



UMA REAVALIAÇÃO DO EVO-CONSERVADORISMO À LUZ DA HIPÓTESE DA INTERDEPENDÊNCIA

João Pinheiro¹



Resumo: Este ensaio apresenta uma avaliação da crítica evo-conservadora. A versão mais premente da crítica evo-conservadora diz-nos que a evolução humana foi tal que estamos impossibilitados de formar organizações muito inclusivas estáveis ao longo do tempo, de tal forma que estas organizações deveriam ser repudiadas enquanto alternativas viáveis para a realização de ideias e ideais de justiça, de que são exemplo as teorias cosmopolitas da justiça. O ensaio começa por contextualizar historicamente a emergência das críticas evo-conservadoras, partindo depois para a identificação da sua versão mais acutilante. Após este primeiro momento, identificam-se várias lacunas nas premissas empíricas dos argumentos evo-conservadores. Brevemente, denota-se que muitas interpretações da evidência poderão estar enviesadas e que de acordo com os próprios pressupostos dos argumentos evo-conservadores os fenómenos cosmopolitas vigentes não deveriam ser possíveis. Dadas as possíveis falhas das premissas evo-conservadoras e a necessidade de uma explicação adequada dos fenómenos cosmopolitas vigentes, o ensaio redirecciona o seu foco na procura de uma explicação evolutiva para estes últimos. Tentativamente, sugere-se que talvez possamos encontrar uma explicação para o cosmopolitismo num conjunto de hipóteses acerca da evolução social humana que designamos por “hipótese da interdependência” (em acordo com uma proposta de Tomasello et al. 2012). Esta hipótese diz-nos que a psicologia social humana evoluiu num contexto em que as interações humanas se vieram deixar caracterizar por interdependência obrigatória. É neste contexto evolutivo que os humanos adquiriram aquilo que poderemos chamar de uma “psicologia de interdependência”, isto é, uma psicologia capaz de avaliar, com alguma fiabilidade, o nosso grau de dependência doutros. É tendo esta hipótese por pano de fundo que podemos depois identificar outras hipóteses, como a do “parentesco” e a do “doce comércio” (entre outras), que discriminam condições específicas nas quais instituições de índole cosmopolita podem ser vantajosas. Ora, se estas hipóteses nos aproximam de uma verdadeira história da evolução social humana, então – conclui o ensaio –, contrariamente ao que é sugerido pela crítica evo-conservadora, não há bases evolutivas para rejeitar projectos morais e políticos muito inclusivos.

Palavras-chave: Evolução Sociocultural Humana. Hipótese da Interdependência. Hipótese do Doce Comércio. Hipótese do Parentesco. Conjectura Cosmopolita.

¹ João Pinheiro. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6558-9221> E-mail: joaopinheiro@hotmail.com

Abstract: This essay presents an assessment of the evo-conservative critique. The most pressing version of the evo-conservative critique tells us that human evolution has been such that we are unable to form highly inclusive organizations that are stable over time, so much so that these organizations should be repudiated as viable alternatives for realizing ideas and ideals of justice, exemplified by cosmopolitan theories of justice. The essay begins by historically contextualizing the emergence of evo-conservative critiques, then moving on to identify their most incisive version. After this initial analysis, several gaps are identified in the empirical premises of evo-conservative arguments. Briefly, it notes that many interpretations of the evidence may be biased and that, according to the very assumptions of evo-conservative arguments, current cosmopolitan phenomena should not be possible. Given the potential flaws in evo-conservative premises and the need for an adequate explanation of prevailing cosmopolitan phenomena, this essay redirects its focus to the search for an evolutionary explanation for these phenomena. Tentatively, it suggests that perhaps we can find an explanation for cosmopolitanism in a set of hypotheses about human social evolution that we call the “interdependence hypothesis” (in agreement with a proposal by Tomasello et al. 2012). This hypothesis tells us that human social psychology evolved in a context in which human interactions became characterized by obligatory interdependence. It is in this evolutionary context that humans acquired what we might call a “psychology of interdependence,” that is, a psychology capable of assessing, with some reliability, our degree of dependence on others. It is against this backdrop that we can then identify other hypotheses, such as “kinship” and “gentle commerce” (among others), which identify specific conditions under which cosmopolitan institutions can be advantageous. Now, if these hypotheses bring us closer to a true history of human social evolution, then—the essay concludes—contrary to what the evo-conservative critique suggests, there are no evolutionary grounds for rejecting overly inclusive moral and political projects.

Keywords: Human Sociocultural Evolution. Interdependence Hypothesis. Doux Commerce Hypothesis. Kinship Hypothesis. Cosmopolitan Conjecture.

Conforme o homem avança na civilização, e tribos pequenas se unem em comunidades maiores, a mais simples razão diria a cada indivíduo que deveria estender os seus instintos sociais e simpatias a todos os membros da mesma nação, ainda que pessoalmente desconhecidos. Alcançado este ponto, há apenas uma barreira artificial para prevenir as suas simpatias de se estenderem a todos os homens de todas as nações e raças (Darwin, 1871, p. 155-6).

1 Introdução

Pelo menos desde que Aristóteles comentou a natureza política do animal humano que a questão da natureza humana se tem repercutido nos fundamentos da filosofia moral e política. Mas jamais tivemos tanta capacidade exploratória destas questões como na

contemporaneidade, dada a abundância de teorias evolutivas que, munidas de um forte poder explicativo, prometem um elo para a integração transdisciplinar das demais ciências humanas.

Neste ensaio iremos abordar um entre muitos debates fascinantes que se dão neste campo interactivo da filosofia moral e política e das ciências humanas, esclarecidos à luz da evolução humana. Em particular, iremos concentrar-nos na crítica conservadora do cosmopolitismo, agora que foi revista à luz das teorias evolutivas, dando azo a um novo “evo-conservadorismo” (conforme cunhado por Buchanan & Powell, 2015, p. 38; cf. 2016 & 2018).

Uma breve análise demonstrará que, de entre várias versões da crítica evo-conservadora, apenas uma sobressai como estabelecendo um desafio de relevo contra o cosmopolitismo. Em breves palavras, a crítica diz-nos que a evolução humana foi tal que estamos impossibilitados de formar organizações cosmopolitas estáveis e que, portanto, o cosmopolitismo está condenado a falhar politicamente e, por esse motivo, deve ser abandonado.

Todavia, uma vez avaliada a evidência invocada em suporte das premissas empíricas deste desafio, esperamos deixar claro que antes de poderem substanciar as suas conclusões anti-cosmopolitas, os evo-conservadores têm ainda de ser capazes de explicar evolutivamente uma gama de fenómenos morais que constituem anomalias para a sua teoria, nomeadamente, alguns dos comportamentos cosmopolitas que, de acordo com a sua teoria, deveriam ser improváveis ou impossíveis, mas que têm vindo a tornar-se mais presentes em muitas sociedades.

De modo a fortalecer a teoria evo-conservadora, iremos então expor várias hipóteses empíricas que, ainda que alvo de contenção, sendo compatíveis entre si, contribuem para uma explicação dos fenómenos anómalos à teoria evo-conservadora. Tanto quanto sabemos, não há presentemente hipóteses alternativas que se proponham a explicar a moral cosmopolita para além das que iremos abordar, pelo que estas hipóteses constituem a melhor possibilidade de os evo-conservadores superarem os problemas que enfrentam.

Porém, as hipóteses que abordaremos aproximam-nos precisamente de uma teoria das condições de estabilidade do cosmopolitismo. A consequência disto é que à luz destas

hipóteses o desafio evo-conservador torna-se mais tangível e as consequências do argumento mais fracas (mas também mais plausíveis).

Concluiremos que uma reavaliação do argumento da instabilidade do cosmopolitismo não permite a conclusão de que não devemos almejar um mundo cosmopolita. No pior dos casos diz-nos apenas que ainda não obtivemos condições suficientes para a sua estabilidade mundial, o que não é nenhuma novidade para os cosmopolitas.

Por fim, ilustraremos como as dinâmicas de conjecturas e refutações científicas permitem enriquecer o diálogo filosófico, que nunca abandonará o mundo das descrições científicas como seu objecto de estudo.

Da Crítica Conservadora à Crítica Evo-Conservadora do Cosmopolitismo

O cosmopolitismo é uma velha posição com expressões variegadas (e.g.: Nussbaum, 1996, 2019; Tan, 2004; Held, 2005; Caney, 2005; Appiah, 2006; Beck, 2006; Archibugi, 2008; Brock, 2009; Harvey, 2009; van Hooft, 2009; Ypi, 2012; Heilinger, 2020), mas todas intimamente ligadas à ideia de uma “cidadania cósmica” – conforme a etimologia da palavra, que devemos a Diógenes de Sínope. Todavia, na literatura filosófica hodierna, quando falamos de cosmopolitismo, é mais comum termos em mente o consenso vigente que se fundou em torno da definição de *cosmopolitismo moral* avançada por Pogge, que entende o cosmopolitismo como a conjunção de três teses:

Primeira, *individualismo*: as unidades últimas de consideração moral são seres humanos ou pessoas – ao invés de, por exemplo, linhagens familiares, tribos, comunidades étnicas, culturais, ou religiosas, nações ou estados. Segunda, *universalidade*: o estatuto de unidade última de consideração está igualmente anexado a todos os seres humanos vivos, não apenas a algum subconjunto, como homens, aristocratas, arianos, brancos, muçulmanos. Terceira, *generalidade*: este estatuto especial tem força global. As pessoas são unidades últimas de consideração para todos – não apenas para os seus compatriotas, quem compartilha do seu credo religioso, e outros que tais² [1992:48-49].

² «Three elements are shared by all cosmopolitan positions. First, *individualism*: the ultimate units of concern are human beings, or persons — rather than, say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious communities, nations or states. Second, *universality*: the status of ultimate unit of concern attaches to every living human being equally, not merely to some sub-set, such as men, aristocrats, Aryans, whites, Muslims. Third, *generality*: this special status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone — not only for their

Sinopticamente, «[t]odo o ser humano tem um estatuto global como unidade última de preocupação moral»³ (Pogge, 2002, p. 169).

Entre o corpo de teóricos contemporâneos da justiça, são poucos os que disputam a verdade destas teses, havendo até quem, por este motivo, tenha condenado o cosmopolitismo à trivialidade (e.g. Miller, 2002; Blake, 2013). Não obstante, há bastante desacordo quanto ao escopo e força das possíveis obrigações e deveres de justiça que se seguem do cosmopolitismo. Os cosmopolitas mais radicais dirão que tais obrigações e deveres são fortes, sobrepondo-se (se não sempre, num grande número de vezes) a demonstrações de parcialidade face aos membros dos nossos grupos. Por estas mesmas razões, consideram insuficiente a realização de princípios de justiça cujo escopo for delimitado por subconjuntos da população mundial (como populações de estados específicos).

Neste ensaio introduzimos, analisamos, e reavaliamos argumentos recentes de índole conservadora que buscam criticar (pelo menos) este cosmopolitismo mais radical. Ora, o conservadorismo, à semelhança do que se passa com outras ideologias políticas (Festenstein & Kenny, 2005], teima a definir-se, mas a índole conservadora dos argumentos sobre os quais nos debruçaremos elucida-se pelas expressões de pessimismo face à natureza humana, tida como imperfeita e por vezes irracional ou a-razional (e.g.: Burke, 1996; Kirk, 1954; Quinton, 1978; Oakeshott, 1991; O'Hear, 1998), e, como tal, incapaz de realizar projectos políticos racionalistas, idealistas, utópicos, ou que de algum modo contradigam a prática do status quo. É por alusão a racionais *sui generis* que nos seus contornos mais clássicos o conservadorismo fez oposição a teorias iluministas de direitos humanos universais fundados na razão (e.g., as reflexões de Burke sobre a revolução francesa), assim como à moral kantiana, que seria demasiado racionalista, para mencionar apenas alguns exemplos de oposição face a ideias historicamente associadas ao cosmopolitismo.

Simplificações à parte, é com base em semelhante compreensão da natureza humana que os argumentos que iremos de seguida abordar concluem com a rejeição do cosmopolitismo. Porém, a família de argumentos que iremos abordar demarca-se do conservadorismo clássico por se afastar de ideias pseudocientíficas da natureza humana, como

compatriots, fellow religionists, or such like.»

³ «every human being has a global stature as an ultimate unit of moral concern»

ilustradas nas experiências de pensamento de um “estado de natureza” hobbesiano ou rousseauiano⁴, e fundar-se ao invés em interpretações da teoria evolutiva contemporânea, que cada vez mais fundamenta e integra as ciências humanas. Este evo-conservadorismo interpreta então a teoria evolutiva como providenciando razões suficientes para rejeitar pelo menos uma das três teses conjuntamente necessárias ao cosmopolitismo moral (mais comumente, o universalismo e a generalidade).

Dada esta definição, deixamos claro que os argumentos evo-conservadores poderão à partida ser abertamente invocados por liberais (na medida em que o liberalismo puder coexistir com o nacionalismo, entendido aqui como a tese de que a nação tem o primado da consideração e peso moral, como sucede no caso do nacionalismo liberal de Tamir (1993) e de Miller [1995]), desde que não neguem o individualismo ético que caracteriza o cosmopolitismo, uma vez que este é também necessário ao liberalismo (de facto, o cosmopolitismo é comumente entendido como uma tese liberal por este mesmo motivo). Assim, alguns evo-conservadores são liberais [e.g. Fukuyama, 2002; Pinker, 2011], ainda que talvez seja mais comum eles serem conservadores [e.g. Arnhart, 2005; Goldsmith & Posner, 2005; Asma, 2012; Haidt, 2012].

Comum a todos os argumentos evo-conservadores é a sua dependência de uma hipótese adaptacionista primeiramente sugerida por Darwin (1870) (mas que, entretanto, fez escola, havendo um crescente consenso em seu redor): a moral evoluiu pelos benefícios cooperativos que promoveu⁵. De facto, se considerarmos qualquer comportamento moral, poderemos constatar que é biologicamente altruísta, isto é, que beneficia outros em detrimento do próprio, tendo custos pessoais imediatos para os indivíduos altruístas. Por esta razão, não é imediatamente óbvio como é que poderá ter evoluído a moral, uma vez que comportamentos biologicamente altruístas são *prima facie* desvantajosos para os indivíduos que os exibem (cf. Okasha, 2013). De acordo com esta lógica, uma explicação da evolução da moral pressupõe uma explicação da evolução do comportamento altruísta – o chamado

⁴ É de notar que Rosseau (1754, p. 6) entendia o estado de natureza como uma parábola e não como descrevendo uma verdade histórica, mas tal não se interpôs à sua tentativa de extrapolar conclusões para a política humana.

⁵ Há quem dispute que a moral evoluiu de todo, argumentando que ela é um mero constructo social (veja-se Machery & Mallon, 2010; Machery, 2018). Não iremos considerar este debate aqui, pois em todo o caso não se disputa que tenha havido evolução de normatividade social, que é tudo quanto basta aos nossos propósitos.

“puzzle do altruísmo” na literatura –, e é precisamente tal explicação que é sumariamente dada pela hipótese de Darwin. A saber, os comportamentos altruístas evoluíram porque de algum modo foram recompensados, de tal forma que os seus custos puderam ser (pelo menos) comportados⁶.

Na tentativa de comprovar a hipótese de que os comportamentos cooperativos são geralmente considerados moralmente bons, um recente estudo holocultural de 60 sociedades dos “Probability Sample Files” (desenhados para reduzir o problema de Galton) da Human Relations Area Files concluiu que comportamentos cooperativos são sempre vistos como moralmente bons [Curry et al., 2019]. Assim, neste ensaio não iremos contestar esta hipótese, nem a sua completude, apesar de acharmos que precisa de várias qualificações. Ao invés, iremos pressupor (com os evo-conservadores) que a hipótese é (pelo menos parcialmente) correcta.

Porém, os evo-conservadores não se deixam por esta hipótese. A sua crítica depende de uma hipótese adaptacionista mais concreta, apelando para o efeito também a uma proposta primeiramente avançada por Darwin quando este escreveu que

Não pode haver nenhuma dúvida de que uma tribo incluindo muitos membros que (...) estivessem sempre prontos a ajudarem-se uns aos outros e a sacrificarem-se pelo bem comum seria vitoriosa sobre a maioria das outras tribos»⁷ (1871, p. 166).

Esta trata-se da hipótese de que a evolução da cooperação se deu através de dinâmicas de selecção de grupo (apesar da interpretação deste excerto ser disputada, cf. Dawkins, 1989; Okasha, 2006). De acordo com esta hipótese, um comportamento altruísta pode ser seleccionado em cenários de competição (directa ou indirecta) entre grupos, sendo que nessas condições os grupos com indivíduos mais cooperantes apresentam maiores taxas de sobrevivência e replicação enquanto grupos (esta hipótese foi engenhosamente defendida por Sober & Wilson, 1994)⁸.

⁶ Com isto não excluimos formas mais indirectas de compreender as vantagens de comportamentos altruístas, como a maximização da fitness inclusa (Hamilton, 1964).

