin and the Expression of the Emotions". In: David Kohn (org.), *The Darwinian Heritage*. Princeton: Princeton University Press.
- Burkhardt, Frederik (org.). 2000. *As cartas de Charles Darwin*. São Paulo: UNESP.
- Buytendijk, F.J.J. 1998. "Essai de psychologie comparé". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard. pp.376-386.
- Canguilhem, George. 1970. "L'homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin". In: (org.), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin. pp.112-125.

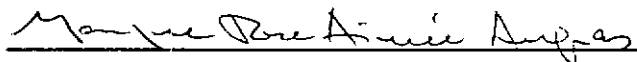
- Castoriadis, Cornelius. 1997. "Imagination, imaginaire, réflexion". In: *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. Paris: Seuil, pp.227-281.
- _____. 1996. "Freud, la société, l'histoire". In: *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Seuil, pp.140-155.
- Certeau, Michel de. 2000. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Changeux, Jean-Pierre e Connes, Alain. 1992. *Matière à pensée*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Clark, Stephen R. L. 1994. "Is humanity a natural kind?". In: Tim Ingold (org.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, pp.17-43.
- Cyrulnik, Boris (org.). 1998. *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard.
- Darwin, Charles. 1909. *The voyage of the beagle (1840-43)*. New York: P.F. Collier & Son Company.
- _____. 1994 [1859]. *Origem das espécies*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Vila Rica.
- _____. 1996. *O Beagle na América do Sul*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. 1998 [1872]. *The expression of the emotions in man and animals*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2000 [1872]. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2000 [1887]. *Autobiografia, 1809-1882*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. s.d. [1871]. *The descent of man and selection in relation to sex*. New York: Random House, Inc.
- Deacon, Terrence W. 1997. *The symbolic species. The co-evolution of language and brain*. New York and London: W.W. Norton & Company.
- Dennett, Daniel C. 1998 [1995]. *A perigosa idéia de Darwin. A evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Desmond, Adrian e Moore, James. 2000. *Darwin. A vida de um evolucionista atormentado*. São Paulo: Geração Editorial.
- Dobzhansky, Theodosius. 1994. "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution (excerpt)". In: Connie Barlow (org.), *Evolution Extended. Biological Debates on the Meaning of Life*. Cambridge, MA and London: The MIT Pres.
- Dodel, Arnold. 1998 [1892]. "Moïse ou Darwin? Trois conférences populaires offertes aux réflexions de tous ceux qui cherchent la vérité.". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard, pp.158-161.
- Fontenay, Elisabeth de. 1998. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- Foucault, Michel. 1987. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fouts, Roger. 1998. *O parente mais próximo*. Rio de Janeiro: Objetiva.

- Goodwin, Brian. 1994. "Organisms and minds: the dialectics of the animal-human interface in biology". In: Tim Ingold (org.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, pp.100-109.
- Gould, James L. e Gould, Carol Grant. 1999. *The animal mind*. New York: Scientific American Library.
- Gould, Stephen Jay. 1993. *Dedo mindinho e seus vizinhos: ensaios de história natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997. *A falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2001. *Lance de dados. A idéia de evolução de Platão a Darwin*. Rio de Janeiro: Record.
- Gould, Stephen Jay e Lewontin, Richard C. 1988. "The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme". In: Elliott Sober (org.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: MIT Press, pp.252-270.
- Griffin, Donald. 1994. *Animal minds*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1984. *Animal thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guillaume, Paul. s.d. *La psicologia animal*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- Ham, Jennifer e Senior, Matthew. 1997. *Animal acts: configuring the human in western history*. New York & London: Rotledge.
- Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Hauser, Marc D. 2000. *Wild minds. What animals really think*. New York: Henry Holt and Company.
- Huxley, Thomas Henry. 1994. "On the hypothesis that animals are automata". In: Brian Beakley and Peter Ludlow (org.), *The Philosophy of Mind. Classical Problems, Contemporary Issues*. Cambridge, MA and London: The MIT Press.
- Ingold, Tim (org.). 1988. *What is an Animal?* London: Routledge.
- _____. 1994. "The animal in the study of humanity". In: Tim Ingold (org.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, pp.127-140.
- Jacquard, Albert. 1986. "Darwin". In: François Châtelet; Olivier Duhamel e Evelyne Pisier (org.), *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris: PUF, pp.246-252.
- James, Constantin. 1998 [s.d.]. "Moise et Darwin. L'homme de la Genèse comparé à l'homme-singe, ou l'enseignement religieux opposé à l'enseignement athée". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard, pp.154-157.
- Jennings, Herbert S. 1977 [1904]. "Contributions to the study of the behavior of lower organisms". In: (org.), *Series D: Comparative psychology*. Washington, D.C.: University Publications of America.
- _____. 1971 [1906]. "A continuidade dos processos psicológicos". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia*. São Paulo: Herder/EDUSP, pp.583-594.

