



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

Ismail Fagundes

**O cheiro de sangue da moralidade:
uma análise reducionista da moral e sua não objetividade**

Caxias do Sul

2023

Ismail Fagundes

**O cheiro de sangue da moralidade:
uma análise reducionista da moral e sua não objetividade**

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira

Caxias do Sul

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

F156c Fagundes, Ismail

O cheiro de sangue da moralidade [recurso eletrônico] : uma análise reducionista da moral e sua não objetividade / Ismail Fagundes. – 2023.
Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Orientação: Matheus de Mesquita Silveira.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Ética. 2. Filosofia. 3. Nihilismo (Filosofia). I. Silveira, Matheus de Mesquita, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catálogo na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE DE
CAXIAS DO SUL

 **UCS**
UNIVERSIDADE
DE CAXIAS DO SUL

*“O cheiro de sangue da moralidade:
Uma análise reducionista da moral e sua não objetividade”*

Ismail Fagundes

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Linha de Pesquisa: Ética.

Caxias do Sul, 12 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Lucas Mateus Dalsotto
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Walter Valdevino Oliveira Silva
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Eduardo Vicentini de Medeiros
Universidade Federal de Santa Maria

AGRADECIMENTOS

Inicialmente um agradecimento em geral aos meus familiares e amigos que me acompanharam ao longo do percurso do doutorado. Foram cerca de 4 anos em função de pesquisa, leituras, aulas, discussões, apresentações, e todas as atividades que perpassam esta jornada. Acabei tendo que abrir mão de tempo que poderia dedicar a eles em prol de um objetivo específico. Mas agora, após a tese, vou poder dedicar mais tempo a todos que são importantes pra mim. Também faço alguns agradecimentos específicos a algumas pessoas que contribuíram enormemente nestes anos.

Agradeço a um grande amigo que fiz nos últimos anos que foi o Dangelo Müller. Talvez, por ser colega de trabalho e me ver quase todo dia, seja a pessoa que mais me ouviu falar desta tese. Contribuiu muitíssimo de diversas maneiras enquanto eu elaborava as ideias que formam este texto, me ajudou a desenrolar alguns pensamentos e contribuiu com visões edificantes tanto em discussões filosóficas quanto de direito, literatura, teologia, geografia e macacos andando de moto – não é pra menos, o cara leu mais de 1.000 livros (todos catalogados), é a pessoa mais inteligente e de conteúdo que conheço. Ainda acho que a filosofia teria muito a ganhar se você decidisse fazer um doutorado na área.

Agradeço também a duas amigas, que praticamente se tornaram minhas irmãs, que percorreram as trilhas da filosofia em paralelo comigo, Mariana Rocha Bernardi e Aline Karen Cristina Canella. Cada um de nós com objetos de pesquisa distintos em nossas dissertações e teses, mas sempre trocávamos ideias sobre tudo e mais um pouco. Me influenciaram bastante não só no pensamento filosófico, mas também enquanto indivíduo, são amizades que se intensificaram pela filosofia, mas que vou levar pra vida fora da academia. Foram uns 6 anos entre mestrado e doutorado que pude aprender muito com vocês e que contribuíram muito em toda uma cadeia causal de acontecimentos positivos diversos.

Agradeço à Cecília Dutra, que tive oportunidade de (re)conhecer somente em 2023, mas contribuiu muito com apoio nos momentos mais puxados do final do doutorado. Incrível como as coincidências acontecem, quem diria que eu estaria citando você aqui hoje e nosso primeiro (quase) contato foi com um inglês quebrado (*if you have one people...*)! ♥

Agradeço também ao meu orientador, professor Matheus de Mesquita Silveira, que me permitiu uma liberdade de pesquisa enorme durante toda a elaboração desta tese, além de ter feito leituras criteriosas do material e sugestões contributivas ao texto que apresento aqui hoje.

Agradeço também aos demais professores, tanto do programa de mestrado e

doutorado quanto do corpo docente da graduação em filosofia da UCS, que contribuíram na minha formação filosófica. Esta tese só foi possível devido ao que aprendi e desenvolvi com vocês aqui.

Agradeço à Capes pelas bolsas concedidas durante o mestrado e doutorado. Sem financiamento focado no aperfeiçoamento de nível superior seria bastante complicado chegar até aqui.

E, por último, agradeço a todos que, assim como eu, acreditam que a humanidade pode gerar novos e valiosos saberes a partir do compartilhamento livre de conhecimento através da internet. Mesmo sem conhecer os nomes reais e faces de cada pessoa que disponibiliza conteúdos na internet, agradeço pelo conteúdo gerado. Estudo também para um dia chegar ao nível de alguns destes ilustres anônimos capazes de explicar conceitos filosóficos, psicológicos, biológicos, enfim, acadêmicos densos de maneira acessível e contribuir com a divulgação do conhecimento a todos que o buscam.

“Poucos seres foram tão impregnados e perfurados até o cerne, pela convicção de absoluta futilidade da aspiração humana. O universo não passa de um furtivo arranjo de partículas elementares. Uma figura em transição ao caos. E isto é o que prevalecerá. A raça humana vai desaparecer. Outras raças, por sua vez, vão aparecer e desaparecer. Os céus se tornarão gelados e vazios, atravessados pela pálida luz das estrelas quase mortas. Estas também vão desaparecer. Tudo vai desaparecer. E as ações humanas estão livres e desprovidas de sentido tal como o movimento irrestrito das partículas elementares. Bem, mal, moralidade, sentimentos? Puras ‘ficções vitorianas’. Tudo o que existe é o egotismo. Frio, intacto e radiante.”

Michel Houellebecq – H. P. Lovecraft: Against the World, Against Life (2019, p. 27)

Resumo

A presente tese verifica o fenômeno moral quanto a sua objetividade. Sua análise é feita através de uma abordagem metaética interdisciplinar (filosofia, antropologia, psicologia evolutiva, neurociências). A pergunta inicial foi: *os juízos morais podem ser objetivos?* Ao que conclui-se que de que não podem ser, ao menos não para seres vivos (humanos ou não) que habitam este planeta e temos conhecimento. Devido a isto outras perguntas subsidiárias advém: *como explicar a pretensa objetividade dos juízos morais? Se a moralidade não é objetiva então isto implicaria em um relativismo? Há algum modelo ético normativo que seria mais adequado a este mundo?* Questões as quais são elaboradas e respondidas baseando-se em pesquisas contemporâneas, aliadas de argumentação filosófica. Ao final, conclui-se apresentando uma revisão quanto à abordagem metaética a ser utilizada que seria mais adequada às discussões filosóficas, derivada de uma teoria do erro naturalizada, e a partir disso são propostos possibilidades viáveis, ainda que de alcance limitado.

Palavras-chave: metaética; epistemologia moral; teoria do erro; niilismo; psicologia evolucionista.

Abstract

This *PhD* dissertation verifies the moral phenomenon regarding its objectivity. This analysis is done through an interdisciplinary metaethical approach (philosophy, anthropology, evolutionary psychology, neurosciences). The initial question was: *can moral judgments be objective?* I conclude they cannot be, at least not for living beings (human or not) that inhabit this planet and we are aware of. Due to this, other subsidiary questions arise: how to explain the alleged objectivity in moral judgments? If morality is not objective, then would this imply in relativism? Is there a normative ethical model that would be better suited to this world? Questions which are elaborated and answered based on contemporary research combined with philosophical argumentation. It concludes by presenting a revision of the metaethical approach to be used that would be more suitable for philosophical discussions, derived from a naturalized error theory, and viable possibilities are proposed, although limited in scope.

Keywords: metaethics; moral epistemology; error theory; nihilism; evolutionary psychology.

LISTA DE IMAGENS

FIGURA 1	149
FIGURA 2	259

SUMÁRIO

PREFÁCIO	14
1 INTRODUÇÃO	17
2 O PROBLEMA DA MORALIDADE EM UMA CASCA DE NOZ	21
2.1 O QUE É UM JUÍZO MORAL?	24
2.2 O QUE É A MORALIDADE?	28
2.2.1 Modelos éticos universais?	29
2.2.2 O que seria a objetividade no fenômeno moral?	31
2.3 SERIA A MORALIDADE INATA?	34
2.3.1 Notas quanto à evolução das espécies	34
2.3.1.1 A evolução da vida	35
2.3.1.2 O que é a evolução?	35
2.3.1.3 Como as espécies surgem?	36
2.3.1.4 O processo da seleção natural	37
2.3.1.5 A evolução centrada no gene	38
2.3.2 A Evolução dos Animais	40
2.3.2.1 As 4 questões de Tinbergen	40
2.3.2.2 Os animais sociáveis	41
2.3.2.3 A psicologia evolutiva	43
2.3.3 Por qual razão adaptativa experienciamos a moralidade?	45
2.4 ABRINDO A CAIXA PRETA DA MORALIDADE	48
3 HAITT: A TEORIA DOS FUNDAMENTOS MORAIS	49
3.1 OS TABUS SEM DANO E O MORAL DUMBFUNDING	49
3.1.1 A influência do nojo nos julgamentos morais	54
3.1.2 O modelo intuicionista social	57
3.2 A MODULARIDADE DA MENTE E O MODELO DE HAITT	59
3.2.1 O que é a modularidade da mente?	59
3.2.2 Os módulos morais segundo Haidt	64
3.2.3 Algumas críticas à modularidade da mente	66
3.3 AS FUNDAÇÕES MORAIS E SEU IMPACTO POLÍTICO	71

3.3.1	A variação moral entre as populações	72
3.3.2	O vínculo moral e o conflito entre grupos	76
3.4	UM POSSÍVEL MODELO NORMATIVO?	79
4	GREENE: UMA TERRÍVEL VERDADE E AS TRIBOS MORAIS	82
4.1	A TERRÍVEL VERDADE SOBRE A MORALIDADE	83
4.1.1	Os problemas da linguagem moral	83
4.1.2	O modelo intuicionista social e a análise de Greene	90
4.1.3	Os impactos da revisão do discurso moral de Greene	94
4.2	QUAL A QUESTÃO QUE IMPORTA?	109
4.3	TRIBOS MORAIS	113
4.3.1	Os mecanismos da cognição social	115
4.3.2	Conflitos tribais	122
4.3.3	Cérebros sociais	127
4.3.4	A teoria do processo dual e o modelo de Greene	132
4.3.5	O pragmatismo profundo	137
4.3.6	Críticas à teoria do processo dual de Greene	145
4.4	AVANÇOS E LIMITES DAS CONTRIBUIÇÕES DE GREENE	153
5	A DIFERENÇA ENTRE O QUE CADA UM VALORIZA	156
5.1	CONSCIÊNCIA: A ORIGEM DAS INTUIÇÕES MORAIS	157
5.2	A EVOLUÇÃO DA COGNIÇÃO MORAL	167
5.3	O TRIBALISMO É A NATUREZA HUMANA	180
5.4	HOMO SAPIENS: UM ANIMAL DE NARRATIVAS	185
5.5	AUTO-DOMESTICAÇÃO E DOMESTICAÇÃO	198
5.6	PLURALISMO NORMATIVO	206
5.7	PESSOAS LIVRES NÃO EXISTEM	215
5.7.1	Liberdade não existe	215
5.7.2	Pessoas não existem	220
5.8	TUDO É POEIRA	225
6	O CHEIRO DE SANGUE DA MORALIDADE	238
6.1	A GAMBIARRA MORAL	238
6.2	A DEFINIÇÃO DE MORALIDADE	244

6.2.1	A definição de Haidt	244
6.2.2	A definição de Greene	245
6.2.3	A definição de Churchland	247
6.2.4	A ética enquanto adaptação evolutiva para influência mútua	249
6.2.5	Testando a definição	252
6.2.5.1	O caso do regime nazista	252
6.2.5.2	O caso do uso da bandeira como pano de limpeza	254
6.2.6	Síntese da análise das definições	256
6.3	AS DECORRÊNCIAS METAÉTICAS	260
6.3.1	Reforçando a teoria do erro	260
6.3.2	Uma verdade difícil de aceitar	266
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	270
	REFERÊNCIAS	274
	APÊNDICE A: Notas quanto à tradução de termos em inglês	288

PREFÁCIO

Em uma entrevista para uma universidade, um famoso e experiente filósofo foi perguntado “que dica daria para jovens filósofos que possuem argumentos que os levam para conclusões muito controversas?”, ao que respondeu o seguinte¹. Que estes jovens devem revisar cuidadosamente os argumentos criticamente, além de testar com bons filósofos que ele respeite para ver se há alguma coisa errada com a argumentação que desenvolveu, mas se mesmo após esse escrutínio chegar na sua conclusão, não há nada de errado com a argumentação. Tal filósofo ressaltou que não devemos nos sentir intimidados pela polêmica que nossa argumentação possa gerar e assim levá-la adiante. É algo corajoso a se fazer além de ser esperado que as comissões de seleção acadêmica reconheçam e recompensem esses jovens filósofos que possuem algo inovador a dizer, mesmo que o assunto seja controverso, em vez de simplesmente serem cautelosos e dizer que não querem que digam algo que possa incomodar alguém. Afinal de contas, se os departamentos de filosofia selecionarem apenas posições que não incomodam ninguém, isto é, que apenas reforçam as ideias convencionais, então qual seria o sentido deste departamento existir? E cá estamos com uma tese com ideias controversas sobre a ética e a moralidade em geral, sendo avaliada por pesquisadores reconhecidos e aos olhos da comunidade acadêmica.

Um segundo pesquisador, que também comenta algo relevante para a proposta, costumava dizer que alegações extraordinárias requerem evidências extraordinárias². Por vezes na filosofia são feitas afirmações ou pensamentos engenhosos, mas que muitas vezes carecem de evidências que os suportem, a não ser uma argumentação. Entendo ser necessário partir de evidências concretas, empíricas, ordinárias, para assim formular uma argumentação condizente com o fenômeno observado. Isto não é novo na filosofia, até entre os antigos como Aristóteles, que buscou descrever como os comportamentos virtuosos e viciosos seriam, há uma análise acerca dos fenômenos concretos no mundo. Porém, na atualidade dispomos de ferramentas, métodos científicos, conhecimentos multidisciplinares, artifícios que podem auxiliar na formulação de um entendimento mais acurado acerca do comportamento humano, em especial da psicologia moral.

Cabe aqui ressaltar minha intenção sobre este tema e a forma que optei pela escrita do texto. Entre o período do mestrado e doutorado troquei o tema de pesquisa, e isso não foi à

1 Entrevista de Peter Singer ao canal *Practical Ethics Channel* sob o nome *Does Academic Freedom have limits?*, disponível no link: <http://youtu.be/AI4i4oQT8Ng>.

2 A frase original é *extraordinary claims require extraordinary evidence* (ECREE), que ficou conhecida como o padrão Sagan (*Sagan Standard*), devido ao uso por Carl Sagan na série televisiva *Cosmos*.

toa, pois sempre preferi conteúdos práticos e que pudessem trazer resultados factíveis. Ao longo do mestrado fui surpreendido por posicionamentos de alguns colegas e autores que defendiam ideias que, a meu ver, eram equivocadas. Presenciei pessoas muito inteligentes sendo influenciadas por pensamentos que não refletiam a realidade do mundo e, além disso, se esforçando e dedicando seu tempo para se aprofundarem em estudos que não levavam em consideração avanços de outras áreas que seriam pertinentes ao objeto analisado. Assim, optei por mudar o tema de pesquisa para contribuir com a elucidação de alguns tópicos da discussão ética contemporânea. Apesar de focar em metaética, se a proposta aqui apresentada e desenvolvida for exitosa, poderá refletir em outras áreas da ética, como a normativa e a prática.

Claro, não é algo de que sou capaz sozinho, por isso estou inserido em uma linha de pensamento junto com outros pesquisadores se baseando em um corpo de artigos e livros acerca deste tópico. Desta forma, viso contribuir com mais alguns argumentos empiricamente embasados almejando elucidar esta problemática. A ideia em si não é totalmente nova, mas percebo que alguém que se dedica em aprofundar um tema em nível de doutorado eventualmente vai se deparar com outros autores que compartilham posições semelhantes – seria estranho caso isso não ocorresse: ou estaria propondo algo equivocado, ou não efetuou o levantamento de dados de maneira adequada, ou realmente realizou uma descoberta desenvolvendo uma ideia revolucionária. Todavia, esta tese pretende desenvolver algumas especificidades para além dos autores elencados nesta discussão, possibilitando novas propostas neste meio.

Não pretendo defender uma ideia fechada até o final, inclusive já mudei de opiniões algumas vezes desde que tive contato com a metaética no mestrado. Pode ser que até o final desta tese, precise revisar muitas coisas para se adequarem às novas posições que eu vier a assumir – inclusive acredito que isso será refletido no avanço dos capítulos redigidos, o que poderá ser notado pelos leitores. Como estou partindo de informações empíricas, segundo estudos que venho pesquisando, novos dados podem fazer com que eu modifique o que escrevi até ontem. Também relacionado a isso, tenho muita influência dos autores que venho lendo, o que, por vezes – como já me apontaram em discussões dentro e fora da internet por mais de uma vez – faz parecer que estou saindo da filosofia e indo para outras áreas do conhecimento. Contudo, entendo que para conhecer de fato o mundo não basta ficar revirando livros de filosofia fechado em uma biblioteca, precisamos dos saberes empíricos de outras áreas, afinal, o conhecimento interdisciplinar agrega outras perspectivas. Sei que alguns acham que com isso a filosofia perde espaço, mas, sendo sincero, eu quero saber como a

moralidade funciona de fato no mundo, e para isso estudarei a área que for necessária. Curiosamente, pessoas de outras áreas que não a da filosofia se interessam pela abordagem que eu estudo, enquanto muitas pessoas ditas da filosofia tendem a apresentar resistência.

Busquei sistematizar, na medida do possível, a estrutura da tese. Por vezes alguns assuntos mencionados em uma seção voltam em outra, afinal analiso pesquisadores diferentes e vários deles coincidem em certos diagnósticos acerca do fenômeno moral e da sociabilidade humana. Desta forma, visando não me tornar redundante, nem repetir referências em demasia, faço as devidas menções dos números das seções onde os itens foram comentados. O que poderá ser notado que no progresso da tese haverá menor número de citações, dado que são matérias já exploradas anteriormente, abrindo espaço para adentrar em assuntos a serem analisados. Especialmente para quem ler em formato digital poderá utilizar-se do mecanismo de *localizar* do aplicativo (normalmente CTRL+F) para encontrar as revisitações de tópicos entre os autores estudados e embasamentos referenciados.

Como maior parte da literatura utilizada foi em língua inglesa, efetuei traduções, todavia por vezes alguns termos não soavam de maneira satisfatória em português. Devido a isto optei por acrescentar notas de rodapé explicativas em alguns casos e manter os termos em inglês, assim como algumas traduções de palavras que podem ter um significado confuso destaquei a original em itálico entre parenteses após sua ocorrência. Outrossim, adicionei um apêndice acerca das notas de tradução em alguns termos ao final deste documento que poderá ser útil aos leitores.

Concluindo este prefácio, sigo para as partes textuais da tese.

1 INTRODUÇÃO

Entre os assuntos abordados pela Metaética, há a discussão acerca do realismo dos juízos morais. Alguns autores, como por exemplo Parfit (2011, 2017), Singer e Lazari-Radek (2014), defendem que existe uma objetividade nas razões dos juízos morais e que tais valores podem ser conhecidos (conhecimento proposicional), argumentando em favor de uma espécie de “realismo moral cognitivista”. Contudo, tal entendimento não é um consenso na filosofia. Em outra vertente do estudo da metaética, se encontram filósofos, como Blackburn (1984) e Prinz (2007), que defendem que os juízos morais não são baseados em crenças (proposições), mas em outros aspectos que não podem ser objeto de um conhecimento moral, assim sendo classificados como antirrealistas, ou até expressivistas, argumentando que o fenômeno moral ocorre se baseando nas emoções daquele que julga, resultando em posições como o quasi-realismo e o sentimentalismo. Contudo, pode-se classificar uma terceira linha para além dos realistas e dos antirrealistas: aqueles que argumentam que os juízos morais recaem em um erro sistemático, resultando na chamada *teoria do erro* ou *ceticismo moral*, isto é, identificando que o discurso moral trata de conceitos que almejam ter correspondência com a realidade (afirmações proposicionais) mas seus objetos (fatos morais) não existem.

Diante disto, o objeto da presente tese é analisar e responder a seguinte questão: Existem juízos morais objetivos? Caso existam, cabe a pergunta subsidiária: como alcançá-los? Caso inexistam, a indagação secundária seria outra: o que aconteceria com o entendimento sobre os juízos morais que pretendem ser objetivos? Argumento no sentido de que, diante do arcabouço filosófico subsidiado também por pesquisas de diversas áreas (neurociências, psicologia, antropologia, sociobiologia), uma objetividade universal dos juízos morais é implausível. Tendo a concordar em parte com a teoria do erro, contudo com algumas revisões acerca da função pragmática da moralidade: ainda que a hipótese levantada originalmente por Mackie (1946) pareça plausível no nível de identificar o erro sistemático do discurso moral, há consequências práticas em seu uso que podem ser melhor elucidadas e classificadas.

A metodologia empregada nesta pesquisa foi a análise bibliográfica de contribuições das áreas da filosofia, psicologia, antropologia, sociobiologia e neurociências, seguindo o naturalismo metodológico em uma tradição filosófica analítica contemporânea.

A relevância do tema é evidenciada a partir da vasta produção filosófica atualmente ao redor deste tópico. Desta forma, a presente tese visa contribuir para o debate acadêmico apresentando novos argumentos à discussão em curso, acerca da metaética na comunidade de

pesquisa.

Descrevo, a seguir, a composição da presente tese. Dediquei a seção 2 à elucidação dos conceitos-chave trabalhados de maneira a esclarecer o seu escopo. Desta forma, destaco o problema de pesquisa e os principais tópicos implicados, visando esclarecer o que foi pesquisado no decorrer da formulação desta tese. Também nesta etapa descrevo a premissa da teoria da evolução (síntese estendida) que levei em consideração ao longo do estudo, destacando seu impacto nesta temática. Assim, optei por realizar, a partir da filosofia, um aprofundamento interdisciplinar quanto ao problema metaético levantado.

Posteriormente passei a analisar a contribuição de autores contemporâneos (em especial Haidt e Greene) que, de alguma forma, dedicaram-se a responder questões acerca do funcionamento do fenômeno moral. A seleção dos autores baseou-se na pesquisa robusta realizada por estes e sua influência no debate acadêmico contemporâneo.

Desta forma, na seção 3 analiso a proposta do psicólogo social Jonathan Haidt. O pesquisador propôs, entre as décadas de 1990 e 2000, um modelo chamado de *Intuicionismo Social* para explicar o fenômeno moral. Foi uma tentativa de superar os modelos psicológicos anteriores, como os de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, elucidando de maneira verificável empiricamente decorrências do discurso moral, como a incapacidade de justificativa plena dos juízos morais (*moral dumbfounding*). Ainda, Haidt destacou os principais mecanismos cognitivos envolvidos, resgatando, em parte, a tese de Hume acerca dos sentimentos morais, contrário ao modelo racionalista cognitivista como o adotado por autores de matriz kantiana como Habermas e Rawls. Assim, Haidt esquematiza suas pesquisas apontando a hipótese dos fundamentos morais, os quais trazem impactos morais e políticos. O que culmina em modelos intuitivistas da moral que teriam contribuído à sobrevivência adaptativa da espécie humana formando grupos coesos. Todavia, a teoria não foi imune a críticas, em especial uma delas acerca da premissa da modularidade da mente que esta hipótese adota, o que pode acarretar imprecisões explicativas. Além disto, Haidt, enquanto psicólogo, acaba dando um passo além e sugere um modelo normativo (uma espécie de utilitarismo de regras), o qual entendo parcialmente problemático por razões que evidenciarei ao final da mencionada seção. Levando em consideração tal limitação passei a analisar as contribuições de outro autor posterior: Greene.

Visando clarificar o tema, a seção 4 é dedicada às contribuições do psicólogo experimental, neurocientista e filósofo Joshua Greene. O referido autor destaca, em parte, as pesquisas de Haidt e o traz para a discussão metaética em sua tese de doutorado em filosofia, porém, anos depois, afasta-se do modelo do *Intuicionismo Social* e elabora de maneira mais

detalhada a *teoria do processo dual*, destacada em seu livro *Tribos Morais*. É importante destacar neste ponto a mudança do foco de Greene entre o período de sua tese de 2002, e suas pesquisas posteriores, pois a hipótese que proponho ao final desta tese guarda alguma semelhança com a visão trabalhada no doutorado de Greene, mais estritamente acerca da não objetividade dos juízos morais e sua relevância para a discussão em tela. Assim, dedico parte do capítulo para um aprofundamento da discussão destacada por Greene em sua tese, bem como sua crítica ao modelo moral realista e demais autores que identificou como “conservadores” na esfera metaética: ou seja, todos que não sugerem uma reestruturação no discurso moral. Todavia, levo em consideração as contribuições empíricas produzidas mais recentemente pelo pesquisador, em especial no referido livro *Tribos Morais*, quanto aos modelos neurológicos que destacam de maneira perceptível (através de ressonância magnética funcional), isto é, o que ocorre no cérebro das pessoas quando experienciam o fenômeno moral. Outrossim, ao final de seu mencionado livro, Greene propõe um modelo normativo que, alegadamente, auxiliaria na solução dos problemas morais, o qual chama de pragmatismo profundo (semelhante ao utilitarismo). Tais pesquisas auxiliam a responder à pergunta inicial, porém, novamente, não são imunes às críticas. Desta forma destaco, em especial, a mudança de foco adotada por Greene em suas pesquisas, pois entendo que a problemática filosófica de sua tese permanece relevante e não deve ser abandonada mesmo com o progresso de experimentação empírica. E uma segunda crítica que destaco, assim como o fiz para Haidt, é quanto a seu modelo normativo sugerido, pois argumento que não é de uma viável aplicação.

Após estes dois autores, na seção 5, analiso uma contribuição de outros autores. Trata-se do capítulo mais diverso da tese, dada a amplitude de áreas analisadas e autores verificados. Ainda que o foco dado seja menor que os anteriores, suas contribuições também são de suma importância, porém direcionadas a certos aspectos da sociabilidade humana. Algumas das principais análises neste capítulo são a da neurofilósofa Patrícia Churchland, ao que baseou-se, em parte, em outras pesquisas empíricas, porém a conclusão apontada por ela não é tão diversa da que a descrição da moralidade elaborada por Haidt e Greene, mas acrescenta alguns detalhes que auxiliam na elucidação da problemática. Também visualizo as contribuições de outros pesquisadores como Cosmides, Guzmán, Tooby também acerca da cognição social, Harari sobre as narrativas na cultura humana, Westra sobre a psicologia das normas, entre outros autores. Desta forma, destaco as diferenças e semelhanças, de maneira a sintetizar uma explicação mais elaborada acerca do problema analisado.

Assim, finalmente, realizo minhas principais contribuições autorais ao tema na seção 6. Ao que sugiro uma nova definição do fenômeno moral: um modelo ambivalente da ética.

Argumento no sentido de que as ações éticas nem sempre soarão como “certas” ou “erradas” aos olhos de muitos, afinal, é de sua essência a persuasão individual e formação de grupos tribais potencialmente conflitivos. Para sustentar esta proposta, utilizo-me de estudos interdisciplinares para além da filosofia como a antropologia, psicologia, história e sociobiologia – os quais já estão presentes ao longo do corpo da tese. Ao criticar os modelos normativos dos autores anteriores, proponho uma possibilidade de moralidade pluralista não-objetivista. Ao final acrescento uma interpretação niilista da moralidade, de maneira que teoricamente pode ter grandes implicações, porém na prática poderá variar conforme o entendimento de cada agente moral.

Concluo destacando que o fenômeno moral é um processo natural, e, desta forma, poderá em muitos casos não chegar a soluções ideais, muito pelo contrário: seus julgamentos essencialmente tendem a ser controversos. Desta forma, argumento no sentido de não ser possível uma solução normativa definitiva aos problemas morais, mas tão somente modelos procedimentais em que não haverá consenso pleno.