⁷ «There can be no doubt that a tribe including many members who (...) were always ready to give aid to each other and to sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes»

⁸ Existe um grande debate (ainda hoje aberto, apesar de opiniões bastante afincadas de ambos os lados) acerca de

O mais importante para o efeito do argumento evo-conservador é que o nível de selecção para o comportamento moral tem sido pensado como o do grupo e é com base nestas dinâmicas que os evo-conservadores têm vindo a argumentar que a moral humana evoluiu de tal forma a desenvolver um viés bem canalizado para o paroquialismo (isto é, para discriminar, privilegiar, e excluir com base nos grupos de pertença dos indivíduos), senão mesmo para o tribalismo (paroquialismo antagonista face a membros doutros grupos) (Buchanan & Powell, 2018, p. 115), pois tais comportamentos teriam sido vantajosos no seu ambiente de adaptação⁹.

A evidência apresentada para apoiar estas hipóteses tem origens múltiplas, na Primatologia Comparada, na Paleoantropologia, na Arqueologia, na Etologia, na Psicologia, entre outras disciplinas onde a presença da teoria evolutiva é marcante.

Concentrando-nos para já na hipótese do tribalismo, historicamente, parece ter sido pela primeira vez elaborada, já após a morte de Darwin, por um dos mais acérrimos proponentes da teoria da selecção natural na altura, o “bulldog de Darwin”, T.H. Huxley (1888, p. 204), que sugeriu que os humanos evoluíram num contexto de guerras pré-históricas. Mas tanto quanto pudemos averiguar, esta teoria da belicosidade da moral humana – como hoje em dia alguns a apelidam – só veio a fundamentar uma crítica evo-conservadora ao cosmopolitismo propriamente dito pouco depois da segunda guerra mundial, aquando do desenvolvimento da escola clássica do realismo em teoria das relações internacionais, de acordo com a qual princípios morais universais não podem ser aplicados devido a «leis objectivas que têm as suas raízes na natureza humana»¹⁰ (Morgenthau, 1954, p. 4-5; outros exemplos incluem Carr, 1946, p. 153; Kennan, 1954, p. 48; Art & Waltz, 1971, p. 6; porém, veja-se Murray, 1997). Mas foi somente a partir da proposta da “teoria do macaco assassino” (killer ape theory), de Dart (1953), disseminada nas obras de Lorenz (1963) e de Ardrey (1966) (e imortalizada ainda na adaptação cinematográfica do livro de Clarke, 1968), que a ideia de que a moral humana tem expressões antagonistas e de que a guerra foi um dos

se as dinâmicas da selecção de grupo se deixam reduzir a outras *unidades* (e.g. enquanto dinâmicas de selecção de genes ou indivíduos) que não abordaremos aqui (cf. Okasha, 2006, §4-6).

⁹ *environment of evolutionary adaptedness*: uma expressão para o ambiente no qual a moral terá sido alvo de selecção, também traduzida por “ambiente ancestral adaptativo” (por Levy & Almada, 2015, p. 226).

¹⁰ «objective laws that have their roots in human nature».

principais motores da evolução humana singrou, vindo-se a tornar sobejamente influente até aos nossos dias¹¹.

Hoje, os proponentes da “teoria belicosa” frequentemente apontam análises arqueológicas e etnográficas como as de Bowles & Gintis (2011, p. 105), que deixam claro que existe um número comparativamente alto de mortes por guerra em sociedades tribais¹². Entre os primatólogos, relatos de violência entre grupos (de que é mais famoso o relato da Guerra dos Chimpanzés de Gombe (Goodall, 1986), são por vezes tidos como sugestivos de homologias genéticas comportamentais. A este respeito, recentemente, Wrangham (2019) chamou “paradoxo da bondade” (the goodness paradox) à aparente tensão existente entre a cooperação dentro de um grupo e – o que lhe é muitas vezes associado – o conflito entre grupos que resulta do tribalismo. Na realidade, esta associação foi até por vezes pensada como necessária, havendo quem tenha concluído com base em modelos de teoria dos jogos evolutiva e simulações com base em agentes que

[N]as condições em que os humanos provavelmente viveram no Pleistoceno tardio e no Holoceno inicial, nem o paroquialismo nem o altruísmo teriam sido viáveis isoladamente, mas ao promoverem conflito entre grupos, eles poderiam ter evoluído juntos¹³ (Choi & Bowles, 2007, p. 636).

Variações da Crítica Evo-Conservadora

Apesar de algum acordo, existem diferentes teorias evolutivas do paroquialismo e do tribalismo, mas a principal fonte da variedade de críticas evo-conservadoras deve-se ao modo como as premissas empíricas são empregues com o fito de estabelecer conclusões normativas anti-cosmopolitas. É então recomendável considerarmos alguns argumentos evo-conservadores de modo a compreendermos a natureza da incompatibilidade que eles postulam

¹¹ Talvez seja na senda destas ideias que alguns nacionalistas liberais (e.g. Margalit, 1997) nos dizem que é parte do processo de formação de grupos que alguma quantidade de hostilidade face a grupos externos irá ocorrer.

¹² eles identificam sobretudo tribos relativamente recentes, sendo que os seus dados mais antigos dizem respeito a 16 mil anos atrás, mas na sua maioria datam do meio do Holoceno para cá, incluindo bastantes tribos contemporâneas.

¹³ «Our game-theoretic analysis and agent-based simulations show that under conditions likely to have been experienced by late Pleistocene and early Holocene humans, neither parochialism nor altruism would have been viable singly, but by promoting group conflict, they could have evolved jointly.»

existir entre o cosmopolitismo e algumas tendências morais paroquiais ou tribalistas que possamos ter evoluído.

Os exemplos selecionados por Buchanan & Powell (2018, p. 138-44), que aqui parafraseamos, são reveladores. Fukuyama (2002, p. 127-8) crê que os nossos vieses cognitivos favorecem parentes e membros dos nossos grupos e que a ordem política e normas sociais deveriam reflectir esses vieses, uma vez que a política se deve fundar numa concepção substantiva da natureza humana. Goldsmith & Posner (2005, p. 212) argumentam que o direito internacional não deveria ser fundado em princípios morais cosmopolitas porque o nosso altruísmo não se estende àqueles que diferem de nós física e culturalmente. Arnhart (2005, p. 84) entende que a teoria evolutiva da natureza humana não só apoia perspectivas conservadoras acerca dos limites do altruísmo humano como devemos avaliar os regimes políticos pelo modo como satisfazem essas disposições conservadoras que teremos evoluído. Haidt (2012, p. 245) defende que de um ponto de vista evolutivo é improvável que o nosso amor possa alguma vez ser incondicional e que o máximo que conseguimos atingir é amor paroquial amplificado pelo sentimento de partilha de um destino e por semelhanças que reconheçamos noutros. Asma (2012, p. 45-6) acredita que as emoções humanas não podem ser indefinidamente estendidas a estranhos e animais não-humanos, e isto deve-se ao facto de que as nossas emoções evoluíram num contexto em que as nossas comunidades de afecto se limitavam a amigos, conhecidos, e parentes¹⁴. A esta lista de Buchanan & Powell poderíamos ainda acrescentar Barber (1996), McConnell (1996), e Pinsky (1996), que nas suas respostas ao ensaio seminal de Nussbaum (1996) nos dizem que o cosmopolitismo é psicologicamente irrealista nas suas prescrições por razões análogas às dos anteriores.

Num extremo, uma posição evo-conservadora poderá implicar não apenas que expressões de igualitarismo face a estranhos são difíceis ou improváveis, mas que a própria consideração moral de estranhos é impossível uma vez que a moral é necessariamente

¹⁴ Nos casos em que são emoções (como o amor) que se dizem limitadas na sua extensão deverá colocar-se também a questão de quanto é que a moral se deixa fundar nestas emoções. Para os nossos fins, podemos reconhecer que as emoções desempenham um papel importante no comportamento moral (e.g. como motivantes desse comportamento), mas para alguém de persuasão metaética emocionista, por exemplo, os limites das expressões emotivas serão os próprios limites do que é moralmente bom.

paroquial. Mas, para lá deste radicalismo, Buchanan & Powell (2018, p. 142) oferecem-nos a seguinte categorização dos principais argumentos evo-conservadores:

1. «Qualquer “moralidade” que seja inclusiva é praticamente ineficaz e meramente aspiracional (porque emoções humanas morais, como a simpatia ou o amor, estão determinadas pela evolução a serem muito limitadas no seu escopo);
2. Elementos inclusivos da moralidade, na medida em que existem, não são duráveis (porque a natureza fortemente exclusivista, isto é, intragrupal, das respostas morais humanas irá inevitavelmente destruir desenvolvimentos inclusivistas);
3. Os limites da moral inclusivista já foram atingidos ou serão atingidos em breve (já estamos no, ou próximos do fim da “trela evolutiva” na cultura humana);
4. Qualquer esforço de realizar ideais inclusivistas ou normas irá encontrar resistência séria das tendências exclusivistas que foram selecionadas no passado humano remoto (mesmo que a durabilidade dessas normas possa ser assegurada em teoria)»¹⁵ (Buchanan & Powell, 2018, p. 142).

Os argumentos de (1) a (3) são nitidamente mais ambiciosos e provar-se-iam destrutivos para o cosmopolitismo não fosse o caso que a evidência não os apoia ou de dependerem de interpretações pouco generosas do cosmopolitismo. Relativamente a (1), note-se que mesmo que as emoções morais não se possam estender igualmente a todos, a realização dos ideais cosmopolitas também não o requer (do mesmo modo que a realização da justiça no seio de estados também não o requer), pois recai sobre instituições e não sobre indivíduos. De facto, o institucionalismo é a posição por defeito dos teóricos da justiça (o que não exclui a existência de deveres ou obrigações individuais). Relativamente a (3), simplesmente não temos evidência para apoiar isto; pelo contrário, a expansão do “círculo de

¹⁵ «1. Any “morality” that is inclusive is practically ineffective and merely aspirational (because human moral emotions, such as sympathy or love, are “hard-wired” by evolution to be quite limited in their scope). / 2. Inclusivist elements of morality, to the extent that they exist, are not durable (because the strong exclusivist, that is, intragroup, nature of human moral responses will inevitably undermine inclusivist developments). / 3. The limits of inclusivist morality have already been reached or soon will be (because we are already at or near the end of the “evolutionary leash” on human culture). / 4. Any effort to realize inclusivist ideals or norms will encounter serious resistance from the exclusivist tendencies that were selected for in the remote human past (even if the durability of such norms could be secured in theory).»

consideração moral” humano parece ter vindo a aumentar ao longo dos últimos milénios (Singer, 2011) e não temos razões para acreditar que algum tipo de limite tenha sido atingido, apesar de fenómenos recentes de bipolarização da opinião política, possivelmente adjuvados pelas “câmaras de eco” das tecnologias de comunicação social. Os argumentos (2) e (4) pressupõem uma resposta empírica à questão da robustez de normas inclusivas e constituem, enquanto tal, o desafio evo-conservador mais pertinente.

Outra forma mais sofisticada de categorizar as premissas normativas dos argumentos evo-conservadores segue-se da análise das variantes da “crítica motivacional” do cosmopolitismo oferecida por Erez (2018) (veja-se também Brock & Atkinson, 2008, p. 167; Erez, 2015, 2017). A crítica motivacional parte da simples observação – que, a dada altura, já todos deveremos ter partilhado –, de que os seres humanos não costumam estar motivados a agir conforme à moral cosmopolita. A crítica em si é antiga e podemos encontrá-la no pensamento de liberais como Smith (1976, bk.III.3.4), que em 1759 (poucos anos após o terramoto que agitou os ideários iluministas), deixou claros os sentimentos do europeu que dormiu um sonho relaxado na noite após ter descoberto que milhões de humanos teriam morrido num terramoto na China, mas que passou outra noite em branco por antecipação de perder um dedo no dia seguinte. O retrato de Smith é distinto nos detalhes do nosso parafraseado dele, mas o que importa é que muitos dos mais notáveis problemas da justiça global contemporânea se devem, pelo menos parcialmente, a falências na motivação moral. Um exímio exemplo é dado pela extrema pobreza de milhões e a notável falta de motivação dos mais favorecidos para, com pequenos sacrifícios, salvar milhões destas pessoas (Singer, 1972; Pogge, 2002).

Incorreríamos na chamada “falácia naturalista” se a partir da falta de motivação (o que é) inferíssemos a falsidade do cosmopolitismo (o que deve ser), pelo que a crítica motivacional costuma tomar uma forma mais complexa quando condigna¹⁶. Seguindo a categorização de Erez (2018, p. 3), ela pode tomar três formas: (i) uma crítica meta-normativa acerca da natureza das obrigações e da impossibilidade da motivação cosmopolita; (ii) uma crítica ética acerca da exigência excessiva do cosmopolitismo; ou, por fim, (iii) uma crítica

¹⁶ Com a ressalva de que possa vir a ser desenvolvida uma teoria naturalista da moral viável segundo a qual o bem moral se deixa explicar, reduzir, ou é idêntico à motivação moral.

política às precondições motivacionais para a realização de instituições cosmopolitas estáveis. Em todos os casos, a falta de motivação conta como uma razão para acreditar que o cosmopolitismo é injustificável:

- (i) A natureza humana é nomologicamente incapaz de motivação cosmopolita e, porque *o que deve ser tem de poder ser* – conforme o adágio kantiano –, devemos então concluir que o cosmopolitismo não é possível. Porém, como existem de facto casos em que humanos demonstraram motivação cosmopolita, esta crítica meta-normativa é empiricamente inadequada¹⁷. De resto, é ainda interessante observar que, se o evo-conservador conseguir estabelecer uma relação entre as motivações e a moral, não é óbvio como é que tal relação poderia ser utilizada para refutar o cosmopolitismo e ao mesmo tempo salvar outras morais bastante inclusivas de estranhos, de que é exemplo o nacionalismo ou o patriotismo (Erez, 2018, p. 6), que muitos evo-conservadores abraçam, apesar destes grupos serem por vezes constituídos por milhões de indivíduos estranhos uns para os outros, que nem sempre partilham uma mesma língua, etc.;
- (ii) O cosmopolitismo é demasiado exigente dos desejos, interesses, e preocupações dos agentes morais. Em particular, é demasiado custoso face aos desejos, interesses, e preocupações mais paroquiais dos agentes. Todavia, esta crítica só fará sentido porquanto o cosmopolitismo estabelecer deveres individuais, mas, como dissemos em cima, o grosso da literatura cosmopolita procura ao invés estabelecer deveres colectivos (dada a sua generalidade) ou institucionais (no sentido em que são instituições, como os estados, que acarretam os deveres). Assim, o custo do cosmopolitismo não será tão significativo como se os deveres recaíssem, singularmente, em indivíduos. Não obstante, o cosmopolita poderia retorquir dizendo que os custos morais de não respeitar o cosmopolitismo são superiores aos custos de não satisfazer quaisquer outros interesses dos sujeitos. Erez (2018, p. 8) pede-nos para imaginar os custos financeiros que a abolição da escravatura teve sobre os escravagistas, que em nenhum ponto puderam justificar a manutenção da escravatura (Anderson, 2014), e o mesmo poderia ser dito da pobreza mundial, etc.;
- (iii) As instituições políticas deverão ser reguladas por princípios de justiça social que são estáveis ao longo do tempo e, para obter tal estabilidade, têm de motivar as pessoas a adoptar comportamentos estratégicos que se coadunem com a ideia de justiça. Aqui, a dificuldade advém da realização *transfronteiriça* ou *global* do ideal de justiça cosmopolita e, em particular, da sua “generalização” (conforme a definição de cosmopolitismo moral), cuja estabilidade se torna imediatamente mais volátil se pressupusermos desde logo que a solução hobbesiana para garantir a estabilidade com um estado mundial coercivo é indesejável e que a estabilidade

¹⁷ Esta linha argumentativa pode ser ressuscitada, mas não iremos auscultar esta possibilidade aqui (para tal, veja-se Erez, 2018, p. 6).

(ainda não alcançada) dos regimes de direito humanitário (de que é exemplo a DUDH) não é quanto basta à realização do ideal de justiça cosmopolita.

Conforme a descrição que lhes demos, estas três críticas não precisam de depender de uma fundamentação natural, mas é possível fazer uma leitura destas críticas (e da última, em particular, que é mais plausível) à luz da teoria evolutiva. Assim, de acordo com a última crítica, e para fazer uso de uma expressão de teoria dos jogos, os evo-conservadores têm o ônus de demonstrar que o cosmopolitismo não é uma estratégia evolutivamente estável (*evolutionarily stable strategy*), isto é, não é resiliente face à possibilidade de invasão de outras estratégias (Maynard Smith & Price, 1973) devido às disposições paroquiais humanas, e em particular às suas disposições conativas¹⁸. Posto isto, o ponto (iii) de Erez vai ao encontro dos pontos (2) e (4) de Buchanan & Powell e é nele que nos iremos concentrar. Esta crítica rejeita, pois, a tese da generalidade do cosmopolitismo, pois recusa que todos os indivíduos estejam motivados para considerar todas as outras pessoas como unidades últimas de consideração moral.

