

Construção Social de uma Natureza Humana Voltada para os Direitos Humanos

Social Construction of a Human Rights-Oriented Human Nature

Construction Sociale d'une Nature Humaine Centrée sur les Droits de l'Homme



Benjamin Gregg*

Universidade do Texas - Austin - Texas - Estados Unidos da América

bgregg@austin.utexas.edu

Resumo: Eu proponho uma concepção de ser humano voltada para os direitos humanos, que o considera inserido em uma comunidade política que escolhe tratar seus membros como mutuamente responsáveis por suas convicções e comportamentos. Essa ideia pode vir a ser uma autocompreensão da espécie como um todo, por meio do aprendizado. Isso torna as ideias de natureza humana e direitos humanos mais precisas, por considerá-las como particulares construções sociais capazes de atingir uma adesão universal, como uma conquista contingente da política e da socialização.

Palavras-chave: natureza humana; direitos humanos; construção social.

Abstract: I propose a human rights-oriented idea of humans in political community choosing to make members mutually accountable for their convictions and behaviors. This idea can become a learned self-understanding of the species as a whole. It renders notions of human nature and human rights more determinate by conceptualizing each as a particular social construct able to achieve universal embrace as a contingent achievement of politics and socialization.

Keywords: human nature; human rights; social construction.

* Texto traduzido por: Heitor Pagliaro (professor da UFG, doutor em Direito pela UnB). Contato: heitor@heitorpagliaro.com

Résumé: Je propose une conception de l' être humain axée sur les droits de l' homme, envisageant ce dernier en tant qu' inséré dans une communauté politique qui choisit de traiter ses membres comme mutuellement responsables de leurs convictions et de leurs comportements. Cette idée peut devenir, grâce à l' apprentissage, une auto-compréhension de l' espèce dans son ensemble. Ce qui rend les idées de nature humaine et de droits de l' homme plus précises, les considérant comme des constructions sociales particulières capables de parvenir à une adhésion universelle, comme une réalisation contingente de la politique et de la socialisation.

Mots-clés: nature humaine; droits de l' homme; construction sociale.

Introdução

Ao longo do tempo, em diferentes espaços e culturas, os seres humanos se engajaram em uma “busca incansável por universalidades humanas”, entusiasmados “com a expectativa de que assim pudessem descobrir algo sobre a essência do nosso ser” (GOULD, 1986, p. 68). Essa busca nunca obteve êxito, se por êxito entendemos resultados amplamente aceitos. O mesmo poderia ser dito sobre o projeto dos direitos humanos, que pretende promover tanto as suas ideias quanto a sua prática o mais ampla e profundamente possível. Essa pretensão contribui para que movimentos sociais mais amplos limitem o governo e restrinjam a soberania (por meio de constituições liberais e declarações de direitos ou por meio da oposição a questões como racismo, sexismo, tortura, genocídio, entre outras). Esse projeto promove reivindicações normativas, com pretensão de validade *universal*, sobre o tratamento de pessoas e de grupos. Para atingir tal fim e sem fazer distinções entre portadores de natureza humana, no que diz respeito ao status moral, esses projetos frequentemente invocam uma noção imprecisa de natureza humana.

Eu proponho uma abordagem teórica diferente, uma perspectiva pragmática para as noções de natureza humana e direitos humanos. O pragmatismo é um sistema de crença segundo o qual a crença não é tão guiada pela verdade quanto orientadora do comportamento.¹ Eu reforçaria o projeto dos direitos humanos introduzindo nele, pragmaticamente, uma noção mais clara de natureza humana. Tal concepção não sucumbiria à nunca satisfeita pretensão de universalidade.

As concepções de direitos humanos e de natureza humana são mais bem harmonizadas em dois sentidos: (i) A ideia de natureza humana opera em um sentido biológico, mas não pode ser reduzida a este. Ademais, a ideia de natureza humana é incoerente nos pontos nos quais é incompatível com os dados biológicos. No entanto, a própria biologia não postula a noção de uma natureza humana universal. Por isso, o projeto requer uma concepção não biológica de natureza humana, mas que, ao mesmo tempo, não contradiga nenhum dado biológico. (ii) De um ponto de vista naturalístico - o único compatível com as ciências naturais, que produzem dados biológicos, em oposição aos pontos de vistas teológicos e metafísicos -, todas as reivindicações normativas só podem ser fruto da imaginação humana, incorporada a determinadas visões culturais. A ideia de direitos humanos é precisamente uma reivindicação dessa natureza.

Consideradas conjuntamente, as proposições (i) e (ii) implicam que uma noção de natureza humana e de direitos humanos politicamente viável e socialmente útil só pode ser uma construção social.² Construções sociais são expressões de tradições ou culturas particulares, mas origens particulares não excluem necessariamente um eventual alcance universal. Disso se segue que minha proposta, que defende uma ideia de natureza humana voltada para os direitos humanos, como construção social, poderia, um dia, ter um alcance universal. A validade universal seria, então, uma conquista contingente e histórica da política, educação e outras forças sociais.

Assumindo como premissas as proposições (i) e (ii), eu desenvolvo o presente projeto em algumas etapas: (1) Eu critico concepções universalistas de natureza humana e (2) construo uma alternativa não universalista, com quatro características: (a) natureza e cultura humanas são sempre inter-relacionadas; (b) natureza e cultura humanas podem ser ainda mais inter-relacionadas para promover o avanço dos direitos humanos; (c) tal inter-relação por meio de construções sociais é guiada por interesses cognitivos; (d) um interesse imediato seria proteger pessoas de concepções *perigosas* de natureza humana.

O Problema do Universalismo nas Concepções de Natureza Humana

Se existisse uma natureza humana biológica universal, presumivelmente ela seria identificável por uma ou mais características, mas a assunção dessas características como universais seria problemática, pois a suposta existência de características universais não teria sentido evolutivo. As ciências evolutivas recorrem exatamente aos mesmos processos - seleção natural, mutação, migração e deriva genética - para explicar o fato de que várias características estão presentes em populações humanas, em diversos locais. Todavia, de um ponto de vista evolucionário, a existência de um traço universal não teria importância significativa: “talvez uma alegação como a de que 'a visão tricromática seja parte da natureza humana' nos conduziria à assunção de sua presença generalizada e de sua lógica evolutiva” (LEWENS, 2018, p. 3). Porém, “dizer que a visão tricromática é parte da natureza humana” não “implica que todos humanos são tricromáticos ou que um daltônico não seja um Homo sapiens” (Ibid, p. 3).