2 O PROBLEMA DA MORALIDADE EM UMA CASCA DE NOZ

“Passei muito tempo procurando pelas respostas certas... Mas você tem razão. Às vezes a resposta certa não existe.”

Ao Hoshizaki – Blue Reflection Second Light³

Início a exposição elaborando algumas questões acerca de dois casos famosos que costumam provocar uma série de discussões morais, jurídicas e políticas, além de emoções fortes na maioria de nós. Mas meu foco será na esfera moral, em especial na sua fundamentação, portanto não questiono sobre se as ações abaixo são moralmente erradas⁴, mas sim o porquê delas serem assim consideradas.

Em 25 de maio de 2020, nos Estados Unidos, George Floyd, um cidadão negro, foi morto através de asfixia por Derek Chauvin, um policial branco, que forçou seu joelho sobre o pescoço de Floyd. Este fato foi filmado por pedestres e posteriormente divulgado na internet. O ato foi considerado inaceitável para muitos e despertou uma série de manifestações contra o racismo e o autoritarismo não só nos EUA, mas mundialmente⁵. Mas a pergunta que faço aqui é: o que tornou a conduta do policial inaceitável? Alguns podem dizer que esta representou um ato de racismo, outras de autoritarismo, assim como uma ação brutal. Sim, respostas plausíveis, porém suscitam outros questionamentos: o que fundamenta a repulsa ao racismo, ao autoritarismo ou à brutalidade? Os humanos quando consideram algum fato como estes predicados, realizam alguma espécie de verificação racional para identificar quais atos serão inaceitáveis? Ou ao ter ciência de atos como estes os humanos geram uma resposta que parece ser instintiva? Voltarei em seguida a estas indagações, mas antes, cito mais uma situação que também nos provoca:

Em 29 de março de 2008, uma criança de 5 anos, Isabella Nardoni, foi encontrada morta no pátio de um prédio. Após o inquérito policial e a sentença judicial, foram condenados pelo assassinato da criança seu pai, Alexandre Nardoni, e a madrasta, Anna Carolina Jatoba, os quais, ao que consta nos laudos, teriam jogado a criança pela janela do

3 Tradução e adaptação minha do original em inglês da fala da personagem *Ao Hoshizaki* do jogo *Blue Reflection Second Light* (2021).

4 Apesar de eu as considerar inaceitáveis e sinceramente esperar que você também as considere dessa forma.

5 Algumas fotos dos protestos podem ser vistas em <https://edition.cnn.com/2020/06/06/world/gallery/intl-george-floyd-protests/index.html>, matéria de 13/06/2020, mas as manifestações continuaram por muito tempo após.

sexto andar do prédio⁶. Muitos humanos ficaram chocados com a notícia do assassinato da criança, ainda mais pelo processo concluir pela culpa dos próprios pais. A conduta do pai e da madrasta é considerada inaceitável pela maioria (se não praticamente todos) daqueles que tiveram conhecimento do caso. Mas o que torna a conduta inaceitável para quase qualquer observador externo? O fato de a vítima ser uma criança? Pelo agente identificado pela prática ser o próprio pai? Novamente, independente desta resposta, o que a fundamenta? Um juízo racional alcançado objetivamente por todos que analisaram cuidadosamente cada etapa da situação? Ou talvez seja uma resposta mais instintiva dos humanos?

Poucos diriam de maneira sincera que a conduta de Chauvin ou a de Nardoni, nestes casos, seria o melhor modelo de ação a ser tomado. Pelo contrário: são tidas como condutas inaceitáveis. Tal inaceitabilidade parece abranger uma esfera universal, englobando todos os humanos em todos os tempos, desejando que atos semelhantes não ocorram novamente. Essa resposta poderia demonstrar uma objetividade neste juízo? Em outras palavras, seria passível de identificarmos uma metodologia que utiliza critérios determinados que fizeram com que praticamente todos os humanos chegassem a este juízo? Podemos alcançar este conhecimento? A partir destas indagações elaboro a pergunta que norteia a presente tese: os juízos morais podem ser objetivos?

Minha exposição se aterá ao campo da motivação dos avaliadores e dos agentes nas condutas morais, buscando identificar de onde surgem os juízos morais e se estes podem ser objetivos. Não me aterei exclusivamente na avaliação da análise semântica do discurso moral, mas a uma análise dos mecanismos que podem explicar a ocorrência deste fenômeno. Tal escolha metodológica se deve ao fato de que a análise da semântica moral parte do pressuposto de que os participantes emitiriam declarações precisas e intencionais tendo consciência dos conteúdos proferidos. Uma descrição possível de uma análise linguística seria a adotada por Mendonça, conforme sua definição do escopo da abordagem da metaética em contraposição à ética normativa:

Considerações *sobre* a ética, por outro lado, não têm um caráter normativo: a metaética é o estudo *descritivo* do discurso e da prática da ética. Não se trata, na metaética, de encontrar respostas à questão “como devemos viver?”, mas, entre outras questões, de compreender melhor como funcionam os conceitos que mobilizamos na formulação da questão ética e das eventuais respostas que damos a ela. (MENDONÇA, 2014, p. 153)

6 Um breve relato do caso pode ser lido em <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2010/03/27/interna-brasil,182269/pai-e-madrasta-sao-condenados-pela-morte-de-isabela-nardoni.shtml>

Trata-se, na visão do referido pesquisador, de questões de segunda ordem sobre a ética. Desta forma, uma compreensão melhor do fenômeno moral seria obtida ao analisarmos os conceitos e sua função semântica. Este é o modo de abordagem no qual não focarei em demasia. Entendo que uma descrição em nível semântico é limitada pois não adentra nos mecanismos cognitivos envolvidos na moralidade. Tal visão adotada pelo mencionado autor parte do pressuposto de que para haver moralidade é necessário uma linguagem mais elaborada, todavia ela é de fato necessária? Argumento que não é necessariamente o caso.

Para ilustrar, cabe menção à pesquisa de Greene (2002) acerca do fenômeno moral. O referido autor destaca o resumo de uma situação ocorrida entre chimpanzés em um zoológico (p. 189-190). Havia uma regra entre os cuidadores de que nenhum animal seria alimentado até que todos os membros da colônia retornassem da ilha externa para o abrigo fechado onde dormiam. Ocorre que duas fêmeas do grupo não retornaram ao entardecer, o que atrasou a alimentação de toda a colônia, e irritou os demais macacos. Então os cuidadores tiveram, naquele momento, de separar estas do bando para preservar sua integridade. Todavia, no dia seguinte, ao liberarem a volta delas ao convívio com o grupo, os demais chimpanzés foram hostis com elas, pois lembraram que o atraso do alimento no dia anterior foi devido às duas, e desta forma elas foram punidas pelos demais membros do grupo.

Nesta breve passagem notamos que se espera um comportamento do indivíduo, o qual, se não satisfeito, resulta em um tipo de censura. Destaco aqui que houve uma espécie de quebra de expectativas entre os membros de um grupo com relação a outros agentes, o que acarretou punição destes pelos demais. Todavia, não houve, entre os envolvidos, o uso de uma língua formal elaborada para estipular regras e censurar condutas, pelo contrário, não necessitou sequer de uma conceituação precisa e determinada, ou regramentos universais aplicados a todos os membros da espécie. O que indica que estes mecanismos não necessitam do uso de uma gramática rígida, mas sim de outras capacidades cognitivas. Retomando a narrativa, Greene conclui que “chimpanzés podem ser espertos, mas eles não lêem Kant” (GREENE, 2002, p. 223, tradução minha).

Outrossim, entendo que a moralidade tem um aspecto múltiplo, isto é, para o indivíduo enquanto agente e enquanto julgador de uma ação de um terceiro. Seriam dois pontos de vista: em primeira pessoa e em terceira pessoa. Cabendo ao fenômeno moral orientar a própria ação (primeira pessoa) e influenciar as dos demais (terceira pessoa). Para tanto utilizarei como premissa o naturalismo metodológico, isto é “a visão que devemos estudar um domínio usando métodos empíricos” (PRINZ, 2015, p. 2), buscando, semelhante a Silveira, uma explicação naturalizada do fenômeno moral (SILVEIRA, 2015, p. 17-18),

aplicado neste trabalho através da utilização de referencial empírico advindo de pesquisas interdisciplinares sobre o comportamento humano e de outras espécies, em especial, as contribuições da sociobiologia e o aporte teórico da psicologia evolucionista. Visando clarificar os conceitos a serem trabalhados ao longo da tese, procederei nos subtítulos seguintes delimitando o que entendo fazer parte do fenômeno moral e seu escopo.

2.1 O que é um juízo moral?

No que consistem os juízos morais? Quando alguém emite um juízo moral qualquer, tal como *não devemos maltratar os animais* ou *maltratar os animais é errado*, seria que tipo de juízo? Seria uma declaração sobre o mundo? Afirmação de alguma crença (no sentido de conhecimento)? Este é o assunto que abordarei neste tópico: o que são juízos morais, algumas visões tradicionais sobre o tema e teses contemporâneas que visam explicar o fenômeno moral.

Seria possível analisar qualquer juízo moral desta forma, assim usarei o que exemplifiquei anteriormente: *não devemos maltratar os animais*. Uma possibilidade de interpretar este juízo moral seria aproximar a um juízo gramatical em que temos uma regra elaborada por uma autoridade ou desenvolvida por estudiosos. Nesta hipótese teríamos que apenas estudar para aprender e decorar os juízos morais. Se fosse este o caso, ao vermos pela primeira vez alguém maltratando um animal não emitiríamos juízo moral algum, a não ser se alguém tivesse nos ensinado que aquilo é errado a partir da instrução de autoridades ou especialistas que nos instruíam quais são os fatos morais. Não parece ser isto o que ocorre na realidade.

Ainda nesta hipótese do juízo arbitrário semelhante à gramática, imaginemos uma variação mais próxima da realidade. Quando há uma nova norma jurídica em um sistema constitucional, digamos uma nova lei ordinária que seguiu todos os processos legislativos e se encontra em perfeita consonância com a constituição. Todavia, esta lei encontra resistência à sua aplicação pela população em geral, pois consideram-na injusta. Ainda que o procedimento para a confecção e efetivação da lei seja proposta por autoridade legítima e competente, e seja dado pleno conhecimento ao povo do procedimento e da própria norma, isso não assegura que a mesma será justa. De forma semelhante, um juízo moral parece não depender de uma normatividade anteriormente expressa, afinal podemos emitir posições sobre situações que nos são novas, e que, de fato, acontecem ordinariamente como o uso de novas tecnologias para fins de biomelhoramento, ou até mesmo situações interpessoais envolvendo conflitos de

valores sobre os quais não havíamos refletido sobre anteriormente, como manter uma promessa com uma pessoa específica ou abrir mão de algo em prol de um bem-estar deste mesmo indivíduo.

Será então que a moralidade estaria mais próxima de como fazemos juízos matemáticos? Por exemplo, aprendemos as operações básicas, e depois podemos derivar alguns cálculos que são dedutivos, mesmo que nunca tenhamos realizado o cálculo com aqueles números específicos. Não precisamos decorar a tabuada de algum número, podemos gerá-la sempre que quisermos operando a matemática, como, por exemplo, gerar a tabuada do número 42. Com juízos morais, seria algo semelhante? Retomemos o exemplo anterior. Para verificar se *maltratar animais* é algo *errado*, seguindo esta linha de raciocínio, deveríamos realizar uma operação semelhante à matemática de maneira dedutiva que se revela de maneira intuitiva, algo como uma regra geral *fazer os outros sofrerem é errado*, então notamos que ao maltratar animais alguém está sofrendo, logo concluímos de maneira intuitiva que maltratar animais é errado, e assim, a partir de dedução racional, chegaríamos aos fatos morais. Seriam os operadores da moralidade tal como operadores matemáticos? Creio que também não seja o caso. A resposta das pessoas quando surge uma situação que as provoca moralmente, como o exemplo em questão, é bastante rápida, não requer um tipo de raciocínio dedutivo mais elaborado.

Um contra-argumento possível pode ser o de que estamos acostumados com certos princípios, então eles nos soam triviais, não requerendo uma maior racionalização, desta forma tão somente o que fosse imoral chamaria nossa atenção. Todavia esta posição pode ser respondida através de uma constatação acerca de novidades tecnológicas, assim menciono um exemplo biomédico novamente. Lembrem-se da inseminação artificial, metodologia adotada por casais com dificuldade de procriar. Quando tal método surgiu em noticiários, no período antes de se popularizar, algumas pessoas que não conheciam comentavam que isso poderia ser prejudicial moralmente para a criança que nascesse por métodos que consideravam *não naturais*. Ocorre que com as informações que temos hoje sabemos que isso não altera em nada os atributos pessoais de alguém. Todavia o caráter de inovação, de perturbação da rotina, foi o que acionou o gatilho para a atenção e com ela o receio. Desta forma fica mais nítido que estamos acostumados com algo não quer dizer que isto esteja correto moralmente, assim como apenas por escapar do habitual não é o suficiente para ser considerado como imoral – ainda que às vezes possa ser o caso, uma possibilidade não implica uma necessidade.

Retome o primeiro caso, o da moralidade ensinada por autoridades e especialistas. Se uma autoridade, ou conjunto de especialistas nos disser que a partir de hoje é recomendável e

um dever maltratar animais, aceitaríamos e praticaríamos porque a autoridade maior ou estudiosos utilizando métodos racionais disseram? É provável que não.

E quanto ao modelo dedutivo matemático, teríamos mais êxito ao notar distorções? Talvez, mas não necessariamente por causa dele. Imaginem que alguém elabora um modelo racional que demonstra o desenvolvimento para chegar à conclusão que maltratar animais é o que devemos fazer. Não precisamos identificar o equívoco do raciocínio tal como um erro em uma fórmula matemática para saber que ela é problemática, basta percebermos a sua conclusão (o juízo em si) para entendermos que é inaceitável. Parece que não é um modelo dedutivo lógico tão simples assim, mas muito mais relacionado à sensibilidade.

Diante destas percepções, e observando o mundo real, é plausível levantar a dúvida quanto a se uma propriedade moral é um objeto que pode ser conhecido como outras áreas do conhecimento. Nota-se que a moralidade não parece ser como um modelo de regras tais como a gramática, que é ditada por autoridades ou interpretada e desenvolvida por especialistas, tampouco um modelo racionalista ou dedutivo lógico-matemático, mas, para manter a analogia com outras áreas, guarda semelhança com os juízos estéticos, que partem de uma sensibilidade do agente moral. Quem tem familiaridade com os estudos da metaética pode ter notado a quais teses me referia ao mencionar as analogias, mas para deixar claro as nomeio: a comparação com uma norma dogmática advinda de uma autoridade maior e seus intérpretes é uma referência à teoria do comando divino, enquanto que os do modelo lógico-matemático que deduz os fatos morais e os modelos racionais que os descobrem são os racionalistas.

Mas não sendo tais propriedades morais algo que podemos conhecer racionalmente e nem intuitivamente, que tipo de cognição é envolvida ao realizarmos um juízo moral? Simplesmente relegar à classe dos juízos estéticos também parece problemático, não estamos apenas declarando que uma situação tida por moral nos sensibiliza, mas parece que quando realizamos um juízo estamos fazendo algo mais. Enquanto que um juízo estético como *a Lua cheia está linda nesta noite* destaca uma percepção nossa quanto ao objeto mencionado, no juízo moral *não devemos maltratar os animais* consta um imperativo no *devemos*. De igual forma, se alterarmos a descrição do juízo para *maltratar os animais é errado* parece estar embutido nesta forma o sentido de *não maltrate os animais*, e presumido implicitamente *porque é errado*.

Considero importante evidenciar estes aspectos linguísticos pois podem induzir a erro – o que de fato ocorre. Na forma descritiva onde menciona *é errado* parece fazer uma afirmação sobre o estado de coisas no mundo, contudo anteriormente mencionei que não se trata de uma afirmação de um conhecimento de algo, ainda que a pretensão pareça ser essa.

Quando fazemos um juízo moral no sentido negativo, parece que estamos censurando a conduta e buscando influenciar que os agentes não a pratiquem. Na forma positiva é o oposto, buscamos incentivar a ação, tal como *devemos ajudar os necessitados*, ou *a ação correta a fazer é ajudar os necessitados*. Talvez um dos focos da moralidade esteja aqui, na ideia de incentivar ou censurar ações, e não propriamente em constatar um fato no mundo. Contudo, isso é uma visão realizada em terceira pessoa: não estamos participando da ação avaliada, apenas a julgando e, ao expressar nosso julgamento, acabamos influenciando os demais.

Em primeira pessoa, quando alguém diz *isto é errado* ou algo análogo, parece constatar de fato algo no mundo. A estrutura do pensamento e a forma expressa, em diversas línguas, é semelhante: uma ação realizada ou possível de ser feita é descrita como tendo a propriedade de ser *errada*, semelhante a falar *maçãs maduras são vermelhas*. Enquanto que conseguimos identificar a referência no caso da maçã no mundo, as propriedades morais não são encontradas da mesma forma, mas os agentes que julgam desta forma afirmam como se elas estivessem ali, o que Mackie classifica como “pessoas que acreditam na moral” (MACKIE, 1946, p. 77-78). É plausível afirmar que a maioria das pessoas acredita na moral, sejam filósofos estudiosos da ética, sejam pessoas que sequer estudaram filosofia.

Visando esclarecer este ponto podemos fazer uma comparação às crenças religiosas quanto à existência de deuses. Aquele que crê que existam deuses é um teísta, aquele que acredita na não existência de deuses é um ateu, um teorista do erro teria uma posição semelhante em relação à moralidade, como cita Joyce: “o teorista do erro moral afirma que a moralidade é equivocada da mesma maneira que um ateu afirma que a religião é equivocada: o discurso objetiva uma verdade, mas sistematicamente falha em assegurar isto” (JOYCE, 2011, p. 1, tradução minha). Ou seja, um ateu afirma que deuses não existem e, ao ver no mundo pessoas afirmando o contrário, identifica que elas estão incorrendo em um erro, fazendo referências a algo que apenas imaginam mas que não existe. Por sua vez, um teorista do erro verifica que as pessoas usualmente usam termos morais no seu discurso como se eles de fato existissem, contudo compreende que elas fazem referência a algo que não existe, portanto recaindo em um erro⁷.

Acredito que focar apenas na análise linguística do uso dos conceitos formais não trará maiores esclarecimentos sobre o fenômeno em si, porém, pode ser um bom método para iniciar a discussão filosófica, apesar de possuir limitações. Uma maneira de suprir esta dificuldade é utilizarmos outras ferramentas, como as ciências e demais áreas do

7 Apesar da comparação entre teoristas do erro e ateus, isso não implica que um ateu é necessariamente um teorista do erro, ou vice-versa, é possível alguém ser espiritualista e defender a teoria do erro moral.

conhecimento. Para compreendermos a moralidade, defendo que é necessário o aporte de estudos empíricos que abordam o fenômeno moral. Muitas vezes as contribuições advindas de diversas áreas das ciências podem fornecer explicações que são bastante contraintuitivas ou simplesmente diversas da crença popular⁸. Talvez com a moralidade possa ocorrer algo semelhante, afinal humanos costumam ter uma impressão em primeira pessoa do fenômeno, mas não costuma observar o que ocorre em seus cérebros quando emitem um juízo moral; suponho que a percepção em primeira pessoa pode prejudicar o entendimento do fenômeno⁹.

Antes de avançar nestes pontos, entendo que seja recomendável delimitar um pouco mais a esfera da moralidade e o que abordarei em seu escopo.

2.2 O QUE É A MORALIDADE?

Ao analisar o fenômeno moral, destaco duas palavras que guardam uma relação próxima: ética e moral. Neste trabalho utilizarei os mencionados termos, bem como suas flexões, como intercambiáveis, semelhante ao entendimento de Singer (SINGER, 1994, p. 4), todavia ampliarei em partes o escopo do que entendo por moralidade baseando-me em outros autores, argumentando que abarca também outras questões para além do que Singer elabora.

Para tanto, viso iniciar minha abordagem com alguns pontos relevantes destacados pelo mencionado autor, relativos ao âmbito descritivo da moralidade. Todavia, cabe ressaltar que, como o título do livro de Singer enfatiza, sua abordagem atenta à *ética prática* (aplicada), que passa por um âmbito normativo, isto é, parte de um pressuposto do que são as normas que devemos seguir. Neste momento, focarei tão somente no fenômeno moral, sem adentrar nos aspectos contedutísticos da normatividade. A parte pragmática da ética e seus

8 Como exemplos banais de crenças populares (e a identificação científica contrária) que existem no período que escrevo posso citar: o caso de muitas pessoas considerarem que a água é incolor (enquanto em realidade tem um aspecto azulado), de que os vidros são materiais sólidos (enquanto são classificados como líquidos super resfriados), que a Terra é plana (enquanto é um geóide), que os receptores de paladar da língua humana são setorizados com funções de identificação dos quatro sabores específicos (enquanto na realidade os receptores são espalhados por toda a língua, e atualmente considera-se cinco sabores básicos), que os humanos possuem cinco sentidos (atualmente a lista é maior englobando sentidos internos e outras percepções sensoriais, mas há discussão de qual seria a classificação mais adequada).

9 Algo semelhante é mencionado por Daniel Dennett em uma apresentação no TED em que relata, mencionando o comentário de Robert Nozick, que os filósofos adoram argumentos racionais, em que são dadas as premissas, as inferências e a conclusão, e que, se não aceitarem, a cabeça deles explode: a ideia de que o argumento é tão bem construído que não cabe recusar sua conclusão. Porém, Dennett destaca que não é isso que ocorre na realidade, pois mesmo após isso muitos não mudam de posição (acerca deste tópico irei tratar quando falar sobre o *moral dumbfounding* alguns subtítulos abaixo), em especial quando o assunto é a consciência, pois eles experienciam a consciência e ao cruzar com algumas teorias que a explica julgam como errônea, ao que Dennett menciona que estes julgam que são especialistas em consciência afinal a vivenciam em primeira pessoa. Sugiro que com a moralidade ocorra algo semelhante. A apresentação completa de Dennett consta em https://www.ted.com/talks/dan_dennett_the_illusion_of_consciousness.

possíveis princípios norteadores receberão atenção posteriormente nesta tese, após a devida elucidação da esfera descritiva, indicando o que é possível a partir deste diagnóstico.

2.2.1 Modelos éticos universais?

Singer argumenta qual seria o escopo de ética de maneira propositiva, mas inicialmente descreve de maneira negativa: o que ela não é. O referido filósofo menciona que esta não é “uma série de proibições ligadas ao sexo” (p. 10), elaborando no sentido de que o sexo não traz nenhuma questão moral específica, pois as questões que suscita poderiam ser também elaboradas sobre as decisões que envolvem dirigir um carro, por exemplo (ibid.). Todavia, no âmbito descritivo, em diversas culturas e sociedades existem normas morais relativas à sexualidade. Se considerarmos que há um fenômeno moral quando algum grupo considera determinadas condutas como *erradas*, censurando seus membros, ou até emitindo juízos moralizantes para pessoas externas ao grupo advindas destas questões, então as proibições ligadas ao sexo também fazem parte do escopo moral, ao menos para alguns grupos.

De maneira semelhante, Singer elabora sobre a religião e a moralidade, mas tendo a fundamentar uma discordância em relação à posição dele. Discordo no ponto em que o referido filósofo afirma que a ética não é algo inteligível somente no contexto da religião (p. 11). Mas, novamente, existem diversos grupos que acreditam fundamentar, ao menos em parte, sua moralidade a partir de sua crença religiosa. Neste sentido, Greene argumenta que valores morais religiosos e valores morais locais tendem a estar intimamente ligados, ao ponto de se um valor moral é local, provavelmente é religioso, contudo nem todo valor moral religioso é necessariamente um valor moral local (GREENE, 2013, p. 82). Desta forma, entendo que normas morais decorrentes de preceitos religiosos devem ser entendidos como parte integrante da ética, ao menos no âmbito descritivo. Por outro lado, considero que a premissa de que o comportamento ético não exige a crença em céu ou inferno (SINGER, 1994, p. 12) é aplicável para a maior parte dos casos, mas não abrange todas as pessoas e culturas.

Estas divergências se dão ao passo de que Singer defende um modelo objetivista de ética, isto é, que existem preceitos morais para além do sujeito que age e julga. Em um momento seguinte, o filósofo passa a delimitar o escopo da ética, descrevendo que “para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de alguma coisa maior que o individual” (p. 18).

Seguindo, sua argumentação menciona alguns filósofos como Hare (1991), Rawls (2002) e Sartre (2007), os quais defendem que este escopo do “maior que o individual” se refere a uma universalização, e mencionando outros filósofos clássicos como Hutcheson, Hume e Adam Smith, busca a ideia de um espectador imparcial (p. 19-20). Porém, atento-me ao âmbito descritivo da realidade; no dia a dia, as pessoas costumam emitir juízos morais quando alguma situação as provoca moralmente, contudo a maioria das pessoas não costumam refletir antes de cada juízo se estão elevando tal enunciado a uma universalização, ou diante de um espectador imparcial. É plausível afirmar que muitas pessoas emitem juízos almejando uma objetividade universal, sem contudo fundamentá-la.

Aqui, faço um destaque crucial para esta tese. Entendo que neste ponto em específico é que muitos filósofos podem se afastar da ocorrência real do fenômeno moral. Em que pese as pessoas que não sejam estudosas da filosofia não fundamentarem a objetividade que pressupõem, filósofos o fazem, todavia estes não são imunes a críticas. Retomarei esta constatação posteriormente, por ora prossigo com a argumentação anterior.

Retorno a argumentação de Singer e destaco um ponto essencial no fenômeno moral. Singer (1994) levanta o seguinte questionamento: o que difere um juízo moral de um outro juízo prático qualquer? Suponha que estamos estudando povos distintos, e identificamos que um povo considera errado mentir, trapacear, roubar, etc, e assim não faz nenhuma dessas coisas, de outro lado, porém, há um povo que não tem essas restrições e por isso não as segue (p. 17). O primeiro grupo poderia ser identificado como aqueles que seguem um determinado padrão ético, enquanto que o segundo, apesar de parecer não ter um padrão ético, apenas não possui aquele mesmo padrão, podendo ter outro. Singer enfatiza que o segundo grupo poderia viver em um modelo ético não-convencional se ainda acredita que a forma de vida que levam é a correta (p. 18), ou seja, ainda estão seguindo um padrão normativo, mas diferente do primeiro grupo. Retomando os pontos que comentei anteriormente, parece plausível que possam existir sociedades que fundamentam um modelo ético não-convencional (para o padrão de Singer) seguindo normas de limitações quanto à sexualidade e derivadas de preceitos religiosos. Portanto, ou a ética não deve ser objetiva, ou não deve existir discordância quanto aos valores morais; todavia, sabemos que existem discordâncias quanto a moralidade de diversos atos ao compararmos diferentes sociedades e, às vezes, até dentro de uma mesma, restando falso que exista apenas um modelo objetivo de moral universal válido. Esta constatação é provisória, por si só não esgota o tema. Desta forma, prossigo com a argumentação.

O ponto que destaco aqui é que o fenômeno moral ocorre de maneiras distintas em

comunidades diferentes, não necessitando seguir um padrão universal em seus julgamentos. Sigo o entendimento de Greene ao afirmar que a capacidade moral se parece com a capacidade da linguagem, pois é universal em sua forma - em regra, todos os membros da espécie humana tendem a ter - mas não em seu conteúdo, se moldando conforme cada cultura (GREENE, 2002, p. 191). Tal concepção descreve de maneira mais precisa o que ocorre na realidade quando verificamos o fenômeno moral: os humanos em geral tendem a seguir determinadas normas de conduta, mas não são as mesmas em todos os lugares e nem em todos os períodos da história. Mas como isso seria possível? Alguém criou um sistema moral que foi se diversificando ao longo do tempo em cada sociedade? Dificilmente. Para isto ser plausível dependeríamos de uma cultura inicial com um padrão de moralidade e que foi influenciando os demais, que teriam a modificado pouco a pouco. Todavia, é nítida a diferença entre os diversos povos que existiram na humanidade, sem contudo deixar de existir alguma normatividade internamente em cada uma das culturas. Porém, se é algo que parte da natureza da espécie, essa seria uma hipótese mais plausível. Não depende da cultura o hábito de nos alimentarmos, é uma necessidade fisiológica, porém o que cada população comerá, e de que forma, é acidental, variando conforme uma série de fatores históricos e ambientais. Desta forma, argumento que é mais provável que exista uma base biológica para a moral nos humanos, e, assim como a capacidade de linguagem, seu conteúdo é preenchido, em parte, em contato com o meio que cada indivíduo vive. Contudo, antes de explicitar este ponto, entendo ser prudente esclarecer o conceito de “objetividade” que mencionei algumas vezes.