Inadequações da Teoria Evo-Conservadora

Interessa-nos, portanto, saber em que condições a moral cosmopolita poderá ou não ser uma estratégia evolutivamente estável. O primeiro obstáculo óbvio para uma investigação destas condições é representado pela teoria da belicosidade moral humana. Se os humanos necessariamente evoluíram uma disposição robusta, fortemente canalizada, para antagonizar membros doutros grupos, então não há bons motivos para pensar que, enquanto essa disposição for parte integrante da natureza humana, o cosmopolitismo possa ser uma estratégia estável¹⁹.

¹⁸ Um trabalho mais extenso teria de dar ainda conta de posições como a de Pinker (2011) de acordo com as quais a “teoria belicosa” é verdadeira, mas para quem as mesmas consequências não se seguem devido ao poder da razão, e teria de melhor articular a relação entre a estabilidade de uma norma e a sua natureza prescriptiva (para esse efeito, veja-se Levy, 2018).

¹⁹ De acordo com alguns liberais de índole cosmopolita, os humanos evoluíram de facto disposições tribalistas, mas eles não aceitam a conclusão evo-conservadora, pois acreditam que se o cosmopolitismo é o caso e temos as condições para o melhoramento moral (*moral enhancement*) humano por via de, por exemplo, intervenção genética, então temos o dever moral de levar esse melhoramento a cabo (e.g. Persson & Savulescu, 2017, 2019).

Felizmente – para o cosmopolita –, hoje em dia temos boas razões para suspeitar da veracidade da teoria da belicosidade moral humana e para acreditar ao invés que os «humanos retêm as bases genéticas para o conflito e para a gestão do conflito; portanto, retemos o potencial para a guerra e para a paz»²⁰ (Boehm, 2012, p. 844; cf. Hames, 2019). A dificuldade está, precisamente, em explicar esta ambivalência. Reconsideremos então alguns dos dados que apoiam a “teoria belicosa”.

Contrariamente ao sugerido pelos modelos matemáticos de Choi & Bowles (2007), sabemos hoje que teoricamente a selecção de grupo pode ter efeitos perversivos sem por isso ser necessário que os grupos expressem antagonismo relativamente uns aos outros (Sterelny, 2012, p. 264), e temos modelos matemáticos com base em agentes que apoiam a hipótese de que a tolerância, mais do que o conflito, terá trazido vantagens pelo menos desde há 300 mil anos (Spikins et al., 2021).

A Primatologia Comparada também nos dá dados díspares. Se nos concentrarmos nos *Pan paniscus* ao invés dos *P. troglodytes*, a evidência aponta que os seus encontros podem durar vários dias, que eles não patrulham as fronteiras dos seus territórios, que estabelecem alianças entre membros de diferentes grupos, que copulam com membros doutros grupos, que partilham comida com outros grupos, e que catam também membros doutros grupos (Pisor & Surbeck, 2018, p. 6). Dada a filogenia dos primatas, poderá pensar-se que é ad hoc comparar os humanos a uns e não aos outros. Todavia, alguns encontraram razões para pensar que o último antepassado comum às nossas espécies tivesse mais características comportamentais semelhantes aos bonobos (Gonzalez-Cabrera, 2017) (porém, ainda que não se registrem agressões entre grupos de bonobos, os bonobos parecem ser mais violentos face a membros dos seus próprios grupos do que os humanos [vide Saxon, 2016]). Mas, no que toca às suas ecologias, pensa-se que talvez o reverso seja o caso e os *P. troglodytes* sejam mais representantes (Wrangham, 2019).

No que toca o registo arqueológico, parece que os sinais de violência encontrados em esqueletos são escassos antes de 8000a.C, com uma subida correlacionada com o aumento da

Para uma crítica destes argumentos, veja-se Segovia-Cuellar & Del Savio, 2021).

²⁰ «Humans retain the genetic underpinnings of both conflict and conflict management; thus, we retain the potential for both war and peace»

densidade e números populacionais durante o Neolítico, devendo-se provavelmente à insuficiência de recursos num mundo onde a agricultura se interpôs a modalidades de vida mais nomádicas (Haas & Piscitelli, 2013, p. 182-3; Lee, 2018, p. 517-21). Todavia, Crevecoeur et al. (2021) identificam várias ocorrências de violência interpessoal em climas “hiper-áridos” prévios ao Dryas recente, cerca 12.9–11.7ka, e Orschiedt (2020) argumenta que a violência é muito mais comum a todos os momentos históricos humanos.

Os registos etnográficos de sociedades tribais, por sua vez, estão muitas vezes marcados pelas influências coloniais do nosso mundo contemporâneo de estados-nações onde quase todas as tribos do mundo já foram afectadas pela globalização (Haas & Piscitelli, 2013, p. 184; Phillips, 2019), mas apesar destes vieses é provável que continuem a providenciar a melhor fonte de evidência. Mas as opiniões face à evidência são contrastantes, havendo quem acredite que a guerra não é uma condição endémica dos humanos, mas episódica e geograficamente irregular (Kelly, 2000, p. 75), e outros que acreditam que é endémica (Allen & Jones, 2014).

A evidência dos registos etnográficos deve ainda ser pesada em comparação com estudos psicológicos de populações existentes. Afinal, se a moral antagonista for comum a todos os humanos, as populações actuais não deverão constituir uma excepção. E, de facto, uma leitura superficial da literatura acerca da psicologia de grupo, preconceitos, e etnocentrismo, parece sugerir que os cosmopolitas não têm hipóteses de vir a realizar instituições estáveis (Brock & Atkinson, 2008, p. 168). É sabido que reacções de favoritismo por membros do nosso grupo (incluindo até discriminação e hostilidade face a grupos externos) são facilmente desencadeadas, mesmo quando a pertença a esses grupos é aleatória (veja-se, por exemplo, as experiências clássicas de Tajfel et al., 1971; Billig & Tajfel, 1973). Estes efeitos são ainda mais notáveis quando existe conflito por recursos entre os grupos (veja-se a famosa experiência de Robbers Cave [Sherif, 1966]), o que parece apoiar a hipótese de que a moral humana evoluiu para ser paroquial ou até mesmo tribalista. Simultaneamente, se procurarmos por vários estudos holoculturais, descobriremos que eles recorrentemente demonstram que existem tendências para o favorecimento dos membros dos nossos grupos em todas as sociedades [e.g. Fessler et al., 2015; Romano et al., 2017], apesar das suas diferentes metodologias.

Todavia, alguma investigação em Psicologia diz-nos que comportamentos que favorecem os nossos grupos não se seguem necessariamente da nossa identidade de grupo (e.g. Brewer, 2001). Brewer, disputando uma velha ideia de Sumner (1906), procurou demonstrar que apesar de os humanos se dividirem por grupos mutuamente exclusivos e que tendem a valorizar positivamente, mantendo relações de cooperação com os membros dos seus grupos, de tal não se segue necessariamente que valorizemos tanto mais os nossos grupos, aumentado a nossa autoestima, quanto eles tiverem melhor performances que outros grupos, nem que as nossas relações com outros grupos se deixem caracterizar por hostilidade. E enquanto alguns estudos procuraram mostrar que a autoestima grupal prevê a depreciação de inimigos (e.g. Branscombe & Wann, 1994; Aberson et al., 2000; Hamlin et al., 2013), outros mostram que a nossa identificação com um grupo, mesmo que acompanhada de um viés paroquial, não é tipicamente acompanhada de comportamentos derogatórios contra outros grupos (Brewer 2016, p. 90; veja-se também Brewer, 1999, 2011; para outros exemplos, consulte-se Brock & Atkinson, 2008, p. 171).

Somando esta evidência não é possível concluir que o tribalismo seja o resultado inevitável do desenvolvimento psicológico moral humano. Aliás, a evidência sugere ainda que mesmo que desenvolvamos expressões paroquiais, elas podem ser de menor importância para a realização do ideal de justiça cosmopolita (do mesmo modo que o facto de que os humanos tendem a privilegiar as suas famílias não é um obstáculo decisivo para a realização do ideal do estado-nação).

Se pesarmos ainda que existem de facto fenómenos cosmopolitas, a teoria tribalista ou mesmo uma teoria fortemente paroquial enfrentam uma miríade de fenómenos anómalos que os evo-conservadores terão de explicar. A título de exemplo, terão de explicar como é que um grande número de indivíduos exhibe disposições conativas e cognitivas cosmopolitas, como aquelas na origem de projectos de direito internacional (como a DUDH) ou como aquelas por detrás da adoração (religiosa) de expressões de amor pela humanidade, que deveriam ser impossíveis ou improváveis dada a sua teoria, *inter alia*.

Ora, conforme nos foi indicado por Filipe Nobre Faria, já existirão algumas tentativas de resposta evo-conservadora a este tipo de desafio. Consideremos brevemente três respostas parciais.

Primeira, o evo-conservador poderá tentar explicar os fenómenos cosmopolitas como um subproduto desvantajoso de uma disposição para coligações entre grupos. De acordo com esta hipótese, essa disposição evoluiu pelas suas vantagens paroquiais, que advieram de alianças em competição com terceiros (douta forma a disposição e as suas vantagens correriam o risco de ser ditas cosmopolitas). Para fazer sentido desta possibilidade, o evo-conservador precisará de uma análise mais detalhada, com referência a disposições psicológicas específicas. Esta explicação terá de fazer sentido da possibilidade que o subproduto seja uma coligação global, para a qual não há terceiros (“os outros”), sem conceder que as vantagens da cooperação global sejam tais que possam subverter o paroquialismo. Estas são questões empíricas em aberto.

Noutra hipótese, o evo-conservador poderá interpretar os fenómenos cosmopolitas como uma resposta ao risco de guerra por parte de quem não tem apetência para a guerra. De acordo com esta hipótese, parece pressupor-se que os humanos terão disposições antagonistas, mas que, por vezes, as diferenças de poder entre grupos são tais que não se conseguiriam opor ao domínio de terceiros (ou seja, o antagonismo não seria vantajoso). Assim, de forma a se salvaguardarem desse domínio, os humanos submetem-se ao invés a uma relação igualitária. Esta hipótese, enquanto tal, parece-nos pouco satisfatória, pois não deixa claro porque é que aqueles que têm uma forte competência para a guerra se disponibilizariam a relações igualitárias (que a hipótese pressupõe serem menos vantajosas) ao invés de dominantes (que a hipótese pressupõe serem mais vantajosas).

Uma terceira hipótese poderá procurar explicar os fenómenos cosmopolitas como variações singulares minoritárias e possivelmente desvantajosas da psicologia humana. Todavia, tanto a asserção de que são minoritárias como desvantajosas poderão ser difíceis de coadunar com a evidência. Por um lado, pela sua recorrência sistemática. Por outro, pela tendência crescente das suas expressões ao longo do tempo. Ainda que a teoria evolutiva seja compatível com a preservação de traços desvantajosos, quanto mais um traço for desvantajoso, mais improvável será que ele tende a aumentar em expressão numérica ao longo do tempo. Assim, continuam a faltar os detalhes que tornarão esta hipótese coerente com a teoria da selecção natural.

Enfim, na ausência de respostas detalhadas a estes problemas, parece-nos ser o caso que a diversidade de fenómenos cosmopolitas inclusivos e/ou anti-paroquiais apoia a hipótese de que as teorias acerca das quais a moral evoluiu para ser paroquial ou tribal ou estão erradas ou incompletas. Consequentemente, enquanto as teorias evo-conservadoras não forem adequadas à evidência²¹, também não temos razões para temer a crítica da estabilidade do cosmopolitismo. O evo-conservador precisa então de formular uma teoria da evolução da moral que explique tanto os comportamentos paroquiais como os cosmopolitas, mas que de algum modo seja compatível com uma justificação dos primeiros mas não dos segundos.

Ora, conforme observámos antes, uma vez que (a) o registo arqueológico e etnográfico indica um começo tardio para as dinâmicas da guerra, com estas tornando-se mais comuns a partir dos 8000a.C, (b) que o cosmopolitismo é um fenómeno mais recente, com menos de 3 mil anos em todas as suas expressões documentadas, (c) sabendo que o último antepassado comum a todos os humanos data de há cerca de 50 mil anos, e (d) que o conjunto de comportamentos morais observados entre todos os humanos parece ser passível de ser expresso por todos, temos boas razões para crer que a explicação para ambos os fenómenos deverá pressupor um mesmo conjunto de disposições genéticas, mas com as diferenças fenotípicas atribuídas ao desenvolvimento diferencial despoletado por variações ambientais (incluindo culturais). Noutras palavras, qualquer que seja a explicação evolutiva para o cosmopolitismo (e para a guerra), tudo indica que o cosmopolitismo é biologicamente possível desde há pelo menos cinquenta mil anos, ainda que possa ser o caso que por essa ocasião ele fosse culturalmente improvável se não mesmo impossível – é fulcral percebermos esta implicação.

O desenvolvimento de diferentes fenótipos é dependente do grau de canalização e do contexto ecológico (incluindo o cultural), que muda ao longo do tempo. Ora, dada a diversidade moral vigente, encontrada por todo o mundo, é de suspeitar que a canalização da moral seja pouco extensa e fraca, apesar de potenciais vieses relativamente comuns transculturalmente (veja-se, por exemplo, Curry et al., 2019). Mas muitas hipóteses permanecem subdeterminadas. Talvez tenha havido pouca variação da cultura, pelo que

²¹ Buchanan & Powell (2018) cobrem mais falências explanatórias que consideram sintomáticas da falsidade da teoria evo-conservadora mas que não poderemos abordar aqui.

também terá havido menos pressão selectiva favorecendo a canalização. Ou talvez a diversidade tenha sido vantajosa em virtude das pressões selectivas heterogêneas sobre as estratégias cooperativas dos nossos antepassados (Dean, 2012, p. 13). E outras hipóteses abundam cuja adequação só podemos avaliar mediante um estudo da co-evolução entre a nossa biologia e cultura até à emergência do humano culturalmente moderno.

Em todo o caso, é relevante observar que não bastaria que todos os humanos se comportassem do mesmo modo (e.g. paroquialmente) para a conclusão de que esse comportamento (e.g. o paroquialismo) é “inato” ou fortemente canalizado. Considere-se, a título de exemplo, que há já centenas de milhares de anos que os seres humanos cozinham os seus alimentos, o que se repercutiu até na sua evolução genética, com alterações na sua fisiologia e morfologia associada ao trato digestivo (repare-se que não somos sequer capazes de recorrer às mesmas fontes de nutrição se não cozinhamos os nossos alimentos). Não obstante, e apesar desse comportamento ser ubíquo a todas as culturas, não nascemos cozinheiros (Wrangham, 2009).

Temos falado de canalização e assim continuaremos, mas é importante mencionar a hipótese de o ambiente participar causalmente na ontogénese dos fenótipos ao invés de simplesmente conduzir o desenvolvimento num determinado caminho. Simultaneamente, é importante levar em conta que o desenvolvimento cognitivo não é em todos os aspectos análogo ao morfológico, dada a neuroplasticidade. A capacidade de um indivíduo mudar de crenças e tornar-se cosmopolita ao invés de nacionalista ou vice-versa poderá servir de exemplo. Face a esta maleabilidade, poderá ser do nosso interesse adoptar a abordagem disciplinar que caracteriza a Ecologia Comportamental Humana (Mulder & Schacht, 2012) e perguntar pela aptidão das demais variações culturais vigentes (e até mesmo doutras possíveis, mas não realizadas), mesmo que variantes culturais contemporâneas tivessem sido desvantajosas no passado ecológico de selecção da moral. Talvez a evolução cultural venha a ser tal que o desenvolvimento de uma psicologia cosmopolita se torne a norma.

Com todas estas inadequações e dúvidas em mente, na próxima secção iremos introduzir uma hipótese acerca da evolução da moral humana sobre a qual poderemos então começar um estudo do desenvolvimento psicológico moral sensível à cultura (Muthukrishna et al., 2021). Contrariamente ao que alguns poderão expectar, não seguiremos nos passos de

Kohlberg, que retratou o desenvolvimento moral individual como escalar e normativamente progressivo (sendo que o último estágio de desenvolvimento, que procede a capacidade de pensamento consequencialista, é de pensamento categórico e, portanto, estereotipicamente kantiano, conferindo-lhe um pendor cosmopolita)²² (Kohlberg et al., 1983). Ao invés, adotaremos uma abordagem que se poderá dizer populacional na medida em que explicará dinâmicas socioculturais da moral humana em termos de padrões estatísticos proeminentes ao nível dos grupos culturais (aceitando desvios no comportamento de indivíduos dentro de cada população). Uma forma clássica de fazer sentido da teoria evolutiva que iremos explorar neste ensaio dirá que ela tem por explanandum o desenvolvimento psicológico de grupos culturais historicamente compreendidos e por explanans “causas últimas” (filogenéticas e funcionais) ao invés de “causas proximais” (ontogenéticas e mecanicistas) (vide Tinbergen, 1963).