Edouard Machery (2008, p. 323) conclui com a sua abordagem “nomológica”, que “inverte a relação aristotélica entre natureza e generalização. Para Aristóteles, pelo fato de humanos terem a mesma natureza, podemos fazer generalizações sobre eles”, ao passo que, para Machery (2008, p. 323), “o fato de que muitas generalizações podem ser feitas sobre os seres humanos explica em que sentido existe uma natureza humana”.

Eu adoto uma posição similar, começando com duas premissas. Primeiro, que as características humanas, que indivíduos possuem em diferentes escalas e medidas, são evoluções (e continuam a evoluir). Segundo, que alguns desses traços são compartilhados por outras espécies (sem comprometer a distinção entre as espécies). Disso se segue que a natureza humana não é o que determina que um indivíduo pertença a uma espécie, pois nenhum traço em particular é necessário ou adequado para estabelecer o que venha a ser a natureza humana. Dessa forma, se o tipo sanguíneo fosse uma característica relevante para a questão da natureza humana, ainda que nem todos os humanos tenham o mesmo tipo, todos continuariam sendo humanos. No mesmo sentido, pode-se mencionar a capacidade linguística, na medida em que há pessoas que, mesmo não podendo falar ou entender linguagens, são igualmente humanas. Uma pessoa com mal desenvolvimento neurológico, seja por razões genéticas ou de extrema privação ambiental, não seria capaz de aprender a linguagem, mas poderia ter sido capaz de desenvolvê-la caso possuísse uma herança genética diversa ou tivesse vivenciado uma experiência ambiental com estímulos adequados. Em todo caso, ela continuaria sendo membro da mesma espécie, isto é, ela teria uma natureza humana. Um chimpanzé, todavia, tem capacidade de aprender linguagem, mas mesmo assim não possui uma natureza humana.³

Pensando assim, nós chegamos a uma concepção de natureza humana que não é singular, mas variada. Tal noção explica por que a natureza humana não é caracterizada por determinados traços imutáveis: todos os traços tendem a variar. Nenhuma característica atende à função tradicional e convencional da natureza humana (como a função metafísica de uma essência). Não só a maioria dos traços fenotípicos é variável, mas em “algumas espécies há mais variação intraespecífica do que interespecífica” (HULL, 1986, p. 7). Como Darwin (1854, p. 155) percebe, “não somente as características externas variam na maior parte das espécies, como também as características internas frequentemente variam em um grau impressionante”,

concluindo que nenhuma parte ou órgão é “absolutamente invariável em forma ou estrutura”. A evolução das espécies pela seleção natural requer variação genética e fenotípica. Ocorrerá uma ou outra dependendo da regularidade dos processos de seleção natural e da quantidade de contingências e acidentes. Além disso, o processo de variação é necessário para a própria possibilidade da espécie biológica.

Natureza Humana e Direitos Humanos além do Universalismo

Se nenhum traço biológico - bioquímico, morfológico ou psicológico - pode ser tomado como critério para distinguir humanos de não humanos, então nenhum serve para identificar uma natureza especificamente humana, ao menos em termos biológicos.

O mesmo se aplica às características *culturais*, se tais forem entendidas como recorrências universais. Por exemplo, a alegação de que todas as culturas preferem a saúde à doença não nos auxilia, na medida em que as concepções de saúde e doença são variáveis, pois elas diferem em vários sentidos: dentro de uma mesma cultura em um dado momento; entre diferentes culturas; e em uma mesma cultura ao longo do tempo. De fato, a ideia de cultura como algo que possui traços imutáveis, gerando universalidades culturais, pressupõe ou, em certo sentido, reflete uma psicologia humana universal.⁴ Não obstante, essa pressuposição é questionável, pelo fato de que os antropólogos nunca foram capazes de identificar características culturais universais ou ao menos uma em relação à qual todos concordassem. Nem os psicólogos evolucionistas concordam a respeito de um determinado modelo de psicologia humana universal.

E se consideramos as características culturais como construções sociais? Por esse caminho, podemos pensar em uma noção de natureza humana que não pressuponha nem requiera propriedades universais. Essa é minha proposta, que se justifica na contribuição para o avanço do projeto dos direitos humanos, como ideia e como prática, na medida em que possibilita o avanço na direção de uma validade definitivamente universal para os direitos humanos, entendidos como conquistas contingentes e

históricas, e não como dados pré-políticos, inatos, imutáveis, imanentes ou *a priori*, seja em sentido metafísico ou teológico.⁶

Considerando os problemas da ideia de uma natureza humana universal, com traços culturais ou biológicos, eu proponho uma noção de natureza humana voltada para os direitos humanos em quatro aspectos: (a) a natureza humana e a cultura humana estão sempre inter-relacionadas; (b) para avançar no projeto dos direitos humanos, a natureza humana e a cultura humana podem ser inter-relacionadas na construção social; (c) tal construção será guiada por interesses cognitivos distintos; e (d) um interesse imediato é a proteção contra certas noções perigosas de natureza humana.⁵

(a) Natureza Humana e Cultura Humana são inter-relacionadas

Nós humanos não podemos descrever a natureza da nossa própria espécie de um ponto de vista independente de nossas construções culturais. Como um objeto de análise humana, a natureza humana sempre apresenta aspectos tanto biológicos quanto culturais. Se a natureza humana não pode ser separada da cultura humana, então esta não pode ser separada daquela. Nas palavras do antropólogo Clifford Geertz (1973, p. 49): “não existe natureza humana independente da cultura”.

Pensando assim, natureza humana e direitos humanos são contingentes, mas de maneiras diversas. A biologia humana, como um produto da evolução natural, é contingente sobretudo no que diz respeito à mudança do ambiente natural causada pela mutação genética. Por outro lado, qualquer ideia particular de direitos humanos, como expressão de normas particulares, está na imaginação da forma de vida evoluída *Homo sapiens*.⁷ Como qualquer ideia, a dos direitos humanos é também contingente na história, na cultura e em outras facetas da experiência social.