2.2.2 O que seria a objetividade no fenômeno moral?

A objetividade não é uma característica exclusiva dos temas relacionados à moralidade, abrangendo outros tópicos da filosofia e das ciências. A objetividade de algo é a característica de ser aquilo independente da posição de algum sujeito que julga, como afirma Bunge:

Objetivo – Refere-se exclusivamente a itens do mundo externo. Por exemplo, “A criminalidade está em declínio” é um enunciado objetivo, embora talvez não seja verdadeiro com referência a alguns lugares e épocas. De outro lado, “Eu sinto empatia com ladrões de ninharias” não é objetivo, conquanto possa ser verdadeiro para algumas ocasiões do “Eu”. Presume-se que a ciência, a tecnologia e as humanidades sejam objetivas, enquanto a arte pode ser subjetiva. Por contraste, a matemática não é nem objetiva nem subjetiva. O que prova que o par objetivo/subjetivo não coincide com o par material/conceitual (BUNGE, 2002, p. 265).

Portanto, a objetividade requer um afastamento do sujeito que avalia ou emite uma

afirmação qualquer. Uma opinião sobre o gosto de um alimento é exemplo de um julgamento subjetivo: é a impressão daquele indivíduo sobre uma experiência que vivenciou. Por outro lado, a afirmação de que *atualmente, Mercúrio é o planeta mais próximo do Sol* é uma afirmação objetiva, que não está aberta à discussão nestes termos, é verificável e podemos constatar como verdadeira, caso alguém discorde afirmando que *na verdade, é Netuno que está mais próximo do Sol*, ou seja, podemos identificar que a pessoa está errada, pois sua afirmação é falsa, não encontrando correspondência com o mundo.

E quanto ao discurso moral, onde encontramos a objetividade? Comparando com um conhecimento tal como o da posição dos planetas, fica bem perceptível notar como seria a objetividade na moralidade. Quando alguém mencionasse alguma afirmação moral como *praticar assassinatos em série é errado*, ou *devemos espancar animais*, um avaliador poderia verificar no mundo e identificar se cada afirmação é verdadeira ou falsa, sendo, desta forma, a moralidade objetiva. Dependendo do entendimento metaético de quem avalia, essa análise pode resultar em posições distintas, as quais destaco a seguir:

a) Objetivismo moral: a veracidade dos enunciados morais são passíveis de verificação, podendo afirmar se um enunciado é verdadeiro ou falso, e tal constatação seria realizada por qualquer avaliador capaz para tal – seja para identificar tal propriedade no mundo, seja para alcançar o mesmo juízo. Dentro desta linha podem ser enquadrados diversas variantes cognitivistas do pensamento metaético, que defendem que podemos conhecer o que é certo e errado, como naturalismos realistas, racionalismos, teorias do comando divino, contratualismos, intuicionismos realistas, teorias do observador ideal.

b) Não-objetivismo moral¹⁰: os enunciados morais não são passíveis de conhecimento objetivo, pois dependem da avaliação do agente que julga. Desta forma, aproxima-se do não-cognitivism¹¹, onde os enunciados morais não tem uma carga de veracidade, sendo manifestações de aprovação ou desaprovação em relação a algo. Enquadram-se neste grupo o emotivismo, expressivismo, prescritivismo, quasi-realismo, subjetivismo.

c) Teorias do Erro: assemelha-se ao objetivismo moral ao verificar que os enunciados morais podem ter valor de veracidade independente do agente que avalia, contudo todos os

10 Para esta nomenclatura tenho o entendimento semelhante ao de Joyce (2015), em que adotar "subjetivismo" nos temas metaéticos pode dar a entender outra teoria, pois o subjetivismo é uma forma de não-objetivismo, porém não a única.

11 Em metaética os termos "cognitivism" e "não-cognitivism" referem-se a possibilidade de conhecermos o conteúdo moral (epistemologia moral), contudo para leitores de outras áreas isso pode ser confuso, tendo em vista que "cognitivo" refere-se à atividades cerebrais. Ao longo do texto busco utilizar o termo "cognitivo" de modo semelhante a outras áreas do conhecimento que não a metaética, contudo por vezes nas citações de autores podem ocorrer menções no sentido epistêmico.

enunciados são necessariamente falsos por não encontrar correspondência com o mundo, tanto de maneira material, quanto conceitual.

O rol de teorias citadas é meramente exemplificativo, e não taxativo, comportando outras teorias que se enquadram nestas categorias, assim como variações de algumas que podem se encaixar em outras posições. Em especial, destaco a pluralidade em “teorias do erro”, como Joyce argumenta que Mackie não é um teorista do erro por se opor à *prescrições e valores*, mas, sim, às *prescrições objetivas e valores objetivos*, mas outros podem ser teoristas do erro por outras razões, permanecendo no mesmo campo de Mackie (JOYCE, 2011, p. 1). Um exemplo que posso mencionar de um teorista do erro por motivação diversa dos mencionados é Greene (2002). Em sua tese doutoral, ele argumenta contrário a quaisquer prescrições morais, sugestionando uma revisão do discurso moral, todavia dedicarei um espaço para esta proposta posteriormente (seção 4). A posição que mantenho ao longo desta tese é semelhante a destes três autores citados, isto é, o discurso moral costuma ter pretensão de objetividade (passível de veracidade), contudo falha sistematicamente em alcançá-la. Entendo que há mais no discurso moral que apenas esta pretensão, ou seja, mesmo falhando em obter veracidade, a moralidade produz resultados nas relações sociais, a saber: não é necessário ser verdade o que o discurso moral diz, basta que as pessoas sejam influenciadas por ele, favorecendo o convívio social.

Ou seja, especificando esta influência, se nota que não é necessário ser real, basta que as pessoas acreditem. Haidt menciona que, para a moralidade e influência política, a aparência é usualmente mais importante que a realidade (HAIDT, 2012, p. 90). Não é difícil notar isso: imagine alguém que sempre pagou suas dívidas em dia, mas que, por força de algum boato infundado todos acreditam se tratar de um caloteiro descarado, que não arca com suas obrigações, e suponha um segundo indivíduo, mentiroso, que nunca paga suas dívidas, porém todos acreditam piamente de que ele é uma pessoa confiável que cumpre suas obrigações. Qual destes dois conseguirá com que alguém lhe empreste dinheiro? O primeiro, que ninguém confia (apesar de ser uma pessoa honesta), ou o segundo no qual todos acreditam devido sua suposta honestidade (mesmo sendo, em realidade, um ludibriador contumaz)? É bastante provável que a aparência de retidão engane as pessoas, e que a realidade se mantenha desconhecida.

Agora, trago este exemplo para a moralidade e sua influência. Parece não ser necessário demonstrar para alguém de maneira cabal que algo é um fato moral, basta passar esta impressão. Se a pessoa sente-se compelida a praticar, ou não, um ato, o convencimento cumpriu sua função. Exemplificando a matéria, se nota que não há consenso entre a

população em geral, e nem entre filósofos, de que comer carne de animais é algo moralmente errado, mas há defensores da proposta de que devemos evitar tal consumo. Se alguém for convencido pelas razões apresentadas, mudará seu padrão de conduta, independente da comprovação definitiva (objetiva) deste juízo.

Entendo que, para os fins de continuar a discussão, o escopo da objetividade moral foi suficientemente esclarecido. Desta forma, prossigo retomando o tópico mencionado acerca da plausibilidade da moralidade ter uma base biológica. Esta análise se torna relevante pois, havendo uma base natural da moralidade, podemos verificar a possibilidade, ou não, deste fenômeno ser objetivo. Assim, parto da pergunta: a moralidade é inata?

2.3 SERIA A MORALIDADE INATA?

Suscitei a possibilidade da moralidade possuir uma base biológica (seção 2.2.1), mas isso indicaria que a moralidade é inata? Inicialmente, ressalto que o *inatismo* aqui referido não é uma espécie de *juízos morais que nascem com o agente*, tampouco *padrões éticos preestabelecidos*, mas tão somente a capacidade de ter uma estrutura neurofisiológica capaz de moralidade. Contudo, a partir daqui, surgem diversas questões: como este mecanismo funciona? Que evidências temos para concluir que esta capacidade é inata? Por qual motivo evolutivo a espécie teria sido adaptada para ter esta capacidade? Assim como também formulo uma possível objeção advinda disto: se isto é natural, por que os valores morais mudam tanto entre uma sociedade e outra, ou ainda em uma mesma sociedade, em tempos diferentes? São essas questões que buscarei elucidar a seguir.

Mas antes de especificar como o mecanismo funciona, considero que seja recomendável averiguar as possíveis causas de experiencarmos a moralidade. Entendo, que os demais esclarecimentos serão melhores assimilados a partir deste entendimento. Assim, começo explicitando resumidamente como a evolução das espécies ocorre, para depois retornar ao tema da moralidade (seção 2.3.2).

2.3.1 Notas quanto à evolução das espécies

Proponho-me, aqui, a trazer alguns tópicos acerca da evolução que entendo por basilares para compreender o panorama de que parto, além de citar alguns exemplos que podem ser elucidativos aos leitores da tese. Inicialmente, trato de aspectos gerais da evolução que abarcam todos os seres vivos, após focarei nos animais, e, ao final deste item, mais

especificamente nos humanos.

2.3.1.1 A evolução da vida

Neste item, descrevo as principais características da evolução, de maneira resumida. Não cabe, em uma tese de filosofia, dissertar longamente acerca de temas da biologia, mas tão somente os que podem auxiliar a responder aos problemas de pesquisa desta tese transdisciplinar que parte de uma questão da filosofia. Assim, procedo com a descrição dos tópicos pertinentes acerca da evolução da vida na terra, que tem origem há cerca de 3 ou 3,5 bilhões de anos no mínimo (RIDLEY, p 530-531).

2.3.1.2 O que é a evolução?

Em 1973, o biólogo Theodosius Dobzhansky escreveu um ensaio “Nada faz sentido na biologia exceto sob a luz da evolução” (THEODOSIUS, 1973), e tal título resume a premissa aqui adotada. Todos os fenômenos biológicos – isto é, que envolvem a vida – são analisados sob o prisma evolutivo. Mas no que consiste a evolução? Podemos resumir como sendo a descendência com modificação (DARWIN, 2004).

Mas descendência do quê e modificação de quem? Dos seres vivos. Mas o que pode ser entendido como um ser vivo? Organismos com processos biológicos, que normalmente possuem ou são células (uma exceção podem ser os vírus, pois não possuem célula). Entre os seres vivos podemos citar animais, plantas, fungos, cromistas, protozoários, bactérias e arqueias.

A descendência se dá a partir da reprodução. Existem formas de reprodução assexuada como quando um único indivíduo se replica como a divisão celular (método reprodutivo de uma bactéria por exemplo) e reprodução sexuada como quando é necessário a troca de gametas (tal como em humanos). Em ambas as situações, há a transferência de material genético, isto é, DNA, que contém informações de como aquela célula deverá se replicar e se desenvolver.

De geração em geração, há modificações entre os indivíduos: as mutações. As cópias da reprodução assexuada não saem necessariamente iguais umas das outras, pois quando há a replicação do material genético podem haver modificações, falhas, interações com o meio, tudo isto afeta a replicação, desta forma o descendente terá modificações que poderão ser úteis para a vida daquele espécime em determinado meio (como a capacidade de digerir um

nutriente melhor que seu genitor), prejudiciais (como a intolerância a um fator ambiental que o genitor não tinha) ou neutras (como algo que altera um pouco o tom da cor do espécime mas não afeta sua sobrevivência). Quando há reprodução sexuada, as modificações de uma geração a outra são maiores, pois há a junção de no mínimo dois materiais genéticos, como no caso dos humanos o de um macho e uma fêmea. O processo se mantém de geração após geração, o que acarreta uma transformação gradual da população (CHARLESWORTH, CHARLESWORTH, 2003, p. 30).

2.3.1.3 Como as espécies surgem?

A premissa da evolução é a de que há ancestrais comuns entre várias espécies e ao longo de bilhões de anos os descendentes destes deram origem a indivíduos bastante diferentes uns dos outros, isto é, espécies distintas. O conceito de espécie pode ser discutido, mas, em linhas gerais, é o nome dado aos agrupamentos de indivíduos semelhantes geneticamente.

Não raro é ilustrada a evolução como a imagem de um macaco em postura recurva, após um outro macaco de pé, então um hominídeo e depois um humano, porém tal ilustração é imprecisa. A evolução das espécies não é linear desta forma, mas sim mais próxima de uma teia de interações que ocorreu simultaneamente envolvendo várias espécies.

Uma metáfora para ilustrar a evolução seria a de uma árvore. Nesta árvore, a parte que sai da terra representaria o ancestral comum de várias espécies. Após, cada galho vindo do tronco indicaria um reino de seres vivos como animais ou fungos. Dentro de cada um destes galhos há outras ramificações menores que seriam como as classes, aqui representando mamíferos, aves, répteis, entre outros. Dentro de cada uma destas ramificações teríamos folhas, cada uma representando uma espécie tal como na ramificação dos mamíferos teríamos animais como cachorros, chimpanzés e humanos. Essa metáfora ajuda a perceber o quão próximo uma espécie está de outra, todavia na realidade não utilizamos de figuras de linguagem para explicar este fenômeno.

Podemos notar a descendência com modificação ao perceber a semelhança entre certos seres vivos. Ao observarmos certos mamíferos, notamos algumas semelhanças, como ao compararmos um humano, um chimpanzé e um gorila: ambos têm impressões digitais, articulação no ombro que possibilita diversos movimentos, polegar opositor, além de normalmente possuírem uma gestação longa e cérebro proporcionalmente grande se comparados com outras espécies (POUGH, JANIS, HEISER, 2013, p. 582). Diante de

características em comum, podemos caracterizá-los como membros de uma mesma ordem, no caso os primatas. A estes agrupamentos se dá o nome de clados. Ao analisar estas semelhanças fenotípicas (expressão do genoma) e outras como a estrutura óssea e hábitos sociais (em animais), deduz-se que possuem ancestrais em comum – e com a análise do genoma desses animais temos mais evidências desta ancestralidade. Ao longo das gerações, por milhares de anos, espécies anteriores foram sofrendo modificações que culminaram nas espécies distintas que existem atualmente.

Mas o que ocorreu com os ancestrais? Por que muitas das espécies antigas que deram origem às atuais não estão mais vivas? Devido a pressões evolutivas: a seleção natural.

2.3.1.4 O processo da seleção natural

O ambiente em que os seres vivos estão pode sofrer modificações que afetam a sobrevivência e a reprodutibilidade destes organismos, às vezes os ajudando, mas também os prejudicando. Se em um ambiente surgem mais recursos como alimento ou ocorre a ausência de predadores efetivos, aqueles seres vivos poderão procriar e sua prole terá mais chances de sobrevivência, o que gerará, por sua vez, mais e mais descendentes. Porém, se algo prejudica o meio como a queda de um meteoro, que altera as condições climáticas do planeta, várias espécies podem ficar sem suas condições mínimas de subsistência como luz, oxigênio, assim morrendo e os outros seres que dependiam destas primeiras espécies também serão prejudicadas, podendo até serem extintos.

Com o número menor de membros em certas espécies, há um processo que gera o fenômeno da extinção. É bastante notável nas espécies sexuadas onde a menor ocorrência de outros organismos com quem se possa procriar diminui a variabilidade genética disponível a uma espécie (*genetic pool*), o que pode acarretar a ocorrência de endogamia, isto é, a reprodução com organismos aparentados. Devido à endogamia, os traços semelhantes vão se mantendo geração após geração, podendo acarretar condições que acabam por não se adequarem ao novo meio, diferente de quando há uma variação genética maior, quando podem surgir mutações que possibilitam aqueles indivíduos a se adaptarem ao novo ambiente.

As pressões evolutivas geram uma seleção de adaptação ao meio. Há uma frase que popularmente se diz acerca da evolução que é *a sobrevivência do mais forte*, mas isto induz a erro. Não é necessariamente o mais forte quem sobrevive, tampouco é a sobrevivência o fator determinante da seleção, afinal o que pode indicar uma seleção de um traço em detrimento de outro é a adaptação melhor a um determinado meio na competição entre os demais seres vivos

na busca de recursos. Por exemplo, um animal sem pelos que está adaptado a um ambiente quente pode não sobreviver se o planeta passar por uma era do gelo com quedas drásticas de temperatura, porém um animal peludo que consegue se esquentar pode sobreviver e se reproduzir ali. Todavia, se outro fenômeno geológico ocorrer e passar a esquentar o planeta, elevando drasticamente as temperaturas, aquele primeiro animal sem pelos poderá sobreviver enquanto o outro repleto de pelos poderá morrer. Portanto, não há uma adaptação que pode ser tida como objetivamente superior que sirva para todo e qualquer ambiente, mas somente circunstancial a cada meio.

Tal processo seletivo ocorre alheio às vontades dos organismos, e isso afeta desde os menores (como bactérias e protozoários) até os maiores (como fungos, plantas e animais). As adaptações não foram geradas com foco em um objetivo em específico, mas sim foram selecionadas devido ao seu resultado, como, por exemplo, a camuflagem de um animal ao ambiente não surgiu a partir da ideia do animal se ocultar de predadores, mas sim porque, ao ter surgido a ocorrência da camuflagem que aquele ser vivo sobreviveu melhor que outros semelhantes sem este traço e, com isso, passou tal característica hereditariamente. Ao longo de bilhões de anos, a seleção natural foi gerando a multiplicidade de formas de vida no planeta, inclusive há estimativas de que a pluralidade hoje existente não chega a 1% da diversidade biológica que já existiu no planeta (CHAMARY, 2015, p. 198). As demais espécies que existiram foram extintas, pois as atuais adaptaram-se melhor a este meio.

O processo de seleção natural é lento e gradual. É estimado que a origem da vida no planeta remonta há mais de 3,5 bilhões de anos, e que durante este período a Terra passou por diversos processos geológicos envolvendo movimentações de placas tectônicas, choque com objetos celestes (como meteoros), períodos de glaciação, elevação das temperaturas, entre outros. Conforme a variabilidade do clima em diversos ambientes, as formas de vida sofreram pressões seletivas, e para cada meio e momento certos traços foram selecionados. Por exemplo, estima-se que o gênero *Homo* tenha surgido em torno de 5 milhões de anos atrás (RIDLEY, 2004, p. 462), e a espécie humana, *Homo sapiens*, por sua vez, surgiu mais recentemente em torno de 200 mil anos atrás, tendo coabitado o planeta com outros homínidos por milhares de anos até a extinção das demais espécies próximas (HARARI, 2014, p. 7; WOOD, 2005, p. 104).

Apesar de certas espécies perecerem e outras se manterem, quem é de fato selecionado: as espécies, os indivíduos ou outra opção?

2.3.1.5 A evolução centrada no gene

Algo que é comum a todas as espécies de organismos vivos é a existência do DNA¹². O DNA é o ácido desoxirribonucleico, normalmente localizado dentro do núcleo das células¹³. O DNA contém as informações que definem a síntese proteica do organismo, isto é, os genes, que indicam quais e como as proteínas devem ser produzidas. Os genes são a unidade de hereditariedade, isto é, o que é passado dos genitores à prole ao longo do processo evolutivo.

O DNA é composto de nucleotídeos que são caracterizados em quatro tipos: Adenina (A), Guanina (G), Citosina (C) e Timina (T). Cada um destes liga-se tão somente com seu par, no caso A com T e C com G, formando assim a fita dupla do DNA. Desta forma, ao listarmos apenas um lado da fita do DNA, deduzimos o lado oposto, pois é uma ligação necessária. A ordem destes pares em tríades indica a elaboração das proteínas a serem sintetizadas, estas, por sua vez, formadas de aminoácidos. Cada tríade de pares é chamada de códon, existindo um total de 64 combinações diferentes, porém alguns destes códons produzem o mesmo resultado, desta forma é possível gerar 20 aminoácidos distintos. Além dos aminoácidos, há códons específicos como um que inicia a elaboração de aminoácidos, a trinca *ATG*, e três que param a síntese, *TAA*, *TGA* e *TAG* (CHAMARY, 2015, p. 49).

A combinação destes nucleotídeos é a responsável pela geração das diferentes formas de vida na terra, desde bactérias até animais. Semelhante como a programação de um computador é realizada de maneira binária (0 e 1), que permite a elaboração praticamente infinita de aplicativos como os de redação textual ou até a criação de jogos, todos os seres vivos são constituídos a partir do resultado de combinações dos mencionados 20 aminoácidos desencadeados pelo seu genoma que geram a pluralidade de organismos existentes e que já existiram. O agrupamento destes códons em cada DNA indica que proteína será elaborada e, com a produção destas, as funções orgânicas ocorrem, para finalmente com isto os seres vivos serem constituídos. As proteínas, por sua vez, desempenham diversos papéis na manutenção da vida e reprodutibilidade de cada organismo, desde a construção das células até o resultado nos comportamentos praticados pelos organismos.

Conforme as células se replicam, o DNA é copiado para suas réplicas. Neste espaço de tempo, podem ocorrer interações com o meio que geram mutações nos códons, assim modificando a forma de expressão no organismo. Tais alterações são capazes de resultar no surgimento de novas formas de vida, distintas do organismo original. Como exemplos disso,

12 Alguns vírus possuem tão somente RNA, porém é discutível se vírus são seres vivos ou não, todavia é um tema que não cabe a mim aprofundar aqui.

13 Os seres vivos com células eucariontes, como animais e plantas, possuem núcleos em suas células, e dentro destes núcleos encontram-se o DNA. O que é diferente para seres vivos com células procariontes, como bactérias.

podemos citar o uso de antibióticos que podem criar superbactérias, isto é, ao usarmos determinado medicamento as bactérias sensíveis perecem, mas àquelas com mutações que resistem ao fármaco se procriam, adaptando-se ao novo meio.

De maneira semelhante, um organismo pluricelular efetua a replicação de células e do seu material genético constantemente. Conforme as células se replicam, mais mutações podem se acumular a cada cópia, o que por sua vez poderá ser passado para os descendentes (como no caso de mutações germinativas) ou não (as mutações somáticas). No organismo de alguns animais, tais mutações podem ocasionar o surgimento de tumores e cânceres quando o sistema imunológico daquele animal não dá conta de eliminá-lo (como com as células NK – *natural killer*).

Desta forma, os genes são selecionados encontrando a expressão nos organismos que esses construíram. Se o ser vivo adapta-se às pressões ambientais e sobrevive, poderá se replicar e manter a linhagem de determinado código genético. Todavia, se o organismo não consegue sobreviver, o mesmo perecerá e, com ele, o seu DNA específico.

Estes processos evolutivos abrangem todas as formas de vida existentes no planeta, porém clados de organismos semelhantes possuem características em comum que podem ser estudadas por áreas mais específicas. Uma destas áreas é a etologia, que tem como objeto de estudo o comportamento dos animais.

2.3.2 A Evolução dos Animais

Neste tópico, apresento assuntos pertinentes à evolução das espécies de animais, para após adentrar nas questões específicas do *Homo sapiens*, animal que analiso o comportamento nesta tese.

2.3.2.1 As 4 questões de Tinbergen

O etólogo Nikolaas Tinbergen propôs um método específico para a análise do comportamento animal que baseia-se em responder 4 questões¹⁴:

1) Função (ou adaptação): por que o animal está praticando tal comportamento? No sentido do que tal comportamento aumenta a adaptação (sobrevivência e reprodução) de uma

¹⁴ A adaptação abaixo foi realizada a partir do material original do curso Introdutório de Comportamento Animal (*Animal Behaviour: An Introduction*) da Universidade de Oxford (*University of Oxford*), disponível no link: <https://www.conted.ox.ac.uk/courses/samples/animal-behaviour-an-introduction-online/index.html> acesso em 05/06/2023.

espécie. Exemplos podem ser os de vacas alimentando a prole e pássaros migratórios voando para regiões mais quentes.

2) Evolução (ou filogenia): como este comportamento evoluiu? Isto se refere ao passado evolutivo da espécie e tipicamente é comparado com espécies evolutivamente próximas. Como exemplo se pode citar como o voo das aves evoluiu a partir da capacidade de planar em dinossauros.

3) Causação (ou mecanismo): o que faz com que esse comportamento seja praticado? A explicação do estímulo que desencadeia determinado comportamento. Um exemplo é o papel dos feromônios e hormônios como a testosterona que, ao aumentarem, faz com que pássaros realizem comportamentos para atrair a atenção das fêmeas.

4) Desenvolvimento (ou ontogenia): como o comportamento se desenvolveu durante a vida do indivíduo? Isto é, se o comportamento é influenciado pela experiência e aprendizagem. Como exemplos, é possível citar o aprimoramento do cortejo em diversos pássaros e como predadores aprendem a evitar presas tóxicas ou perigosas com a experiência.

As duas primeiras perguntas indicam as explicações evolutivas últimas. Entendendo a adaptação (1), percebemos como um comportamento pode ter gerado proveito para aqueles indivíduos que o praticavam. E, ao observarmos a evolução (2), identificamos a história de como aquele comportamento foi sendo compartilhado gradualmente entre determinada espécie (ou clado).

Por sua vez, duas últimas perguntas apresentam explicações proximais. Observando o mecanismo (3), entendemos o que desencadeia determinado comportamento em certa espécie. Ao analisarmos o desenvolvimento (4), percebemos como os indivíduos aprimoram uma determinada matriz comportamental.

Dentre os comportamentos dos animais, há um determinado grupo que se distingue de outros: os animais sociáveis.

2.3.2.2 Os animais sociáveis

A ideia de sobrevivência do mais apto levaria a acreditar que a seleção natural dá prioridade aos indivíduos, porém, se este fosse o caso, por quais motivos certos animais não procriam como as formigas operárias dentro de um formigueiro ou vários lobos que fazem parte de uma alcateia? Ou porque alguns animais prestam auxílio uns aos outros como hienas que caçam em conjunto e dividem a presa ao invés de tentarem beneficiar somente a si mesmas? Se a tentativa de entender tais hábitos partir de um pensamento que acredita que o

egoísmo do indivíduo é o caso, tais comportamentos não farão sentido.

Há explicações biológicas para estes comportamentos cooperativos, tal como a aptidão inclusiva. Certa vez, o biólogo J. B. S. Haldane foi questionado se arriscaria a sua vida para salvar um irmão, ao que teria respondido “Não, mas eu me arriscaria para salvar dois irmãos ou oito primos” (CHAMARY, 2015, p. 188). A ideia é a de que compartilhamos cerca de 50% do nosso DNA com nossos irmãos, enquanto compartilhamos aproximadamente 12,5% do mesmo material com primos, portanto dois irmãos ou oito primos teriam o equivalente ao mesmo material genético que o nosso. A ideia da aptidão inclusiva foi proposta pelo biólogo W. D. Hamilton e propõe a interpretação do fenômeno nos termos de que a seleção deve favorecer o altruísmo em favor de um parente se ela aumentar a aptidão individual, que pode ser representada pela seguinte fórmula matemática: $(r \times b) > c$ (sendo r um parentesco, b o benefício e c o custo) – a chamada Regra de Hamilton (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 185). No caso dos animais eussociais (verdadeiramente sociais, em que há divisão de castas e algumas destas perdem funções que outras desempenham), como nas formigas e abelhas, as irmãs da rainha compartilham 75% do DNA com estas (CHAMARY, 2015, p. 188-189).