A Hipótese da Interdependência

Adotamos aqui a designação de hipótese da interdependência (apropriada de Tomasello et al., 2012) para uma família de explicações da diversidade da moral que respeitam uma história evolutiva com diferentes fases (identificáveis pelo registo paleoarqueológico) marcadas por alterações que decorreram ao longo dos seus cerca de dois milhões de anos de evolução. De acordo com esta hipótese, a cooperação humana (e, consequentemente, a moral²³) evoluiu por selecção natural em diferentes níveis, sendo sensível a diferentes factores ecológicos que incluem as condições dos próprios jogos sociais que marcaram as diferentes fases da evolução humana. Mas a faceta mais marcante desta hipótese é a asserção de que as interacções humanas se vieram deixar caracterizar por interdependência obrigatória, no sentido em que a sobrevivência da espécie e sua replicação se tornou necessariamente dependente da cooperação entre humanos para as demais tarefas diárias (Brewer, 1999, p. 433). Nas palavras de Tomasello et al., a hipótese diz-nos que

²² Para além do mais, Kohlberg distanciou-se da abordagem “genética” que caracteriza a epistemologia/teoria do desenvolvimento de Piaget, e, consequentemente, da abordagem transdisciplinar que advogamos na nossa tentativa de compreender estes problemas.

²³ Conforme referimos anteriormente, não requeremos aqui identificar a cooperação com a moral, ao invés, pressupomos somente que a evolução da moral ocorreu, pelo menos em parte, em função da evolução da cooperação.

a dada altura os humanos criaram modos de vida em que colaborar com outros era necessário para a sobrevivência e a procriação (e as trapças eram controladas pela escolha de parceiros). Esta situação de interdependência levou inevitavelmente ao altruísmo, pois os indivíduos queriam naturalmente ajudar os parceiros colaborativos dos quais dependiam para, por exemplo, forrageamento de sucesso²⁴ (2012, p. 673-4).

Evoluímos então aquilo a que poderemos chamar uma psicologia de interdependência, que é como quem diz, uma cognição e conação capaz de avaliar, com alguma fiabilidade, a nossa interdependência da fitness, isto é, «o grau em que um ou mais organismos influenciam o sucesso um do outro em replicar os seus genes»²⁵ (Aktipis et al., 2018, p. 429). Claro está, não pressupomos que os humanos representam explicitamente esta noção formal. Ao invés, a sua avaliação dá-se indirectamente, pelo pesar de vários indicadores, de que são exemplo a divisão de tarefas, a alimentação conjunta, elos sociais partilhados, etc. (Henrich & Muthukrishna, 2021, 24.22), cujo balanço motiva então os nossos comportamentos sociais.

A interdependência da fitness não foi constante ao longo do tempo, precisamente porque os contextos ecológico-sociais se alteraram nos últimos dois milhões de anos de evolução. Consequentemente, a hipótese da interdependência impede-nos de firmar uma teoria da evolução da moral humana em modelos de cooperação categoricamente rígidos, como aquelas que procuram explicar a evolução da cooperação humana em termos de um único nível de selecção (e.g. teoria da fitness inclusiva, teoria da selecção de grupos, ou teoria da reciprocidade indirecta, etc.) ou tipo de jogo (e.g. dilema do prisioneiro, guerra de desgaste, batalha dos sexos, falcões e pombas, etc.).

Não obstante, diferentes níveis e tipos de interacção social foram mais salientes em diferentes momentos da evolução humana e o tipo de interdependência que nos distingue doutros homínídeos reflecte essas transições graduais biológicas e culturais. Enquanto tal, a hipótese da interdependência estará à partida bem apetrechada para explicar o desenvolvimento de vieses morais humanos em função da proeminência de diferentes pressões selectivas em diferentes momentos da nossa evolução. No abstracto, e a título de

²⁴ «at some point humans created lifeways in which collaborating with others was necessary for survival and procreation (and cheating was controlled by partner choice). This situation of interdependence led inevitably to altruism, as individuals naturally wanted to help the collaborative partners on whom they depended for, for example, foraging success.»

²⁵ «the degree to which two or more organisms influence each other's success in replicating their genes.»

exemplo, um viés paroquial poderá ser explicado como um produto da evolução da cognição moral num contexto em que a selecção ao nível do grupo terá tido maior proeminência, pois teria havido vantagens numa avaliação da interdependência da fitness que tendesse a privilegiar o grupo.

Crucial para a evolução da psicologia da interdependência terá sido a transição que ocorreu quando as actividades humanas de forrageamento colaborativo e caça se tornaram obrigatórias para a sobrevivência. Isto terá acontecido porque no nicho ecológico que os humanos ocuparam pelo menos desde há cerca de 1800ka (período acheulense), haveria poucas ou substancialmente piores alternativas a tais actividades de cooperação (e.g. na savana as presas são geralmente de maior porte, deslocam-se em grupos, ou são esquivas, e a sua predação não é, enquanto tal, acessível a caçadores humanos isolados).

Outras interacções caracterizadas por mutualismo marcaram também a evolução humana. Por exemplo, as relações reprodutivas mais estáveis devido a um vínculo de emparelhamento (pair bonding) predominantemente monogâmico²⁶. Esta estrutural social (que se pensa ter começado com os erectinos [Opie & Power, 2008]), na qual os machos suportam os seus filhos, permite um acréscimo da tolerância entre si (Chapais, 2008). Mas também a evolução de estratégias alopARENTAIS, isto é, o cuidado da progénie partilhado por não-parentes, que permitiram a alteração das estratégias de histórias de vida (life-history strategies). O cuidado alopARENTAL possibilita um modo de viver com baixas taxas de reprodução e mais duradoras fases de desenvolvimento até à idade adulta (Hrdy, 2009). Consequentemente, possibilita-se também um mais longo percurso de aprendizagem da cultura até que os humanos se tornem autónomos. Seria errado negligenciar estas inovações socioculturais, entre outras, que terão também exercido as suas influências na selecção de uma psicologia de interdependência²⁷.

Em todo o caso, Tomasello et al. (2012, p. 674) creem que estas outras interacções não poderão ter sido igualmente relevantes na transição para o género *Homo*, dado que elas são relativamente comuns noutras espécies de primatas e, como tal, isoladamente não têm real

²⁶ Note-se que mesmo entre as sociedades que permitem a poliginia, a moda de fêmeas por macho continua a ser um. Uma possível explicação para este facto deve-se à falta de estatuto da maioria dos machos.

²⁷ Sem esquecer que as demais disposições psíquicas podem ser seleccionadas em diferentes níveis e devido a diferentes interacções com outras características que os indivíduos possam ter (Kitcher, 1990).

poder explicativo das diferenças cognitivas entre os humanos e outros animais. Especula-se, portanto, que a transição para estruturas sociais capazes de forrageamento colaborativo terá começado lentamente em simultâneo com a emergência ou momentos iniciais de evolução do género *Homo*, no início do Pleistoceno, e na forma de actividades carniceiras (possivelmente já com o *H. habilis*, uma vez que registamos uma melhoria da sua nutrição) (Wrangham, 2009), há cerca de 2 milhões de anos atrás; certamente com a caça de animais de porte médio por emboscada (pelos *H. erectus*), há cerca de 1,8 milhões de anos atrás (Bunn & Pickering, 2010); e, depois, mais intensivamente, com a caça de animais de grande porte (pelos *H. heidelbergensis*), desde há cerca de 800 mil anos atrás (Dubreuil, 2010; Tomasello et al., 2012, p. 676; Layton et al., 2012; Sterelny, 2019), já com armas mais sofisticadas, mais rápidas e projectáveis, ainda que de curto alcance num momento mais inicial (veja-se ainda de Sá-Nogueira Saraiva, neste volume).

As presas de grande porte constituem um desafio ecológico ímpar. Elas teriam de ser transportadas para acampamentos base (Stiner, Barkai & Gopher, 2009), por vezes temporários, pois a disponibilidade de presas de grande porte variaria com a localização e a temporada. Devido à sua dimensão, não poderiam ser deixadas a cargo de apenas um indivíduo nem para fins de transporte nem para fins de cuidado ou defesa, sendo que o custo de as abandonar é acrescido também pelo custo envolvido no acto de as caçar (Tomasello et al., 2012, p. 678). Apesar das dificuldades acrescidas, os benefícios desta caça, quando comparados, são substanciais, ditando que é do interesse próprio dos indivíduos ajudar outros que possam vir a ser colaboradores futuros, sem os quais as oportunidades de adquirir bens essenciais se tornam escassas.

Estas dinâmicas podem ser descritas por jogos nos quais, apesar de poder existir mais de uma estratégia interactiva estável, há benefícios acrescidos na solução cooperativa, conforme sucede com o jogo da caça ao cervo (stag hunt):

	Cervo	Lebre
Cervo	10, 10	1, 6
Lebre	6, 1	3, 3

Tabela 1: Exemplo genérico de um jogo da caça ao cervo simétrico.

A matriz dá conta das possíveis interacções entre dois caçadores que podem optar ora por colaborar na caça ao cervo ou por perseguirem a caça à lebre, e da utilidade esperada de assim o fazerem. Conforme os valores hipotéticos dos benefícios das duas possíveis estratégias quando em interacção uma com a outra procuram demonstrar, o maior benefício vem da colaboração na caça ao cervo. Quando um dos caçadores se dedica a caçar um cervo individualmente, deixando o outro entregue à caça da lebre, a utilidade do cervo caçado será inferior porque o custo da acção individual é muito superior (poderá inclusive demorar dias até que tenha sucesso sozinho); mas aquele que saiu à caça da lebre, por sua vez, terá mais carne que não terá de partilhar.

Vários são os teóricos que enfatizam estas dinâmicas sociais e, mais geralmente, o mutualismo como fundamentais para a evolução humana. Por exemplo: Layton et al. (2012) apresentam esta hipótese enfatizando a sua natureza ecológica e oferecendo dados de primatologia comparada; Skyrms (2003) identifica as pressões do jogo da caça ao cervo como responsáveis pelo nosso pensamento contractualista e noções de justiça (fairness)²⁸; o mesmo com Baumard et al. (2013), que enfatizam que as colaborações se dão num regime de escolha de parceiros; também Sterelny (2007, 2019, 2021) avança uma hipótese semelhante, mais matizada, enfatizando um acréscimo gradual da interdependência no género Homo; e todos entendem que estas formas de cooperação têm em comum uma natureza interactiva complexa, que terá exercido pressão selectiva para uma cognição social correspondentemente mais complexa²⁹.

Considere-se, por exemplo, que se o sucesso da cooperação depende da garantia de que os agentes não só não irão agir como trapaceiros, mas farão um esforço para ser eficientes no decorrer da actividade conjunta (para que possam ser considerados bons parceiros para o futuro), então a associação dos agentes tornar-se-á dependente da reputação dos participantes, que é quase impossível de fingir mediante observação directa das suas prestações. Para além

²⁸ Skyrms (2014, p. 10) vai mais além, sugerindo que a justiça surge como uma estratégia que ignora factores que continuamente se alteram ou se demonstram pouco importantes para o sucesso na cooperação – um processo que diz equivaler a um véu darwiniano de ignorância.

²⁹ Esta, pelo menos, é a hipótese central de Sterelny (2003) para a função da cognição social humana, que, por sua vez, é baseada na hipótese de Godfrey-Smith (1996) de que a função da cognição é responder a problemas complexos do ambiente.

de memorizar reputações, os agentes precisarão ainda de uma Teoria da Mente capaz de coordenar e comunicar decisões, incluindo a capacidade de reconhecer que os outros indivíduos com quem pretendemos cooperar também pretendem o mesmo de nós – capacidades que, não se observando noutros primatas, são já observáveis em jovens crianças humanas (Tomasello, 2018, §3).

Sumariamente, numa primeira etapa evolutiva do género *Homo*, as demais capacidades da psicologia de interdependência terão sido seleccionadas pela sua capacidade de avaliação e resposta à interdependência da nossa fitness. O cálculo da interdependência da fitness foi formalmente modelado por Roberts (2005), que propõe que é vantajoso ajudar potenciais parceiros quando

$$sB > C$$

onde B representa os benefícios reprodutivos, *s* os interesses co-dependentes (stakes, que substituem o coeficiente de relação parental da fórmula de Hamilton (1964) para a fitness inclusiva, que passa a ser um caso especial desta forma mais geral), e C os custos do comportamento altruísta.

Tomasello et al. (2012) identificam um segundo momento de transição na evolução humana associado ao crescimento demográfico. O modelo de cooperação obrigatória em torno de forrageamento marcou a escala de pequenos grupos – o que coincide com a evidência genética para o Pleistoceno Médio (Foley & Gamble, 2009). Todavia, com o início do comportamento moderno (de possível origem genética) no Paleolítico Superior, com as suas primeiras manifestações esparsas datadas de há cerca de 90-70 mil anos em África, e depois mais tarde, há 50-40 mil anos, “Out of Africa”, na Eurásia (McBrearty & Brooks, 2000; Powell et al., 2009), pensa-se que os até então pequenos grupos tivessem de algum modo aumentado, expandindo-se ou incluído outros, passando a fazer sentido falar-se de grandes grupos, comumente designados de tribos, clãs, ou sociedades, dos quais pequenos subgrupos continuarão a fazer parte (conforme a evidência apresentada por Hill & Hurtado, 2009; veja-se ainda Henshilwood & Marean, 2003). Nestas condições demográficas terão surgido novos desafios à cooperação.

Alternativamente, há quem acredite que o aumento do número de indivíduos por grupo terá somente sido substancial com a transição do Pleistoceno para o Holoceno, coincidente com o início da agricultura (e.g., Seabright, 2010), ainda que a mentalidade de grupo já fosse presente anteriormente, se bem que sujeita a mais fracas forças de selecção de grupo cultural.

Todavia, não só temos conhecimento de comunidades não-dependentes da agricultura com várias centenas ou mesmo milhares de indivíduos (Bird et al., 2019), se até então a desconfiança e a suspeita de estranhos ou de membros doutros grupos era a norma, então será difícil de explicar como é que, em poucos milhares de anos, teremos transitado para um estilo de vida no qual os humanos consideravam diferentes grupos como um povo, tribo, ou clã, unidos por rituais e normas partilhadas (Sterelny, 2019). Especula-se então que tal transição tenha sido possível somente após ainda outra, intermediária, na qual os diferentes grupos se tornaram menos hostis uns aos outros e, pelo menos, toleravam a presença uns dos outros sem que tal envolvesse, por norma, agressão (isto é, comportamentos paroquiais do tipo antagonista seriam pouco pronunciados).

Poder-se-á então defender-se a hipótese que ora os erectinos ou os *H. heidelbergensis* já fossem capazes desta tolerância. O argumento a favor desta hipótese é simples e coincidente com a hipótese mais comum a favor da evolução de disposições morais mais igualitárias. Diz-nos Boehm (2001, §3) que a evolução cultural de armas de caça mais eficazes terá possibilitado até aos mais fracos o homicídio dos membros opressores e injustos, pelo que mesmo os líderes dos grupos terão passado a ter um incentivo forte para serem justos. Do mesmo modo, uma vez disseminadas entre os demais grupos humanos, as armas terão alterado o cálculo das vantagens de roubar recursos a grupos vizinhos, pois estes poderiam então defender-se do mesmo modo altamente letal (Sterelny, 2016). Assim, nestas condições, é mais provável que os grupos vizinhos se tenham tornado tolerantes uns dos outros (porém, devemos mencionar que é provável que os proto-neandertais se matassem uns aos outros [Sala et al., 2015]).

Esta hipótese coaduna-se bem com uma série de outras observações. Por exemplo, de acordo com a teoria da evolução cultural, maiores redes sociais permitem mais facilmente a preservação e acumulação de variações culturais (especialmente as tecnológicas, que implicam manufactura), pois a sua transmissão passa a ser menos sensível a efeitos

estocásticos (como a deriva cultural, por analogia à deriva genética), e há mais indivíduos que podem copiar a tecnologia, estando a fiabilidade da transmissão menos dependente da proficiência de aprendizagem de um menor número de indivíduos (Henrich et al., 2016). Ora, há cerca de 150 mil anos dá-se a explosão de variantes culturais que encontramos após a indústria acheulense (talvez mais famosa pelos bifaces), o que apoia a hipótese que os grupos humanos estariam já a aumentar de tamanho com os erectinos e os seus descendentes, os heidelbergensis, ou mesmo os sapiens arcaicos, a quem associamos os últimos momentos da cultura acheulense (veja-se de Sá-Nogueira Saraiva, neste volume). Birch (2021) argumentou ainda que a capacidade de pensar explicitamente normas sociais, necessárias ao comportamento social mais complexo, é um provável subproduto da nossa capacidade de produção de ferramentas, de tal forma que é natural que tenhamos evoluído maior sofisticação na produção de ferramentas antes ainda da complexificação social das nossas sociedades (veja-se também a este respeito de Sá-Nogueira Saraiva, neste volume). Ademais, também o rácio do neocórtex começou a aumentar por esta altura, e está demonstrado que, entre os primatas antropóides, este rácio está correlacionado com o tamanho da comunidade e complexidade social que vivem (Dunbar, 1993, 2009).