De um lado, o pensamento normativo - como o pensamento dos direitos humanos - é contingente em parte porque a natureza humana é contingente. De outro lado, o pensamento normativo é influenciado biologicamente, em algum grau, porque humanos são seres biológicos. Porém, a biologia não produz normas de conduta humana, tampouco para a organização da comunidade política. Um caminho para conceber normas comportamentais

e organizações políticas é basear o pensamento normativo em uma noção de natureza humana como construção social. Toda construção social plausível de uma natureza humana não deve violar o conhecimento biológico até então produzido. Este, todavia, por si, não é capaz de fornecer, em sentido normativo, nenhuma ideia, reivindicação, conhecimento ou norma. Uma noção de direitos humanos construída socialmente, por sua vez, tem amplo espaço para desenvolver um pensamento normativo na forma da ideia dos direitos humanos.

Essa abordagem não conduz a verdades atemporais; não conduz à atemporalidade. É uma perspectiva que considera as constantes mudanças, reconhecendo o fato de que, como os seres humanos estão sempre se desenvolvendo, seus sistemas de pensamento e culturas são mutáveis. Conseqüentemente, o pensamento normativo nunca chegará a uma forma final. A ideia de direitos humanos, por exemplo, é sempre uma ideia aberta e hoje não podemos antecipar com precisão como serão os conteúdos dessa ideia. Ao longo do tempo, nenhum sistema normativo pode ser tão estável quanto a biologia humana; até as normas morais são alteradas pela evolução genética.⁸

No que diz respeito ao avanço dos direitos humanos, eu ressalto uma mudança de processo particular, uma com elementos tanto culturais quando biológicos: o aprendizado. Eu emprego do termo *educação* para designar o alcance total da aprendizagem humana, considerando que boa parte do aprendizado ocorre fora e além de instituições pedagógicas.

A capacidade humana para o aprendizado é, ao mesmo tempo, biológica e cultural: a capacidade biológica para a cultura, que pode ser desenvolvida culturalmente, por meio, por exemplo, de uma da educação formal, por uma economia e infraestrutura que torne a educação possível em termos práticos, bem como por elementos culturais que considerem a educação como um valor fundamental. A educação é um exemplo cultural de padronização do indivíduo, sendo uma forma de socialização de indivíduos que os padroniza ao longo de suas vidas. Educação e socialização são exemplos da relação intrínseca entre natureza e cultura humanas. Não há “natureza humana pré-cultural, nem um domínio cultural 'superorgânico' sobreposto” (LEWENS, 2018, p. 15). Ao invés disso, a esfera biológica humana sempre existiu em vários aspectos culturais, desenvolvendo-se como um produto da interação humana. Por exemplo, a imaginação humana, para a qual se volta a educação, é em parte um fenômeno da evolução biológica,

sendo que seu conteúdo é mediado pela cultura. Os processos de aquisição e transmissão de conhecimento das ciências naturais, por exemplo, seguem diversas dimensões culturais, como: o estado da arte da tecnologia, as agendas particulares de pesquisa de cientistas e os interesses de financiadores, governos ou comunidades em um dado tempo. No mesmo sentido, as culturas humanas são compostas por padrões que são limitados apenas pelos limites cognitivos de um ser biologicamente evoluído. Em outras palavras, as culturas humanas só são restringidas, no que elas criam, pelos potenciais biológicos da espécie humana. É por isso que se pode dizer que “padrões que compõem a natureza humana são discerníveis a partir de variados traços” (Ibid., p. 11). Os meios pelos quais a evolução cultural – por exemplo, no caso da educação – é transmitida de geração a geração são eles mesmos culturais. Em certo sentido, a natureza humana só pode ser objeto de estudo para nós por causa da evolução e herança da cultura humana. Pensando assim, as concepções de natureza e cultura de uma determinada comunidade são, ambas, produtos de gerações anteriores. Ademais, o desenvolvimento de ambientes de flora e fauna, entre outras criaturas do nosso planeta, são influenciadas pelas atividades de gerações humanas anteriores, assim como as ações humanas atuais vão influenciar a vida na Terra por milênios (motivo pelo qual nossa era geológica poderá ser chamada de antropozóica).

Seres humanos são produtos da evolução de suas heranças genéticas e culturais. Do ponto de vista da ciência evolutiva, aquilo que, para organismos não humanos, pode ser um nicho de desenvolvimento é, para humanos, um produto da construção social. Kim Sterelny (2018, p. 120) dá vários exemplos impressionantes: a alfabetização altera fisiologicamente o cérebro e “transforma a mente do alfabetizado”. A capacidade humana de raciocínio quantitativo depende, para sua realização, de um “ambiente cultural que suporte seu desenvolvimento”, como, por exemplo, a “invenção coletiva e a transmissão de sistemas representacionais (como os numerais)”, bem como a “organização social do ambiente de aprendizado para jovens humanos” (Ibid., p. 120). Até o mercado econômico moderno requer a formação cultural de uma biologia natural, no sentido de substituição de gatilhos de satisfação mais imediata por uma capacidade gradualmente adquirida para satisfação menos imediata.

Natureza e cultura humanas são sempre inter-relacionadas enquanto fenômeno evolutivo; cada uma tem um modo particular de processo evolutivo.

Um dos modos pelos quais a cultura evolui guarda analogia com a evolução biológica: aprender com os outros a adaptar, transformar e até criar nossos diversos ambientes (físicos, sociais, econômicos e políticos). Aprender, nesse sentido, é uma característica permanente da história evolutiva humana. Os mecanismos que fundamentam a capacidade humana de aprender são heranças biológicas e culturais: “a evolução genética tornou as crianças receptivas ao ensino” e a evolução cultural é importante na formação da natureza humana (HEYES, 2018, 76).⁹ Tanto a longo quanto a curto prazo, o ambiente cultural contribui para a formação de traços individuais, assim como traços individuais contribuem na construção ambientes sociais – e o aprendizado é um excelente exemplo.