Diante disto, nota-se que o ponto que mantém a união entre estes animais é o parentesco genético, reforçando a ideia de que o DNA é o mecanismo sob o qual a evolução atua. Assim, foi desenvolvida a ideia da evolução centrada no gene. Dawkins cunhou o conceito de *gene egoísta* (DAWKINS, 2006), porém uma leitura apressada indicaria que isso levaria a comportamentos egoístas, o que não é o caso, como já mencionado. Os genes são a unidade da hereditariedade onde a evolução opera, estes que sofrem as mutações e que são selecionados em última análise, pois sua expressão resulta na modificação fenotípica dos seres vivos. Nos casos citados ao início deste subitem, a não procriação de certos indivíduos ou o compartilhamento de recursos escassos em favor do grupo, se isto contribuiu com a replicação dos genes através de indivíduos aparentados que se procriaram, tal benefício superou os custos para os genes, não para os indivíduos. Assim, a interpretação de um egoísmo genético gera comportamentos que podem ser tachados como altruístas, porém tão somente são práticas custosas mas que geram um benefício às cópias daquele gene.

Este fenômeno evolutivo é chamado de seleção de parentesco. Os animais sociáveis tendem a favorecer os outros indivíduos semelhantes geneticamente, mas como há a identificação entre parentes? Ao colocar uma formiga de uma colônia em outra, a intrusa poderá ser morta, pois as demais identificam a diferença pelo seu odor (DUBLIN, 1907), mas outros animais, como humanos, não são capazes de identificar do mesmo modo. Para haver tal

identificação, uma das possibilidades é Associação Perinatal Maternal (*Maternal Perinatal Association*), em que há uma detecção mútua entre mãe e filho, o que também gera a percepção deste com seus irmãos ao notar que são cuidados pela mesma mãe (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 189).

Todavia, é importante ressaltar que há diferenças na socialidade e na eussocialidade. Animais eussociais, como formigas e abelhas, possuem restrições de castas de maneira fisiológica, como, por exemplo, uma abelha-operária é incapaz de se reproduzir, assim como suas funções para o grupo são determinadas e não podem, em regra, ser modificadas ao longo da vida. Por outro lado, animais sociais vivem em grupos, mas não possuem restrições fisiológicas desta forma, como no caso de lobos que podem viver em alcateias, mas tão somente há um casal reprodutor. Desta forma, não há como comparar o comportamento social de animais eussociais com os tão somente sociais. São clados bastante distintos que guardam poucas semelhanças. Dentre os exemplos de animais sociais, podemos citar os humanos (*Homo sapiens*).

Diante disto, uma outra especificação de estudo é a do comportamento social dos humanos, o objeto de estudo da sociobiologia. E. O. Wilson cunhou o termo em seu livro *Sociobiology: The New Synthesis* (WILSON, 2000). As propostas que fundamentam esta área é a de que os traços comportamentais são herdados e tal herança foi adaptada pelo ambiente em que a espécie evoluiu. Desta forma, para cada comportamento humano podemos analisar suas explicações evolutivas últimas e próximas, como nas perguntas de Tiberghen. Como, por exemplo: por que os humanos praticam a moralidade? Como a espécie evoluiu para experienciar a moralidade? O que faz com que a moralidade seja praticada? Como a moralidade se desenvolveu na vida de cada indivíduo? Questões estas que surgem e são respondidas ao longo da tese.

Outra premissa derivada desta abordagem é a de que a mente humana foi adaptada devido a pressões ambientais que nossos ancestrais passaram, afetando a forma pela qual a psicologia humana funciona.

2.3.2.3 A psicologia evolutiva

A evolução gerou, a partir da seleção natural, os seres vivos que existem hoje, incluindo o ser humano em sua integralidade. Seria estranho se o processo evolutivo tivesse afetado tão somente nosso corpo, mas não nosso cérebro: o cérebro não passou isento pelo processo evolutivo (PINKER, 2002, p. 103). O papel da psicologia evolutiva é compreender

todas as adaptações do sistema nervoso (HAGEN, 2004).

Levar em consideração o conceito da evolução para analisar a psicologia humana é fundamental para entender como o cérebro e sua produção funcionam. Segundo Traniello e Bakker, o significado das ações humanas, incluindo os comportamentos não tão bem adaptados, podem ser entendidos ao considerarmos a origem histórica no ambiente natural de adaptação e a conservação das arquiteturas genéticas ancestrais (TRANIELLO, BAKKER, 2017). Portanto, diante da compreensão do passado evolutivo de nossa espécie, podemos compreender o que moldou o comportamento humano.

Identificando adequadamente os mecanismos evolutivos envolvidos, podemos entender os comportamentos praticados. Para cada comportamento, há causas proximais e evolutivas, desta forma é possível analisar os gatilhos de cada função adaptada e como elas funcionam. Por exemplo, atualmente acidentes de carro matam mais que picadas de cobras ou aranhas, porém, a espécie passou por seleções que moldaram o medo que muitas pessoas têm destes animais, mas não houve pressões seletivas o suficiente para selecionar um traço de medo de carros (HAGEN, 2004).

Todavia, na psicologia evolutiva é bastante evidente que nem tudo o que existe no comportamento são adaptações. Há alguns tipos de fenômenos distintos (BUSS, 2008; HAGEN, 2004; TOOBY, COSMIDES, 2008, p. 119):

Adaptações: são componentes funcionais que resolvem problemas reprodutivos. Exemplos: o coração resolve o problema da circulação de sangue no corpo, a emoção do medo faz o animal se afastar da fonte do estímulo que é potencialmente prejudicial a sua sobrevivência.

Subprodutos de adaptações (byproducts) ou enjuntas (*spandrel*): traços secundários que surgem após alguma adaptação funcional, pode não ter uma função específica. Exemplos: o queixo humano (possível subproduto da adaptação da mandíbula), a capacidade de praticar homicídios (possível subproduto da busca masculina por status) (DALY, WILSON, 2017).

Ruídos (noise): podem ser produzidos por mutação que não prejudicam e nem contribuem para a funcionalidade do organismo (BUSS, HASELTON, SHACKELFORD, WAKEFIELD, 1998, p. 537). Exemplos: um formato fora do comum do umbigo (BUSS, 2008, p. 39) ou uma marca de nascença em formato de estrela nas costas.

Também é possível identificar má adaptações (*maldaptation*) ou desajustes evolutivos (*evolutionary mismatch*). Uma má adaptação é um traço que em algum momento pode ter sido útil, mas, devido às mudanças do ambiente e circunstâncias em que a espécie se manteve, deixou de ser útil, podendo inclusive se tornar prejudicial. Um exemplo é a

tendência dos humanos geralmente preferirem comidas altamente calóricas: no passado longínquo, onde os humanos eram caçadores-coletores, poderia haver escassez de comida, de forma que os ancestrais davam preferência por comer estes alimentos assim que os localizassem, e isto trouxe uma vantagem de sobrevivência e reprodutibilidade da espécie. Porém, nos dias atuais, há facilidade de adquirir alimentos com estas características, o que faz com que as pessoas os comam em excesso (HARARI, 2014, p. 40-41; KARDUM, GRACANIN, HUDEK-KNEZEVIC, 2008, p. 253). O que em um ambiente ancestral era um traço vantajoso tornou-se danoso quando o ambiente se modificou, como a mudança da savana africana para cidades com supermercados próximos, casas com dispensas cheias de pães, biscoitos, massas e chocolates. Os humanos foram selecionados naturalmente para gostarem destes sabores, mas, em um ambiente de fartura, tais alimentos podem ser prejudiciais, gerando obesidade, diabetes, hipertensão, colesterol e triglicérides altos. Outros desajustes evolutivos que podem ser citados envolvem comportamentos e sofrimentos cotidianos como transtornos alimentares, ansiedade, vício em apostas e em substâncias psicoativas.

Diante deste arcabouço teórico, é possível elucidar certas questões atinentes aos mecanismos envolvidos em cada padrão de comportamento. No caso desta tese, a análise levando em consideração tal panorama pode permitir compreender como a moralidade se ajustou, ou não, na sociedade contemporânea, bem como possibilita perceber as limitações de modelos éticos tradicionais que não levam em consideração a evolução natural das espécies.

Desta forma, é possível perceber uma ligação entre a evolução e a moralidade. As explicações evolutivas últimas e proximais ajudam a compreender as adaptações e possíveis desajustes pelos quais os organismos hoje existentes passaram e passam, inclusive influenciando nos comportamentos de animais como os humanos, o que é percebido na forma pela qual as sociedades se formam e a interação social entre seus membros. Ignorar tais contribuições da psicologia evolutiva para a moralidade é como deixar de observar as causas do fenômeno gerado, o que impactaria de maneira negativa na análise descritiva do fenômeno moral. Portanto, se o objetivo é analisar a ética de maneira naturalista, através das contribuições de estudos interdisciplinares, é necessário fazê-lo levando em conta este arcabouço teórico.

2.3.3 Por qual razão evolutiva experienciamos a moralidade?

Assim como já expus acima, e também em outra oportunidade (FAGUNDES, 2019, p. 53-54), a evolução é um processo cego, alheio às nossas intenções. Na reprodução dos

organismos, eventualmente ocorrem mutações, o que afeta o funcionamento dos seus descendentes: se a modificação oportunizar que aquele indivíduo se adapte ao meio em que se encontra, este sobreviverá e terá mais descendentes com aquela mesma mutação, ou outras semelhantes. Por outro lado, se a mutação atrapalhar sua adaptação ao meio, o indivíduo perecerá, e junto com ele seu material genético. O processo é desprovido de sentido: ele simplesmente ocorre (ibid.). Diversas espécies guardam ancestrais em comum, afastados temporalmente por milhões (ou até bilhões, em alguns casos) de anos. Certos traços característicos de algumas espécies evidenciam isso, como as semelhanças na estrutura fisiológica de mamíferos, ou os agrupamentos sociais de primatas, por exemplo, enquanto notamos diferenças maiores entre animais de outros clados como ao comparar mamíferos com répteis.

Se a capacidade moral é inata, deve, portanto, ter alguma característica rastreável em outros animais próximos da cadeia evolutiva, podendo ser ou algo que contribui para a adaptação destas espécies, ou que, no mínimo, possui um peso neutro neste aspecto (que não atrapalhe a adaptação). Claro, não podemos esperar que chimpanzés leiam Kant e sigam um imperativo categórico (GREENE, 2002, p. 223), contudo, podemos notar que estes animais vivem em agrupamentos sociais e são capazes de censurar o comportamento de seus membros (p. 189-190). Essa matéria já foi também trabalhada na filosofia por Hiller ao aproximar os conceitos de empatia, sentimento de injustiça e julgamentos morais, à subespécie de chimpanzés *Pan troglodytes* (HILLER, 2019, p. 70-71), e por Silveira, ao verificar as bases naturais do comportamento moral em lobos (*Canis lupus*), ao que destaca a contribuição da cooperação social a partir de mecanismos morais para a adaptação da espécie:

Quanto mais harmônico for o convívio social, mais energia será economizada em caçadas ou duelos contra invasores. Princípios comportamentais como o da utilidade e a noção de bom atuam como forças que guiam a capacidade de constrangimento moral recíproco, influenciados por instintos sociais com base na empatia. Nesse sentido, a moralidade adquire um aspecto funcional eficiente na manutenção das relações sociais em pequenos grupos. Portanto, espécies morais estão mais aptas a coordenar ações sociais e viver em grupo, tendo maior probabilidade de perpetuar esse comportamento mediante transmissão genotípica e fenotípica (SILVEIRA, 2015, p. 121).

Desta forma, espécies que possuem comportamentos morais (ou proto-morais¹⁵) tendem a economizar energia, mais especificamente calorias (COSMIDES; GUZMÁN; TOOBY, 2019), o que potencializa sua sobrevivência e reprodutibilidade no meio no qual se

¹⁵ Menciono "proto-morais" no sentido da discussão possível acerca de haver comportamento moral estrito em outras espécies ou apenas indícios de cooperação intra-espécie que não necessariamente o que pode ser entendido como moralidade. Esta discussão rende, por si mesma, outra pesquisa que merece argumentação própria, a qual não pretendo me estender neste momento sob pena de fugir do escopo ao qual este trabalho se propõe.

encontram, contudo, se esta característica parece ser tão positiva para a adequação de uma espécie ao meio, por que nem todos os animais a possuem? Como ressaltai, a evolução natural não tem um propósito: ela simplesmente ocorre – ou seja, se um animal se adaptou ao seu meio, sem estes mecanismos biológicos, ele já possui o necessário para continuar sobrevivendo e produzir descendentes com estas mesmas capacidades.

Alguns autores como Greene (2013) e Churchland (2019) comparam esta capacidade humana com outras espécies, evidenciando este ponto da adaptação. Greene (2013) menciona que muitos animais não têm capacidades cognitivas flexíveis como a humana, tal como aranhas, que se adaptam muito bem com seu comportamento instintivo, enquanto seu habitat se mantiver o mesmo. Mas, no caso de seu habitat sofrer uma mudança brusca, ou ser retirada e levada ao Ártico, ela perecerá, diferentemente de um bebê humano que, ao nascer na Amazônia, se for adotado por uma família do Ártico, poderá se adaptar e lá sobreviver (GREENE, 2013, p. 133). Desta forma, mesmo se um animal não tiver capacidades de relação com seus semelhantes, poderá se adaptar bem, contanto que o ambiente se mantenha semelhante àquele no qual aquelas capacidades foram adaptadas.

Churchland (2019) argumenta de maneira semelhante a Greene (2013). A filósofa menciona que bebês tartarugas, quando saem do ovo, vão diretamente para o mar através da praia, sem a necessidade de auxílio de outro membro da espécie. Por outro lado, ratos nascem cegos e surdos, apenas com reflexos básicos inatos de procurar uma protuberância quente onde conseguirão beber leite (CHURCHLAND, 2019, p. 19). Note que a tartaruga é um réptil, enquanto o rato é um mamífero, portanto há uma certa distância entre os ancestrais de uma espécie e de outra. Churchland destaca que mães iguanas estão longe de seus ovos quando eles chocam, enquanto as mães mamíferas se adaptaram com um organismo com útero, placenta, e capacidade de produzir leite nutritivo e com mudanças no circuito cerebral que garantem que estas vão se preocupar com seus bebês desamparados (p. 19-20).

Junto com os demais mamíferos (como os já mencionados chimpanzés e lobos), incluímos os humanos, os quais nascem frágeis, necessitando de cuidados intensivos de seus genitores (ou outros membros do grupo), mas altamente flexíveis. Churchland comenta que os animais sociais como mamíferos e aves são fortemente motivados a se preocupar não só com eles próprios, mas com outros, incluindo bebês, companheiros, familiares e amigos, e até membros de outras espécies, como cachorros e cabras (p. 21). Segundo a autora, mamíferos são grandes aprendizes, capazes de formar planos de longo prazo e avaliar opções distintas, baseando-se no conhecimento de causa e efeito no ambiente, sendo capazes de grande

flexibilidade, que significa poder mudar quando o mundo muda, ao contrário de baratas e sapos, que em contato com o meio só têm capacidade de pequenos ajustes durante a vida (p. 23). Desta forma, identifica-se que não só humanos, mas outros mamíferos também possuem esses traços de sociabilidade, pois isso promoveu a geração de filhotes capazes de se adaptarem ao longo da vida a ambientes diversos, oposto aos répteis e anfíbios, por exemplo, que têm dificuldades adaptativas ante mudanças drásticas no meio em que estão inseridos.

O cuidado para com os outros, os sentimentos que são nutridos entre os membros dos grupos e as censuras que são efetuadas àqueles que prejudicam o grupo reforçam a ideia de que a moralidade pode ser uma adaptação evolutiva de diversas espécies. Este mecanismo parece ser adaptado de maneiras distintas para espécies diferentes, de forma a não haver alguma capacidade de identificar um fato natural específico no mundo, como as funções da visão ou da audição, por exemplo, mas sim um conjunto de capacidades cognitivas que favorecem o convívio grupal. A seguir, comentarei sobre estas adaptações e como elas parecem funcionar na espécie humana.

2.4 ABRINDO A CAIXA-PRETA DA MORALIDADE

O fenômeno moral ocorre, somos capazes de censurar e aprovar condutas uns dos outros, bem como seguir normas. Mas como isso é possível? Talvez possamos ter um acesso a como este mecanismo ocorre através da psicologia experimental e outras áreas do conhecimento. Para tanto, parto inicialmente dos estudos de Haidt sobre a cognição moral, posteriormente passo às contribuições de Greene e às de Churchland.

Após a análise destes autores, apresento mais alguns estudos interdisciplinares acerca do tema visando esclarecer outros pontos que surgem do estudo das contribuições destes autores. É importante ressaltar que, apesar de cada um destes apresentar sua proposta para descrever o fenômeno moral, entendo que nenhum deles foi conclusivo em sua proposta, cabendo aprimoramentos para os quais me proponho, na medida do possível, contribuir.

3 HAITT: A TEORIA DOS FUNDAMENTOS MORAIS

“Até àquele momento, eu acreditava em algo como Moralismo. Que existiam coisas que eram corretas no mundo. [...]

Mas... mesmo se estivesse equivocado, fosse cruel, ou estúpido, se muitas pessoas reconhecessem isto, eu descobri que isto se tornava o correto. [...]

Eu descobri que o moralismo era estabelecido pelo número de pessoas. Manipular para uma maioria era tudo. E foi por isso que eu escolhi a solidão ao sistema.”

Koyomi Araragi – Owarimonogatari¹⁶

Neste capítulo, analiso a proposta elaborada pelo psicólogo social Jonathan Haidt acerca do fenômeno moral e aponto as possíveis limitações, apresentando objeções cabíveis. Desta forma, iniciarei falando sobre a proposta do modelo intuicionista social. Em um segundo momento, analisarei a perspectiva da modularidade da mente e o modelo de Haidt. No terceiro ponto o impacto político das fundações morais, e, por último, um possível modelo normativo apresentado pelo autor.

3.1 OS TABUS SEM DANO E O MORAL DUMBFUNDING

Ao longo da história da filosofia, alguns autores argumentavam que a moralidade decorreria de alguma forma da razão, outros questionaram este ponto e retomaram um papel das emoções, sendo que Haidt desenvolve um caminho próximo desta segunda linha. Historicamente, como aponta Paviani (2013, p. 147), Sócrates, via Platão, argumentava que saber o que é o bem seria o suficiente para alguém agir bem, enquanto Aristóteles, por outro lado, defendia que apenas saber o que era o bem não era o suficiente. Era necessário também educar as paixões de maneira que a razão e as paixões apontassem para a mesma ação virtuosa – mas, ainda aqui, Aristóteles dá um papel central à razão. Haidt descreve que na história da filosofia, desde o Timeu (PLATO, 2000), defende-se uma postura racionalista na

¹⁶ Tradução e adaptação minha do original em inglês da fala do personagem Koyomi Araragi do anime *Owarimonogatari* (2015) extraída do episódio 1. Onde empreguei o termo *Moralismo* na legenda original em inglês é utilizado *Rightousness*. Outrossim, agradeço ao César Carpeggiani pelo lembrete desta passagem do anime.

moralidade, o que também ocorreu com os filósofos cristãos medievais (REALE, ANTISERI, 2015), aviltando as emoções, pois estariam ligadas ao desejo e assim aos pecados. O pensamento racionalista se manteve na era moderna, tal como defendido por Leibniz e Descartes, que buscavam desenvolver a filosofia a partir de deduções euclidianas (HAIDT, 2008, p. 1026). Segundo Haidt, a mudança na história da filosofia se deu com as contribuições de Hume (2006; 2009), que aproximou os julgamentos morais dos julgamentos estéticos (HAIDT, 2008, p. 1026): a moralidade não seria como uma longa cadeia de raciocínios lógicos, de compreensão teórica do mundo, mas sim de uma sensibilidade que temos a certos estímulos. Contudo, o autor ressalta que Kant teve um impacto maior que Hume no pensamento filosófico, ao ponto de que ainda os contemporâneos, como Hare (1991) e Rawls (2002), buscassem defender um modelo dedutivo racionalista para a moralidade (HAIDT, 2008, p. 1026).

Os estudos de Haidt se deram nos aspectos cognitivos da moralidade, assim a principal tese que ele visou criticar também foi a de um colega da psicologia: Kohlberg. Estudiosos de filosofia podem ter se deparado com referências aos textos de Kohlberg ao pesquisar a teoria do agir comunicativo de Habermas, ou a teoria de justiça de Rawls, o que não é mera coincidência. E como destaquei no estudo de Haidt citado anteriormente, o pensamento kantiano foi mais influente que o de Hume. Podemos notar isso ao observar a contribuição de alguns filósofos contemporâneos bastante relevantes, como por exemplo Habermas, que se baseia parte em Kant e Apel, este último que também desenvolveu sua teoria sob a influência da doutrina kantiana (CENCI, 2020). Outrossim, Habermas utilizou das contribuições de Kohlberg para desenvolver a sua referida teoria (VENTURI, 1995), assim como Rawls, que o cita textualmente ao dizer que tomou parte da teoria de Kohlberg emprestada (RAWLS, 2002, p. 692), pois, afinal, ambos se utilizam da descrição psicológica de como a moralidade é formada nos humanos.

Segundo Haidt (2012), Kohlberg (1968) partiu das contribuições de Piaget quanto ao desenvolvimento humano em estágios, mas trouxe duas grandes inovações para o estudo da moralidade. A primeira inovação foi ter desenvolvido meios para aplicar quantificações ao observado por Piaget, utilizando experimentações através de perguntas envolvendo dilemas morais adaptados, direcionadas a crianças, e gravando suas respostas para codificar e analisar (HAIDT, 2012, p. 21). Pela teoria de Kohlberg (1968), as crianças menores se preocupam muito com a conformidade, e tendem a respeitar a autoridade. Somente quando desenvolvem uma capacidade de raciocínio abstrato é que são capazes de se questionarem sobre a natureza da autoridade, o significado de justiça e as razões que envolvem regras e leis (HAIDT, 2012,

p. 22), ou seja, tornando-se capazes de utilizarem a razão para o raciocínio moral. A segunda inovação identificada por Haidt, em um tom crítico, é como a pesquisa de Kohlberg foi usada pelo próprio para justificar cientificamente uma ordem moral progressista¹⁷ (p. 22), isso teria aproximado intelectuais que se identificavam dentro deste espectro político, como cita Haidt: “ele (Kohlberg) transformou a psicologia moral em uma ode à justiça amigável aos *boomers*¹⁸, e deu a eles uma ferramenta para mensurar o progresso das crianças em direção ao ideal progressista” (p. 23, tradução minha). Apesar disso, Haidt destaca que a maior parte do trabalho de Kohlberg não foi politicamente motivada, mas ao usar uma estrutura pré-definida no qual identificava a moralidade como justiça em detrimento da autoridade, hierarquia e tradição, era inevitável ocorrer essa aproximação com aquele ideal político¹⁹ (ibid.). Contudo, é importante ressaltar que este recorte foi elaborado levando em consideração sociedades específicas, como as do hemisfério norte (como os EUA e países europeus).

Diante disto, Haidt recorreu às pesquisas realizadas por antropólogos que analisaram culturas distintas, de tribos indígenas a sociedades industrializadas. A partir dos estudos do antropólogo Shweder (SHWEDER, MAHAPATRA, MILLER, 1987), ele pôde visualizar informações distintas da pesquisa elaborada por Kohlberg, pois, segundo Haidt, Shweder pensava que a teoria de Kohlberg foi produzida por, e para, culturas individualistas, e considerou a possibilidade da teoria de Kohlberg, bem como de outros da mesma linha, como Turiel (1983), não ser aplicável em sociedades coletivistas como na Índia (HAIDT, 2012, p. 29). Esta crítica é desenvolvida também por Henrich (2020), devido aos vieses possíveis ao realizar estudos psicológicos majoritariamente em sociedades ocidentais, educadas, industrializadas, ricas e democráticas²⁰, enquanto que outras sociedades apresentam padrões de comportamento diferentes, o que, por sua vez, pode afetar o resultado de estudos comparando uma população com outra. Desta forma, Haidt procedeu com o estudo naquele país e, após coletados os dados obtidos em questionários efetuados a diversos indianos, a

17 O termo originalmente empregue pelo autor é *liberal*, contudo no contexto norte-americano, no qual Haidt está inserido, refere-se ao entendido normalmente por *esquerda* ou *progressista* na Europa e América Latina. O próprio autor faz essa ressalva no início do seu livro de qual a citação foi feita (HAIDT, 2012, p. 14).

18 *Boomer* refere-se aos *baby boomers*, nome utilizado para a geração nascida entre os anos 1946 e 1964.

19 À guisa de esclarecimentos, pode parecer, pela descrição que fiz, que Haidt seria um crítico da esquerda e defensor da direita, contudo não é o que ocorre. O próprio autor escreve textualmente em seu livro que se identificava com o pensamento de esquerda, inclusive queria que o partido que defendia (Democrata) vencesse as eleições, sua motivação pessoal para pesquisar este assunto foi a impressão de que as pessoas de esquerda não entendiam como o pensamento moral dos eleitores conservadores funcionava nem seus motivos, então decidiu aprofundar seu estudo de modo a auxiliar, utilizando estes saberes, que os progressistas vencessem eleições (HAIDT, 2012, p. 306-307).

20 Em inglês os temos são, respectivamente, "*Western*", "*Educated*", "*Industrialized*", "*Rich*" e "*Democratic*", formando, com as primeiras letras de cada palavra, o acrônimo "WEIRD" (HENRICH, 2020).

análise indicou que o padrão de moralidade deles era diverso do notado na cultura norte-americana, ao ponto de alguns juízos morais de um povo não fazerem sentido para o de outro, ainda que, em alguns casos, certos juízos eram compartilhados por ambos.

Para ilustrar, cito alguns exemplos de diferenças e semelhanças entre os julgamentos morais destas culturas. Haidt destaca as seguintes semelhanças: tanto indianos quanto norte-americanos concordaram que era errado chutar um cachorro dormindo; assim como um pai que prometeu uma caneta nova de presente a um filho que fosse bem em uma prova, mas, ao filho ir bem, não deu o prometido (HAIDT, 2012, p. 30). Todavia, algumas ações que estadunidenses consideraram erradas, os indianos disseram ser aceitáveis: uma jovem mulher casada foi ver um filme sem informar o marido, quando ela retornou à casa, o marido disse que, se ela fizesse isso novamente, apanharia dele, porém ela fez de novo e o marido a agrediu (julgando a ação do marido); um homem tinha um filho casado e uma filha casada, após sua morte o filho reivindicou a maior parte da herança e deixou pouco para a irmã (julgando a ação do filho) (p. 30-31). Por outro lado, enquanto algumas ações os indianos consideraram como moralmente erradas, os norte-americanos consideraram aceitáveis: em uma família, um filho de 25 anos se dirige ao seu pai pelo primeiro nome; uma mulher cozinha arroz e quer comer com o marido dela e o irmão dele, assim o faz (julgando a ação da mulher); uma viúva come peixe duas a três vezes por semana; após defecar, uma mulher não muda suas roupas antes de cozinhar (p. 31).

Os respondentes que falaram que a ação era errada não o fizeram de maneira relativa à sua cultura, mas sim de maneira irrestrita. Assim, Haidt elaborou a hipótese de que certos juízos morais são vistos pelos agentes como universalmente corretos, ou universalmente errados, ainda que sejam algo cultural. Para tanto, o autor elaborou questões e testou em duas culturas diferentes, buscando analisar a diferença nos julgamentos morais dos indivíduos. O autor considerou a cidade da Philadelphia, nos EUA, e duas cidades do Brasil: Recife e Porto Alegre (HAIDT, KOOLER, DIAS, 1993, p. 617). As perguntas consistiam na apresentação de breves histórias fictícias aos entrevistados, que deveriam comentar o que acharam da história, se houve algum dano a alguém, entre outras perguntas, sendo que nas cinco histórias relatadas havia alguma conduta que poderia ser julgada como ofensiva, mas que sua consequência não geraria dano, os chamados *Tabus sem Dano* (HAIDT, 2012, p. 33)²¹. Apesar destas historietas não envolverem dano, muitas vezes causavam sensações de desgosto e nojo nas pessoas que

21 Exemplifico duas delas: (1) "O cachorro de uma família foi morto por um carro na frente da casa da própria família. Eles ouviram falar que carne de cachorro era deliciosa, então eles cortaram o corpo do cachorro, cozinham e comeram de janta."; (2) "Um homem vai ao supermercado uma vez por semana e compra uma galinha morta. Mas antes de cozinhar a galinha, ele tem práticas sexuais com ela. Depois ele a cozinha e come." (HAIDT, 2012)

as ouviam.