É também notável que os *H. heidelbergensis* ainda não teriam passado pela revolução simbólica, pelo que é mais provável que não se distinguissem uns aos outros com base em identidades socioculturais – o que, como iremos ver, está correlacionado com o aumento de conflitos entre grupos. Claro está, isto não quer dizer que, até à chegada dos erectinos ou dos heidelbergensis, os humanos ou os seus antepassados austrolopitecinos (ou mesmo anteriores) geralmente exibissem comportamentos agressivos entre grupos. Os registos paleo-arqueológicos são ainda demasiado vagos para permitir inferências acerca destas hipóteses.

Chapais (2014) e Sterelny (2019) argumentam ainda que, semelhantemente ao que acontece com os chimpanzés, as migrações entre grupos de *H. heidelbergensis* seriam conduzidas sobretudo por fêmeas (e possivelmente também por alguns jovens). Devido a estas migrações, os demais grupos (comunidades porosas) perfazeriam uma longa rede descentralizada de conexões. Simultaneamente, a migração entre grupos explicaria a tolerância entre os diferentes grupos adjacentes não só pelo cálculo negativo do conflito, mas também devido à familiaridade entre grupos (tanto no sentido de alguns indivíduos do grupo

terem relações de parentesco com alguns indivíduos dos grupos vizinhos, como no sentido de essas mesmas relações conduzirem à aproximação, por contacto, dos restantes membros, que depois se tornariam menos que completos estranhos). Esta transição intermediária deu-se, então, num primeiro instante, com alterações da estrutura social feitas possíveis pelo reconhecimento de relações de parentesco.

A existência destas redes é ainda suportada pela deslocação de materiais entre grandes distâncias, uma vez que é improvável que os vários grupos se deslocassem tanto, através de tantos ecossistemas (e mesmo biomas) diferentes (cf. Renfrew & Shennan, 1982; McBrearty & Brooks, 2000). Em todo o caso, quando os humanos começaram a explorar o mundo para além de África as redes já deveriam ser estáveis que baste para permitir a pequenos grupos se aventurarem na direcção de locais até então inexplorados, podendo retornar sem receio de conflito (Gamble, 2013).

O terceiro momento de transição social dever-se-á então à centralização das redes em comunidades relativamente fechadas, com marcadores culturais como normas, rituais, e símbolos, em redor dos quais os indivíduos passaram a fundar as suas identidades, dando origem a meta-grupos que apelidamos de tribos ou clãs. Entre outras funções, estas instituições culturais ajudaram à cooperação entre estranhos no seio do mesmo meta-grupo, pois uma vez que a reputação dos indivíduos nem sempre era conhecida, ela podia não obstante ser indicada por marcadores de identidade de grupo e de reputação, cujo significado era convencional (vide Schelling, 1960; Lewis, 1969) e, como tal, relativo ao grupo (e.g. um bom caçador poderia ser o portador de um determinado símbolo, como uma pintura corporal ou um colar, que o identificava enquanto tal). Esta é, pelo menos, uma das explicações comumente dadas para as diferenças regionais de estilo e de uso de símbolos (Henshilwood & Dubreuil, 2011).

É ainda provável que estes marcadores se tenham estendido até às normas sociais localmente adaptadas e cuja adopção e violação também facilmente levaria à identificação do grupo de pertença. Geralmente, a violação de uma norma permite identificar quem não se coordena ou coopera connosco do modo que nos foi ensinado e, enquanto tal, quem não será um bom parceiro para as tarefas de cooperação obrigatória. Com o aumento do número de indivíduos estranhos num grupo, as normas podem também mais facilmente ser violadas e

torna-se necessária a punição dos trapaceiros, pois na ausência de custos de violação as acções parasitas (free-riding), nas quais um ou mais indivíduos usufruem dos benefícios criados por outros, poderiam facilmente tomar conta da população. Assim, explica-se também muita da violência que se observaria no seio destas comunidades, mas também a evolução de emoções sociais como a vergonha e a culpa, cuja função está intimamente associada à evolução de normas cooperativas em contextos como estes, como se pode concluir pela consideração dos objectos dessas emoções. Num tempo mais tardio inventaram-se ainda os deuses moralizadores, ditos capazes de punir nesta vida, ou supranaturalmente, mesmo aquelas acções não observadas por terceiros, o que terá fortemente encorajado a cooperação mesmo entre os estranhos de um grupo, apesar dos grupos já exibirem complexidade significativa pela ocasião dessa inovação cultural (vide Whitehouse et al., 2022).

Com relevância para o tema do nosso ensaio, note-se que nesta fase da evolução humana, apesar de haver colaboração com estranhos, parece ser o caso que os vieses de grupo se tornam marcadamente menos cosmopolitas, pois a discriminação com base na cultura dos grupos é necessária à identificação da reputação e capacidades dos demais indivíduos estranhos, das quais dependeríamos para cooperar com sucesso naquelas actividades que providenciariam bens essenciais à sobrevivência e reprodução. É importante sublinhar que com isto não queremos dizer que em fases anteriores da sua evolução os humanos fossem cosmopolitas em qualquer sentido mais forte do que a tolerância uns dos outros (não há motivos para achar, por exemplo, que eles pudessem ter algum sentido de obrigação moral para com os estranhos doutros grupos, se a sua tolerância for explicada por relações de parentesco ou receio de conflito).

Também com relevância, esta hipótese acerca da nossa história evolutiva sugere que aqueles aspectos do nosso comportamento que são mais tribalistas dependem de uma complexidade cultural relativamente recente na evolução humana, característica desta terceira fase marcada por pressões evolutivas oriundas das identidades culturais de grupos. Pesada então a possível modernidade do tribalismo e que previamente à origem do comportamento moderno a tolerância entre grupos pode ter sido mais provável, não é de todo óbvio que o tribalismo tenha a base genética robusta que muitos lhe atribuem por defeito, mesmo que comportamentos paroquiais antagonistas fossem posteriormente possíveis.

Concluimos então a exposição da hipótese da interdependência. A reciprocidade directa e indirecta, assim como a selecção com base no parentesco, marcaram fortemente a evolução de todos os primatas e símios (de Waal, 2007), mas terá sido o mutualismo característico das actividades de cooperação obrigatória a distinguir a nossa evolução face a estoutros, tendo favorecido em nós aquelas características de uma psicologia de interdependência que, num momento mais tarde, com a acrescida relevância da identidade cultural, fortaleceu a evolução humana por selecção de grupos culturais, na qual alguns conjuntos de normas prevalecem e outros não, o que por vezes se reflecte no próprio sucesso dos grupos (e.g., os grupos cujos membros são mais cooperantes têm maior probabilidade de sobreviver a adversidades relativamente a grupos cujos membros mal cooperam).

Torna-se então plausível a hipótese de que desenvolvemos um viés para cooperar e parecer bons parceiros para potenciais cooperações futuras – o que é apoiado pela evidência, visto que até crianças competem por quem é o melhor parceiro (vide Sylwester & Roberts, 2010). Mais tarde, a partir do Paleolítico Superior, com a selecção de grupos culturais mais forte, torna-se ainda plausível a hipótese de que evoluímos um certo viés para querer cooperar e parecer bons parceiros para outros membros do nosso grupo cultural, mas discriminando outros grupos culturais, que provavelmente não conhecerão as normas de cooperação do nosso grupo (o que, novamente, é apoiado pela evidência, vide Brewer, 1999, 2001). Neste contexto temporalmente mais próximo de nós torna-se então plausível que a identidade de grupos tenha mais frequentemente dado azo a conflitos entre grupos.

Mas tudo isto é compatível com as nossas disposições psicológicas morais serem sensíveis ao contexto ecológico e cultural em que se desenvolvem. Ao fim e ao cabo, o nicho evolutivo dos humanos sofreu alterações profundas ao longo de dois milhões de anos, e as nossas disposições são o resultado dessas mesmas dinâmicas e não apenas das condições sofridas nos últimos 90-50 mil anos de comportamento moderno, a maioria dos quais vividos após o último antepassado comum a todos os humanos. Assim, é provável que as nossas disposições psicológicas se desenvolvam de um modo que reflecta a nossa avaliação de indicadores de interdependência em diferentes momentos da nossa vida.

Ora, se a hipótese da interdependência é verdadeira e os humanos tendem a avaliar a sua dependência da cooperação de outros, então, para perceber quando é que a moral humana

tende a desenvolver disposições cosmopolitas precisamos apenas de investigar sob quais condições de interdependência é que a cooperação dita cosmopolita é mais vantajosa comparativamente a alternativas (e.g., em acordo com a lógica do modelo de interesses co-dependentes de Roberts).

A Teoria da Estranheza

Existem poucas teorias que identificam condições de cooperação favoráveis ao cosmopolitismo, sendo que devemos a mais elaborada a Henrich (2020), que desenvolveu uma teoria para explicar a “psicologia estranha” – um termo de arte e um trocadilho cunhado para designar as tendências psicológicas das populações WEIRD (Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic) (Henrich, Heine & Norenzayan, 2010). Na nossa tradução, “Ocidentais, Educadas, Industrializadas, Ricas, e Democráticas”, perde-se o trocadilho, mas neste ensaio optámos por manter a terminologia de “psicologia estranha” porque as populações ditas “estranhas” (WEIRD) são de facto estranhas no sentido em que, uma vez enquadradas em estatísticas holoculturais, tendem a ocupar os extremos das distribuições estatísticas. Por exemplo, as pessoas estranhas tendem a ser as mais individualistas, as mais analíticas, as menos paroquiais, entre outras particularidades. E esta é a razão pela qual a teoria da estranheza de Henrich – conforme a iremos designar doravante – nos interessa.

Mas é importante referir que a teoria da estranheza não tem como objectivo primário o de explicar o cosmopolitismo (de facto, desconhecemos se Henrich alguma vez considerou sequer essa explicação). Todavia, num contexto de selecção de grupos culturais, ela explica o desenvolvimento de características psicológicas que parecem ser necessárias à expressão de comportamento cosmopolita. Entre essas características destacamos, ao nível da expressão do seu individualismo e da motivação pessoal: que as pessoas estranhas costumam expressar culpa ao invés de vergonha; são menos conformistas e mostram menos deferência à tradição; desejam mais controlo; e amam a escolha. Já ao nível da sua pró-socialidade costumam ser mais impessoais, o que se denota em como: optam por princípios imparciais ao invés de contextualizações particulares; demonstram favoritismo reduzido relativamente ao seu próprio

grupo; confiança, justiça, honestidade, e cooperação com estranhos anônimos são mais comuns; têm instituições de governação mais impessoais; não se preocupam tanto com a vingança, mas acreditam que se deve punir por meio de terceiros; tendem a acreditar que leis ou verdades morais existem que são universais, do mesmo modo que as “leis” ou verdades matemáticas poderão pensar-se universais³⁰. Todas estas expressões psicológicas que destacámos (adaptadas a partir de Henrich, 2020, p. 56, onde poderão encontrar uma listagem mais extensa) estão fortemente presentes na literatura cosmopolita. Por este motivo, explicar como é que os humanos tendem a desenvolver estas expressões equivale a uma explicação parcial de como é que eles tendem a desenvolver morais mais cosmopolitas.

A Hipótese do Parentesco

O principal pilar da teoria da estranheza – a que, na esteira de Henrich, chamaremos hipótese do parentesco – é firmado pelo próprio sobre os alicerces da hipótese da interdependência acima introduzida (com algumas distinções na sua formulação, de pouco relevo para os nossos propósitos). Com isto queremos dizer que de acordo com a hipótese do parentesco há uma relação dialéctica entre condições ambientais e culturais (incluindo instituições sociais) e o nosso desenvolvimento psicológico (incluindo moral), efeito esse que não pode ser descurado, pois permeia todas as nossas interacções sociais. Alterações nas normas que regem a socialidade levam a ajustes da nossa mentalidade a essas mesmas normas, e este processo de desenvolvimento tende a ser adaptativo: os humanos aprendem a reagir às normas e respondem, consequentemente, criando novas instituições culturais condizentes com essas normas ou alterando as mesmas de um modo tendencialmente útil, porquanto agem racionalmente. A hipótese do parentesco pressupõe, portanto, que a nossa psicologia está talhada a desenvolver-se consoante as pressões culturais a que é exposta.

A hipótese do parentesco é a seguinte. Um acidente histórico (leia-se, que não se deveu a providência) levou a Igreja Católica Romana a adoptar um “programa de

³⁰ Também Waytz et al. (2019, p. 7) notaram que os indivíduos mais liberais (discutivelmente, mais estranhos) estão mais dispostos ao universalismo e à identificação com toda a humanidade e que os mais conservadores estão mais dispostos ao nacionalismo e à identificação com a comunidade local e grupo.

planeamento familiar” (marriage and family programme) e a impor custos (incluindo custos sobrenaturais, como a ameaça de punição eterna da alma) a quem violasse as regras impostas pela igreja. Este programa de planeamento familiar inclui uma lista de regras que, ao longo das várias centenas de anos de influência da igreja, variou geograficamente tanto quanto à sua extensão como quanto à intensidade da sua aplicação, mas em todos os casos teve como consequência o enfraquecimento das instituições culturais que tinham por base o parentesco. É interessante observar que, apesar de não racionalista, a decisão de realizar uma experiência social tão radical quanto o programa de planeamento familiar é melhor caracterizada por um reformismo radical ou revolucionário quanto à noção de família do que por um conservadorismo acerca de valores familiares.

Por sua vez, este enfraquecimento das relações com base no parentesco repercutiu-se lentamente ao longo de séculos, estando ainda em certa medida em curso em alguns lugares. Antes da instituição deste programa cultural, a maioria das relações das quais os humanos dependiam para assegurar os seus bens mais essenciais ao longo da sua vida eram relações de parentesco. Mas o programa impôs um término a estas relações de interdependência, obrigando os demais indivíduos do grupo cultural católico romano a abdicar destas relações em detrimento de alternativas (sem as quais não conseguiriam continuar a assegurar as suas vidas). Com isto queremos dizer que o programa de planeamento familiar introduziu na sociedade de católicos romanos novas possibilidades de jogos obrigatórios de escolhas de parceiros. Desde então, a estrutura societal tornou-se mais dependente destas relações alternativas, caracterizadas por não serem hereditárias e por serem sobretudo voluntárias. Em acordo com a filosofia política contemporânea, poderemos dizer que o programa de planeamento familiar forçou um aumento da “liberdade relacional” e da “mobilidade social”.

A psicologia estranha desenvolveu-se como uma resposta adaptativa a estas condições socioculturais instauradas pela Igreja Católica Romana e que, grosso modo, até então pouco tinham sido expressas noutras sociedades (Henrich, 2020, p. 161 e 191) – a diferença é de intensidade acima de tudo. De facto, se observarmos as percentagens de sociedades constantes no Atlas Etnográfico (uma base de dados etnográfica com 1200 sociedades) (d-place.org, Kirby et al., 2016), é notório quão poucas partilham características culturais do programa de planeamento familiar. Por exemplo: apenas 28% apresentam descendência bilateral (que é

como quem diz, que a descendência é traçada (quase) igualmente a partir de ambos os progenitores); 25% apresentam pouco ou nenhum casamento entre primos ou outros familiares; 15% instituíram o casamento monogâmico (serial ou não); apenas 8% organizam a vida doméstica em torno de casais e suas crianças (isto é, adotaram a chamada “família nuclear”); e somente em 5% é costume novos casais estabelecerem uma residência neolocal, numa nova casa separada das suas famílias. E se isolarmos estes cinco indicadores, de todas as sociedades do Atlas, metade não possui nenhuma destas características, 77% possui zero ou apenas uma, menos de 3% possui quatro, e apenas 0,7% possui todas elas (descrições adaptadas a partir de Henrich, 2020, p. 156-7). Assim, estatisticamente falando, há muito poucas sociedades com as características do programa de planejamento familiar e, o que é mais notável, as pessoas destas sociedades tendem a desenvolver uma psicologia dita estranha.

Numa só frase, a hipótese do parentesco prevê então que «quanto mais fracas as instituições tradicionais com base no parentesco de uma população, mais estranha a sua psicologia é hoje»³¹ (Henrich, 2020, p. 194). Esta previsão parece ser bem apoiada uma vez comparado o ranking das sociedades quanto ao seu índice de intensidade de parentesco (kinship intensity index, desenvolvido por Henrich e seus colaboradores) e outros indicadores das expressões psicológicas de estranheza. A título de exemplo, quando se observam as sociedades que pontuam mais alto no índice (e que, portanto, são mais organizadas em torno de relações de parentesco) (veja-se o mapa em Henrich, 2020, p. 196), elas tendem também a pontuar mais baixo nas suas expressões psicológicas estranhas, conforme avaliadas pelo índice de individualismo desenhado por Hofstede (veja-se o mapa em Henrich, 2020, p. 29). Por sua vez, esta hipótese corrobora ainda estudos anteriores por Triandis (1995) que demonstraram que sociedades mais individualistas são menos paroquiais no sentido de não atribuírem tanta saliência à distinção de quem pertence ou não ao nosso grupo.