Isso pressupõe a capacidade humana de plasticidade normativa. Um exemplo disso é a evolução da ideia de direitos humanos por meio da lapidação de corações e mentes de diferentes indivíduos e diferentes grupos culturais no decorrer do tempo, seja por breves ou longos períodos. Os efeitos do aprendizado podem explicar como as pessoas, mesmo sendo significativamente diferentes umas das outras, podem ter a mesma natureza humana: nomeadamente, como algo socialmente construído e transmitido culturalmente (isto é, aprendido) de geração para geração. E os efeitos desse aprendizado podem, ainda, explicar por que pessoas profundamente diferentes podem ser consideradas, coletivamente, como possuidoras do mesmo status moral e dos mesmos direitos. Nesse ponto, os aprendizes desenvolvem a capacidade de considerar os demais em termos de uma natureza humana construída de tal modo que reconheça os direitos humanos de todos os portadores de natureza humana, promovendo, assim, o avanço do projeto dos direitos humanos.

A plasticidade representada pela capacidade humana de aprender é a esperança do projeto dos direitos humanos: os indivíduos podem adquirir as respectivas crenças, valores, motivações e essas aquisições podem ser conservadas e passadas para os demais, mas não são necessárias, nem objetivas (no sentido de propriedades físicas do ambiente natural). Uma descrição da natureza humana que enfatiza apropriadamente a variabilidade e a plasticidade implica que a natureza humana não pode subsistir naturalmente. Pelo contrário, a natureza humana é algo que o observador (um grupo dentro de uma comunidade, toda comunidade ou ainda uma civilização) considera como relevante para a tarefa de identificar a natureza humana.

Essa plasticidade do organismo e cultura humanos significa que se pode generalizar de diferentes modos sobre qualquer indivíduo a fim de identificar a natureza humana. Parte da natureza humana é o fato de ela mesma possibilitar diferentes generalizações. Esse ponto de vista não oferece um guia prático. Por exemplo, essa perspectiva confronta o fato de que é bem mais fácil excluir possíveis traços do que identificá-los. Uma característica existente amplamente entre membros da espécie humana, pelo menos em algum ponto nos últimos duzentos mil anos, não é necessariamente uma “característica essencialmente humana”. Por exemplo, todos os humanos respiram ar e tem massa corporal, mas nenhuma dessas características é exclusiva dos humanos.

Todavia, esse ponto de vista torna possível a compreensão da natureza humana como algo que pode ser integrado à concepção de direitos humanos. Isso ocorre por três motivos. Primeiro, porque mostra que não há características imutáveis em uma suposta natureza humana, pois o organismo humano é um conjunto de processos e subprocessos enquanto se transforma ao longo da vida. A espécie humana é ela mesma uma sequência sem fim de múltiplos eventos evolucionários. Dada a plasticidade da espécie, uma defesa da inviolabilidade do indivíduo voltada para os direitos humanos não pode ser fundamentada em uma ideia permanente e imutável de natureza humana.

Segundo, qualquer característica que fosse única nos seres humanos não sê-lo-ia eternamente. A natureza humana só pode ser temporária, dada a sua plasticidade. Na incessante busca por universalidades humanas, o objeto pendente de definição é um alvo em constante movimento, tanto geneticamente quanto culturalmente: ele pode não ter estado presente no passado, assim como poderá não estar presente no futuro, bem como poderá ter a mesma forma novamente. Uma natureza humana só pode ser provisória, um tipo de “fotografia” em um dado espaço e tempo. Consequentemente, o pertencimento à espécie humana não implica que todos os membros dessa espécie humana compartilhem as mesmas características todo o tempo (nem ao mesmo tempo).

Terceiro, ao definir a natureza humana, os observadores frequentemente reduzem a questão a características comportamentais, cognitivas e a traços típicos dos estágios adultos. Todavia, nenhum estágio é mais definidor do indivíduo (ou da espécie) do que outro. Nenhum caminho evolutivo, que conduz indivíduos por estados radicalmente diferentes, oferece um critério seguro de definição da natureza humana.

A definição do que seja um organismo inclui não somente o que ele é em um determinado momento, mas também os processos através dos quais ele atingiu um dado estágio de desenvolvimento. A evolução de um organismo é um processo de plasticidade. Todavia, um organismo não é apenas o resultado do desenvolvimento, mas o processo de desenvolvimento em si: a “intersecção de vários processos constituidores que, juntos, produzem com segurança uma estrutura estável que satisfaz as suas condições de existência” (DUPRÉ, 2018, p. 105). Conseqüentemente, “um processo de desenvolvimento não precisa mostrar características constantes durante seu progresso”; plasticidade implica muita “variabilidade nas características manifestadas em determinados estágios do processo” (Ibid., p. 105).

(b) Perspectiva Socioconstrucionista

Já que ideias normativas não podem ser derivadas da biologia humana, surge então a possibilidade de uma perspectiva socioconstrucionista. Nem uma base natural deste mundo – na forma de uma natureza humana biológica –, tampouco uma base metafísica de outro mundo – na forma de direitos humanos pré-políticos – podem gerar normas para organizar uma sociedade moderna complexa. Somente a imaginação humana pode fazê-lo e o faz dentro de determinados contextos de crenças e práticas herdadas culturalmente, em comunidades particulares, como respostas às exigências que ocorrem em um momento específico.

Nesse sentido, pode-se dizer que não há normas extrassomáticas, o que significa que normas não podem ser derivadas da evolução biológica humana, mas só podem ser fundadas no pensamento humano e não independentemente dele. A natureza humana, em um sentido normativo, só pode ser uma concepção cultural, dada coletivamente por seres humanos a eles próprios. Essa concepção rejeita teorias teológicas e metafísicas do direito natural e do realismo moral, adotando uma ideia de uma organização política de indivíduos voltada para os direitos humanos, que opta por considerar seus membros como mutuamente responsáveis por suas convicções e comportamentos. Quando menciono opção, refiro-me especificamente à capacidade política da cognição humana como a capacidade de atribuição mútua de responsabilidade.¹⁰

Como membros de uma comunidade política, indivíduos precisam ser aptos a atribuir responsabilidade pelas ações e, especialmente, para fazê-lo mutuamente, diariamente, a todo o tempo. Idealmente, os membros de uma comunidade se compreendem em termos dessa atribuição mútua de responsabilidade.