Haidt retoma estas questões, apresentando o resultado e analisando-o. Segundo os autores do estudo, muitas das pessoas entrevistadas identificaram um possível dano, ou aos agentes, ou a terceiros (p. 618). Avaliando os números, identificou-se que há variação nas respostas, ou seja²², houve variações entre os dados de cada cidade, mas a maior variação se deu em relação às condições socioeconômicas dos entrevistados do que propriamente ao município onde viviam (p. 625). As pessoas em condição social mais baixa tendiam mais a considerar que os agentes das histórias deveriam ser parados ou punidos, e que a ação que eles fizeram era universalmente errada, enquanto os respondentes de condição socioeconômica mais elevada tendiam menos a considerar cabível as sanções (p. 619-621).

Há variações de julgamentos morais entre culturas e condições socioeconômicas. Mas isso se deve à capacidade racional dos entrevistados, ou a outro fator? Para isso, Haidt desenvolveu outro estudo em que elaborou outras histórias para pessoas a serem entrevistadas (BJÖRKLUND, HAIDT, MURPHY, 2000)²³. Desta vez, a pergunta de pesquisa foi “os julgamentos morais são baseados na razão ou na intuição e emoção?”. Assim, o método foi questionar os entrevistados se uma ação descrita era considerada errada ou não, e depois indagar o porquê deste julgamento. As histórias envolviam, novamente, ações tidas por ofensivas mas adaptadas para não gerar nenhum dano, como a descrição de um caso fictício no qual duas pessoas, que são irmão e irmã, fazem sexo apenas uma vez, utilizando mais de um método contraceptivo, conforme a seguinte adaptação:

Julie e Mark são irmão e irmã. Eles estão viajando juntos pela França nas férias da faculdade. Uma noite eles ficaram sozinhos em uma cabana próxima à praia. Eles decidem que seria interessante e divertido se eles tentassem fazer amor ali. A princípio seria uma nova experiência para ambos. Julie já havia tomado pílulas anticoncepcionais, mas Mark usou camisinha também, apenas por garantia. Ambos gostaram de fazer amor ali, mas decidiram não fazer isto novamente. Eles mantiveram esta noite especial em segredo, o que fez eles sentirem-se mais próximos um do outro. O que você pensa sobre isso? Está tudo bem que eles tenham feito amor? (BJÖRKLUND, HAIDT, MURPHY, 2000, p. 18, tradução minha)²⁴

Muitos responderam, após as histórias, algo semelhante a “isso é errado!” ou “isso é terrível!”, mas quando perguntados do porquê, muitos falavam “eu não sei”, ou apresentavam

22 Por não ser o escopo desta tese, assim como a quantidade de informações constantes, não transcreverei todos os dados relatados no estudo citado. Caso os leitores se interessem, constam as referências ao final deste texto.

23 O referido estudo foi disponibilizado pelos pesquisadores na internet, contudo não foi publicado em revistas pois, devido ao tamanho das amostras (diversas entrevistas filmadas), não foi integralmente compilado e adaptado para publicação, como os próprios autores comentam em nota de 2010 no manuscrito divulgado.

24 Utilizei esta mesma tradução adaptada em outro texto publicado anteriormente durante a pesquisa desta tese (FAGUNDES, 2021).

respostas racionalizadas posteriores ao julgamento, mas, quando contra-argumentado pelo entrevistador, não conseguiam achar respostas adequadas (ao ponto de nem eles acreditarem na justificativa emitida por eles), contudo, continuavam com o julgamento de que aquela ação era errada (BJÖRKLUND, HAIDT, MURPHY, 2000, p. 9). Portanto, o julgamento moral dos entrevistados ocorria, contudo não tinham razões para fundamentar seu juízo, tampouco sabiam explicar como chegaram à conclusão de que as referidas ações eram moralmente erradas, ao que os pesquisadores chamaram o fenômeno de *moral dumbfounding* – a estupefação moral²⁵.

A identificação deste fenômeno suscitou outros estudos envolvendo a moralidade e os fatores que a influenciam, como o nojo.

3.1.1 A influência do nojo nos julgamentos morais

A partir disso, e junto de outros pesquisadores, Haidt aprofundou as análises deste fenômeno identificando algumas peculiaridades. Como destacado, as situações dos tabus sem dano suscitaram o nojo em algumas pessoas, então, dado o identificado nestes estudos, foram trabalhadas quatro hipóteses distintas em outro levantamento empírico (SCHNALL et al., 2008). As perguntas que visaram responder foram: 1. Todos os julgamentos morais são influenciados pelo nojo ou somente aqueles envolvendo nojo físico? 2. Existem julgamentos não-morais afetados também? 3. Os efeitos que ocorrem são causados pela emoção ou pelo conceito (memória) de nojo? 4. Alguma emoção negativa (como a tristeza), torna os julgamentos morais mais severos ou há algo em especial com o nojo? (p. 3). O nojo foi destacado levando em consideração o modelo intuicionista social, tendo em vista que os julgamentos morais são o resultado de reações viscerais rápidas, semelhante ao julgamento estético (p. 2).

Para estes experimentos foram novamente elaboradas pequenas histórias e indagado a diversos participantes, comparando condições de controle (sem variações) e em ambientes e circunstâncias variáveis envolvendo os respondentes. Como método aplicado se utilizaram do preenchimento de informações autodeclaratórias dos sujeitos quanto a sua percepção em relação às sensações que sentiam, e, em especial, ao nojo, através de escalas Likert²⁶ de sete

25 Não há uma correspondência direta para o português do termo, de forma que adotei "estupefação moral", todavia, em uma das versões traduzidas para o português do livro de Haidt, o termo foi adaptado para "moralmente aturdido" (HAIDT, 2013, p. 53).

26 As escalas de Likert são utilizadas com uma gradação de opções para cada afirmativa como, por exemplo, "para a descrição em questão, como você considera sua posição?" e as cinco alternativas entre "concordo muito", "concordo pouco", "neutro", "discordo" e "discordo muito".

pontos (p. 4).

No primeiro experimento, a variante ambiental foi um cheiro fétido. Cento e vinte indivíduos respondiam acerca de quatro situações envolvendo temas morais (como relações de casamento entre primos, incesto, preguiça e publicização de um filme controverso sobre imigrantes). Todavia, a aproximadamente dois metros de distância, havia uma lixeira com um odor de fezes. Um terço respondia em cada condição: sem manipulação de odor algum, outros com um odor fraco e um grupo com um forte odor, sendo perguntado para os participantes após o experimento o quanto se sentiam enojados com as histórias, resultou que os da condição do odor forte sentiram-se significativamente mais enojados (p. 4-5)²⁷. E a resposta à permissividade dos atos avaliados foi mais severa entre os que se consideravam mais afetados pelo nojo, do que os em condição de cheiro fraco ou controle (p. 5)²⁸. Apesar disso, pessoalmente, apenas dois participantes reportaram que acreditavam que os julgamentos morais eram afetados pelo odor presente (ibid.).

Ainda no mesmo estudo, foi realizado um experimento quanto às condições do local e sua influência para o julgamento de situações morais e não morais. Quarenta e três outros participantes foram selecionados para responder a um questionário que incluía o julgamento de historietas com conteúdo moral, sendo que um grupo ficaria em uma sala com aspecto nojento e outro em uma sala comum (p. 6). A sala com o ambiente modificado continha uma cadeira com o assento sujo, mesa com diversas manchas e pegajosa, além de ter um copo transparente com restos de vitamina de frutas, a caneta utilizada estava mastigada, e a frente da mesa uma lata de lixo transbordando incluindo caixas de pizza engordurada e papel toalha sujos (p. 7). Os questionários continham perguntas acerca da autopercepção dos participantes envolvendo várias emoções e sentimentos, variando entre *definitivamente me sinto assim* e *definitivamente não me sinto assim*. Além de uma escala para Percepção da Consciência Corporal Privada (Private Body Consciousness – PBC), que consiste em quanto os indivíduos notam seus estados físicos internos (MILLER, MURPHY, BUSS, 1981).

Ainda quanto ao segundo experimento, foram utilizadas uma série de questões. Quanto às perguntas não morais, foram elencados seis tópicos de política pública, sendo três

27 Os pares de dados comparados usando o modelo Tukey HSD foi: "Self-reported disgust varied significantly as a function of condition, $F(2, 117) = 13.69, p < .001, \eta^2 = 0.19$. Post-hoc tests revealed that strong-stink participants reported feeling significantly more disgusted ($M = 2.38, SD = 1.31$) than did mild-stink ($M = 1.50, SD = 0.78$) or control ($M = 1.33, SD = 0.66$) participants" (SCHNALL et al., 2008, p. 4).

28 Assim como na nota anterior, através do modelo Tukey HSD, mas neste caso o valor menor indica maior condenação moral, quanto à história: do casamento a condição de Controle obteve média de 2.93 (1.49), Cheiro Fraco 2.20 (1.07), e Cheiro Forte 2.25 (1.30); a do incesto obteve em Controle 2.67 (1.53), Cheiro Fraco 1.90 (0.93), Cheiro Forte 2.40 (1.69); o da preguiça indicou em Controle 5.48 (1.36), Cheiro Fraco 4.98 (1.48), Cheiro Forte 4.95 (1.38); e na situação do filme o Controle teve 3.45 (1.62), Cheiro Fraco 3.03 (1.58) e Cheiro Forte 2.63 (1.13) (SCHNALL et al., 2008, p. 22).

envolvendo contaminação e fronteiras (como investir mais dinheiro para o tratamento de lixo, vigiar as fronteiras contra imigrantes ilegais e expulsar suspeitos de ligação com o terrorismo), e três de outros temas (como permissão de oração em escolas, aumento dos recursos investido em pesquisas científicas, e diminuir a quantidade de alunos por turma nas escolas). E, em paralelo, foram utilizadas seis histórias com conteúdos morais, sendo três delas envolvendo nojo (como comer o próprio cachorro, comer carne humana em condições de necessidade e se utilizar de um gato para prazer sexual) mas as demais não (encontrar uma carteira e retirar o dinheiro antes de devolvê-la, mentir no currículo e um *trolley problem* clássico²⁹). Os resultados apontaram que as pessoas com alta *PBC* (e, portanto, mais cientes dos estados de seu próprio organismo) apresentaram julgamentos morais mais severos em todas as historietas quando na condição do ambiente modificado. Em contraste, pessoas com baixo nível de *PBC* não apresentaram resultados significativamente relevantes entre a situação de controle e a variação da sala (SCHNALL et al., 2008, p. 8). Tal dado indica que pessoas mais perceptíveis às suas emoções e demais variações fisiológicas tendem a ser mais afetadas pelo nojo, o que impacta no seu julgamento moral. Todavia, não foi notada a influência de tal emoção para o julgamento dos temas de políticas públicas.

Um terceiro teste, ainda no mesmo estudo, foi utilizado para verificar mais precisamente a influência do nojo. Sessenta e nove outros indivíduos responderam às mesmas seis historietas anteriores, porém cerca de metade destes deveriam, antes de responder, escrever sobre uma situação em que sentiram-se fisicamente com nojo. Da mesma forma, foi aplicado a escala para verificar o *PBC* (p. 9). E, como esperado pelo indicado no experimento anterior, as pessoas com um maior *PBC* são mais influenciadas pela lembrança de uma situação nojenta que experienciaram³⁰. Por outro lado, as pessoas com baixo *PBC* não apresentaram interações significativas.

Ao final do referido estudo, foi apresentado um quarto experimento. Neste experimento foi verificado se outra emoção tida por negativa, a tristeza, poderia interferir nos julgamentos morais. Para isso, cento e trinta e três indivíduos assistiram a pequenos vídeos

29 Uma explicação do que consiste um *trolley problem* pode ser encontrada no início do item 4.3.3 desta tese.

30 Os dados coletados são os seguintes: "There were no main effects, but as predicted, the interaction between Disgust Condition and PBC was significant, $F(1, 61) = 4.49, p < .04, \eta^2 = .07$ (see Figure 2). Five of the six vignettes showed the same pattern, with participants high in PBC in the Disgust Condition giving higher morality ratings than participants in the No Disgust Condition. Planned comparisons indicated that participants high on PBC in the Disgust condition exhibited a marginal tendency to perceive the actions of the story character as more wrong than participants in the No Disgust Condition, $F(1, 61) = 3.10, p < .08$. In contrast, for participants low on PBC, ratings of moral condemnation showed no such effect, $F(1, 61) = .156, p < .22$. There was no three-way interaction ($p > .44$) and no other interactions involving vignette content ($ps > .52$), indicating that the effect generalized across disgusting and non-disgusting moral violations" (SCHNALL et al., 2008, p. 10).

antes de responder a uma escala de *PBC* e às mesmas seis historietas com conteúdo moral. Os participantes foram divididos em três grupos, sendo que parte destes assistiu um vídeo contendo o transporte de um banheiro nojento, outro a uma cena do filme *The Champ*, no qual um garoto vê seu pai morrer, e os demais um trecho de um documentário *Planet Earth* sobre baleias (p. 11). A variação da autopercepção de nojo variou entre os entrevistados, sendo que os que viram o vídeo do banheiro tiveram uma margem significativamente mais alta que os demais³¹. E, novamente, os participantes com alto *PBC* eram mais suscetíveis ao efeito do vídeo nojento, em contrapartida os demais vídeos não apresentaram resultados relevantes na variação dos juízos morais emitidos (p. 12). Também, neste experimento, foi notado que as mulheres apresentavam, geralmente, julgamentos morais mais severos que os homens (ibid.)³². Desta forma, foi identificado que apenas o nojo incidia nos julgamentos morais, e não a tristeza. Todavia, não foi verificado, neste estudo, outras emoções como a raiva, por exemplo.

Retomando as perguntas indicadas no início desta seção, podemos respondê-las a partir destes resultados. A sensação de nojo parece, de fato, influir sobre os julgamentos morais, seja o nojo experienciado (como ver os vídeos) ou lembrado. Tal emoção causa influência tão somente nos julgamentos morais, mas não nos não-morais. E isto envolve tão somente o aspecto do sentir-se enojado, não ocorrendo o mesmo para a tristeza.

Assim, estudos como este levaram Haidt a desenvolver um novo modelo para explicar o fenômeno moral.

3.1.2 O modelo intuicionista social

31 Os dados identificados neste experimento foram: "Self-reported disgust varied significantly as a function of condition, $F(2, 114) = 107.05$, $p < .0001$, $\eta^2 = .65$, with planned contrasts indicating that participants in the disgust condition ($M = 11.35$, $SD = 5.63$) gave significantly higher ratings of disgust than participants in the sadness ($M = 1.51$, $SD = 1.55$, $p < .0001$) and neutral ($M = 1.20$, $SD = 1.69$), $p < .0001$) conditions. Similarly, conditions differed on reported sadness, $F(2, 114) = 30.37$, $p < .0001$, $\eta^2 = .35$, with participants in the sadness condition ($M = 4.72$, $SD = 3.05$) reporting more sadness than those in the disgust ($M = 1.58$, $SD = 1.97$, $p < .0001$) or neutral ($M = 1.04$, $SD = 1.48$, $p < .0001$) conditions" (SCHNALL et al., 2008, p. 11).

32 Os dados mencionados são referentes ao original: "There was a marginally significant interaction of disgust condition and *PBC*, $F(2, 104) = 2.70$, $p < .07$, $\eta^2 = .05$. Further, there was an effect of sex, with females ($M = 5.41$, $SD = 1.45$) giving generally more severe judgments than males ($M = 4.63$, $SD = 1.54$), $F(1, 104) = 12.15$, $p < .001$, $\eta^2 = .11$. More importantly, we tested our specific predictions and compared high *PBC* participants in the disgust condition with their counterparts in the sadness and neutral conditions. For this initial comparison we merged the sadness and neutral conditions together and found that participants in the disgust condition gave more severe moral judgments than did participants in the two comparison conditions, $F(1, 104) = 4.11$, $p < .05$ (see Figure 3). This was not the case for participants low on *PBC*, $F(1, 104) = .27$, $p < .61$. Further comparisons showed that participants high on *PBC* in the disgust condition gave significantly higher ratings than those in the sadness condition, $F(1, 104) = 4.68$, $p < .03$, and there was a trend for the comparison with the neutral condition, $F(1, 104) = 1.82$, $p < .18$." (SCHNALL et al., 2008, p. 12).

Diante dos dados coletados nestes diversos estudos, Haidt elaborou uma teoria para explicar o fenômeno do julgamento moral que foi observado, pois outros teóricos anteriores a ele não haviam apresentado respostas condizentes com o verificado. A proposta elaborada por Kohlberg (1968) descrevia que os agentes no seu desenvolvimento cognitivo chegariam a um nível capaz de verificar racionalmente as razões e emitir juízos consistentes, contudo, na prática, não foi isso o que ocorreu, pois as pessoas não sabiam dizer o porquê, mas sabiam dizer que aquilo que foi descrito era errado. Assim, Haidt resgata em Hume (2009) a ideia de que as emoções desempenham um papel fundamental no fenômeno moral, contudo, descreve que não são as emoções, em primeira pessoa, que motivam os julgamentos, mas as intuições³³, ao que descreve que as intuições são um tipo de cognição, mas não um tipo de racionalização, dando o nome da interpretação de modelo intuicionista social³⁴ (HAIDT, 2008, p. 1024).

Segundo Haidt, tal mecanismo acaba gerando duas ilusões no discurso moral dos agentes ao imaginarem que seu julgamento – simbolizado por um cachorro – é resultado de nossa deliberação moral – simbolizado pela cauda do cachorro (p. 1036). Ao chegarem a um juízo moral, as pessoas buscam expressar supostas razões que as teriam levado a deliberar por tal juízo, mas esta tentativa costuma estar fadada ao fracasso, pois o julgamento não foi fruto de deliberações argumentativas; a esta ilusão Haidt dá o nome de ilusão da cauda-abanar-o-cachorro (*wag-the-dog illusion*). Essa primeira ilusão acaba por gerar uma segunda ilusão: os agentes, esperando que, com sua argumentação racional, consigam convencer outros a concordarem com seu juízo tentam, na maioria das vezes sem obter sucesso, trocar a posição de outros agentes morais; a esta segunda ilusão Haidt dá o nome de ilusão da cauda-abanar-a-cauda-do-outro-cachorro (*wag-the-other-dog's-tail ilusion*). Porém, não são as razões que motivam a mudança do pensamento de alguém, mas sim o componente afetivo, bem como a persuasão social, com foco na adequação às normas do grupo (HAIDT, 2008, p. 1030).

Cabe ressaltar que esta resposta intuitiva rápida, apesar dos problemas que pode gerar, poderia ter sido útil para a adaptação da vida social humana. Segundo Haidt, a seleção natural favoreceu a adaptação de módulos mentais que atuavam de maneira rápida e intuitiva, comparado à inteligência geral para resolver problemas recorrentes (HAIDT, 2012, p. 139),

33 *Intuições* no sentido popular do termo, não é necessariamente como uma intuição filosófica que daria acesso a um conhecimento. É aquilo que algumas pessoas falam de maneira coloquial como “tive um palpite que seria isso”, “me veio à mente essa ideia”, “tenho um sexto sentido para isso”.

34 Em metaética, referir-se somente como *intuicionismo* remonta, normalmente, a uma tradição de realismo moral, isto é, que através de intuições nós teríamos acesso aos fatos morais, ao que é moralmente verdadeiro, semelhante ao modelo defendido por Moore (1998) – diferente do modelo de Haidt, que não está comprometido com um realismo moral.

tal como o exemplo citado pelo autor: diversos animais apresentam reações de medo ao identificar uma cobra, pois seus cérebros foram adaptados para isso (p. 137). Isto parece bastante plausível, pois diante de uma situação que pode representar a vida ou morte daquele indivíduo, uma resposta rápida ao estímulo pode garantir a sua sobrevivência.

Posteriormente, Haidt desenvolveu seu entendimento da moralidade para um modelo sistematizado junto de outros autores, a qual ficou conhecida como a Teoria das Fundações Morais (*Moral Foundations Theory*). Neste modelo, Haidt descreve que a moralidade humana tem uma raiz inata, isto é, parte do arcabouço modular que está presente nos cérebros dos humanos desde o seu nascimento enquanto forma, porém seu conteúdo é preenchido posteriormente. Parte da teoria parece guardar semelhanças com a tese de Fodor (1983) quanto à modularidade da mente, e quanto a isto é necessário fazer algumas ressalvas conforme já destacado por outros pesquisadores (PRINZ, 2006; SUHLER, CHURCHLAND, 2011).

Desta forma, prossigo analisando a teoria da modularidade da mente, suas implicações para a teoria de Haidt e possíveis objeções ao modelo modular. Após esta análise, retomarei as consequências da Teoria das Fundações Morais quanto ao entendimento do pensamento político derivado da moralidade.

3.2 A MODULARIDADE DA MENTE E O MODELO DE HAIDT

É importante ressaltar que, apesar da nomenclatura de *modularidade*, Haidt não utiliza estritamente o modelo *fodoriano*, mas uma variante posterior. A defesa da modularidade da mente ganhou força a partir de Fodor com a publicação de seu livro *The Modularity of Mind* (FODOR, 1983). Com isso, houve autores que defendiam formas de modularidade semelhante, bem como seus críticos, dos quais analisarei aqui alguns.

Haidt menciona que pegou emprestado a proposta de modularidade dos antropólogos Dan Sperber e Lawrence Hirschfeld (2004), todavia, faz uma ressalva em uma nota de rodapé remetendo ao Fodor (HAIDT, 2012, p. 137). Haidt menciona que módulos não são partes específicas no cérebro, mas são definidos pelo que eles fazem, rejeitando a proposta demandante de Fodor (1983) e abraçando a tese de Sperber (2005) da modularidade massiva (HAIDT, 2012, p. 368-369). Mas qual seria a diferença entre estas propostas? É o que focarei nas subseções seguintes.

3.2.1 O que é a modularidade da mente?

Inicialmente, cabe deixar claro que devido ao escopo ao qual me proponho, não me estenderei demasiadamente neste tópico sob pena de fuga ao tema desta tese³⁵. A discussão quanto à possível modularidade da mente, assim como suas variações, é bastante extensa e abarca diversos autores contemporâneos. Como mencionei, a proposta inicial de Fodor é de 1983, e, após ela, diversos pesquisadores se dedicaram à discussão como Blackburn (1984, p. 51), Dennett (1991, p. 260) e Pinker (1998), o que motivou o próprio autor a escrever respostas aos críticos diretamente (FODOR, 2000), assim como outros autores propuseram variações a partir da ideia inicial como Sperber (2001) e Schneider (2007)³⁶. Assim, explicitarei o geral da teoria modular, sua crítica e então focarei nas suas implicações para a moralidade.

O modelo de Fodor (1983) é uma crítica às posições quanto à mente debatidas até 1980. O filósofo inicia seu texto criticando Chomsky (1980), o qual vincula a uma espécie de *neocartesianismo*. Lembrando, a proposta cartesiana original remonta à ideia de *res cogitans* e *res extensa*, isto é, uma substância que pensa e outra que é matéria física (DESCARTES, 1999). Neste dualismo, cabe a visão de que existe um corpo e uma mente, não como se fossem parte de uma mesma natureza, mas sim distintos. Desta forma, a mente seria um todo indistinguível, uma pura racionalidade.

Assim, Fodor critica a posição definida como *neocartesiana* utilizando, em parte, uma proposta inspirada em Franz Joseph Gall. A proposta original de Gall era a da frenologia, isto é, a ideia de que o cérebro é o órgão responsável pela mente, e que cada parte do cérebro teria uma atribuição definida, ao ponto de, ao analisar o crânio de uma pessoa, podermos identificar protuberâncias que corresponderiam a alguma habilidade mais desenvolvida do indivíduo. Todavia, Fodor reconhece as limitações do modelo de Gall e o quanto o autor extrapolou as evidências que tinha, mas atribui a ele três pontos que, de certa forma descreviam, a mente humana, além de adicionar um quarto: (1) as faculdades são de domínio específico, (2) são geneticamente determinadas, (3) são associadas com estruturas neurais distintas, e (4) são computacionalmente autônomas (FODOR, 1983, p. 25).

Estes quatro aspectos apontados por Fodor, com o acréscimo do último quarto, encontrou respaldo, em parte, ao que se discutia em sua época. Com o avanço dos estudos da

35 A pesquisa realizada acerca do tema da modularidade da mente foi originalmente desenvolvida em 2019 junto do grupo de pesquisa X-Lab: Philosophy, Ethology and Neurosciences, a partir de discussões com os professores Matheus de Mesquita Silveira e Lucas Fürstenau de Oliveira.

36 Inclusive o nome dos livros faz menção direta ao debate, traduzidos seriam: *A modularidade da mente* (FODOR, 1983), *Como a mente funciona* (PINKER, 1998), *A mente não funciona dessa forma* (FODOR, 2000), *Sim, funciona assim mesmo* (SCHNEIDER, 2007).

psicologia, psiquiatria e neurologia em geral, foram identificadas correspondências entre o cérebro e capacidades mentais. É incontestável, nos dias de hoje, que alguém que sofra uma lesão significativa no cérebro sofre grandes chances de ter sequelas, assim como é possível identificar diversas limitações cognitivas analisando o cérebro de pessoas portadoras de doenças neurodegenerativas.

Todavia, algo que destaco como digno de nota na teoria *fodoriana* é o seu último ponto, a ideia de uma mente computacional. Na década de 1980, com o constante progresso da tecnologia da informação, a aproximação com modelos informacionais tornou-se corriqueira. Inspirando-se em Turing, Fodor desenvolveu sua hipótese (FODOR, 1983, p. 39-40). Da mesma forma que um computador recebia um comando (*input*) que resultava em uma consequência externa no programa (*output*), parecia bastante intuitivo imaginar que nossa mente trabalhasse desta forma: vemos algo com nossos sentidos (*input*) e isso nos provoca pensamentos e sensações específicos (*output*). E, de forma semelhante à programação de computador que usa uma linguagem específica com condicionais lógicas (tais como *se... então...*), a mente também utilizaria uma forma específica, a qual Fodor chamou de *mentalese* (mentalês).

Fodor então listou os sistemas de *input* da mente humana. Originalmente, listou que os humanos teriam seis *inputs*, relacionados respectivamente à visão, audição, tato, paladar, olfato e linguagem (p. 47). Todavia, o próprio filósofo destaca que a linguagem opera de uma maneira distinta dos demais, o que indicaria que cada *input* possui um domínio específico.

Segundo este modelo, os módulos possuem nove características. Assim, passo a explicitá-las:

1) Sistema de *input* são de domínios específicos: cada um dos módulos possui uma especialidade, por exemplo, o da audição envolve o reconhecimento de voz, melodia e ritmo, o da visão a percepção espacial tridimensional, análise da forma dos objetos, identificação das cores.

2) A operação dos sistemas de *input* são mandatórias: a mente não tem opção a não ser experienciá-las. Por exemplo, ao ouvirmos alguém falando uma língua que conhecemos não temos a opção de não entender como uma língua, não podemos escolher ouvir como mero barulho (p. 52-53). Assim, os estímulos passam a ser interpretados como uma espécie de reflexo (p. 54-55).

3) Acesso limitado às representações mentais que o sistema de *inputs* computa: segundo Fodor, não temos acesso livre aos *inputs*. Por exemplo, ao ouvirmos algo, não podemos modificar a forma que ouvimos. Ao ouvirmos uma frase não ouvimos apenas o

estímulo acústico como, mas também entendemos a estrutura fonética, lexical e sintática dela. Não conseguimos ouvir uma frase de outra forma se não pela maneira que ouvimos (p. 55-56).