Todavia, Henrich observa que a hipótese do parentesco não basta para explicar o desenvolvimento da psicologia estranha, mesmo que a baixa intensidade de instituições com base em relações de parentesco possa ser uma condição necessária ao desenvolvimento de

³¹ «the weaker a population's traditional kin-based institutions, the WEIRDer their psychology is today».

disposições estranhas. Isto torna-se claro aquando da análise que Henrich nos apresenta das correlações entre o índice da intensidade do parentesco e as expressões de individualismo (Henrich, 2020, p. 203). Em particular, observa-se que enquanto as sociedades que mais pontuam no índice do parentesco apresentam menores expressões individualistas, entre as sociedades com menor intensidade de relações de parentesco há uma maior diversidade de expressões psicológicas, contando-se entre elas sociedades pouco e muito individualistas.

Henrich convida-nos então a pensar que a imposição de custos às relações de interdependência com base no parentesco abre por consequência um espaço sociocultural para o desenvolvimento doutro tipo de relações sociais, essas, sim, possivelmente intimamente correlacionadas às expressões de uma psicologia estranha. Mas é historicamente claro que não basta a imposição de custos às relações de parentesco para que, de repente, as sociedades se tornem psicologicamente estranhas. Há, ao invés, um lento desenvolvimento no sentido de essas sociedades poderem vir a ocupar, nesse novo nicho sociocultural, uma posição mais frutuosa, semelhante a um longo passeio colina acima numa paisagem evolutiva (evolutionary landscape), mas cultural (para uma exploração de modelos de paisagens evolutivas culturais consulte-se Laue & Wright, 2019). Sendo que esse passeio pode ser guiado por demais outras instituições, mas também pela razão humana, sensível à interdependência da nossa fitness.

A Hipótese do Doce Comércio

No espaço sociocultural deixado aberto pela imposição de custos extraordinários às relações de interdependência com base no parentesco puderam então desenvolver-se vários tipos diferentes de relações voluntárias e não-hereditárias de que são exemplo as corporações de ofício ou guildas, as universidades, e algumas formas de organização de mercados, que começaram a surgir na Europa após alguns anos de influência do programa de planeamento familiar, *inter alia*. É neste contexto que Henrich identifica outro pilar fundacional da sua teoria da estranheza. A segunda hipótese à qual Henrich remete é já antiga e deve-se, numa primeira instância, a *O Espírito das Leis*, de Montesquieu (1749). Trata-se da hipótese do doce comércio (*doux commerce*), que fez escola entre os iluministas, mas que na contemporaneidade é mais bem conhecida na forma que tomou a partir do trabalho de Smith

(1766) e da sua promoção de mercados ditos livres (que ele não previu estender para lá dos mercados locais, mas que hoje rege até a política do comércio global). Não obstante, a hipótese terá sido importante para outros (conforme documentado por Hirschman, 1977), incluindo Kant (como parte integrante da sua “teoria democrática da paz”). A sua formulação varia, mas a ideia central é de que o comércio é um motor de paz, tolerância, e justiça entre povos de nações diferentes, que se unem no comércio devido à utilidade geral que o mesmo tem para todos.

Considere-se dois exemplos ilustres. O primeiro, jocoso, de Voltaire:

Entrem na Bolsa de Valores de Londres, esse espaço mais respeitável que muitos tribunais, vocês verão lá *reunidos deputados de todas as nações pela utilidade dos homens*; lá o judeu, o maometano e o cristão comerciam uns com os outros como se fossem da mesma religião, e não dão o nome de infieis senão àqueles que entraram em bancarota³² (Voltaire, 1879, M.xxii.99, nossa ênfase].

O segundo, esperançoso, de Paine:

[O comércio] é um sistema pacífico, operando para cordializar a humanidade, tornando nações, tal como indivíduos, úteis uns aos outros. (...) O processo mais eficaz é o de melhorar a condição do homem por meio do seu interesse (...) A invenção do comércio (...) é a maior aproximação à civilização universal que alguma vez foi feita por meios que não imediatamente aqueles dos princípios morais³³ [Paine 1961:256].

Ambos os casos se coadunam perfeitamente com a hipótese da interdependência, sendo que o modelo dos interesses co-dependentes de Roberts parece identificar mais uma vez as dinâmicas que regem os sistemas alvo da hipótese do doce comércio. É pelo interesse investido nas relações de interdependência do comércio que se segue a cooperação entre indivíduos independentemente do seu grupo de pertença. E é em parte porque as relações de

³² «Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes; là le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute.»

³³ «It [commerce] is a pacific system, operating to cordialise mankind, by rendering nations, as well as individuals, useful to each other. (...). The most effectual process is that of improving the condition of man by means of his interest (...). The invention of commerce (...) is the greatest approach towards universal civilisation that has yet been made by any means not immediately flowing from moral principles.»

dependência com base no parentesco se tornaram custosas que estas novas interações mutualistas surgiram como alternativas. Para o comércio importa não o grupo de pertença dos indivíduos, mas a sua reputação enquanto bons parceiros de cooperação, isto é, a sua eficiência e justiça aquando da distribuição dos bens.

Curiosamente, também aqui os conservadores, na senda de Burke (1790), se opuseram à hipótese do doce comércio, crentes de que os valores ocidentais, não os mercados livres amados pelos liberais, deverão ser identificados como a razão “cosmopolitizante” de que nos falam os proponentes da hipótese. Todavia, se a teoria de Henrich estiver correcta, Burke e os liberais têm ambos razão, uma vez que os valores “ocidentais cristãos” impostos pelo programa de planeamento familiar inauguraram o espaço sociocultural no qual o comércio pôde vir a desempenhar a relação dialéctica constructiva dos valores cosmopolitas (cf. Movsesian, 2018).

Levantando ainda outra crítica famosa, Marx & Engels sugeriram que o comércio traz até os mais “bárbaros” à “civilização” – palavras dos próprios –, mas que o faz devido aos preços baixos dos bens, sob a ameaça dos quais as demais nações se veem obrigadas a capitular, pois doutra forma correriam o risco de virem a ser dominadas economicamente (Marx & Engels 1969, p. 10). Porém, experiências sociais holoculturais desempenhadas por Henrich e alguns dos seus colaboradores, com resultados publicados em 2004 e 2005, permitem-nos asserir a independência destas hipóteses e estabelecer uma correlação forte entre o desenvolvimento de mercados e a expressão de uma psicologia mais estranha. Henrich liderou várias equipas que investigaram o comportamento económico de várias tribos (algumas das quais ainda com elementos culturais de caçadores-colectores, mas também horticulturalistas, entre outras [Henrich et al., 2005, p. 799]) e chegou à conclusão de que a confiança que as demais tribos depositam em estranhos, o quanto estão dispostas a oferecer, ou quão justas (fair) são na distribuição de bens (em jogos como o jogo do ultimato, o jogo do ditador, etc.), são todos elementos bem correlacionados com a sua integração numa economia de mercados (Henrich et al., 2005, p. 813). Também Rustagi et al. (2010), nos seus estudos das comunidades Oromo, verificaram que aquelas mais integradas numa economia de mercado são mais fortes cooperadoras condicionais com estranhos. Estes dois estudos são decisivos pois as comunidades e mercados neles avaliados são pré-industriais, não estando

sujeitas às forças coercivas identificadas por Marx & Engels. Ademais, analiticamente, parece ser o caso que o comércio não tem de ser livre (no sentido coloquial de não se reger por tarifas) ou capitalista para os efeitos “cosmopolitizantes”, pois aquilo que neste modelo faz o trabalho, isto é, o que importa para a hipótese do doce comércio, em acordo com a hipótese da interdependência, é a escolha de parceiros com base na sua reputação num esquema em que todos são beneficiados. Analiticamente, há também boas razões para suspeitar que grandes desigualdades económicas poderão desabilitar as dinâmicas cosmopolitizantes, pois elas tenderão a marcar alguns participantes como menos desejáveis. Isto será tendencialmente o caso quando diferenças de poder resultam em distribuições menos igualitárias dos benefícios de interacção e na redução da possibilidade de escolha de parceiros (no extremo monopolista não há escolha de parceiros e os critérios da interacção são unilateralmente determinados).

A Conjectura Cosmopolita

Tanto quanto a expressão do cosmopolitismo estiver dependente das condições identificadas pelas hipóteses do parentesco e do doce comércio, é seguro afirmar que existem ainda muitas comunidades que não experienciam essas condições, o que poderá tornar quaisquer estratégias cosmopolitas que tentem adoptar evolutivamente menos estáveis. Contudo, para além das dinâmicas identificadas pela teoria da estranheza, podemos perguntar-nos se não haverá outro tipo de interacções globais cujas dinâmicas sejam representáveis pelo modelo de cooperação obrigatória que caracteriza a hipótese de interdependência.

Curiosamente, uma consulta atenta da literatura cosmopolita permite-nos encontrar uma conjectura recorrente e que nos aproxima de uma hipótese quanto às condições nas quais a cooperação cosmopolita pode ser vantajosa. Dizem-nos inúmeros cosmopolitas que condições de interdependência, especialmente quando associadas a riscos globais, caracterizam o processo de “cosmopolitização” (cosmopolitanization) – para fazer uso de uma expressão de Beck (2011a), que melhor articula explicitamente esta hipótese (outros exemplos podem ser encontrados em Durkheim, 1958, p. 72-3; Held et al., 1999, p. 444-6; Norris, 2000, p. 287; Shaw, 2000, p. 12; Held, 2005, p. x e 16; Long, 2009, p. 336-7; Linklater, 2010, p. 26-7; veja-se Pinheiro, 2022, para uma tentativa de sistematização). De acordo com Beck, o

processo ontológico de cosmopolitização foi

estimulado pela mistura pós-moderna de limites entre culturas e identidades, acelerado pelas dinâmicas do capital e do consumo, empoderado pelo capitalismo corroendo fronteiras nacionais, excitado pela audiência global de movimentos sociais transnacionais, e guiado e encorajado pela evidência de comunicação mundial [...] acerca de temas centrais como a ciência, lei, arte, moda, entretenimento, e, não menos importante, política. A percepção mundial e debate acerca de perigos ecológicos globais ou de riscos globais de natureza tecnológica e econômica [...] abriram o significado cosmopolita do medo³⁴ (2000, p. 61).

Nestas condições,

Na sociedade de risco mundial, portanto, experienciamos um “imperativo cosmopolita”: coopera ou falha! Já não há o outro! O outro global está entre nós. Toda a gente está conectada e é confrontada com toda a gente – mesmo que os diferentes riscos globais aflijam diferentes países, estados, e culturas muito diferentemente³⁵ (Beck, 2011b, p. 1348).

Com estas passagens deverá ficar claro que a globalização produziu vários tipos diferentes de interações de interdependência. O “imperativo cosmopolita” de que nos fala Beck aponta precisamente para um modo de interação onde a cooperação se tornou obrigatória. Neste sentido, é relevante enfatizar, com Beck, que não se trata de cooperar com base na percepção de uma “humanidade comum” (conforme as teorias cosmopolitas de pendor humanista, e.g. Caney, 2011; cf. Pinheiro, 2020) ou qualquer outra ideia sui generis:

Ao invés, somos nós que somos forçados, no nosso interesse mais premente na sobrevivência, não apenas em endereçar aqueles outros distantes mas em juntar-nos a eles para inventar um novo tipo de comunidade e um novo tipo de política e lutar pela sua realização. [...] Riscos globais conectam pessoas que actualmente não têm nada a ver umas com as outras (ou que não querem ter)³⁶ (2011b, p. 1353).

³⁴ «[...] stimulated by the postmodern mix of boundaries between cultures and identities, accelerated by the dynamics of capital and consumption, empowered by capitalism undermining national borders, excited by the global audience of transnational social movements, and guided and encouraged by the evidence of world-wide communication [...] on central themes such as science, law, art, fashion, entertainment, and not least, politics. Worldwide perception and debate of global ecological danger or global risks of a technological and economic nature [...] have laid open the cosmopolitan significance of fear».

³⁵ «In world risk society, therefore, we experience a “cosmopolitan imperative”: cooperate or fail! There is no other any more! The global other is in our midst. Everybody is connected and confronted with everybody – even if global risks afflict different countries, states, and cultures very differently».

³⁶ «Instead, it is we who are forced, in our own most pressing interest in survival, not only to address those distant others but to come together with them to devise a new kind of community and a new kind of politics and

Enquanto tal, as interacções entre humanos num contexto de exploração do clima e governação climática, apesar de não modeláveis em jogos de escolha de parceiros, podem não obstante ser modeladas como jogos onde a interdependência é tal que os benefícios poderão somente advir de um equilíbrio cooperativo, que também se apresenta como obrigatório. Exemplos destes jogos são, por exemplo, jogos de bens comuns, isto é, bens que, economicamente, se deixam caracterizar por serem não-excluíveis (no sentido em que a exclusão do acesso ou consumo dos bens não é praticável) e rivais (no sentido em que o acesso ou consumo dos bens impede ou reduz o acesso ou consumo desses bens por outros). Neste contexto, apesar de diferenças locais no modo como as alterações climáticas se sentem, uma vez que os interesses dos participantes são semelhantes, especialmente quando considerados ao longo de um período prolongado de tempo, no qual os custos de não cooperar crescem acentuadamente, seria racional cooperar³⁷.

Todavia, trata-se de um novo tipo de interacção global que acarreta desafios cooperativos nunca enfrentados pela humanidade. Com isto não queremos dizer que não possamos estar munidos das disposições necessárias para responder adaptativamente a estes novos desafios (vejam-se as recomendações de Ostrom, 1990). Mas a resposta dependerá, acima de tudo, de uma adaptação cultural, analogamente ao que terá acontecido às respostas ao programa de planeamento familiar e aos mercados – que, sabemos, decorreram ao longo de um período de centenas de anos.

A teoria da interdependência sugere então que onde os indicadores de interdependência global forem mais visíveis – o que estará fortemente correlacionado com a provisão de bens ter sido mais afectada pelo processo de globalização – é de esperar-se que os indivíduos tenham desenvolvido disposições morais mais adequadas ao mundo globalizado (presumindo que tenham respondido racionalmente aos desafios da globalização). Porém, no nosso mundo global é fácil esquecer que os filmes que vemos, a música que ouvimos, os

to fight for its achievement. [...] Global risks link people, who actually do not have anything to do with one another (or do not want to)».

³⁷ De facto, a modelação da cooperação na governação climática enfrenta muitos mais desafios, por vezes pouco óbvios. Aqui mencionamos apenas o facto de que os humanos tendem a descontar hiperbolicamente os benefícios futuros e que os benefícios imediatos da cooperação na governação do clima são muito inferiores aos custos.

vegetais que comemos, a tecnologia que compramos, as vacinas que inoculamos, etc., são produzidos por esforços reunidos de estrangeiros. A extensão derradeira da nossa interdependência está escondida por detrás de barreiras linguísticas, de leis que procuram ditar a nossa identidade social (pense-se, por exemplo, que neste planeta algumas escolas obrigam diariamente os seus alunos a jurar fidelidade a uma bandeira), entre outras ilusões e convenções estabelecidas pela manipulação das preferências, devido a vieses que o cálculo de utilidades sugere que deveríamos corrigir.

Em todo o caso, a conjectura cosmopolita é também apoiada pela evidência. Por exemplo, com base no índice de globalização de Lockwood & Redoano (2005), os estudos de economia comportamental de Buchan et al. (2009) seleccionaram participantes de seis países para participar num jogo de comuns com múltiplos níveis (os participantes tiveram de distribuir valores entre um grupo global, local, ou para si mesmos, recebendo retornos proporcionais ao número de participantes em cada grupo), chegando à conclusão que a disposição para participar em jogos de comuns globais com estranhos distais é tão maior quanto o ranking no índice de globalização, que denota também diferenças regionais dentro de um mesmo país (por exemplo, no Irão, os habitantes de zonas mais globalizadas, como grandes cidades, contribuíram proporcionalmente mais para o grupo global do que os habitantes de zonas menos globalizadas, como pequenas aldeias) [mas veja-se não obstante Yamamoto, neste volume, para uma crítica deste estudo]. No domínio da Psicologia Social já Sherif et al. (1954, 1966) argumentou que a cooperação entre grupos leva ao desenvolvimento de uma nova identidade superordenada e à redução de vieses contra outros grupos, especialmente quando existe um objectivo comum (Gaertner et al., 1999).

Porém, os indicadores de interdependência (e.g. os efeitos das alterações climáticas) e mesmo a cooperação podem ser pouco visíveis, mal interpretados, ou mesmo negados (por exemplo, por quem nega as alterações climáticas ou a sua antropogénese). Relevantemente, nas suas análises de jogos evolutivos, Santos & Pacheco (2011) modelam o risco como perdas em interacções futuras e demonstram que o aumento do risco aumenta os benefícios de cooperação em contextos de dilemas colectivos. No mesmo âmbito, Vasconcelos et al. (2013) demonstram-nos que uma percepção baixa de risco reduz a estabilidade de instituições globais (Pacheco et al., 2014; Vasconcelos et al., 2015, repetem os mesmos resultados para diferentes

conjuntos de condições), mesmo quando o risco é de facto elevado e os benefícios da cooperação, enquanto tal, também elevados. Simultaneamente, com o aumento do tamanho dos grupos é notável que se torna mais difícil satisfazer objectivos.