Em uma comunidade política, se a validade de uma norma é uma questão de acordo, então a ideia de uma norma válida para todos os seres humanos, como tal, requereria uma comunidade política global ou algo mais plausível como coincidências parciais entre diferentes comunidades no que diz respeito a uma norma (mas não necessariamente a todas as normas). Um acordo, nesse contexto, seria atingido por meio cultural, com base no livre assentimento, facilitado por várias formas de aprendizado.

Somente nesse sentido é completamente plausível a ideia de uma autocompreensão das espécies. Pensando assim, eu proponho a ideia de direitos humanos como algo que pode se tornar, contingencialmente, uma autocompreensão (adquirida e aprendida) da espécie humana. Direitos humanos como autocompreensão da espécie só podem ser resultado do trabalho da política (entendida idealmente como a discussão livre e pública de compromissos que envolvem valores conflitantes em uma sociedade democrática liberal). Por *trabalho da política*, eu me refiro à política como o ensino da ideia de direitos humanos, de forma que os seres humanos aprendessem a identificar essa ideia com o modelo de natureza humana que eles desejariam alcançar.¹¹ Se isso atingisse uma amplitude universal, seria o primeiro precedente histórico: uma única autocompreensão de toda espécie humana.

(c) Interesses Cognitivos na Construção Social de uma Noção de Natureza Humana Voltada para os Direitos Humanos

Alguns interesses cognitivos¹² podem guiar a construção de uma noção particular de natureza humana. Desacordo entre interesses conflitantes é esperável, sendo que propostas conflitantes sobre o que é central para se poder considerar alguém como um ser humano ou sobre o que é importante para nossa espécie em geral demandam compromissos acerca de valores profundamente arraigados na sociedade (e por vezes

divergentes). Por exemplo, a concepção de Aristóteles (2013) sobre a natureza humana legitima uma hierarquia de status na comunidade política, privilegiando homens em detrimento de mulheres, pessoas livres ao invés de escravos, fazendeiros sobre mercadores e assim por diante. A teoria da natureza humana de Santo Agostinho (2003) legitima a fé cristã ao dizer que as necessidades mais importantes do ser humano são espirituais e não materiais. Assim, ele subordina o status de pertencimento de um indivíduo a comunidade política ao status de pertencimento a uma comunidade ideal de fé religiosa.

Poucos filósofos da ciência contemporâneos se orientam por interesses cognitivos metafísicos ou teológicos. A maior parte deles é guiada pela ciência genética e pelo fenômeno da variação genética (independentemente da hipótese de os processos evolutivos excluírem os processos culturais). Mais precisamente, a ciência evolutiva expressa mais de um interesse cognitivo. Grant Ramsey (2018), por exemplo, entende a natureza humana em termos de trajetórias de desenvolvimento humano (e não como critério para determinar quais traços definem a natureza humana e quais não). Por outro lado, Leda Cosmides e John Tooby (1992) defendem uma noção de natureza humana em termos do que denominam, por analogia, uma *Gray's Anatomia* da mente.¹³ a disciplina fisiologia, da área de medicina clínica, por exemplo, frequentemente compreende o corpo de um indivíduo particular bem o suficiente para tratá-lo efetivamente, em termos de um conhecimento generalizado de como o corpo e a mente humana tipicamente (mas não universalmente) funcionam. O interesse cognitivo de tratar uma doença frequentemente não exige a consideração da ampla diversidade existente entre os corpos e mentes humanas.

Minha proposta faz uma distinção entre dois interesses cognitivos: o da ciência evolutiva, que busca proposições verdadeiras sobre a natureza e o dos direitos humanos, que busca proposições intersubjetivas persuasivas sobre justiça. Qualquer concepção defensável de natureza humana facilitaria a realização do projeto dos direitos humanos, pois tal concepção teria a intenção prática de contribuir para o processo de desenvolvimento cultural do *Homo sapiens*. Desenvolvimento especificamente da linguagem e da prática de normas sociais e morais, que visam regular a vida de seres humanos, considerados individualmente ou em grupos, dentro de uma comunidade política e entre comunidades políticas. Nesse contexto,

desenvolvimento se refere ao ensino e ao aprendizado de culturas normativas, especialmente a dos direitos humanos.

Isso seria considerar os direitos humanos como um interesse cognitivo em motivar comportamentos baseados nos direitos humanos. O aprendizado, como um processo de desenvolvimento cultural, variará em consequência das características fenotípicas gerais dos envolvidos. Em outras palavras, nem todos os instrutores, tampouco todos os aprendizes compreendem, interpretam ou aplicam os aprendizados sobre conteúdos normativos precisamente da mesma maneira. Em todo caso, entendimentos particulares refletirão características de uma cultura particular, como no caso dos direitos humanos.

Todavia, os processos de ensino e aprendizado têm, pelo menos em princípio, se não na prática, a capacidade de suscitar a reflexão crítica, a revisão e a livre concordância. Nesse sentido, enquanto os participantes em debates sobre natureza humana e o projeto dos direitos humanos poderiam pensar que uma noção de natureza humana voltada à realização dos direitos humanos não refletisse nenhuma característica biológica universal, ainda assim eles ainda poderiam encontrar algum tipo de universalidade. A única característica universal que o projeto dos direitos humanos aspira é contingente: a conquista histórica, através de movimentos políticos e sociais, de uma adesão universal à ideia dos direitos humanos. A questão que motiva tais movimentos não é *qual a natureza humana* (no sentido de algo dado ou descrição da natureza), mas *qual tipo de natureza humana nós humanos desejaríamos ter?* Que tipo de pessoas nós precisaríamos ser se quiséssemos adotar livremente as práticas e pensamentos dos direitos humanos?

(d) As Perigosas Consequências Políticas de algumas Concepções de Natureza Humana

Perspectivas cujos elementos culturais se sobrepõem completamente à realidade biológica tendem a generalizar resultados políticos particulares. O antropólogo Marshall Sahlins (2008) defende que a civilização ocidental, em seus aspectos repressivos, é baseada em uma noção de natureza humana tão tragicamente mal entendida que chega a colocar em perigo a existência humana. Os filósofos Max Horkheimer e Theodor Adorno (1947), como vários outros filósofos ocidentais,

situam a racionalidade iluminista no centro da natureza humana moderna ocidental, mas alegam que a racionalidade humana é a própria fonte de confusão entre iluminação e dominação, crueldade e libertação. O fenômeno da “razão instrumental” explica como o progresso histórico contém em si mesmo o germe da regressão moral.