4) Sistemas de *input* são rápidos: conforme Fodor, identificar sentenças e visualizar algo estão entre os processos psicológicos mais rápidos que experienciamos (p. 61). O filósofo compara esta ação com a lenta velocidade de processos centralizados – como a resolução de problemas (p. 63) – destacando o quão rápido são os processos modulares. Desse modo, sendo mandatórios, estes nos poupariam tempo por não ser necessário computarmos tais informações (p. 64). O contrapeso disto é que, sendo rápidos, não são *inteligentes*, se aproximando mais de reflexos do que de um processo mental racional.

5) Sistemas de *input* são informacionalmente encapsulados: os sistemas modulares não teriam acesso a todas as informações que o organismo possui (p. 69). Enquanto que no item 3) ressaltou-se a ideia de que são inacessíveis conscientemente, aqui os sistemas são, de certa forma, independentes de outros módulos e, portanto, encapsulados. Fodor destaca que o encapsulamento é a essência dos módulos (p. 71), sua autonomia.

6) Analisadores de *input* têm *outputs* rasos: após receber o *input*, o *output* será simplório. Ao ver uma cena qualquer, digamos com cachorros brincando, o *output* desta visualização será os conceitos básicos de cachorro, não será tão genérico quanto de *animais* nem tão específico das raças como *poodle* (p. 95), portanto não requer um elevado processamento cognitivo.

7) Sistemas de *input* são associados com uma arquitetura neural fixada: segundo Fodor, os estudos das redes neurais reforçam a tese da modularidade da mente, tendo em vista que é possível mapear regiões do cérebro relacionadas com o processamento de inputs específicos como a linguagem e os sistemas perceptores (p. 99).

8) Sistemas de *input* exibem padrões de falha específicos: O autor reforça a ideia de que existem processos mentais específicos ao relacionarmos determinadas agnosias (dificuldades de identificar pessoas) e afasias (dificuldades de fala) com danos na estrutura neural (p. 99). Ao sofrer algum dano no cérebro algumas pessoas não perdem totalmente suas capacidades cognitivas, mas algumas funções específicas ficam prejudicadas dependendo de qual parte do encéfalo foi danificada.

9) A ontogenia dos sistemas de *input* exhibe uma característica de passos e sequenciamento: os módulos são inatos e vão se desenvolvendo conforme o indivíduo vai crescendo. Fodor reconhece que esta característica é muito mais uma hipótese do que um fato dado (p. 100), todavia ele reforça que é plausível na medida que nota-se a capacidade da

linguagem e sistema visual se aprimorando no desenvolvimento de uma criança.

Agora, com este panorama da modularidade da mente, voltemos à moralidade. Seria possível a mente humana ter um módulo específico para a moralidade? Tão somente a partir da teoria de Fodor, a princípio, não. O filósofo foi claro ao destacar quais seriam os módulos da mente, e são basicamente simplórios relativos aos sentidos e à linguagem. Uma possibilidade seria atrelar ao âmbito da linguagem, na suposição de que a moralidade opera nesta esfera, ou então em outros módulos relativos ao campo sensorial, se entendermos que a moralidade opera pelas demais sensibilidades.

Porém, como mencionado, Haidt baseia-se na tese da modularidade massiva. No que ela consistiria? Em vez de poucos módulos apenas para os sentidos, trata-se de diversas funções cognitivas envolvidas em processos específicos que correspondem a desafios adaptativos. Segundo o psicólogo, os módulos cerebrais assemelham-se a interruptores que são acionados para determinados padrões que são importantes para a sobrevivência em determinado nicho ecológico (HAIDT, 2012, p. 137). Seria como certos animais se assustam a determinadas formas, movimentos e sons. Por exemplo, é bastante habitual, quando ocorre algum estrondo, as pessoas olharem, de maneira não-consciente (não necessitam raciocinar para isso), para a direção de onde aquele som veio. É coerente imaginar que isto guarde alguma aproximação com nossa adaptação para a sobrevivência, ao notar algo não esperado observar para verificar se tem algum perigo se aproximando. Como os próprios teóricos citados por Haidt mencionam:

Um módulo cognitivo evoluído – como, por exemplo, um detector de cobras, um dispositivo que reconhece faces [...] são adaptações que abrangem uma série de fenômenos para problemas apresentados ou oportunidades do ambiente ancestral da espécie. Sua função é processar um determinado tipo de estímulos ou inputs – como nos casos de cobras, faces humanas ou declarações linguísticas (SPERBER, HIRSCHFELD, 2004, p. 41 – tradução minha).

Outro fator relevante aqui é como estes módulos podem apontar falsos positivos. Retomando o exemplo anterior dado por Fodor, quando escutamos alguém conversando não temos como deixar de ouvir a língua. De forma semelhante, módulos de nosso cérebro estão adaptados para reconhecer certos padrões, até mesmo quando não é o caso. Devido a isto, alguém pode ouvir um padrão sonoro como uma máquina funcionando e identificar, erroneamente, palavras naquele som. Não raro surgem exemplos como cantos de pássaros, como o do *Pitangus sulphuratus* que, aos ouvidos de alguém que fala português, parece falar

bem-te-vi, ou sons aparentemente aleatórios, como o barulho de uma ferramenta caindo que lembra alguma música conhecida³⁷.

A ideia de modularidade massiva não define módulos em uma quantidade restrita e determinada. Trata-se de uma teoria mais ampla, que aceita aprimoramentos. Todavia, ela não acata qualquer possibilidade de maneira irrestrita. Se assim o fosse, esta teoria serviria apenas como um suporte explicativo fraco para as funções que não temos pleno conhecimento de seu funcionamento, tal como: *se não soubermos de onde vem a moralidade, então deve ser de um módulo específico para isso*. Porém, não é isso que ocorre.

Segundo Haidt, há *inputs* e *outputs* específicos envolvendo a moralidade. Para o referido psicólogo, as adaptações foram para as ameaças e oportunidades da vida social, que fizeram com que certos tipos de eventos chamassem a atenção das pessoas, como a crueldade e o desrespeito, e acionassem reações instantâneas e intuitivas, talvez até mesmo emoções específicas como a raiva (HAIDT, 2012, p. 137). Estes módulos estariam vinculados com emoções como nojo, sensações como a culpa e o sentimento de cuidado.

3.2.2 Os módulos morais segundo Haidt

Haidt buscou identificar quais seriam os candidatos para módulos cognitivos universais envolvendo as matrizes morais. Desta forma, procedeu com estudos visando identificá-los (HAIDT, GRAHAM, 2007; HAIDT, JOSEPH 2004; 2007). Após a verificação dos dados, foram identificados cinco módulos, porém abertos para a identificação de outros possíveis que pudessem ser descobertos em outros estudos. Cada um dos cinco módulos correspondia a um desafio adaptativo, com gatilhos advindos do ambiente antigo em que nossa espécie estava inserida, porém, devido à natureza destes módulos, elementos novos acionam esses gatilhos, e, junto de cada um deles, emoções³⁸ características e, socialmente, virtudes relevantes. Cada um destes módulos corresponderia a uma díade com um valor positivo e outro negativo. Passo a listá-los a partir do próprio autor (HAIDT, 2012, p. 139):

a) Cuidado e Dano (*Care – Harm*). Seu desafio adaptativo foi o cuidado com infantes. Seu gatilho original é o sofrimento, desconforto e necessidades expressos por crianças. Mas seu gatilho atual pode ser acionado ao vermos filhotes de animais ou

37 Um vídeo viral nos anos 2015 foi o de uma pá caindo e quicando no chão em uma frequência semelhante ao riff inicial da música *Smells Like Teen Spirit* do *Nirvana*. Vídeo da montagem disponível no youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=oeb5LdAyLC8>

38 Haidt usa o termo *emotions* para se referir a diversos estados cognitivos que poderiam ser classificados como sentimentos. Porém, para evitar equívocos, por ora utilizarei a nomenclatura de Haidt. Em capítulos posteriores destacarei novamente quando realizar a distinção devida.

personagens fofos de desenhos animados. A emoção característica é a compaixão. E as virtudes relevantes são o cuidado (*caring*) e gentileza.

b) Justiça e trapaça (*Fairness – cheating*). Seu desafio adaptativo foi colher os benefícios de parcerias mútuas. Seus gatilhos originais são a trapaça, cooperação e falsidade (*deception*). Alguns dos gatilhos contemporâneos são a fidelidade marital e máquinas de venda quebrada (quando colocamos dinheiro e não entregam os itens que compramos). Suas emoções características são a ira, gratidão e culpa. Suas virtudes relevantes são a justiça, justiça e ser alguém digno de confiança (*trustworthiness*).

c) Lealdade e traição (*Loyalty – betrayal*). Seu desafio adaptativo foi formar coalizões coesivas. Seus gatilhos originais são a ameaça ou desafios para o grupo. Seus gatilhos atuais envolvem times esportivos e nações. Suas emoções características são o orgulho e a raiva de traidores. Suas virtudes relevantes são a lealdade, patriotismo e autossacrifício.

d) Autoridade e Subversão (*Authority – subversion*). Seu desafio adaptativo foi forjar relações hierárquicas benéficas. Seus gatilhos originais eram sinais de dominação e submissão. Os gatilhos atuais envolvem chefias e profissionais respeitados. As emoções características são o respeito e o medo. As virtudes relevantes são a obediência e o respeito (*deference*).

e) Santidade e degradação (*Sanctity – degradation*). O desafio adaptativo foi evitar contaminantes. Os gatilhos originais foram dejetos e pessoas doentes. Os gatilhos atuais envolvem ideias tabu (como comunismo e racismo). A emoção característica é o nojo. As virtudes relacionadas são a temperança, castidade, piedade e higiene (*cleanliness*).

Este é o modelo original da teoria das Fundações Morais de Haidt, baseando-se em cinco módulos distintos. Para frisar como estes módulos são ativados, o mencionado psicólogo cita um exemplo nestes termos (HAIDT, 2012, p. 140): imagine que seu(a) filho(a) precisa fazer uma cirurgia de apendicite, mas é dada a oportunidade de você assistir a cirurgia em uma sala ao lado com uma janela de vidro e acompanhar cada procedimento desta operação. Ao ver o bisturi cortar a barriga do(a) seu(a) filho(a), você imagina que vai se sentir aliviado(a) por saber que vai resolver a doença ou será que sentirá desconforto ao ver o corte e o sangue? É mais provável³⁹ que ocorra segunda possibilidade, se sentirá desconfortável.

Se o(a) leitor(a) não tiver filhos, pode imaginar uma situação semelhante com um

³⁹ Levando em consideração, como Baron-Cohen (2011, p. 20) descreve, que a graduação da *sensibilidade empática* da população mundial segue uma curva de sino, a não ser que seja uma pessoa pouco *sensível empaticamente*, é mais provável que a situação lhe gere desconforto.

animal de estimação. Se a proposta de Haidt, quanto a este ponto, estiver correta, o módulo cerebral ativado é o mesmo, não é como se tivéssemos uma divisão cerebral para sentir desconforto ao ver o sangue de um parente e outra região para reagir ao sangue de um animal. Assim como não parece ser como um modelo cartesiano no qual temos um todo racional, que avalia as situações para, apenas depois de identificado, sentirmos algo. Inclusive, o autor menciona que, se empregarmos um modelo racional – como o utilitarista – deveríamos nos sentir bem ao saber que nosso filho (ou animal de estimação) ficará bem com esta operação, mas não é isso o que ocorre, esta situação nos afeta (ibid). Para um modelo racionalista, seríamos irracionais ao não compreender que isto é bom, todavia, para o modelo modular, é plenamente coerente.

Assim, há uma similaridade direta com a teoria da modularidade de Fodor (1983), ainda que uma variação posterior (SPERBER, HIRSCHFELD, 2004). Quando há o gatilho, o *input*, nosso cérebro reage gerando alguma emoção ou sensação específica, o *output*, e com estas vêm as decorrências fisiológicas esperadas. Se alguém está abalado após um susto, não conseguirá se concentrar como se estivesse em um estado de conforto. Se a moralidade dependesse de processos neurológicos, provavelmente também seria afetada por mecanismos semelhantes – assim como apontado em estudos mencionados anteriormente nos quais o nojo a um ambiente ou situação externa pode afetar os julgamentos morais dos indivíduos (SCHNALL et. al., 2008).

Todavia, como havia comentado, por fazer parte de uma proposta que depende da modularidade da mente, a teoria de Haidt está sujeita às suas críticas.

3.2.3 Algumas críticas à modularidade da mente

Neste ponto, pretendo me ater às críticas referentes à modularidade da mente, e não à teoria de Haidt como um todo, pois dedicarei uma subseção específica a isto posteriormente. Por ora, retomo a tese tradicional de Fodor (1983), mas com vistas à modularidade massiva quando suscetível às mesmas críticas (SPERBER, HIRSCHFELD, 2004).

Prinz (2006) realizou uma meta-análise referente aos estudos acerca do tema e publicou um artigo com seus argumentos quanto à modularidade da mente, abrangendo não só a proposta de Fodor, mas também dos já citados aqui Sperber e Pinker (estes dois últimos defendendo a visão da modularidade massiva). Prinz inicia sua crítica elencando as nove características da modularidade de Fodor (1983), as quais descrevi anteriormente (3.2.1), assim como ressalta que os defensores da tese da modularidade massiva focam normalmente

no domínio específico e quanto aos módulos ontogeneticamente determinados (PRINZ, 2006, p. 2).

Prinz contra-argumenta acerca da localização precisa neuronal e das falhas específicas (itens 7 e 8 da lista anterior). O filósofo destaca acerca da área de Broca, região do lobo frontal, que seria alegadamente a região central para a produção da linguagem, todavia, estudos de pessoas com o encéfalo lesionado indicam efeitos diferentes em pessoas diferentes (p. 2-3). O ponto que Prinz destaca aqui não é como se o cérebro fosse uma massa disforme intercambiável, mas sim que não há regiões estritas vinculadas a tão somente uma função. O autor se opõe à posição de uma *localização forte*, pois apesar de aceitar que certas regiões do cérebro são mais ativas em determinados processos cognitivos, as funções mentais são de larga escala, envolvendo a sobreposição de diversas redes (p. 3). Inclusive, cita estudos identificando que até mesmo transtornos neurológicos linguísticos trazem comorbidades não-linguísticas, como problemas de controle orofaciais e processamento auditivo prejudicado (TALLAL et al., 1996; VARGHA-KHADEM et al., 1995; BISHOP, 1992).

Prinz destaca problemas à teoria modular quanto às suas características mandatórias (item 2), rápidas (item 4) e rasas (item 6). Para o autor, são características que por si só não possuem um grande peso para definir um módulo mental. Quanto à automação (mandatório), o filósofo destaca que, de fato, alguns processos mentais ocorrem sem nossa deliberação, todavia é possível o fazer de maneira controlada, tal como não escolhemos ver cores, mas podemos imaginar cores, não precisamos elaborar sintaticamente as frases, mas, se quisermos, conseguimos fazer de maneira pensada (PRINZ, 2006, p. 4). Quanto à velocidade (rapidez), também parece problemático. Temos processos que, apesar de serem bons candidatos para serem modulares, são lentos, como os que envolvem o nosso ritmo circadiano (ibid.), ou a capacidade de conjugar verbos, ainda que consigamos conjugar em sequência alguns, para os irregulares – muitas vezes – temos que pensar, e fazemos lentamente (ibid.). E, por outro lado, alguns dos piores candidatos para serem modulares são relativamente rápidos como o *priming*⁴⁰, mas vinculam sistemas totalmente distintos, tais como alguém pode sentir o cheiro de café e lembrar as memórias das férias em Roma (ibid.), um cheiro desencadeando um estímulo de memória podendo lembrar de experiências visuais. E quanto ao traço da simplicidade dos *outputs* (rasos), o pesquisador menciona que é impreciso, pois, afinal, o quanto seria processamento o suficiente para ser considerado raso? Devido à imprecisão dada

40 *Priming effect* é o efeito de um estímulo lembrar de alguma coisa imediatamente em seguida, como alguém falar a palavra *cinema* e a pessoa que ouviu lembrar na hora de *pipoca*, podendo também envolver relação com alguma memória pessoal sem ligação necessária como ao sentir o cheiro de um certo perfume me lembro de um jogo de vídeo game específico, porque era o perfume que eu usava na época em que joguei aquele título.

pelos teóricos defensores desta tese, a *rasidão* seria inclusiva demais ou exclusiva demais, não sendo útil para identificar ou dividir os possíveis módulos (ibid.).

Quanto ao determinismo ontogenético (item 9), Prinz busca elaborar uma resposta mais robusta. Lembrando a passagem descrita acerca da teoria de Fodor (1983), os módulos são inatos e se desenvolvem com o indivíduo. Prinz afirma que é cético acerca desta possibilidade, e considera que os alegados sistemas modulares são, em parte, aprendidos (PRINZ, 2006, p. 4). O autor destaca que o neocortex das crianças tem uma diferenciação menor do que a identificada em adultos, o que reforça a ideia de que depende de estimulação ambiental, ainda que possam existir mecanismos em um nível mais baixo. Prinz menciona pesquisas acerca dos mecanismos sensoriais de alto-nível adquiridos através da interação com o ambiente (QUARTZ, SEJNOWSKI, 1997) e o apoio deste entendimento a partir da identificação da plasticidade dos sentidos (CHEN et al. 2002). Como, por exemplo, pessoas cegas utilizam partes do cérebro vinculadas à visão para efetuar a leitura em braille, assim como pessoas amputadas que sentem membros fantasmas devido à religação das células próximas (PRINZ, 2006, p. 5).

Estes estudos indicam que o sistema nervoso pode adaptar-se às circunstâncias que o organismo experiencia. Apesar da proposta de Fodor (1983) parecer bastante intuitiva quanto à ontogênese, da habilidade inata potencial se desenvolver com o indivíduo, se há evidências empíricas, ainda que contra-intuitivas, o que pesa são os fatos. Isso não quer dizer que humanos nascem em um estado de *tábula rasa*, como uma folha em branco, apenas reforça que o organismo é mais plástico e adaptável: quando há falta de alguma ferramenta, o corpo consegue suprir, em parte, de outra forma.

Prinz destaca que a ideia do domínio específico (item 1) está relacionada com ser inata. Todavia, o filósofo destaca que dizer que uma capacidade é inata é dizer que nós estamos biologicamente preparados para ter esta capacidade, portanto ser inata abrange ter um domínio específico, todavia, ser um domínio específico não abarca ser inata (PRINZ, 2006, p. 6). Como no caso da pessoa cega que, ao efetuar uma leitura em braille, utiliza circuitos neurais relacionados com a visão, conseguimos identificar a ativação de determinada região do cérebro, mas não quer dizer que aquela habilidade é inata, quando na realidade foi desenvolvida.

Outrossim, ser de domínio *específico* pode induzir a erro. O que seria esta especificidade? Prinz destaca que conseguimos jogar papel no lixo, pois possuímos capacidade de fazer isso, mas isto não implica que temos um módulo no cérebro dedicado exclusivamente para esta função.

Prinz salienta que diversas capacidades cognitivas são envolvidas para diversas tarefas como ler, processamento espacial e atenção. Inclusive, Prinz cita textualmente (ibid. p. 8), mencionando um estudo de Greene e Haidt (2002) que o julgamento moral utiliza as redes relacionadas às emoções (GREENE, HAIDT, 2002). O que reforça a possibilidade de que uma modularidade estrita como a de Fodor (1983) seria problemática para explicar o fenômeno moral, porém isso não impediria um entendimento a partir de uma modularidade massiva que aceite estas constatações.

Quanto à inacessibilidade (item 3) e encapsularidade (item 5), Prinz entende que são relacionadas. Iniciando pela impossibilidade de acesso, de fato não conseguimos verificar, em primeira pessoa, como nosso sistema visual está funcionando no momento que lemos isto. Todavia, o autor destaca que isso não indica que a operação deste possível módulo é inacessível, mas sim que não temos acesso consciente (PRINZ, 2006, p. 9). Outros sistemas internos do cérebro podem ter algum acesso, de maneira que há uma comunicação entre eles.

Prinz retoma os exemplos que sustentariam o encapsulamento da mente trabalhado por Fodor (1983), em que este menciona a ilusão de ótica das duas linhas de Müller-Lyer, que devido à posição invertida das setas nas extremidades parecem ser de tamanhos diferentes, quando, na realidade, o corpo das linhas tem o mesmo tamanho. Fodor argumenta que, se os módulos não fossem encapsulados, no momento que alguém nos explica a ilusão, paráramos de ver as retas como de tamanho diferente, mas não é isso o que ocorre.

Todavia, Prinz descreve que há outras explicações plausíveis para a ocorrência das ilusões que não necessitam de uma explicação nos termos da modularidade da mente. Um exemplo citado por Prinz é advindo de estudos empíricos como a situação na qual uma lacuna em uma palavra leva os indivíduos a completar o fonema faltante (PRINZ, 2006, p. 10). Como, por exemplo, quem escuta, apesar do mesmo som, preenche com a letra adequada: *a noiva colocou o _éu para seu casamento*, temos o som de *v*, e *à frente do juiz estava o _éu aguardando a sentença*, temos o som de *r*⁴¹. No estudo original em que isto foi identificado, o fonema faltante foi preenchido através da interpretação semântica (WARREN, WARREN, 1970). Desta forma, podemos identificar o que seria um mesmo módulo, isto é, o da linguagem, recaindo em um erro, no caso de preencher o som que não existiria no texto. Isto reforça a ideia de que a ilusão ocorre mesmo sem a necessidade de módulos distintos com processamentos diversos.

Com isso, Prinz conclui que a modularidade, como Fodor (1983) defendia, é

41 Os exemplos fonéticos originais trazidos por Prinz são "If subject hear, 'The _eel is on the axel,' they experience a 'w' sound in the gap. If they hear, 'The _eel is on the orange,' they experience a 'p' sound" (PRINZ, 2006, p. 10).

problemática, todavia não descarta a possibilidade da modularidade massiva. Nas palavras de Prinz: “A modularidade massiva soa como uma tese radical, mas, quando a noção de modularidade é desmontada, isso se torna trivial” (PRINZ, 2006, p. 12). Isto é, Prinz rejeita a posição de Fodor quanto à sua lista restritiva, mas aceita a posição de que o cérebro possui componentes distintos uns dos outros com determinadas funções em rede.

Como já destacado acerca de uma citação de Haidt e Greene por Prinz, uma crítica ao modelo da modularidade tradicional não afeta, a princípio, a explicação de Haidt. Todavia, esta é a posição de um pesquisador, não é um entendimento unânime.

Suhler e Churchland destacam algumas críticas acerca da modularidade adotada por Haidt. Segundo estes autores, mencionar que existem módulos específicos é um argumento vago, que apenas considera o mecanismo como uma caixa-preta, afinal carece de detalhes neurobiológicos para explicar o fenômeno (SUHLER, CHURCHLAND, 2011, p. 3), trata-se de uma mera ilusão de explicação, afinal explana pouco. Estes autores destacam o que Haidt utiliza da hipótese da modularidade, que são dois pontos: o domínio específico quanto às cinco fundações da moral e o encapsulamento das informações em relação ao *moral dumbfounding* – ainda que Haidt não tenha se posicionado desta forma. Para estes pesquisadores, quanto ao primeiro ponto, se a análise se atém apenas ao domínio de *input-output* (estímulo e comportamento), é algo trivial, pois qualquer processo cognitivo é assim, não necessitando de um módulo de domínio específico (ibid. p. 4).

Quanto ao segundo ponto, acerca do *moral dumbfounding*, Suhler e Churchland consideram que a classificação como um domínio encapsulado é equivocada por parte de Haidt. Segundo os dois pesquisadores, Haidt declina a posição de Fodor (1983), e prefere uma posição de *parcialmente* ou *em algum nível* de encapsulamento para explicar o fenômeno identificado (SUHLER, CHURCHLAND, 2011, p. 4). Eles destacam que é corriqueiro no dia a dia identificar casos nos quais as pessoas são insensíveis ou distorcem informações que são novas ou potencialmente nocivas, como uma mãe que recusa acreditar que o filho não se comporta na escola, ou um marido traído que continua acreditando que sua esposa é fiel, mesmo com provas do contrário, assim como um cientista que tem uma teoria favorita e acaba se recusando a largá-la mesmo com evidências contra ela (ibid.). Desta forma, Suhler e Churchland descrevem que o *moral dumbfounding* pode ser entendido utilizando outras explicações que não a dos fatores modulares, como por vias motivacionais e afetivas.

Para responder a estas críticas, Haidt e seu colega Joseph escreveram um artigo abordando cada ponto destacado por Suhler e Churchland. Por ora, visando uma maior clarificação, focarei no aspecto da modularidade, mas posteriormente retomarei as demais

críticas. Haidt e Joseph respondem à crítica esclarecendo que não se atêm à modularidade com o encapsulamento de maneira forte, mas tão somente devido às observações do *moral dumbfounding* (HAIDT, JOSEPH, 2011, p. 3). Mesmo após questionadas, as pessoas não conseguem responder racionalmente o porquê de seu julgamento moral. Assim, mencionam que é uma situação análoga à ilusão de Muller-Lyer, que mesmo após a explicação a pessoa continua vendo uma linha maior que a outra.

Todavia, como já indiquei na resposta de Prinz a Fodor, este não é um argumento razoável. Se aceitamos a posição de Prinz anteriormente, aqui, de maneira semelhante, devemos acatar a identificação que Suhler e Churchland fizeram: pode ser possível explicar o mesmo fenômeno de outra maneira, sem recorrer à modularidade da mente. Porém, isso não nega o diagnóstico de que as pessoas emitem juízos morais mas não sabem explicar o que as levou a isso, apenas precisamos de uma explicação mais adequada desta ocorrência.

Este é um ponto que identifico de fragilidade na proposta de Haidt e que buscarei responder à frente, porém, há outras características relevantes em sua proposição. Por ora, prosseguirei explicando sua teoria em outro âmbito, quanto à influência social e política.

3.3 AS FUNDAÇÕES MORAIS E SEU IMPACTO POLÍTICO

A partir da proposta dos fundamentos morais, Haidt destaca que certas doutrinas éticas utilizam mais uns fundamentos que outros. Para ilustrar, o autor compara com a faculdade de sentir sabores distintos. Podemos sentir gostos que são corriqueiramente classificados como doce, salgado, azedo, amargo e umami. Ainda que os humanos, no geral, tenham esta capacidade, nem todos gostam dos mesmos sabores: alguns preferem doces, outros comidas salgadas. O que pode ser saboroso para algumas pessoas, para muitos pode ser detestável, como brócolis e outros vegetais, que, para algumas pessoas que possuem receptores TAS2R38 (proteína encodada pelo gene de mesmo nome), o gosto pode ser amargo demais (WIECZOREK, WALCZAK, SKRZYPCZAK-ZIELIŃSKA, 2017, p. 4). Para a moralidade pode não ser diferente: temos os módulos inatos, mas há variações na maneira como estes se desenvolvem, tanto por aspectos ambientais quanto biológicos (incluindo aqui os psicológicos).

Devido a isto, há algumas implicações, tanto em nível de posições ideológicas e políticas, em relação à formação das sociedades primitivas. Desta forma, dividirei a exposição, a seguir, nestas duas partes.

3.3.1 A variação moral entre as populações

Haidt, ainda usando a analogia com receptores de sabores, cita exemplos das doutrinas éticas clássicas. A ética utilitarista focaria apenas na parte doce, o bem-estar, por outro lado, a ética deontológica serviria apenas pratos salgados, os direitos (HAIDT, 2012, p. 127). Humanos prezam o bem-estar, assim como muitos dizem que seguem princípios e buscam cumprir com seus deveres, todavia há variações entre estes. Para o referido autor, o equívoco destas éticas, quando utilizadas de maneira demasiado focada em apenas um receptor, é ignorar os demais (p. 141). Da mesma forma que entender como uma determinada cultura desenvolveu pratos mais apimentados, ou doces, precisaríamos analisar como aquele povo adaptou-se ao ambiente em que estava inserido, por quais circunstâncias históricas e naturais passou, como a cultura daquele povo foi erigida, e o seu impacto individual em cada sujeito. Para Haidt, a moralidade é como a culinária: uma construção cultural, influenciada pelos acidentes do ambiente e história, mas não tão flexível que vale qualquer coisa (p. 128).