Comentários Finais

Chegámos então ao momento de reavaliar a crítica evo-conservadora, que na sua melhor formulação nos diz que a realização da ideia de justiça cosmopolita a um nível transnacional (para além da garantia de meros deveres humanitários) depende da motivação das pessoas a reger-se por estratégias cosmopolitas, mas que tais estratégias são de algum modo insustentáveis devido às disposições exclusivistas dos humanos, que tendem a invadir os jogos de cooperação e impedem, deste modo, a estabilidade de um equilíbrio normativo cosmopolita.

Ora, vimos que tem havido um certo movimento histórico na direcção de uma crescente cosmopolitização entre as sociedades mais estranhas e globalizadas; que apesar de muitos indivíduos não desenvolverem disposições cosmopolitas, há condições estatisticamente bem correlacionadas com o desenvolvimento de uma psicologia moral mais cosmopolita – correlações essas para as quais a hipótese da interdependência contribui com uma explicação causal. Mas o que é mais importante é que, apesar das teorias bioculturais que aqui apresentámos não nos permitirem ajuizar se as condições que identificam são necessárias ou suficientes para o desenvolvimento do cosmopolitismo (de tal forma que baste à realização do cosmopolitismo que as demais sociedades passem pelas mesmas dinâmicas culturais, mas podendo ainda haver outros caminhos de desenvolvimento histórico na direcção do mesmo conjunto de normas), elas deixam claro que o desenvolvimento de morais anti-cosmopolitas também não é necessário, o que nos permite disputar a adequação empírica da principal premissa do evo-conservadorismo.

Há razão nas palavras de Darwin com que abrimos este ensaio: é uma “barreira artificial” que se interpõe entre os humanos e a sua expressão de uma moral cosmopolita. Uma barreira de cariz cultural e que pode ser dita artificial meramente no sentido em que é, pelo menos parcialmente, convencional. Mais que isto, dados os benefícios da cooperação

cosmopolita, poderemos ter razão para alterar a nossa cultura. Como? As teorias aqui apresentadas dão conta de algumas das instituições culturais que conferem um ganho de estabilidade ao cosmopolitismo, reforçando a aplicabilidade da tese da generalidade. E, o que é talvez mais interessante, elas parecem contribuir para essa estabilidade modulando aquelas mesmas disposições biológicas que num diferente contexto cultural se desenvolveriam no sentido de expressar paroquialismos antagonistas. Assim, as teorias revelam condições para um design institucional cosmopolita profundamente diferentes daquelas usualmente pensadas por filósofos morais e políticos e que poderíamos classificar, de um modo genérico, como aquelas que tornam os comportamentos paroquiais desvantajosos para a fitness, indirectamente aproximada pelo cálculo de utilidades num contexto de teoria de jogo evolutiva. O método naturalista dá então novos frutos para a filosofia moral e política global.

Em favor do evo-conservadorismo, parece ser o caso que na actualidade a maioria dos indivíduos não desenvolveu uma psicologia moral estranha capaz de adoptar estratégias cosmopolitas, pelo que a estabilidade das instituições cosmopolitas deles dependentes seria precária. Contrariamente àquilo que alguns evo-conservadores poderão desejar, porém, isto não equivale uma conclusão anti-cosmopolita ou à justificação do anti-cosmopolitismo. De facto, esta conclusão não permite sequer relegar as instituições cosmopolitas globais ao domínio filosófico-político da teoria ideal (ideal theory), pois ao estabelecermos condições de estabilidade para o cosmopolitismo estamos a fazer teoria não-ideal. O cosmopolita pode então manter uma opinião surpreendentemente próxima da do evo-conservador, mediante aceitação de que uma organização cosmopolita robusta não pode ser simplesmente aplicada “amanhã”, mas lentamente, uma vez garantidas outras transformações culturais.

Curiosamente, explicámos o desenvolvimento histórico da moral cosmopolita a partir de mecanismos de selecção de grupo cultural. Isto poderá *prima facie* parecer paradoxal, pois pressupõe que os cosmopolitas formam um grupo, o que por sua vez poderá levar os evo-conservadores a pensar que os cosmopolitas estão igualmente condenados a expressar um tipo particular de paroquialismo. Num certo sentido, eles terão razão. Porém, importa perguntar quais os grupos incompatíveis com o cosmopolitismo. É um facto que todos os humanos pertencem simultaneamente a vários grupos (não havendo nada contraditório nisso) e que os demais grupos competem por recursos. Os cosmopolitas não rejeitam isto. O que caracteriza o

grupo cosmopolita é a sua rejeição da discriminação e privilégio com base nesses grupos de pertença, não a rejeição de grupos culturais específicos (porquanto um grupo cultural não se deixa determinar precisamente pelo facto de que rejeita outros).

É ainda notável que a estratégia cosmopolita expõe perigosamente os grupos cosmopolitas à exploração por não-cosmopolitas. Afinal, os não-cosmopolitas poderão tirar proveito dos benefícios que receberem dos cosmopolitas mas continuar a descriminá-los porquanto forem membros doutros grupos. Apesar disto, e da fraqueza ou ausência dos mecanismos de punição de atitudes não-cosmopolitas ao nível global (cf. Boyd & Richerson, 1992), as hipóteses que explorámos sugerem explicações para as estratégias cosmopolitas terem não obstante vindo a aumentar em expressividade entre as demais populações mundiais. Poderá inclusive ser o caso que os benefícios das estratégias cosmopolitas são grandes que baste para resistir à invasão doutras estratégias. Se, como sugerido por Beck, há um imperativo cosmopolita para cooperar, então estaremos diante pressões selectivas em alguns aspectos semelhantes àquelas encontradas pelos caçadores de cervos, cuja obrigatoriedade da cooperação não era dependente da existência de sanções.

Finalmente, para concluir este longo artigo, queremos deixar claro que não foi um objectivo deste ensaio argumentar a favor do cosmopolitismo nem argumentar que as suas alternativas antagónicas são falsas. O nosso intuito foi somente o de iniciar uma resposta à crítica evo-conservadora: tudo indica ser possível estabelecer condições de estabilidade para um equilíbrio cosmopolita, ainda que nos tenhamos ficado por vagas declarações acerca de uma disposição para cooperar com estranhos doutros grupos. Isto é sumamente relevante, pois reflete a dificuldade imposta pela subdeterminação de equilíbrios pela estabilidade (conhecida na forma do teorema popular da teoria de jogos, cf. Binmore, 2011, §5.2), e enquanto tal, o conteúdo específico da justiça cosmopolita (existem, como mencionámos de passagem, várias teorias cosmopolitas distintas).

Continua então a requerer-se uma exploração mais aprofundada das condições referidas, assim como doutras, incluindo as adversas ao cosmopolitismo (como as que apoiarem o desenvolvimento do tribalismo [e.g. Buchanan, 2020]) e complementá-las com uma teoria de desenvolvimento psicológico individual (que tem sido a ênfase dos cosmopolitas sentimentais [e.g. Long, 2009]). Tentativamente, se a hipótese da

interdependência é verdadeira, então uma forma de firmar a agenda cosmopolita poderá passar por expor indivíduos a indicadores de interdependência transculturais durante o seu desenvolvimento. Resta ao evo-conservador argumentar contra a possibilidade de uma tal teoria e contra a suficiência das condições por ela identificada, sem por isso deixar de explicar toda a panóplia de fenómenos morais observados ao longo da história.

Agradecimentos

Agradeço a Filipe Nobre Faria e a Rodrigo de Sá-Nogueira Saraiva por vários comentários enriquecedores que procurei assimilar, assim como às audiências do nosso colóquio e da conferência *Sympatheia/Einfühlung/Empathy: on the History of Understanding and Feeling Otherness*. A investigação que levou à produção deste ensaio foi apoiada pela bolsa individual *A Hypothesis about the Natural Reason of Cosmopolitanism* (SFRH/BD/145291/2019), da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P, Portugal.

REFERÊNCIAS

- ABERSON, C., HEALY, M. & ROMERO, V. Ingroup Bias and Self-Esteem: A Meta-Analysis. **Personality and Social Psychology Review**, 2000, 4, p. 157-73.
- AKTIPIS, A., CRONK, L., ALCOCK, J. et al. Understanding cooperation through fitness interdependence. **Nature Human Behaviour**, 2018, 2, p. 429-31.
- ALLEN, M.W. & JONES, T.L. (Eds.). **Violence and Warfare among Hunter-Gatherers**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2014.
- ANDERSON, E. **Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery**. The Lindley Lecture, The University of Kansas, 2014.
- APPIAH, K.A. **Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers**. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2006.
- ARCHIBUGI, D. **The Global Commonwealth of Citizens: Towards Cosmopolitan Democracy**. Princeton, NJ & Oxford, England: Princeton University Press, 2008.

- ARDREY, R. **The Territorial Imperative: A Personal Investigation into the Animal Origins of Property and Nations.** New York: Atheneum, 1966.
- ARNHART, L. **Darwinian Conservatism.** Exeter: Imprint Academic, 2005.
- ART, R.J. & WALTZ, K. D. Technology, strategy, and the uses of force. In: R.J. Art & Kenneth D. Waltz (Eds.). **The Use of Force: International Politics and Foreign Policy.** Boston: Little, Brown, p. 1-25, 1971.
- ASMA, S. **Against Fairness.** Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- BARBER, B. Constitutional faith. In: J. Cohen (Ed.). **For love of country: debating the limits of patriotism.** Boston: Beacon, p. 30-6, 1996.
- BAUMARD, N., ANDRÉ, J.-B. & SPERBER, D. A mutualistic approach to morality: the evolution of fairness by partner choice. **Behavioral and Brain Sciences**, 2013, 36, p. 59-122.
- BILLIG, M. & TAJFEL, H. Social categorization and similarity in intergroup behaviour. **European Journal of Social Psychology**, 1973, 3(1), p. 27-52.
- BECK, U. The cosmopolitan perspective: sociology in the second age of modernity. **The British Journal of Sociology**, 2000, 51(1), p. 79-105.
- BECK, U. **Cosmopolitan Vision.** Cambridge: Polity Press, 2006.
- BECK, U. We do not live in an age of cosmopolitanism but in an age of cosmopolitisation – the ‘global other’ is in our midst. **Irish Journal of Sociology**, 2011a, 19(1), p. 16-34.
- BECK, U. Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk. **American Behavioral Scientist**, 2011b, 55(10), p. 1346-61.
- BINMORE, K. **Natural Justice.** Oxford University Press, 2011.
- BIRCH, J. Toolmaking and the evolution of normative cognition. **Biology & Philosophy**, 2021, 36(4).
- BIRD, D., et al. Variability in the organization and size of hunter-gatherer groups: Foragers do not live in small-scale societies. **Journal of Human Evolution**, 2019, 131, p. 96-108.
- BLAKE, M. We are all cosmopolitans now. In: Brock G. (Ed.). **Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations.** Oxford University Press, 2013.
- BOEHM, C. **Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior.** Cambridge, MA. & London, England: Harvard University Press, 2001.

BOEHM, C. **Moral origins**: the evolution of virtue, altruism, and shame. Basic Books, New York, 2012.

BOWLES, S. & GINTIS, H. **A cooperative species**: human reciprocity and its evolution. Princeton. NJ: Princeton University Press, 2011.

BOYD, R. & RICHERSON, P. Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups. **Ethology and Sociobiology**, 1992, 13, p. 171-95.

BRANSCOMBE, N.R & WANN, D.L. Collective self-esteem consequences of outgroup derogation when a valued social identity is on trial. **European Journal of Social Psychology**, 1994, 24, p. 641-57.

BREWER, M.B. The psychology of prejudice: ingroup love or outgroup hate? **Journal of Social Issues**, 1999, 55, p. 429-44.

BREWER, M.B. Ingroup identification and intergroup conflict: when does ingroup love become outgroup hate? In: Ashmore RD, Jussim L (Eds.). **Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction**. Rutgers series on self and social identity, vol 3, London: Oxford University Press, p.17-41, 2001.

BREWER, M.B. Intergroup Discrimination: Ingroup Love or Outgroup Hate? In: Chris G. Sibley & Fiona Kate Barlow (Eds.). **The Cambridge Handbook of the Psychology of Prejudice**. Cambridge University Press, p. 90-110, 2016.

BROCK, G. **Global Justice**: A Cosmopolitan Account. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BROCK, G. & ATKINSON, Q. What can examining the psychology of nationalism tell us about our prospects for aiming at the cosmopolitan vision? **Ethical Theory and Moral Practice**, 2008, 11(2), p. 165-79.

BUCHAN, N. et al. Globalization and human cooperation. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 2009, 106(11), p. 4138-42.

BUCHANAN, A. **Our moral fate**: evolution and the escape from tribalism. The MIT Press, 2020.

BUCHANAN, A. & POWELL, R. The Limits of Evolutionary Explanations of Morality and Their Implications for Moral Progress. **Ethics**, 2015, 126(1), p. 37-67.

BUCHANAN, A. & POWELL, R. Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress. **Ethics**, 2016, 126, p. 983-1014.

BUCHANAN, A. & POWELL, R. **The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory.** Oxford: Oxford University Press, 2018.

BUNN, H. & PICKERING T.R. Bovid mortality profiles in paleoecological context falsify hypotheses of endurance running-hunting and passive scavenging by early Pleistocene hominins. **Quaternary Research**, 2010, 74(3), p. 395-404.

BURKE, E. **The Writings and Speeches of Edmund Burke, Volume III: Party, Parliament and the American War—1794.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

CANEY, S. **Justice Beyond Borders: A Global Political Theory.** Oxford: Oxford University Press, 2005.

CANEY, S. Humanity, Associations, and Global Justice: In Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism. **The Monist**, 2011, 94(1), p. 506-34.

CARR, E.H. **The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations.** NY: St. Martin's Press, 1946.

CHAPPAIS, B. **Primeval kinship: how pair-bonding gave birth to human society.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

CHAPPAIS, B. Complex kinship patterns as evolutionary constructions, and the origins of sociocultural universals. **Current Anthropology**, 2014, 55(6), p. 751-83.

CHOI, J-K. & BOWLES, S. The Coevolution of Parochial Altruism and War. **Science**, 2007, 318(5850), p. 636-40.

CLARKE, A. C. **2001: A Space Odyssey.** USA, New American Library, 1968.

CREVECOEUR, I., DIAS-MEIRINHO, MH., ZAZZO, A. et al. New insights on interpersonal violence in the Late Pleistocene based on the Nile valley cemetery of Jebel Sahaba, **Sci. Rep.**, 2020, 11(9991).

CURRY, O. S., MULLINS, D. A. & WHITEHOUSE, H. Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies. **Current Anthropology**, 2019, 60, p. 47-69.

DART, R. The Predatory Transition from Ape to Man. **International Anthropological and Linguistic Review**, 1953, 1(4), p. 201-17.

DARWIN, C. **The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.** London: John Murray, 1871.

- DAWKINS, R. **The Selfish Gene**. Oxford University Press, 1989.
- DE WAAL, F. **Chimpanzee Politics, Power and Sex Among Apes**. 25th Anniversary edition. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 2007 [1982].
- DEAN, T. Evolution and Moral Diversity. **The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication**, 7 (Morality and the Cognitive Sciences), 2012, p. 1-16.
- DUBREUIL, B. Paleolithic public goods games: why human culture and cooperation did not evolve in one step. **Biology and Philosophy**, 2010, 25, p. 53-73.
- DUNBAR, R. Coevolution of neocortical size, group size and language in humans. **Behavioral and Brain Sciences**, 1993, 16, p. 681-735.
- DUNBAR, R. The social brain hypothesis and its implications for social evolution. **Annals of Human Biology**, 2009, 36(5), p. 562-72.
- DURKHEIM, É. **Professional Ethics and Civic Morals**. Glencoe, IL: Free Press, 1958.
- EREZ, L. Cosmopolitanism, motivation, and normative feasibility. **Ethics & Global Politics**, 2015, 8(1), p. 43-55.
- EREZ, L. Anti-cosmopolitanism and the motivational preconditions for social justice. **Social Theory and Practice**, 2017, 43(2), p. 249-82.
- EREZ, L. Patriotism, Nationalism, and the Motivational Critique of Cosmopolitanism. In: M. Sardoč (Ed.). **Handbook of Patriotism**. Springer, Cham., 2018.
- FESSLER, D.M.T. et al. Moral parochialism and contextual contingency across seven societies. **Proceedings of the Royal Society B**, 2015, 282(20150907), p. 1-6.
- FESTENSTEIN, M. & KENNY, M. **Political Ideologies**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- FOLEY, R. & GAMBLE, C. The ecology of social transitions in human evolution. **Philosophical Transactions of the Royal Society B**, 2009, 264, p. 3267-79.
- FUKUYAMA, F. **Our Posthuman Future**. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2002.
- GAERTNER, S.L. et al. Reducing intergroup bias: elements of intergroup cooperation. **J. Pers. Soc. Psychol.**, 1999, 76, p. 388-402.