As abordagens generalizadoras consideram um ou mais traços típicos de uma parte da espécie. Essas partes costumam ser aquelas com as quais as pessoas que generalizam têm mais familiaridade. Esta é consequência da contingente inclusão da pessoa que promove a generalização a uma particular classe socioeconômica, em uma determinada cultura social e política, em um dado momento da história. Os generalizadores alegam que o traço ou os traços selecionados são, de fato, representativos da espécie – ou, pelo menos, dos membros “normais” da espécie ou em “média” ou ainda dos “membros representantes da espécie”.

Da mesma maneira, vários psicólogos ocidentais contemporâneos acreditam – acriticamente, sem nenhuma autorreflexão – em uma noção de “ser humano normal”, ao selecionar temas de pesquisa que, não coincidentemente, são todos produtos contingentes de tipos muito particulares de sociedades: pessoas educadas, de nações ocidentais ricas, democráticas e industrializadas (HENRICH et. al., 2010). E se, como alguns cientistas sugerem, “experiências conduzidas quase exclusivamente em sociedades industrializadas ocidentais” não podem identificar características da psicologia humana, tampouco da natureza humana, então mesmo as vozes mais bem-intencionadas, altamente educados e cosmopolitas, podem estar contribuindo (involuntariamente) para a construção de concepções perigosas de natureza humana (DESCOLA, 2013, p. 102).

Pode-se observar que qualquer concepção de natureza humana implica, potencialmente, uma distinção entre normalidade e anormalidade. Se a natureza humana consiste em determinadas características particulares, então um organismo que não possuísse um ou mais desses traços seria, conseqüentemente, “anormal”, ainda que nesse organismo existisse a potencialidade de tal traço. Como, por exemplo, no caso de uma criança sem linguagem devido à contínua exposição à extrema privação, como ter crescido até a vida adulta quase que em total isolamento: “como resultado, eles não podem falar, nem entender nenhum tipo de linguagem humana, tampouco podem

aprendê-la nessa idade tardia. Eles têm, ao mesmo tempo, a potencialidade para a linguagem e a ausência da linguagem” (HULL, 1986, p. 7).

De fato, muitas noções de natureza humana podem classificar uma pessoa sem capacidade linguística como anormal. No entanto, essa anormalidade, assim entendida, expressa não o indivíduo, mas a sociedade que o excluiu (considerando que a sociedade é o meio no qual a aquisição da linguagem é possível). Pensando assim, a comunidade que não é apta a – ou não quer – prover os requisitos culturais fundamentais para o desenvolvimento humano, como o fornecimento de meios para a aquisição da linguagem, seria “anormal”, quando confrontada com um padrão normativo socialmente construído de “ser humano”, enquanto organismo que precisa de integração social para desenvolver capacidades como a linguagem, entre outras potencialidades comumente consideradas como essenciais para o “normal” desempenho humano.

Todavia, a linguagem humana não é universalmente distribuída entre as criaturas identificadas como seres humanos. Além disso, medidas de “normalidade” frequentemente pressupõem ou implicam convicções culturais a respeito do status *moral* do indivíduo analisado. Por consequência, o intento de definir arbitrariamente uma determinada noção de natureza humana falharia caso tomássemos, por exemplo, como critério de pertencimento à espécie humana, uma característica que, tal como o uso da linguagem, tivesse a possibilidade de vir a ser desenvolvida.

Em resumo, não podemos nos surpreender que uma ideia de natureza humana que estabeleça limites entre membros e não membros de uma espécie tenha sido desenvolvida por alguns grupos de pessoas para marginalizar outros. Afinal, comunidades políticas, sistemas sociais e políticas públicas são guiadas, em parte, por pressuposições sobre a natureza humana.

Em resposta a isso, eu proponho uma noção de natureza humana voltada para os direitos humanos. Disso não decorre necessariamente nenhum sistema político, arranjo institucional ou política social. Não obstante, dados sobre a tradicional psicologia do indivíduo baseada na genética não implicam quais formas de organização política e social são as mais adequadas para a humanidade, tampouco qual seria a mais justa. Não obstante, qualquer sociedade é uma mistura de diferentes perfis psicológicos. Nesse ponto, a noção de uma natureza humana

como uma noção mais ou menos universal de psicologia humana também é inútil.

Ademais, uma noção de natureza humana não nos dirá nada sobre os meios pelos quais diferentes arranjos sociais e comunidades políticas poderiam limitar o desenvolvimento de psicologias individuais, nem sobre os meios pelos quais psicologias individuais poderiam limitar os tipos possíveis de comunidades políticas e organizações sociais. Porém, poderia fornecer uma poderosa referência de autoidentificação para humanos ao redor do globo, para reconhecer no outro o direito compartilhado aos direitos humanos.

Conclusões

Qualquer discussão sobre direitos humanos implica necessariamente assunções sobre o que o ser humano é e como ele está relacionado aos demais na comunidade política. Várias dessas assunções lidam com alguma noção de natureza humana. A qualidade polissêmica do termo natureza humana é uma das suas características essenciais. Portanto, ela pode se referir igualmente a características naturais ou não naturais e a fenômenos biológicos ou a culturais.

A noção de natureza humana voltada para os direitos humanos se refere a ambos os aspectos: biológico e cultural. Todavia, em algum ponto, a distinção entre natureza e cultura cai por terra. Por exemplo, uma pessoa pode tentar encontrar o fundamento dos direitos humanos e adotar a noção segundo a qual os direitos humanos derivam de uma identidade particular da espécie humana, invocando, assim, uma determinada concepção de natureza humana. No entanto, outra pessoa pode considerar que o que é concebido como construção cultural só é possível no sentido transcendental de uma característica de um panorama metafísico ou uma dádiva de uma dimensão divina. A natureza, assim entendida, é mais ampla do que o âmbito de investigação das ciências naturais, pois inclui normas como as de direitos humanos, que não estão incluídas no campo das ciências naturais. Essas normas sempre revelam distintas preferências culturais (por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos favorece direitos individuais em detrimento de direitos coletivos).