De fato, podemos, enquanto humanos, comer muitas coisas, mas barras de ferro ou lava derretida não estão entre os possíveis alimentos que conseguimos. De maneira semelhante, dificilmente vamos encontrar sociedades que não carregam, de alguma forma, afeto pelos infantes, ou algum ideal de justiça (ainda que em comparação entre populações distintas algumas considerem certas condutas como injustas). Assim como a culinária, a moralidade depende de um organismo capaz para tal, porém está condicionado aos recursos do ambiente, e, conforme a história de vida pessoal de cada um, estas peculiaridades individuais são moldadas.

Devido a estas variações morais, ocorrem variações políticas. Haidt analisou a sociedade norte-americana dos EUA quando descreveu a formação dos fundamentos políticos de sua teoria, todavia como estes possíveis módulos mentais seriam universais em nossa espécie, é possível identificá-los em quaisquer agrupamentos humanos. Todavia, por vezes, em um mesmo país ou comunidade são identificadas variações do desenvolvimento destas faculdades entre os membros de um grupo.

Haidt, focando na política dos EUA, menciona as diferenças morais entre os partidários da esquerda, os progressistas, e os da direita, os conservadores. As pessoas progressistas tendem a abranger mais do que os conservadores quem será abarcado pelo seu afeto, ao ponto de que pessoas de direita costumam ser mais restritas para os membros de um grupo determinável (p. 149). Podemos citar como exemplos de causas que envolvem esta fundação para a direita: as que envolvem os membros do seu país (patriotismo), a defesa dos

membros de uma mesma igreja ou comunidade, enquanto pessoas de esquerda estendem sua preocupação para, muitas vezes, refugiados, imigrantes, pessoas de culturas diferentes das suas. Ambos os lados políticos prezam pelo cuidado, porém, o escopo é distinto.

Quanto à fundação da justiça, temos novamente diferenças. Para a esquerda, a justiça tem relação com a equidade, ideais de distribuição semelhantes, enquanto que, para a direita, o foco é na proporcionalidade (p. 154), atrelada aos seus padrões de cooperação. Para um progressista, o ideal libertário, o Estado não deve intervir na vida dos indivíduos, por exemplo, pode soar como uma ideia de *cada um por si*, porém, para conservadores ou liberais clássicos, é uma maneira de cooperação justa, que, por sua vez, podem considerar injusto um ideal de esquerda que defende o aumento do imposto de indivíduos mais ricos para custear programas sociais de pessoas em classes sociais menos favorecidas. Ambos os lados valorizam a justiça, mas a entendem de maneira diferente.

Quanto à fundação da lealdade, há diferenças no entendimento da esquerda e da direita. Os progressistas tendem a uma lealdade mais universal, enquanto a direita, ao nacionalismo (p. 157). É identificado aqui, também, um vínculo maior a um grupo e o respeito relacionado a ele. Devido a isto, as pessoas tendem a favorecer seu grupo, e costumam, também devido a isto, odiar traidores. Um exemplo citado pelo autor é o de religiões islâmicas, que seguindo o Alcorão, há diversas ressalvas em relação aos membros de outros grupos, como os judeus, mas apesar disso não ordena que matem os judeus, todavia acerca de um muçulmano que abandone ou traia a sua fé (apostasia), é descrito no Alcorão que este deverá ser morto (p. 156). Variações deste comportamento tendem a ser entendíveis pela maioria dos humanos: em relação a alguém que não temos afinidade e não geramos nenhum vínculo de confiança, e a pessoa não cooperar conosco não há maiores problemas. Agora, quando temos um vínculo afetivo e depositamos confiança e a pessoa nos trai, o impacto emocional tende a ser bem maior. Isto é o que é vinculado ao módulo da lealdade, que normalmente é mais desenvolvido em pessoas de direita, porém, as pessoas de esquerda o mantêm em grau menor.

A fundação da autoridade, no aspecto político, se torna um pouco peculiar. Segundo Haidt, a direita tem mais facilidade de desenvolver esta fundação que a esquerda (p. 161). Os valores envolvidos têm correspondência com a compreensão de hierarquia e respeito às autoridades legítimas, como uma figura política, uma autoridade religiosa, um ancião da comunidade, entre outros. Segundo o psicólogo, é comum pessoas progressistas efetuarem a seguinte ligação de conceitos: “hierarquia = poder = exploração = mal” (p. 159). Normalmente, pessoas com este módulo mais desenvolvido tendem a inclinar-se às ideologias

de direita.

E a quinta fundação, como mencionada, é a da santidade ou pureza. É utilizada tanto pela direita religiosa quanto pela esquerda espiritualista (p. 169). Normalmente, é vinculada a objetos e ritos, como respeito a bandeiras, símbolos religiosos, locais, pessoas (como santos e heróis) e princípios (como liberdade, fraternidade e igualdade) (p. 166). Todavia, apesar de ser comum haver uma gradação deste valor tanto para pessoas progressistas, quanto conservadoras, é um módulo comumente mais desenvolvido em pessoas de direita.

Em que pese, na versão original da teoria, Haidt tenha destacado cinco fundações, defendeu, posteriormente, uma sexta. A fundação da *Liberdade – Opressão (Liberty – Oppression)*, tendo como desafio adaptativo lidar com indivíduos, que dadas as circunstâncias, poderiam dominar outros, sendo seu gatilho original os sinais de tentativa de dominação, e como emoção base a raiva (p. 190). Esta fundação guardaria alguma relação com a da autoridade, pois no caso de uma figura de poder não ser legítima, ela seria ativada.

Desta forma, identifica-se alguns padrões. Pessoas que possuem as fundações do cuidado, da justiça e da liberdade mais desenvolvidas tendem a agruparem-se nas ideologias de esquerda. Pessoas que possuem as seis fundações desenvolvidas de maneira mais equânime tendem a ser de direita. Todavia, há variações possíveis, tanto entre os agrupamentos quanto aos indivíduos. Por exemplo, uma pessoa que possui um padrão semelhante ao de um progressista, mas com um aumento maior na fundação da liberdade, e menor nos demais, tende a ser um libertário (HAIDT, 2012, p. 322; HAIDT, JOSEPH, 2011, p. 2118). Assim como outras ideologias são possíveis, há diferenças pessoais dentro de uma mesma ideologia⁴².

Assim, há algumas implicações desta explicação. Haidt destaca que tradicionalmente (normalmente por pessoas de esquerda) havia uma tentativa de explicar como o pensamento conservador ocorria, atribuindo ele a uma infância conturbada ou outras causas externas (HAIDT, 2012, p. 181). Todavia, como identificado pelo psicólogo, posições políticas não são comportamentos desviantes de um ideal que seria o *correto* ou *natural*, nem falhas no entendimento racional do que deve ser buscado socialmente, mas expressões distintas de uma mente adaptada para um determinado ambiente. Devido ao peso destas seis fundações, uma pessoa de esquerda tende a ter mais dificuldade de interpretar as motivações de alguém de direita (p. 305-306), e, por outro lado, pessoas de direita, quando identificam conflitos entre as

42 É possível fazer uma versão simplificada do teste na internet (disponível em diversas línguas, inclusive em português) para reconhecer quais são seus fundamentos morais mais desenvolvidos e qual é o padrão político que normalmente se enquadra nele (para o padrão dos EUA). Esta versão simplificada está disponível em: <https://www.idrlabs.com/pt/moralidade/6/teste.php>.

6 fundações, podem estar dispostas a abrir mão de uma em prol da outra (p. 203), o que é mais difícil para alguém de esquerda que possui suas bases em apenas duas.

Reforço que a teoria de Haidt não é imune a críticas. Suhler e Churchland mencionam que, mais que as fundações modulares, as emoções em si tendem a afetar mais, afinal, por exemplo, podemos encaixar a ira em várias outras fundações (SUHLER, CHURCHLAND, 2011, p. 2107), não apenas na lealdade. De fato, podemos sentir raiva em direção a alguém que fere alguém que está sob nosso cuidado, ou em relação a injustiças como o sentimento de indignação, bem como quando alguém fere algum símbolo a que prezamos, também pode nos causar cólera. Haidt poderia responder que o rol das emoções elencadas não é taxativo, mas tão somente explicativo, de maneira que outras emoções poderiam desempenhar um papel subsidiário. Todavia, isso prejudica a tese da modularidade, pois não se trata de um estímulo ou resposta específico. Nisto, tendo a concordar com a proposta de Prinz (2006), no sentido de que o cérebro não é modular como Fodor propôs, afinal nosso sistema nervoso central parece ser uma rede neuronal interligada.

Após a exposição de mais esta etapa da teoria das fundações morais, cabe uma avaliação pormenorizada. Haidt é um psicólogo, assim, suas pesquisas ativeram-se aos aspectos psicológicos, elucidando parte do problema, todavia não adentrou nos aspectos neurológicos. Desta forma, acompanho, em parte, a crítica apresentada por Suhler e Churchland (2011) anteriormente mencionada. Haidt identificou um fenômeno, o *Moral Dumbfounding*, que as teorias tradicionais racionalistas da moralidade não davam conta, e assim visou solucioná-lo (HAIDT, 2008). No processo, identificou que a racionalidade, por si só, não é capaz de responder todas as perguntas relacionadas à moralidade, assim resgatou, em parte, de Hume (2006, 2009), os sentimentos morais, identificando que há outras capacidades cognitivas envolvidas no processo como as emoções e as intuições. Também promoveu um progresso, junto de outros pesquisadores, delimitando que nem todas as emoções desempenham um papel nesses julgamentos, mas o nojo sim (SCHNALL et. al., 2008). Assim como também diagnosticou uma miríade de reflexos nas ideologias políticas decorrentes destes fundamentos morais (HAIDT, 2012). Todos estes são aspectos que foram identificados em experimentos controlados, quantificados e tabelados, de maneira que podemos replicá-los, porém abordam especificamente a esfera psicológica.

Usando novamente a metáfora que trouxe na segunda seção, e que Suhler e Churchland (2011) também empregaram, me proponho a abrir a caixa-preta da moralidade, mas reconheço que Haidt avançou muito identificando-a. Ao explicitar, através de experimentação, que há muito mais na moralidade do que apenas a razão, abre-se um novo

espaço para pesquisas acerca do tema. Devido a isto, entendo que, se quisermos avançar no entendimento do fenômeno, se faz necessário utilizarmos também dos saberes de outras áreas do conhecimento.

Além destes aspectos, a teoria de Haidt aponta alguns outros pontos que serão úteis ao aprofundarmos o tema da moralidade. Desta forma, prossigo analisando um terceiro, e último ponto, da parte descritiva do fenômeno moral pelo autor.

3.3.2 O vínculo moral e o conflito entre grupos

Haidt se propõe a elaborar uma teoria que explique o fenômeno moral, e o faz recorrendo a uma explicação que parte de mecanismos inatos que se adaptaram evolutivamente para esta função. Desta forma, cabe ao autor não apenas destacar as implicações atuais, mas também reconstruir as necessidades que os antepassados da espécie enfrentaram.

Para Haidt, a espécie humana passou por uma espécie de evolução de grupo. No que isto consistiria? Como descrito na seção dois desta tese, o processo evolutivo ocorre alheio à vontade dos indivíduos. As pressões da seleção acabam por dar vantagens adaptativas aos que se adaptam melhor ao meio em que estão inseridos e, com isso, podem desenvolver-se e gerar sua prole carregando traços semelhantes. Todavia, a proposta que o autor levanta não é a da seleção individual, na qual esta adaptação é visualizada em cada sujeito, mas sim enquanto grupo.

Segundo Haidt, os humanos dispõem de instintos sociais, o que os favorece adaptativamente vivendo em grupos. O psicólogo descreve que em tempos antigos viver isoladamente poderia significar ser um alvo mais fácil para predadores em comparação aos agrupamentos humanos, bem como a vida em grupo favoreceria a reciprocidade, de maneira que os indivíduos ajudariam uns aos outros em momentos de necessidade (HAIDT, 2012, p. 211). Devido a esta adaptação, certos módulos que facilitam o convívio grupal teriam sido selecionados ao longo da evolução humana, isto é, as fundações anteriormente mencionadas.

Assim, as mentes humanas teriam se adaptado para favorecer o convívio em grupo. Haidt comenta que podemos ver chimpanzés cooperando, mas dificilmente os veremos carregando um tronco ou algo do gênero (p. 222). Para Haidt outros animais não são capazes de compartilhar intencionalidade, isto é, um indivíduo ter consciência da intenção do outro e este saber disto e de maneira mútua cooperarem desta forma. Tal entendimento é abstraído a partir de Tomasello (TOMASELLO et al. 2005). O autor comenta que alguns podem

considerar que o diferencial de nossa espécie seria a linguagem, mas ele considera que o principal ponto é o compartilhamento da intencionalidade (HAIDT, 2012, p. 224).

A meu ver, esta passagem é controversa, porém não afeta diretamente sua teoria de maneira incisiva. Não temos certeza de que todos os outros animais sejam incapazes de compartilhar intencionalidade e ter compreensão da intencionalidade alheia. Inclusive, no sentido contrário, é possível mencionar que algumas espécies dispõem de um aparato cognitivo para tal, como no caso de lobos. Esta hipótese é levantada por Silveira (2015), ao analisar o estudo descrito por Mech (2007) acerca de uma caçada realizada por uma alcateia. A proposta é a de que, se os lobos conseguem realizar processos cognitivos complexos como ler o comportamento de outras espécies (como suas presas), então também seria plausível supor que consigam fazer o mesmo com os membros de seu grupo (SILVEIRA, 2015, p. 103). Ambas posições seriam discutíveis, mas, para a proposta de Haidt, seria indiferente se outras espécies tivessem ou não tais faculdades, não é algo que ameaça sua construção teórica.

Mas, ainda acerca da referida passagem de Haidt, quanto ao possível diferencial de nossa espécie. Parece não ser relevante encontrar, para esta discussão a respeito da moralidade a que me proponho, um padrão diferencial dos humanos, a não ser que consideremos que tão somente humanos a experienciam. Todavia, como suscitei em seções anteriores (seção 2.3.3), entendo que outros animais possuem mecanismos semelhantes (ainda que proto-morais). Porém, devido ao mencionado pelo autor, apenas destaco que é um ponto controverso, pois, como elaborado por Harari, o poder da espécie humana seria a sua capacidade de criar ficções e acreditar nelas (HARARI, 2018, 289-290). De certa forma, cabe um espaço para o compartilhamento de intencionalidades e a linguagem desempenha um papel central nisso, porém adentrarei nisso posteriormente (seção 6), por ora continuo analisando a proposta de Haidt.

Haidt destaca a ideia do tribalismo como presente na espécie humana. O autor parte da proposta de Richerson e Boyd (2006) acerca de possíveis instintos tribais e inovação cultural. Ao viverem em grupos, os humanos passaram a desenvolver cultura, e, com isso, certos traços acabavam sendo favorecidos. Aqueles que acatavam e participavam da cultura do grupo faziam parte da tribo, assim conviviam bem, todavia os comportamentos desviantes poderiam resultar na censura e punição por parte dos outros membros, e em certos casos até a execução dos indivíduos que não acatavam estas regras (HAIDT, 2012, p. 228).

De certa forma, esta possibilidade encontra respaldo em pesquisas posteriores. Uma das pesquisas mencionadas é a de Henrich (2016, p. 188), descrevendo que, ao domesticar seus membros, as comunidades humanas sujeitavam os violadores às normas e sanções que

poderiam culminar em execuções, para tanto, dependeu-se de uma evolução em nível psicológico que envolvia o reconhecimento de que existiam regras sociais. Também devido a isto houve uma mudança de foco entre a agressão reativa, a que os indivíduos utilizavam de força bruta para dominar os demais, para a agressão proativa, em que os grupos formavam coalizões para conter atitudes tirânicas e dominadoras (WRANGHAM, 2019, p. 7-8). Segundo Tomasello (2016), a capacidade de compartilhar intenções é única dos humanos, o que Wrangham (2019) complementa mencionando que chimpanzés não conseguem comunicar aos demais que querem matar um indivíduo em particular, afinal isso requer uma forma sofisticada de linguagem (p. 8). Todavia, novamente ressalto que este comportamento é identificado em humanos, mas não exclui a possibilidade de algum tipo de compartilhamento de intenções em um nível não tão complexo em outras espécies.

O comportamento agressivo irrestrito teria sido controlado, de certa forma, por estes recursos cognitivos. Segundo Tomasello (2016), a evolução da moralidade promoveu uma redução da agressividade, através da hipótese da interdependência. O argumento do autor baseia-se em evidências de que houve o desaparecimento de alimentos na época do pleistoceno médio (cerca de 82.800 a 355.000 anos atrás), forçando as espécies do gênero *Homo* a colaborar na busca de alimentos em vez de forragear individualmente. Em decorrência disto, aqueles que cooperavam melhor conseguiam mais comida, gerando comportamentalmente uma redução de individualidade, agressividade e aumento de simpatia, o que favoreceu o compartilhamento de intenções. Segundo Haidt, houve uma co-evolução entre cultura e genética (HAIDT, 2012, p. 229). Desta forma, houve uma acumulação cultural e uma forma de autodomesticação selecionando certos traços, o que favoreceu a formação da moralidade como conhecemos hoje.

Outro ponto que destaco acerca da teoria de Haidt é a ideia de sensação de pertencimento aos grupos. Segundo o psicólogo, os humanos tenderiam, em certas circunstâncias, a entrar em um estado mental em que deixam de se sentir enquanto indivíduos e passam a se ver como parte de um todo maior, tal como algumas situações em que alguém contempla a natureza ou a imensidão do universo (p. 246), uso de cogumelos psicotrópicos (p. 247-248), assim como a descrição de alguns participantes em festas rave com o uso de anfetaminas (como o *ecstasy/MDMA*) que mencionam sensação semelhante (p. 250-251). A variação de estímulos indica que não se trata de apenas um específico mas uma miríade de possibilidades que geram este estado mental. Nas interações sociais, este estado seria alcançado em situações tais como participar de um discurso político que nos emociona, ou estar na arquibancada de um jogo de futebol no meio da torcida, por exemplo: passamos a ser

parte de um grupo maior, do qual fazemos parte. Assim, o autor complementa:

A Moralidade liga mas cega. E isso não é algo que só acontece com as pessoas do outro lado. Todos nós somos sugados para comunidades morais tribais. Somos arrodados de valores sagrados e então compartilhamos de argumentos post hoc sobre o porque nós estamos certos e eles errados. Nós pensamos que o outro lado é cego à verdade, razão, ciência e senso comum, mas na realidade todos ficam cegos quando falam sobre seus objetos sagrados (HAIDT, 2012, p. 332, tradução minha).

Assim como comentei, considero que Haidt deu um passo importante em direção à elucidação do fenômeno moral, mas permanece com questões em aberto. Até aqui, se consegue notar que há variação moral entre grupos sociais, inclusive entre indivíduos dentro destas comunidades. Os valores morais não são identificações de fatos no mundo, mas adaptações que favoreceram o convívio grupal em determinado meio. Tal variação permitiu que distintos grupos humanos pudessem se adequar às realidades em que estavam inseridos, todavia, ao agrupar pessoas muito distintas nos tempos contemporâneos, há conflitos quanto a interpretação da realidade quando há algum dos valores centrais das crenças dos indivíduos em jogo. Não se trata de um modelo relativista da moralidade, em que todos os julgamentos seriam válidos, mas sim plural, no qual há variações possíveis, porém também existem conflitos entre elas.

3.4 UM POSSÍVEL MODELO NORMATIVO?

Diante do exposto por Haidt, o autor considera algum modelo normativo para resolver estes conflitos gerados pelo diagnóstico desta moralidade plural? A resposta é positiva. Ainda que não seja um pesquisador da área da filosofia, ele propõe uma variação do utilitarismo de maneira que se adeque às matrizes morais identificadas.

Para tanto, Haidt elabora uma conceituação do que seria um sistema moral. Sua definição é: “Sistemas morais são um conjunto de valores interligados, virtudes, normas, práticas, identidades, instituições, tecnologias e mecanismos psicológicos que trabalham junto para suprimir ou regular o autointeresse e fazer sociedades cooperativas possíveis.” (HAIDT, 2012, p. 289, tradução minha). Tal definição parte de uma premissa descritiva, visualizando o fenômeno, e não normativa, dizendo como a ética deve ser. Segundo o psicólogo, sua definição parte da ideia de Durkheim que considerava o que é moral como tudo o que é fonte de solidariedade, e que força os homens a regularem suas ações para algo que não seja tão somente seu egoísmo (DURKHEIM, 2018).

Haidt, enquanto psicólogo, faz uma crítica à abordagem dos filósofos clássicos.

Segundo o autor, “raramente os filósofos estão interessados no que as pessoas pensam” (HAIDT, 2012, p. 290, tradução minha). Ou seja, as propostas éticas tendem a partir de um outro campo que não o da identificação dos valores que as pessoas têm na realidade. O autor continua e diz que “o campo das éticas normativas está preocupado em descobrir quais são as ações verdadeiramente (*truly*) certas ou erradas” (ibid.). O que, segundo Haidt, leva a um modelo teórico que, ao estabelecer um único e claro princípio, começa a julgar as culturas, de maneira que algumas podem obter pontuações maiores que outras, indicando que seriam moralmente superiores (ibid.). Desta forma, uma cultura que siga um padrão ético entenderia que sua posição é a correta, e que outros povos estão atrasados, ou são bárbaros incapazes de compreender a verdade moral. Então, a partir disso, qual seria o modelo normativo que abarcaria estas discrepâncias?

Para Haidt, o modelo normativo adotado pode variar na escala individual e na social. O psicólogo é direto ao mencionar sua percepção acerca de algumas doutrinas éticas, a saber: ética das virtudes e utilitarismo. Haidt menciona que não sabe “qual seria o melhor modelo ético normativo para os indivíduos em suas vidas privadas” (HAIDT, 2012, p. 291), todavia, em uma nota de rodapé, comenta, após isto que, pessoalmente, considera a ética das virtudes como o panorama normativo que melhor se encaixa à natureza humana (p. 409). Este entendimento, em parte, pode ser identificado também em uma leitura no texto de Churchland acerca da moralidade, em que a autora se inclina para a ética das virtudes (CHURCHLAND, 2019, p. 136), entendendo ser a que mais leva em consideração aspectos biológicos humanos e não tão somente a razão (tema que retomarei na seção 5.1).

Todavia, para a escala social, Haidt entende que o modelo mais adequado é uma espécie de utilitarismo. O autor destaca que os utilitaristas, desde Bentham, tentam melhorar o bem-estar da sociedade dando aos indivíduos o que eles desejam (HAIDT, 2012, p. 291). E, de fato, para a doutrina utilitarista, como descrevem Singer e Lazari-Radek (2014), do ponto de vista do universo, o bem de um não é superior ao bem de nenhum outro (SINGER, LAZARI-RADEK, 2014, p. 133). Ainda que se atendo a um escopo maior, ainda foca em indivíduos. Por isso, Haidt elaborou uma espécie normativa que chamou de *Utilitarismo Durkheineano* (HAIDT, 2012, p. 291). Esta proposta visaria reconhecer o florescimento (*flourishing*) humano, levando em consideração as diversas fundações morais. Todavia, o autor discorda de outras propostas que optam pelo utilitarismo de maneira geral (p. 410), como a proposta de Harris (2010) que defende o utilitarismo como uma maneira quantificável de maximização do bem-estar geral. Assim, entende que um utilitarismo de regras aplicado tão somente para questões de política pública seria o modelo mais adequado para lidar com os

conflitos sociais, todavia ressalva que, enquanto indivíduos, as pessoas não seriam obrigadas a produzir o maior benefício sempre que possível (HAIDT, 2012, p. 410-411). Para que um modelo desta forma funcione bem, o pesquisador menciona que devemos aprender a discordar de maneira mais construtiva, levando em consideração estes mecanismos psicológicos que afetam nossas posições.

A posição normativa de Haidt seria, então, um utilitarismo de regras em nível social, porém para o nível individual uma ética das virtudes. Este é um outro ponto que julgo relevante na proposta de Haidt: não necessariamente precisamos ter um mesmo padrão normativo para as pessoas e para a sociedade. Conflitos entre indivíduos ocorrerão, afinal temos valores distintos, e muito provavelmente em nossos círculos sociais pessoais temos um bom relacionamento com quem convivemos. Porém, o problema acentua-se quando há o conflito entre grupos distintos. Todavia, justamente por levar em consideração essas moralidades distintas, entendo que grupos menores podem ter outros padrões éticos e organizarem-se de maneira consistente, sem necessariamente seguir um padrão das virtudes. De maneira semelhante, para uma sociedade maior, o mesmo também acontece: não há um método ideal para todas as sociedades. Aplicar o utilitarismo no âmbito das políticas públicas pode desagradar pessoas que não compartilham destes valores.

Diante de tais constatações, entendo que estamos diante da existência de um pluralismo moral. Justamente pelos valores e formas de juízos terem uma variação tanto individual quanto socialmente, argumento que tentativas de éticas normativas universalistas – que também são objetivistas – falham em observar a natureza do fenômeno moral na cognição humana e na interação social. Uma teoria normativa, para ser exitosa, precisa atentar-se ao que se percebe dos mecanismos psicológicos envolvidos no discurso moral, bem como à cultura de cada povo; o que já indica, em nível metaético, uma espécie de pluralismo ético espacializado.

Desta forma, concludo esta seção para iniciar a análise de outro autor visando aprofundar este tema. A seguir, verifico as contribuições do filósofo, e também psicólogo, Joshua Greene acerca do fenômeno moral.

4 GREENE: UMA TERRÍVEL VERDADE E AS TRIBOS MORAIS

“Todos tem sua própria versão do que é justo.
Talvez a guerra seja algo natural para nós.
Mas a justiça que eu acredito deve estar ferindo os
outros mais do que posso compreender.”

*Dragon Night – Sekai no Owari*⁴³

Greene possui sua formação original em psicologia, todavia sua pesquisa atentou-se ao fenômeno moral, e sua tese doutoral em filosofia foi especificamente acerca de temas de metaética. Desta forma, divido a presente seção em três partes: o problema do realismo moral na metaética segundo o referido autor, a mudança do foco de estudo do pesquisador e o que isso afeta na análise, e a construção de uma teoria que abarca a variação moral levando em consideração os aspectos neurológicos.

O referido filósofo desenvolveu sua pesquisa sobre cognição moral tendo publicado diversos textos sobre o assunto. Devido a isto, utilizarei principalmente dois trabalhos mais extensos do autor que englobam os elementos que trabalharei nesta tese: um mais antigo e outro mais recente. O próprio autor modificou seu entendimento acerca do tema entre um trabalho e outro. Inicialmente, sua tese de doutorado, *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What to do About it* (A terrível e horrível, nada boa, muito ruim, verdade sobre a moralidade e o que fazer sobre isso), em que reforça uma posição em favor da teoria do erro e posteriormente as contribuições de seu livro, *Moral Tribes* (Tribos Morais), em que agrupa diversas pesquisas realizadas sobre a cognição moral.

Desde já adianto que tendo a concordar mais com a abordagem que o mencionado filósofo adotou em sua tese do que em seu livro posterior. Aponto isto tendo em vista o enfoque metaético adotado aqui, o qual fundamento em diversos outros autores, alguns já tratados em capítulos anteriores e outros a serem analisados nos próximos. Outrossim, considero um equívoco de Greene a troca de foco em seu trabalho posterior (tópico que analisarei no item 4.2), todavia reconheço que há muitos conteúdos relevantes no seu segundo trabalho (*Tribos Morais*) que contribuem para a elucidação do tema.

Assim, inicio reconstruindo e verificando a contribuição de Greene quanto ao fenômeno moral em sua tese doutoral. Destaco algumas passagens abaixo pois serão de

43 Trecho da música *Dragon Night* (2015) da banda *Sekai no Owari*, tradução minha da versão em inglês, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gsVGfIT2Hfs>.

relevância para a argumentação que proponho nesta tese.