GAMBLE, C. **Settling the earth: the archaeology of deep human history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

GODFREY-SMITH, P. **Complexity and the Function of Mind in Nature**. Cambridge University Press, 1996.

GOLDSMITH, J. & POSNER, E. **The Limits of International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GONZALEZ-CABRERA, I. On social tolerance and the evolution of normative guidance. **British Journal of Philosophy of Science**, 2017, 70(2), p. 523-49.

GOODALL, J. **The chimpanzees of Gombe: patterns of behavior**. Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

HAAS, J. & PISCITELLI, M. The Prehistory of Warfare: Misled by Ethnography. In: Douglas P. Fry (Ed.). **War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views**. New York: Oxford University Press, p. 168-90, 2013.

HAIDT, J. **The Righteous Mind**. Pantheon, 2012.

HAMES, R. Pacifying hunter-gatherers. **Human Nature**, 2019, 30(2), p. 155-75.

HAMILTON, W. The genetical evolution of social behaviour. I. **Journal of Theoretical Biology**, 1964, 7(1), p. 1-16.

HAMLIN, J.K., MAHAJAN, N., LIBERMAN, Z. & WYNN, K. Not like me = bad: Infants prefer those who harm dissimilar others. **Psychological Science**, 2013, 24(4), p. 589-94.

HARVEY, D. **Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom**. New York, NY: Columbia University Press, 2009.

HELD, D. **Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus**. Wiley, 2005.

HELD, D. et al. **Global Transformations: Politics, Economics and Culture**. Stanford: Stanford University Press, 1999.

HEILINGER, J-C. **Cosmopolitan Responsibility: Global Injustice, Relational Equality, and Individual Agency**. De Gruyter, 2020.

HEMSHILWOOD, C. & DUBREUIL, B. The Still Bay and Howiesons Poort, 77-59ka: symbolic material culture and the evolution of the mind during the African Middle Stone Age. **Current Anthropology**, 2011, 52(3), p. 361-400.

HENSHILWOOD, C.S. & MAREAN C.S. The Origin of Modern Human Behavior – Critique of the Models and Their Test Implications. **Current Anthropology**, 2003, 44(5), p. 627-51.

HENRICH, J. **The WEIRDest people on earth**: How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous. Allen Lane, 2020.

HENRICH, J., HEINE, S.J. & NORENZAYAN, A. The weirdest people in the world? **Behavioral & Brain Sciences**, 2010, 33, p. 61-83.

HENRICH, J. & MUTHUKRISHNA, M. The Origins and Psychology of Human Cooperation. **The Annual Review of Psychology**, 2021, 72:24.1–24.34.

HENRICH, J. et al. Appendix to understanding cumulative cultural evolution. **Procedures of the National Academy of Sciences**, 2016.

HILL, K. & HURTADO, M. Cooperative breeding in South American hunter-gatherers. **Proceedings of the Royal Society B**, 2009, 267, p. 3863-70.

HIRSCHMAN, A. **The passions and the interests**: political arguments for capitalism before its triumph. Princeton University Press, 1977.

HRDY, S.B. **Mothers and Others**: the evolutionary origins of mutual understanding. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

HUXLEY, T.H. The Struggle for Existence. In: **Evolution and Ethics, and Other Essays**. London, p. 202-18, 1894 [1888].

KELLY, R.C. **Warless Societies and the Origin of War**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

KENNAN, G.F. **Realities of American Foreign Policy**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

KIRK, R. **The Conservative Mind**. London: BN Publishing, 2008 [1954].

KITCHER, P. Developmental Decomposition and the Future of Human Behavioral Ecology. **Philosophy of Science**, 1990, 57(1), p. 96-117.

KOHLBERG, L., LEVINE, C. & HEWER, A. **Moral stages**: a current formulation and a response to critics. Basel, NY: Karger, 1983.

LAUE, C.L. & WRIGHT, A.H. Landscape Revolutions for Cultural Evolution – Integrating Advanced Fitness Landscapes into the Study of Cultural Change. In: Anna Marie Prentiss (Ed.). **Handbook of Evolutionary Research in Archaeology**. Switzerland: Springer, p. 127-47, 2019.

LAYTON, R., O'HARA, S. & BILSBOROUGH, A. Antiquity and social function of

multilevel Social Organization among human Hunter-Gatherers. **International Journal of Primatology**, 2012, 33(5), p. 1215-45.

LEE, R.B. Hunter-gatherers and human evolution: New light on old debates. **Annual Review of Anthropology**, 2018, 47, p. 513-31.

Levy, A. [2018] «Evolutionary models and the normative significance of stability», *Biology & Philosophy* 33:33.

LEVY, A. & ALMADA, V. A evolução do comportamento humano. In: Levy et al. (Eds.). **Homem, Origem e Evolução**. Glaciár, p. 219-40, 2015.

LEWIS, D. **Convention**. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

LINKLATER, A. Moral Progress and World History: Ethics and Global Interconnectedness. Stan van Hooft & W. Vandekerckhove (Eds.). **Questioning Cosmopolitanism**. Studies in Global Justice, 6, 2010.

LOCKWOOD, B. & REDOANO, M. The CSGR Globalisation Index Website. **CSGR Working Paper**, 2005, 155/05, <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/csgr/index>

LONG, G. Moral and Sentimental Cosmopolitanism. **Journal of Social Philosophy**, 2009, 40(3), p. 317-42.

LORENZ, K. **On Aggression**. A University Paperback, 1963.

MACHERY, E. Morality: A historical invention. K. Gray & J. Graham (Eds.). **Atlas of moral psychology**. The Guilford Press, p. 259-65, 2018.

MACHERY, E. & MALLON, R. Evolution of morality. In: John Michael Doris (Ed.). **The Moral Psychology Handbook**. Oxford University Press, 2010.

MARGALIT, A. The moral psychology of nationalism. In: R. McKim & J. McMahan (Eds.). **The morality of nationalism**. New York: Oxford University Press, p.74-87, 1997.

MARX, K. & ENGELS, F. Manifesto of the Communist Party. In: **Marx/Engels Selected Works, Vol. One**. Progress Publishers, 1969 [1848].

MAYNARD SMITH, J. & PRICE, G.R. The logic of animal conflict. **Nature**, 1973, 246(5427), p. 15-8.

MCBREARTY, S & BROOKS, A.S. The Revolution that Wasn't. **Journal of Human Evolution** 2000, 29, p. 453-563.

- MCCONNELL, M Don't neglect the little platoons. In: J. Cohen (Ed.). **For love of country: debating the limits of patriotism**. Beacon, Boston, p. 78-84, 1996.
- MILLER, D. **On nationality**. Oxford University Press, Oxford, 1995.
- MILLER, D. Cosmopolitanism: a Critique. **CRISPP**, 2002, 5(3), p. 80-5.
- MONTESQUIEU. **The Spirit of the Laws**. Anne M. Cohler et al. trans. & ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [1748].
- MORGENTHAU, H.J. **Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace**. NY: Alfred A. Knopf, 1954.
- MOVSESIAN, M. Markets and Morals: The Limits of Doux Commerce. **William and Mary Business Law Review**, 2018, 9(2), p. 449-75.
- MULDER, M. & SCHACHT, R. **Human Behavioural Ecology**. Encyclopedia of Life Sciences. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2012.
- MURRAY, A. J. H. **Reconstructing Realism: Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics**. Edinburgh: Keele University Press, 1997.
- NORRIS, P. Global Governance and Cosmopolitan Citizens. In: Joseph S. Nye, Jr. & John D. Donahue (Eds.). **Governance in a Globalizing World**. Washington, DC: Brookings Press, 2000.
- NUSSBAUM, M. C. Patriotism and cosmopolitanism. J. Cohen (Ed.). **For love of country: debating the limits of patriotism**. Boston: Beacon, 1996.
- NUSSBAUM, M. C. **The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal**. Cambridge, MA. & London, Englad: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- O'HEAR, A. Conservatism. In: E. Craig (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.
- OAKESHOTT, M. **Rationalism in Politics and Other Essays**. Expanded edition of the 1962 work. Indianapolis: Liberty Press, 1991.
- OKASHA, S. **Evolution and the Levels of Selection**. Clarendon Press of the Oxford University Press, 2006.
- OKASHA, S. Biological Altruism. In: Edward N. Zalta (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2013 Edition), 2013. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/altruism-biological/>

OPIE, K. & POWER, C. Grandmothering and female coalitions: a basis for matrilineal priority? In: Allen, N, Callan, H., Dunbar, R., and James, W. (Eds.) **Early human kinship: from sex to social reproduction**, Oxford: Blackwell, p.168-85, 2008.

ORSCHIEDT, J. Violence in Palaeolithic and Mesolithic Hunter-Gatherer Communities. In: G. Fagan, L. Fibiger, M. Hudson, & M. Trundle (Eds.). **The Cambridge World History of Violence**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 58-78, 2020.

OSTROM, E. **Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PACHECO, J.M. et al. Climate change governance, cooperation and self-organization. **Physics of Life Reviews**, 2014, 11, p. 573-86.

PAINE, T. Applying Principle to Practice, Ways and Means of Improving the Condition of Europe Interspersed with Miscellaneous Observations. In: **The Rights of Man**. London: Everymans Edition, 1961 [1791].

PERSSON, I. & SAVULESCU, J. Moral hard-wiring and moral enhancement. **Bioethics**, 2017, 31 (4), p. 286-95.

PERSSON, I. & SAVULESCU, J. The evolution of moral progress and biomedical moral enhancement. **Bioethics**, 2019, 33(7), p. 814-9.

PHILLIPS, A. Global justice: just another modernisation theory? In: Duncan Bell (Ed.). **Empire, Race and Global Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 145-62, 2019.

PINHEIRO, J. Relational foundations for global egalitarianism and cosmopolitan inclusion. **International Journal of Philosophy and Social Values**, 2020, 3(1), p. 13-34.

PINHEIRO, J. A Naturalist Agenda for Cosmopolitan Research: The Cosmopolitan Conjecture. In: Soraya Nour Sckell & Damien Ehrhardt (Eds.). **Cosmos, Cosmopolitanism and Cosmopolitics throughout History**. Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Duncker & Humboldt, 2022.

PINKER, S. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. New York: Viking, 2011.

PINSKY, R. Eros against Esperanto. In: J. Cohen (Ed.). **For love of country: debating the limits of patriotism**. Beacon, Boston, p. 85-90, 1996.

PISOR, A. & M. SURBECK. The evolution of intergroup tolerance in nonhuman primates and humans. **Evolutionary Anthropology**, 2018, 28, 210-23.

POGGE, T. Cosmopolitanism and Sovereignty. **Ethics**, 1992, 103(1), p. 48-75.

POGGE, T. **World Poverty and Human Rights, Cosmopolitan Responsibilities and Reforms**. Malden, MA: Polity Press, 2002.

POWELL, A., SHENNAN, S. THOMAS, M.G. Late Pleistocene demography and the appearance of modern human behavior. **Science**, 2009, 324(5932), p. 1298-301.

QUINTON, A. **The Politics of Imperfection: The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott**. London & Boston: Faber & Faber, 1978.

RENFREW, C. & SHENNAN, S. **Ranking, Resource, and Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ROMANO, A. et al. Parochial trust and cooperation across 17 societies. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 2017, 114(48).

ROSSEAU, J-J. **A Discourse upon the Origin and the Foundation of the Inequality among Mankind**. Harvard Classics, Vol. 34, Part 3, edited in 1909–14, NY: Collier & Son Co., 1754.

RUSTAGI, D., ENGEL, S. & KOSFELD, M. Conditional cooperation and costly monitoring explain success in forest commons management. **Science**, 2010, 330(6006), p. 961-5.

SALA, N., ARSUAGA, J.L., PANTOJA-PÉREZ, A., PABLOS, A., MARTÍNEZ, I., QUAM, R.M. et al. Lethal Interpersonal Violence in the Middle Pleistocene. **PLoS ONE**, 2015, 10(5):e0126589.

SANTOS, F.C. & PACHECO, J.M. Risk of collective failure provides an escape from the tragedy of the commons. **PNAS**, 2011, 108(26), p. 10421-5.

SCHELLING, T. **The Strategy of Conflict**. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

SEABRIGHT, P. **The Company of Strangers: a natural history of economic life**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

SEGOVIA-CUÉLLAR, A. & DEL SAVIO, L. On the use of evolutionary mismatch theories in debating human prosociality. **Medicine, Health Care, and Philosophy**, 2021, 24(3), p. 305-14.

SHAW, M. **Theory of the Global State: Globality as Unfinished Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHERIF, M. **In common predicament: social psychology of intergroup conflict and cooperation**. Boston: Houghton-Mufflin, 1966.

SHERIF, M. et al. **Experimental study of positive and negative intergroup attitudes between experimentally produced groups: Robbers Cave Experiment.** University of Oklahoma Press, Norman, 1954.

SINGER, P. **Famine, Affluence, and Morality.** *Philosophy and Public Affairs*, 1972, 1(3), p. 229-43.

SINGER, P. **The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress.** Princeton University Press, 2011.

SKYRMS, B. **The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure.** Cambridge University Press, 2003.

SKYRMS, B. **Evolution of the Social Contract.** Second edition. Cambridge University Press, 2014 [1996]

SMITH, A. **The theory of moral sentiments.** Raphael D. & Macfie A. (Eds.). Glasgow, edition of the works and correspondence. Liberty Fund, Indianapolis, 1976 [1759]

SPIKINS, P. et al. **Theoretical and Methodological Approaches to Ecological Changes, Social Behaviour and Human Intergroup Tolerance 300,000 to 30,000 BP.** *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2021, 28, p. 53-75.

STERELNY, K. **Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition.** Oxford: Blackwell, 2003.

STERELNY, K. **Social Intelligence, human intelligence and niche construction.** *Proceedings of the Royal Society B*, 2007, 362(1480), p. 719-30.

STERELNY, K. **From fitness to utility.** In: Samir Okasha & Ken Binmore (Eds.). **Evolution and Rationality: Decisions, Co-operation, and Strategic Behaviour.** Cambridge: Cambridge University Press, p. 246-73, 2012.

STERELNY, K. **Cooperation, culture, and conflict.** *British Journal for Philosophy of Science*, 2016, 67(1), p. 31-58.

STERELNY, K. **The Origins of Multi-Level Society.** *Topoi*, 2019, 40 (1), p. 207-20.

STERELNY, K. **The Pleistocene Social Contract: Culture and Cooperation in Human Evolution.** New York, NY: Oxford University Press, 2021.

STINER, M., BARKAI, M. & GOPHER, A. **Cooperative hunting and meat sharing 400-200 kya at Qesem Cave, Israel.** *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 2009, 106(32), p. 13207-12.

SUMNER, W.G. **Folkways**. Ginn, New York, 1906.

SYLWESTER, K. & GILBERT, R. Cooperators benefit through reputation-based partner choice in economic games. **Biology Letters**, 2010, 6(5), p. 659-62.

TAJFEL, H. et al. Social categorization and intergroup behaviour. **European Journal of Psychology**, 1971, 1, p. 149-78.

TAMIR, Y. **Liberal nationalism**. Princeton University Press, Princeton, 1993.

TAN, K-C. **Justice Without Borders, Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism**. Cambridge University Press, 2004.

TINBERGEN, N. On Aims and Methods in Ethology. **Zeitschrift für Tierpsychologie**, 1963, 20, p. 410-33.

TOMASELLO, M. **A Natural History of Human Morality**, Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 2018.

TOMASELLO, M. Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Interdependence Hypothesis. **Current Anthropology**, 2012, 53(6), p. 673-92.

TRIANDIS, H.C. **Individualism vs collectivism**. West View Press, Boulder, CO, 1995.

VAN HOOFT, Stan. **Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2009.

VASCONCELOS, V. et al. A bottom-up institutional approach to cooperative governance of risky commons, **Nature Climate Change Letters**, 2013, 3, p. 797-801.

VASCONCELOS, V. et al. Cooperation dynamics of polycentric climate governance. **Mathematical Models and Methods in Applied Sciences**, 2015, 25(13), p. 2503-17.

VOLTAIRE. Lettres Philosophiques. In : Louis Moland (Ed.). **Oeuvres complètes de Voltaire**. 52 vols., Paris, 1877-18, M.xxii.99, Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1879.

WAYTZ, A. et al. Ideological differences in the expanse of the moral circle. **Nature Communications**, 2019, 10(4389).

WHITEHOUSE, H., FRANÇOIS, P., SAVAGE, P.E. et al. Testing the Big Gods hypothesis with global historical data: a review and “retake”. **Religion, Brain & Behavior**, 2022, p. 1-43.

WRANGHAM, R. **Catching Fire: How Cooking Made Us Human**. Basic Books, 2009.

WRANGHAM, R. **The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution.** Pantheon, 2019.

YPI, L. **Global Justice and Avant-Garde Political Agency.** Oxford: Oxford University Press, 2012.