Tanto para os direitos humanos quanto para a natureza humana, o que nós somos “por natureza” depende em parte de um

particular interesse cognitivo que guia tal investigação científica. Isso se mostra mais evidente na medida em que a biologia humana se torna, cada vez mais, um empreendimento da cultura humana (por exemplo, na forma de manipulação genética) e o termo *natureza humana* é uma expressão contingente da vontade e da imaginação humanas. Todavia, onde as pessoas são consideradas portadoras de direitos humanos, o termo *natureza humana* é uma ferramenta política que fundamenta a amplitude universal de uma particular reivindicação de direitos – o que também não deixa de ser uma expressão contingente da vontade e da imaginação humanas.

A distinção entre natureza e cultura não se sustenta nem mesmo no caso da engenharia da genética humana. Quando indagamos se alguns tipos de engenharia genética poderiam mudar a própria natureza dos seres humanos, supomos uma concepção de natureza que não é, em si, obra do artifício humano. Isso significa pensar que a natureza, assim entendida, é vulnerável à intervenção humana. A proposição *natureza que não é em si obra do artifício humano* implica a natureza como um dado biológico. A expressão artifício humano, que ressalta a intervenção humana, distingue o comportamento cultural humano do mundo natural no qual se intervém. Porém, essa distinção cai por terra rapidamente, pois o ser humano que sofre os efeitos da intervenção genética tenderia a pensar a natureza humana mais pela sua dimensão cultural. Contudo, ainda assim não deixaria de ser um organismo evoluído, isto é, continuaria sendo “natural” – no sentido biológico –, assim como também seria, até certo ponto, um artefato humano.

A distinção entre natureza e cultura também cai por terra na medida em que o interesse cognitivo dos direitos humanos e de preocupações bioéticas com o corpo humano são questões que dizem respeito ao bem-estar humano. A bioética é uma aspiração política quando pergunta *que tipo de humanos nós queremos ser na medida em que a engenharia genética permite tal intervenção?* A ideia dos direitos humanos é uma aspiração política quando pergunta: *que tipo de humanos nós queremos ser no que diz respeito a como nós tratamos os demais, enquanto orientados por direitos?* Ambas questões aspiracionais podem ser entendidas de uma perspectiva socioconstrucionista: no primeiro caso, a construção social de normas para guiar a engenharia genética; no segundo caso, a construção social de normas de direitos humanos. Em todo caso, esta construção social tem a pretensão de promover o aperfeiçoamento da vida humana por meio de determinadas idealizações.

Uma noção de natureza humana voltada para os direitos humanos aspira o florescimento humano. Por exemplo, a descrição do que é “normal” e “saudável” pode ser mais uma avaliação social do que uma descrição científica objetiva da natureza (a seleção natural não homogeneiza os indivíduos de uma espécie) e a noção de natureza humana voltada aos direitos humanos não procuraria pela “natureza normal”, nem pelo padrão corporal típico, tampouco pela natureza humana universal. Ao invés disso, abordaria os problemas e desafios que dizem respeito às pretensões dos direitos humanos de modo correspondente aos problemas e desafios relativos às pretensões da bioética.

Notas

¹ Uma concepção pragmática de direitos humanos é só mais uma espécie de crença que tem seu próprio fundamento, é claro. A noção de crença como o principal guia da ação humana é de Peirce (1986, p. 21). Ele afirma, por exemplo, que “a convicção determina a nossa ação de determinada maneira”. De Dewey (1981, p. 128) vem a busca por proposições válidas como uma tentativa de solução de problemas práticos. Segundo ele, “esse é o significado de verdade: processos de mudança tão direcionadas que alcançam um objetivo pretendido”. Igualmente pragmático é o argumento de Marx (1976, p. 372) na décima primeira tese sobre Feuerbach, que defende que filósofos se limitaram a propor interpretações do mundo em vários sentidos, mas o que realmente importaria seria aperfeiçoá-lo e não somente descrevê-lo. A concepção pragmática é diferente da de Marx, no sentido de que aquela não concebe o sujeito que Marx, em outras obras, concebe metafisicamente. A ênfase de Marx na ação humana é um aspecto ressonante do pragmatismo.

² Eu desenvolvo esta ideia em Gregg (2012) e (2016).

³ E a “distribuição do uso da linguagem ou da capacidade de uso da linguagem” não implica nada “sobre alguma 'base genética' para a capacidade linguística” (HULL, 1986, p. 5): considere-se o raro exemplo da criança “que cresceu quase em total isolamento até a vida adulta” e, por isso, “não pode falar ou entender nenhuma linguagem humana, nem pode aprendê-la tardiamente”. Neste caso, a capacidade para linguagem não existiria mais (Ibid., 7). Há ainda os – também raros – casos de bebês “nascidos com pouca capacidade cerebral”, mas que, “por alguma razão, conservam, ainda assim, a capacidade para o uso da linguagem”: mesmo assim, eles pertencem, sem dúvidas, à espécie biológica *Homo sapiens* (Ibid., p. 5).

⁴ Cf. Kaplan e Manners (1972, p. 151).

⁵ Cf. Buller (2006) e Pinker (2002).

⁶ Considerando que nem todos humanos são biologicamente iguais, poderia haver uma noção plausível de direitos humanos que não fosse aplicável a todos os humanos da mesma maneira (por exemplo, noções múltiplas ou parcialmente sobrepostas)?

⁷ Eu desenvolvo essa ideia mais recentemente em Gregg (2020).

⁸ Cf. Ruse e Wilson (1986, p. 186).

Notas

⁹ Cf. Csibra e Gergely (2011).

¹⁰ Eu desenvolvo essa ideia de atribuição mútua de responsabilidade (como uma característica da inteligência humana em oposição à inteligência artificial) em Gregg (2018).