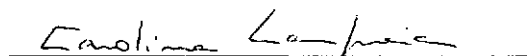
- Lewontin, Richard C. 1985. "Adaptação." In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.6. Orgânico / Inorgânico. Evolução.* Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp.217-233.
- Lewontin, Richard C. e Levins, Richard. 1985. "Evolução." In: *Enciclopédia Einaudi. Vol.6. Orgânico / Inorgânico. Evolução.* Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp.234-283.
- Lloyd Morgan, C. 1977 [1894]. *An introduction to comparative psychology.* Washington, D.C.: University Publications of America.
- _____. 1977a [1894]. *The limits of animal intelligence.* Washington, D.C.: University Publications of America.
- Loeb, Jacques. 1971 [1899]. "A memória associativa". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia.* São Paulo: Herder/EDUSP, pp.578-582.
- Lorenz, Konrad. 2000. "Prefácio". In: Charles Darwin, *A expressão das emoções no homem e nos animais.* São Paulo: Companhia das Letras.
- Midgley, Mary. 1994. "Beats, brutes and monsters". In: Tim Ingold (org.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, pp.35-46.
- _____. 1978. *Beast and human: the roots of human nature.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Poliakov, Léon. 1998. "Le fantasma des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XVIIIe et XIXe siècles". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale.* Paris: Gallimard, pp.1162-1176.
- Quine, W.V. 1973 [1969]. "Espécies naturais". In: *Ensaio. Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, pp.191-205.
- Reed, Edward S. 1997. *From soul to mind. The emergence of psychology, from Erasmus Darwin to William James.* New Haven & London: Yale University Press.
- Renoiz, C.M. 1998 [1883]. "L'origine des animaux. Histoire du développement primitif, nouvelle théorie de l'évolution réfutant par l'anatomie celle de M. Darwin". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale.* Paris: Gallimard, pp.150-153.
- Richards, Robert John. 1987. *Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior.* Chicago: University of Chicago Press.
- Rogers, Rogers J. 1998. *Minds of their own. Thinking and awareness in animals.* Colorado: Westview Press.
- Romanes, George John. 1912 [1882]. *Animal intelligence.* New York and London: D. Appleton and Company.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Use and abuse of biology.* London: Tavistock.
- Searle, John R. 1995. "The mystery of consciousness: Part I e II". *The New York Review of Books*, 17 e 18: 60-66 e 54-61.
- Spencer, Herbert (1820-1903). 1971 [1855]. "A inteligência". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia.* São Paulo: Herder/EDUSP, pp.467-476.

- Tanner, Nancy Makepeace. 1994. "Becoming human, our links to our past". In: Tim Ingold (org.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge. pp.127-140.
- Thomas, Keith. 1988. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Thorndike, Edward Lee. 1971 [1898]. "A aprendizagem animal". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia*. São Paulo: Herder/EDUSP, pp.659-672.
- Vernant, Jean-Pierre e Vidal-Naquet, Pierre. 1988. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense.
- Vigotski, Lev Semenovich e Luria, Alexander. 1996. *Estudos sobre a história do comportamento: o macaco, o primitivo e a criança*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- von Uexküll, Jacob. 1998. "La Tique et son milieu". In: Boris Cyrulnik (org.), *Si les lions pouvaient parler: essais sur la condition animale*. Paris: Gallimard. pp. 703-706.
- Wallman, Joel. 1992. *Aping language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, John Broadus (1878-1958). 1971 [1913]. "A psicologia como o behaviorista a vê". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia*. São Paulo: Herder/EDUSP.
- 1955. *El Conductismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Yerkes, Robert Mearns (1876-1956). 1971 [1901]. "A inteligência da tartaruga". In: Richard J. Herrnstein e Edwin G. Boring (org.), *Textos básicos da história da psicologia*. São Paulo: Herder/EDUSP, pp.672-681.

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Francisco Teixeira Portugal, intitulada **"O homem diante dos animais: Uma história das relações entre homens e animais na psicologia"**, e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



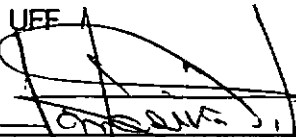
Profa. Monique Rose Aimée Augras (Orientadora)
PUC-Rio



Profa. Carolina Lampreia
PUC-Rio



Prof. Eduardo Henrique Passos Pereira



Prof. Jesus Eanderra-Fernandez
PUIC-Rio



Prof. Arthur Arruda Leal Pereira
UFRJ

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 22.10.2002.



Prof. Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do
Centro de Teologia e Ciências Humanas