¹¹ Com minha ideia de política como o ensino da ideia de direitos humanos no sentido de que os humanos aprendem a identificar essa ideia com o modelo de natureza humana que eles aspiram, eu vou além de Habermas. Concordo que a autocompreensão ética “correta” não é nem revelada nem “dada”, mas “pode ser apenas conquistada por meio do esforço comum”, através de acordos intersubjetivos em uma comunidade política (HABERMAS, 2003, p. 11). Apesar de sua explícita rejeição do naturalismo científico e das teorias metafísicas do direito natural, Habermas situa a autocompreensão da humanidade por meio da distinção “entre a natureza que ‘nós’ somos e o legado orgânico que nós ‘damos’ a nós mesmos” (Ibid., p. 12). O autor considera o que ele chama de “fundamento genético da nossa existência” (Ibid., p. 22) como a “base antropológica de uma ética da espécie” (Ibid., p. 28). Considera ainda esse quadro ético natural como uma pré-condição para “o igual respeito que cada pessoa, na qualidade de pessoa, tem direito” (Ibid., p. 56). Por outro lado, eu defendo que uma “ética da espécie” seria uma construção cultural, mas não antropológica, tampouco biológica.

¹² Nota do tradutor: um interesse cognitivo se refere à motivação de alguém em buscar (e algumas vezes em produzir) conhecimento. Enquanto nem todo o conhecimento é determinado por interesses cognitivos (alguém pode aprender algo por acidente ou por coerção, por exemplo), a busca pela melhor forma de compreender os direitos humanos ou a natureza humana é determinada por vários interesses cognitivos. Um seria o da verdade, por exemplo, quando se indaga *o que é natureza humana* ou *quais são as consequências práticas políticas da assunção de uma determinada concepção de natureza humana, ao invés de outra*. Outro interesse cognitivo seria o da justiça, quando perguntamos *qual concepção de direitos humanos melhor promoveria esta ou aquela ideia de justiça* ou *o que uma concepção de justiça realizaria, em comparação com outra divergente*.

¹³ A metáfora (*Gray's Anatomy* of the mind) deriva do interesse cognitivo do livro historicamente influente de Henry Gray (publicado nas versões portuguesas com o título *Gray's Anatomia*), escrito para estudantes de medicina e médicos, especialmente cirurgiões, que contém uma abrangente, detalhada e avançada apresentação do conhecimento de anatomia (através de revisões e adições em cada uma das quarenta e uma edições, sendo a mais recente de 2015).

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. **Politics**. Tradução: Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

AUGUSTINE. **City of God**. Tradução: Henry Bettenson. London: Penguin, 2003.

BULLER, D. **Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature**. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

CSIBRA, G.; GERGELY, G. Natural Pedagogy as Evolutionary Adaptation. **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, v. 366, ed. 1567, 2011, p. 1149-1157.

DARWIN, C. **A Monograph on the Sub-Class Cirripedia**. Vol. 2. London: Ray Society, 1854.

DESCOLA, P. **Beyond Nature and Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

DEWEY, J. Experience and Nature. BOYDSTON, J. A. **John Dewey: the later works, 1925–1953**. Vol. 1. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.

DUPRÉ, J. Human Nature: a process perspective. HANNON, T; LEWENS, T (eds.). **Why We Disagree About Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. p. 92-107.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.

GOULD, S. Evolution and the Triumph of Homology, or Why History Matters. **American Scientist**, v. 74, n. 1, p. 60-69, 1986.

GREGG, B. **Human Rights as Social Construction**. New York: Cambridge University Press, 2012.

GREGG, B. **The Human Rights State: Justice Within and Beyond Sovereign nations**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

GREGG, B. The Coming Political Challenges of Artificial Intelligence. **Digital Culture & Society**, vol. 4, p. 157-180, 2018.

GREGG, B. The Human Rights State: Advancing Justice through Political Imagination. SCHMIDT, K. (ed). **The State of Human Rights: historical genealogies, political controversies, and cultural imaginaries**, p. 121-143. Heidelberg: Winter Verlag: 2020.

HABERMAS, J. **The Future of Human Nature**. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.

HENRICH, J. S; HEINE, A; NORENZAYAN, A. The Weirdest People in the World? **Behavioral and Brain Sciences**, v. 33, n. 2-3, 2010, p. 61-83.

HEYES, C. Human Nature, Natural Pedagogy, and Evolutionary Causal Essentialism. HANNON, E.; LEWENS, T. (eds.). **Why We Disagree About Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 76-91.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Dialektik der Aufklärung**. Amsterdam: Querido Verlag, 1947.

HULL, D. On Human Nature. **Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association** 2:3-13, 1986.

KAPLAN, D.; MANNERS, R. **Culture Theory**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.

LEWENS, T. Introduction: the faces of human nature. LEWENS, T. (eds.). **Why We Disagree About Human Nature**, p. 1-17. Oxford: Oxford University Press, 2018.

MACHERY, E. A Plea for Human Nature. **Philosophical Psychology**, vol. 21, p. 321-329, 2008.

MARX, K. Thesen über Feuerbach. MARX, K; ENGELS, F. **Ausgewählte Schriften in zwei Bänden**, vol. 2. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

PEIRCE, C. S. Toward a Logic Book, 1872–73. KLOESEL, C. (ed.). **Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition**, vol. 3, 14–108. Bloomington: Indiana University Press, p. 1986.

PINKER, S. **The Blank State: The Modern Denial of Human Nature**. New York: Viking, 2002.

RAMSEY, G. Trait Bin and Trait Cluster Accounts of Human Nature. LEWENS, T. (eds.). **Why We Disagree About Human Nature**, p. 40-57. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RUSE, M.; WILSON, E. O. Moral Philosophy as Applied Science. **Philosophy**, vol. 61, n. 236, p. 173-192, 1986.

SAHLINS, M. **The Western Illusion of Human Nature**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

STERELNY, K. Sceptical Reflections on Human Nature. HANNON, E.; LEWENS, T. (eds.). **Why We Disagree About Human Nature**, p. 108-126. Oxford: Oxford University Press, 2018.

TOOBY, J.; COSMIDES, L. The Psychological Foundations of Culture. BARKOW, F, et al. (eds). **The Adapted Mind**. New York: Oxford University Press, 1992.

Benjamin Gregg – Professor da Universidade do Texas (EUA). Doutor em Política pela Universidade de Princeton (EUA) e doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim (Alemanha).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9510-6147>.

Recebido para publicação em 25 de junho de 2020
Aceito para publicação em 20 de agosto de 2020
Publicado em 23 de setembro de 2020