4.1 A TERRÍVEL VERDADE SOBRE A MORALIDADE

A tese doutoral de Greene é dividida em duas grandes partes. A primeira destinada a descrever sobre o problema da linguagem moral, e também a como as teorias éticas tradicionais estão atreladas ao realismo moral, inclusive, segundo o autor, algumas propostas antirrealistas estão comprometidas com o uso de conceitos que remetem ao realismo moral. O autor tece críticas a estes modelos para, então, em um momento posterior, apontar como a moralidade ocorre. Para tanto, utiliza-se das pesquisas de Haidt e outros autores como Frans de Waal. Ao final, a segunda parte da sua tese foca nas questões que surgem a partir da descrição do fenômeno moral como ele é, isto é, a moralidade sem os fatos morais e a necessidade de revisão do discurso moral. Desta forma, passo a fazer uma análise crítica de sua tese, que tem um enfoque inicial nos problemas da linguagem moral.

4.1.1 Os problemas da linguagem moral

Uma maior elucidação da problemática acerca da objetividade dos juízos morais pode ser adquirida a partir da análise da argumentação de Greene. Em sua tese sobre metaética, Greene (2002) argumenta que, apesar do discurso moral corriqueiro dar a impressão de que existe um realismo moral, em realidade ele não existe - esta seria a *terrível, horrível, nada boa, muito ruim verdade sobre a moralidade* que dá o título para sua tese. Para tanto, o referido filósofo busca na tradição contemporânea da metaética, e em uma análise dos estudos da psicologia moral, elementos que corroboram sua argumentação. A partir desta constatação, de que não existe um realismo moral, Greene sugere uma forma possível de resolver a problemática daí decorrente utilizando uma espécie de utilitarismo.

Visando tornar a discussão clara, retomo a elucidação acerca da objetividade da moralidade (seção 2.2.2). Um juízo é objetivo quando independe da posição do sujeito que julga, pois quaisquer agentes que analisarem uma determinada situação, e levarem em circunstância as características do caso em tela, concordarão com aquele julgamento, e caso discordem recairiam em um erro verificável. Por outro lado, um juízo é subjetivo quando parte de uma opinião de alguém, uma impressão ou posição relativa ao agente, em que cada julgador pode ter uma posição distinta. Na metaética, há a posição do realismo moral defendendo que, ontologicamente, existem fatos morais com propriedades que garantem a

natureza cognitiva dos juízos (DALL'AGNOLL, 2013, p. 10), gerando necessariamente a objetividade, enquanto que a posição antirrealista defende a não existência de fatos morais, portanto não havendo vinculação dos juízos morais com uma esfera ontológica de propriedades morais. Mantendo esta distinção, sigo com a argumentação de Greene que ilustra com um exemplo elucidativo tal problemática.

Greene inicia sua exposição na tese com um exemplo para descrever no que consistiria o realismo moral. Imagine que, ao virar em uma esquina, você se depare com um grupo de adolescentes torturando um gatinho por diversão. A reação costumeira para a maioria das pessoas é se chocar com esta cena e, não raro, dizer que o que aquele grupo está fazendo é *errado* (GREENE, 2002, p. 3). Contudo, observe esta última passagem: o que torna o que eles estão fazendo *errado*? Ao vermos a cena, observamos os jovens, o gatinho, a tortura acontecendo, mas onde está o *erro*? Será que é apenas o nosso senso de desgosto, que é subjetivo, que considera torturar gatos como algo *errado*, e, se não fosse por isso, estaria tudo bem? Ou será que, quando falamos que algo é *errado*, o dizemos de uma maneira *objetiva*, que tal conduta é *errada* independente de quem forem os agentes, avaliador ou em qual sociedade que ela ocorra?

Segundo Greene, quando emitimos um juízo moral, normalmente o fazemos de maneira *objetiva*. Contudo, apesar dele (e também de mim e, provavelmente de você que lê), considerar torturar animais como algo objetivamente errado, e que portanto *não deve ser feito*, Greene ressalta que esta linguagem objetivista é bastante problemática por duas principais razões. O primeiro ponto que menciona é que, apesar de usarmos a linguagem moral naturalmente, ela é altamente contraprodutiva (p. 4-5), isto é, a linguagem moral pressupõe o realismo moral (algo ser *errado* ou *certo* objetivamente), o que é equivocado para o autor, e um segundo ponto, mais importante, é que tal linguagem pressupõe o realismo moral tornando difícil pessoas com valores distintos chegarem a um consenso.

É possível notar isto em discussões acerca de assuntos com altas cargas morais, principalmente nas mais polêmicas. Por exemplo, imagine uma pessoa contrária ao aborto em qualquer circunstância discutindo com outra a favor do aborto em certos casos. Ambas vão partir da pressuposição de que sua posição está *correta*, entendendo que a outra pessoa talvez tenha falhado em levar alguma situação relevante em consideração, ou até considerando o outro lado como *mal* – tais pressuposições são infladas pelo discurso moral, pois ele pressupõe uma objetividade ao estabelecer um lado como *certo* e o outro como *errado* em uma discussão moral. Por mais que um favorável e um contrário discutam por horas a partir de diversos argumentos, é mais provável que eles continuem com suas próprias visões do que

algum deles ceder e concordar totalmente com o outro lado. Afinal de contas, ambos consideram que estão com razão e que os argumentos que trazem estão do lado que é o *certo* moralmente, pressupondo que o opositor está equivocado.

A defesa de propostas morais de maneira mais incisiva, como a defesa de posições que pressupõem o realismo moral, gera discordâncias entre indivíduos, porém também é capaz de favorecer o convívio grupal daqueles que concordam com os mesmos valores. No início de sua tese publicizada, Greene (2002) faz uma ressalva: sua pesquisa é um trabalho em progresso, posteriormente pretendendo publicar no formato livro de maneira a expandir o conteúdo, ao ponto de que a tese e seu futuro livro deveriam ser tratados como trabalhos distintos; em 2013, o filósofo publica o livro *Tribos Morais: emoção, razão e a separação entre nós e eles*⁴⁴. Neste livro, a abordagem do autor ressalta como o mecanismo cognitivo do fenômeno moral transforma o *eu em nós*, gerando um convívio social e uma moralidade tribal que favoreceu a espécie humana ao longo de sua evolução natural. Contudo, este mesmo mecanismo gera um *nós contra eles*, colocando em choque valores morais de tribos distintas (vide item 4.3). Porém, por ora, considero necessário avançar na argumentação de sua tese, antes de adentrar nas contribuições do referido livro.

Uma rápida leitura de sua tese poderia levar a um equívoco, presumindo que dizer que não há um realismo moral implicaria um niilismo, contudo, Greene resguarda-se desta objeção. O realismo pressupõe que a objetividade está alicerçada em uma realidade ontológica, como explicitado anteriormente. Por outro lado, se não existem fatos morais, isso poderia levar à crença de que não há fundamentação alguma para os juízos morais, acarretando um niilismo moral onde não haveria espaço para a moralidade, porém, não é o que ocorre na prática. O autor trabalha dois significados distintos de *Moral*, os quais utiliza ao longo de sua tese, que, segundo ele, poderia ser obtido ao questionar uma variedade de ocidentais sobre o que consideram como uma pessoa moral. A primeira definição de pessoa moral seria a de “um agente que age pensando no que é o certo e o errado, e busca agir conforme o que é certo, e usualmente consegue agir assim” (p. 15). Uma segunda definição de pessoa moral que poderia ser obtida da mesma forma é a de “um agente que não pensa somente em si mesmo, mas leva em consideração os interesses de outros em suas ações” (ibid.). Mas como estas definições de pessoas morais ajudariam Greene a não cair em um niilismo ao recusar o realismo moral? Greene descreve que as duas definições, apesar de soarem semelhantes, são diferentes, e isso gera tipos diferentes de moralidade.

Greene elabora um exemplo hipotético de alguém que agiria de acordo com a

44 Do original em inglês: *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*.

segunda definição, mas não com a primeira (p. 16). Um agente chamado Brett que se considera um antirrealista (portanto não-objetivista), negando a existência de qualquer fato moral sobre o certo e errado, porém não é um psicopata, muito pelo contrário: Brett é alguém que se preocupa com as pessoas, e busca cumprir com suas promessas colocando-se no lugar das outras pessoas, imaginando como elas se sentiriam se a promessa não fosse cumprida. Tal observância às promessas nada tem a ver, para Brett, sobre ser o correto a ser feito, mas apenas porque ele sinceramente se preocupa com os outros. E este seria o tipo de comportamento usual de Brett.

Assim, Greene pergunta: poderíamos considerar Brett uma pessoa moral? Este questionamento suscita os requisitos para alguém ser considerado moral, isto é, alguém que julga ações, baseia seus próprios atos a partir de valores morais, ou seja, participa do fenômeno moral. Com isto em mente, se for levado em conta a visão de que um agente moral é aquele que age pensando sobre o certo e errado e age conforme o certo, talvez Brett não fosse uma pessoa moral, pois, se suas ações fossem as mesmas de um agente moral, seria mera coincidência. Contudo, para a segunda definição, Brett seria, sim, uma pessoa moral.

A partir desta distinção, Greene descreve os dois tipos de moralidade derivados das definições de agente moral:

Moralidade 1: Relativo aos fatos que dizem respeito ao certo e errado, etc.

Moralidade 2: Relativo a servir (ou deixar de comprometer) os interesses alheios.

Assim, a Moralidade 1 refere-se à moral do realista, aquele segundo a qual existe um certo e errado. A Moralidade 2, por sua vez, trata de uma moralidade não objetiva, mas relativa ao agente que leva em consideração os interesses alheios. Para Brett ser alguém que seguisse a *Moral 1*, seria necessário que ele buscasse atingir uma correção moral, tal como fazer o que é considerado *certo*, como entender que *devemos cumprir promessas, pois isto é o certo a ser feito* ou *é errado quebrar promessas*. Por outro lado, Brett, sendo alguém que não busca tal objetivo vinculado com a moral por si mesma, mas sim com relação a se preocupar com os demais, encaixa-se na *Moral 2*, isto é, busca levar em consideração os interesses alheios, independente de preocupar-se com questões de *certo* ou *errado*. Portanto, a posição antirrealista de Greene só afetaria a Moralidade 1, a do Realista, não a Moralidade 2, não recaindo em uma espécie de niilismo moral onde não haveria qualquer moralidade. Mas esta seria a posição do autor. Contudo, como ficaria a abordagem de outros autores antirrealistas?

Greene (2002) traça aqui uma distinção entre alguns filósofos antirrealistas. De um

lado, destaca a abordagem conservadora, isto é, aquela que, apesar de reconhecer que não existe um realismo moral, visa manter o discurso e as práticas do realismo moral. E no outro lado estariam as abordagens revisionistas, que propõem modificar a forma como encaramos o fenômeno moral diante da não existência do realismo moral.

Dentre os antirrealistas conservadores, o filósofo cita diversos nomes da tradição desta linha⁴⁵. Tais autores não propõem a moralidade como descobrir verdades morais, mas elaboram interpretações acerca da ética que, apesar de antirrealistas, utilizam do discurso moral tradicional, isto é, conceitos atrelados ao realismo moral. Não é o foco desta tese adentrar em cada uma das teorias destes autores⁴⁶, basta apontar ao que se referem. Ao estabelecerem uma metodologia que permite com que o discurso moral mantenha termos como *certo*, *errado*, *justo* e *injusto*, a linguagem moral pode dificultar o entendimento entre as pessoas, inclusive impedindo que posições conflitantes cheguem a um acordo, gerando certos dogmas, entendidos como posições que não podem ser questionadas. Portanto, apesar de não serem realistas morais, sua defesa gera a mesma problemática de quem defende os fatos morais, devido à busca por uma objetividade nos juízos. Assim, aqueles que não aceitarem certas propostas podem ser tachados de irracionais, ou que falharam em compreender o que certa metodologia propõe, ou ainda podem sofrer a crítica de não ter levado em consideração todas as circunstâncias relevantes. Porém, como já destaquei anteriormente (no capítulo 3 desta tese, especificamente sobre Haidt), a moralidade humana parte muito mais de intuições (que variam conforme a cultura e história de vida das pessoas) do que de um raciocínio moral elaborado. Inclusive, por vezes, tais raciocínios podem conflitar frontalmente com as intuições. Portanto, as teorias éticas antirrealistas conservadoras trazem implicações problemáticas tal como as propostas realistas.

Quanto às abordagens metaéticas antirrealistas revisionistas, Greene destaca alguns exemplos⁴⁷. Tais abordagens sugerem o abandono da linguagem moral realista ou modificações substanciais no discurso moral, desta forma evitando os problemas do uso de conceitos moralmente carregados típicos do realismo moral. Mas, além destas, o autor destaca

45 Os exemplos trazidos por Greene são: Mackie (1990) com a teoria do erro, Blackburn (1984) com o quasi-realismo, Joyce (2001) com o ficcionalismo, Rawls (2002) com seu construtivismo e Foot (1972) com uma interpretação através de imperativos hipotéticos.

46 Quem quiser aprofundar-se nas referidas teorias recomendo a leitura da tese de Joshua Greene, em especial o sub-item 1.4 (*The Conservative Approach*) que trata especificamente deste assunto, encontrando também as referências dos autores com suas obras originais.

47 Alguns exemplos trazidos por Greene são: Hinckfuss (1987) que elabora uma visão semelhante à de Greene descartando obrigações morais e defendendo resoluções racionais de conflitos, P. Burgess (1979 apud GREENE, 2002) sendo uma variação da teoria do erro que advoga o abandono do discurso moral realista e Garner (1994) que defende trocar o uso da moralidade pela compaixão, fazendo com que os indivíduos em uma sociedade preocupem-se uns com os outros.

uma posição que não possui um autor específico, como é comentado pelo pesquisador, que seria o Niilismo Radical. Esta proposta rejeitaria tanto a Moralidade 1 quanto a Moralidade 2, consistindo em defender uma postura como “faça o que você quiser, se você se preocupa com os interesses dos outros tudo bem, mas se você não se preocupar, tudo bem também” (GREENE, 2002, p. 39). O próprio autor destaca que não conhece nenhum pensador anglo-americano que tenha defendido tal postura, sendo o mais próximo disso uma interpretação possível de Nietzsche (ibid.). Mas Greene não se atém a esta análise, porém destaca que o niilismo radical é muitas vezes lembrado por outros autores, dos quais cita Blackburn (1993; 1984), MacIntyre (2007) e Smith (2004), não como algo a ser seguido, mas como uma consequência do abandono da moralidade realista, a Moralidade 1. Todavia, Greene destaca que a conexão entre o antirrealismo e o niilismo radical depende da separabilidade da Moralidade 1 da Moralidade 2 (GREENE, 2002, p. 57). Isto é, se a Moralidade 2 não depende dos conceitos realistas da Moralidade 1, então o antirrealismo não implica o niilismo radical.

Entendo que Greene está correto quanto ao niilismo radical não impactar na Moralidade 2 de maneira prática, porém, argumento por motivos distintos. Greene comenta que tanto ele, quanto Mackie e Blackburn, são projetivistas (seção 4.1.2), antirrealistas sem inclinações em direção ao niilismo, mas discorda de Mackie e Blackburn por não apontarem a necessidade de revisar o discurso moral (p. 246). A minha proposta seria uma projetivista antirrealista com inclinações em favor do niilismo, portanto independe de revisões no discurso moral (vide item 6.3.1). Entendo desta forma pois é necessário pressupor o niilismo como dado inicialmente para haver qualquer moralidade, isto é, sendo o fenômeno moral dependente das circunstâncias humanas, é o caso de que não existe objetividade moral alguma prévia aos agentes morais. Desta forma, o niilismo moral é condição prévia para qualquer espécie de moralidade ocorrer: é necessário não haver uma moralidade objetiva para que ocorram moralidades não-objetivas.

O destaque destas passagens é importante para frisar a visão que Greene elabora em sua tese. Segundo o próprio filósofo, o seu objetivo é defender uma visão de revisionismo no espírito de Garner, Hinckfuss e J. P. Burgess, isto é, a rejeição da Moralidade 1 e adoção da Moralidade 2, isto é, eliminar do discurso moral conceitos como *certo*, *errado*, *direitos*, *deveres*, *obrigações*, entre outros, exceto nos contextos que está claro que isso não pressupõe o realismo moral (GREENE, 2002, p. 46). Destaco que, à época, Greene se considerava um teórica do erro, tendo se considerado textualmente desta forma na sua própria tese (p. 180). Em consonância com isto, sua proposta entende que o discurso moral tradicional é problemático, assim propõe primeiro uma revisão para que a linguagem moral reflita sua

natureza: ser antirrealista. Após, propõe um segundo objetivo em sua proposta:

Eu acredito que abrir mão da linguagem e pensamentos realistas pode fazer do mundo um lugar melhor. Melhor em que sentido? Objetivamente melhor? Não, subjetivamente melhor – melhor de acordo com meus valores e, eu suponho, melhor de acordo com seus valores. Tirando os pensamentos e linguagens do realismo moral, isto é, a Moralidade 1, nós podemos fazer do mundo um lugar mais feliz, pacífico e mais compassivo. (GREENE, 2002, p. 47, tradução minha)

A intenção de Greene, naquele momento (pois em *Moral Tribes* seu foco mudou), foi a de revisar o discurso moral, trocando a Moralidade 1 para a Moralidade 2. O filósofo não se opõe à moralidade como um todo, portanto, está longe de defender um niilismo, apenas está contra o discurso moral que contém erros, isto é, a linguagem moral realista. No entendimento do autor, revisar a forma que nós utilizamos a moralidade pode tornar o mundo um lugar melhor – subjetivamente melhor.

Diante disto, destaco um ponto relevante que podemos notar tanto em Greene quanto nos outros autores revisionistas citados para a discussão da minha tese. Em que pese estes autores defenderem posturas nomeadas como niilismo, ou simplesmente adeptos da teoria do erro, continuam defendendo algo em um tom moralizante, isto é, defendem um padrão ideal a ser seguido. Ao notarem as falhas do discurso moral realista, sentem-se motivados a propor uma modificação, ou como Greene destacou textualmente, fazer do mundo um lugar melhor. O que transfere o foco da discussão descritiva da metaética para um enfoque prescritivo, que suscita ações dos agentes, ainda que estas sejam uma espécie de *meta-ações*, acerca do discurso moral sem estabelecer outras normas prescritivas. Escrevo desta forma pois tal demanda visando revisar o discurso parece ser prescritiva.

Entendo que Greene desenvolve em sua tese uma abordagem metaética, porém dentro dela contém o germen de uma prescritividade. É de suma importância diferenciar tais esferas para evitar que a valoração normativa prejudique a análise descritiva. Se alguém parte da pressuposição valorativa ao analisar o panorama metaético, sua posição pode objetivar um desfecho específico, além de influenciar a análise do que considera cabível a ser feito diante da realidade metaética. Por exemplo, se um realista moral defende que os fatos morais são aqueles descritos em um texto sagrado específico, buscará que aqueles que agiriam em desacordo com o que está escrito ali retifiquem suas ações para seguir o prescrito. O mesmo ocorre com antirrealistas. No caso de Greene, ao notar que o discurso moral tradicional é problemático, propõe desde já uma modificação para impedir o suposto problema que ele identifica. Desta forma, não endosso a proposta normativa de Greene (o que destacarei ao final do capítulo 4 desta tese, aprofundando minha posição no capítulo 6).

Entendo que há outros pontos positivos na parte descritiva da teoria de Greene. O referido autor comenta que parte de considerações empíricas, principalmente da psicologia, para demonstrar que o mundo pode ser melhor sem o uso da Moralidade 1, o que entendo que, em realidade, auxilia na elucidação do fenômeno moral. Tal proposta inicia-se na análise da teoria de Jonathan Haidt.

4.1.2 O modelo intuicionista social e a análise de Greene

Greene também parte das pesquisas de Haidt para indicar como a moralidade ocorre na mente a partir de intuições. Inicialmente, Greene destaca que ocorre um projetivismo quando realizamos juízos morais, isto é, os julgamentos de *certo* e *errado* dependem de afeições ou emoções, que certas propriedades do mundo nos provocam, portanto, são propriedades dependentes da mente (*mind-dependent*) daqueles que julgam (GREENE, 2002, p. 145-146). O projetivismo entende que há uma projeção de emoções do indivíduo, que possui a sensibilidade, em objetos ou ações do mundo que não existem *per se*, isto é, como Joyce esclarece, não é como se o sujeito identificasse a propriedade no mundo, ele projeta sua experiência emocional no mundo (JOYCE, 2021). Sendo desta forma, o fenômeno moral não decorre de um juízo racional, mas algo atrelado às intuições suscitadas. Na leitura de Greene, Haidt defende o modelo intuicionista social contra as visões mais tradicionais da moralidade, isto é, as teorias racionalistas da psicologia moral, porém, Haidt não endossa a mesma visão metafísica de Greene e nem propõe uma revisão do pensamento moral e suas práticas, mas argumenta que o senso comum moral está tipicamente equivocado (GREENE, 2002, p. 143). Com isto, Greene destaca a diferença entre as contribuições de ambos. A proposta de Haidt é a de um psicólogo analisando o fenômeno moral, descrevendo os mecanismos cognitivos envolvidos e as limitações dos modelos éticos racionalistas, enquanto Greene faz uma abordagem metaética apontando a limitação do discurso moral padrão, indicando a necessidade de uma revisão devido à linguagem e conceitos tipicamente empregados.

Não há necessidade de reconstruir o argumento de Haidt aqui, tendo em vista que já realizei tal descrição ao longo do capítulo 4 desta tese. Porém, cabe destacar os pontos que Greene julgou relevantes para sua argumentação e analisá-los aqui. Greene destaca as contribuições de Haidt ao apontar que tradicionalmente os julgamentos morais eram tidos como produtos do raciocínio e reflexão, porém, a visão tradicional era incorreta e deve ser substituída pelo modelo intuicionista social de Haidt (GREENE, 2002, p. 149). Conforme comentei no capítulo anterior, o modelo de Haidt possui sim méritos, ao destacar o papel das

intuições na moralidade e o peso menor da razão nos juízos morais, porém, não dá conta de explicar todo o fenômeno moral, tendo em vista que foca tão somente nos aspectos psicológicos e sociais, não adentrando na esfera neurológica (o que Greene faz posteriormente em seu livro, vide item 4.3) ou histórica (vide contribuições de Harari no item 5.4), assim como também não apresenta outras soluções para as contendas morais, tendo em vista que sua proposta é a de buscar discordar de maneira mais construtiva (seção 3.4). Porém um caminho foi apontado por Greene ao focar em revisar o discurso moral tradicional.

Greene também utiliza as contribuições de outras áreas do conhecimento para explicar o fenômeno moral de natureza intuitiva, como a área da primatologia através de Frans de Waal. Segundo de Waal, ele próprio hesita em chamar os membros de qualquer outra espécie de seres morais, porém, se a pergunta for se os animais possuem moralidade, acredita que muitos sentimentos e habilidades cognitivas que estão subjacentes na moralidade humana antecedem o surgimento de nossa própria espécie. Todavia, se é esperada uma moralidade como a nossa em outros animais, que seja igual à humana, é provável que não ocorra, mas se dividirmos em diversos componentes, alguns são identificáveis em outros animais (DE WAAL, 1997, p. 210). Entre tais habilidades, e que Greene também destaca, estão as ligadas à simpatia como o apego, contágio emocional, tratamento especial aos feridos e incapacitados, e empatia cognitiva (se colocar no lugar dos outros), além de características relativas a seguir regras sociais, internalização de regras e antecipação de punição, compreensão de reciprocidade em dar e trocar, e vingança como agressão moralista contra violadores de regras recíprocas (GREENE, 2002, p. 155; DE WAAL, 1997, p. 211). Inclusive, acerca deste ponto, Greene comenta que os chimpanzés que seguem as regras e punem os detratores não estão pensando em algo ao nível de um imperativo categórico, afinal de contas os chimpanzés podem ser inteligentes, mas eles não leem Kant (GREENE, 2002, p. 223).

Identificar a ocorrência de juízos morais – ou protomorais, para não se igualar à sofisticação humana – em outros animais indica que devemos analisar melhor o que entendemos como os requisitos da moralidade. Diante disto, temos duas hipóteses: a moralidade não depende de um raciocínio tão elaborado, afinal utiliza outros mecanismos cognitivos ou a moralidade depende de um raciocínio elaborado contendo conceitos abstratos complexos. Se a moralidade utiliza mecanismos como a intuição ou emoções, outros animais que os têm também podem exibir um comportamento semelhante à moralidade humana. Por outro lado, se entendermos que a moralidade depende de uma racionalidade complexa para ocorrer, nestes casos dos chimpanzés poderíamos deduzir que tais animais possuem uma capacidade racional tão elevada ao ponto de alcançar tais patamares de compreensão ética e

domínio de certos conceitos abstratos atinentes ao discurso moral. Porém, assim como Greene, também considero difícil chimpanzés compreenderem as ideias abstratas de Kant ou uma teoria normativa como uma ética consequencialista ou decorrente da análise de virtudes, ou algo semelhante a estas doutrinas. Portanto, tendo a concordar com o entendimento de que tais animais possuem alguns mecanismos cognitivos que lhe permitem realizar um comportamento moral (ou protomoral).

Este ponto é relevante para o tópico pesquisado por Greene ou por mim tendo em vista as implicações adaptativas nos humanos. Identificar a ocorrência de comportamentos que podem ser tidos por morais corrobora que há mecanismos cognitivos em comum em outras espécies, e se aceitarmos que outros animais podem experimentar o fenômeno moral com um cérebro mais simples que o humano, então deve haver mecanismos em comum entre o *Homo Sapiens* e outros mamíferos sociáveis – mecanismos estes que não requerem uma sofisticação tão elaborada que demande conceitos abstratos ou análises altamente racionalistas. Ao que Greene indica que os outros primatas não fazem julgamentos através de um esforço envolvendo um raciocínio deliberado através de séries de passos introspectivos, mas, na realidade, é algo mais próximo de julgamentos morais intuitivos (GREENE, 2002, p. 155).

Assim, Greene reforça sua argumentação contra os modelos realistas tradicionais da ética. Da mesma forma que indicado por Haidt, Greene destaca que as teorias morais falham ao tentar refletir um conjunto coerente de verdades morais, afinal não fomos adaptados pela seleção natural para chegar a verdades morais, ao que o autor destaca que isso já é identificável ao analisarmos nossos pensamentos individuais, e o problema só se amplia ao tentarmos conciliar o de múltiplas pessoas. Assim, Greene é enfático: “se você quer achar algum sentido no seu senso moral, volte-se à biologia, psicologia e sociologia – não à ética normativa” (GREENE, 2002, p. 275, tradução minha). Se a moralidade parte de intuições, teremos um êxito maior na sua análise se entendermos os mecanismos biopsicossociais envolvidos no fenômeno moral. Também entendo que a compreensão de tais mecanismos pode ajudar na construção de teorias normativas que possam ser aceitas entre os agrupamentos humanos, como comentado por Cosmides e seus colegas ao destacar que ideias que falham em alcançar as intuições advindas da evolução falham em se espalhar (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p 179), ou seja, regras morais e leis que colidem com nossas intuições podem ter uma abrangência limitada.

Nossas intuições morais nos fazem ter a ilusão de certeza e isso faz com que nós ajamos como se elas fossem a realidade. Conforme destacado anteriormente (seção 3.1), as

intuições nos apresentam respostas rápidas, ainda que não saibamos explicar o porquê parecemos ter certeza de certos juízos (*moral dumbfounding*), o que pode ter contribuído com a adaptação de nossa espécie em ambientes que uma resposta em menor tempo tenha tido um melhor êxito adaptativo. Porém, gerar uma maior adaptabilidade não indica que entendemos melhor como o mundo é, mas sim que nos adequamos melhor nele de alguma forma – seja o que isso nos levou a crer, realidade ou ilusão. Segundo Greene, nossas tendências psicológicas naturais nos levam a cometer o equívoco de considerar o realismo moral verdadeiro, e que teve um importante papel biológico, o que explica nós acharmos o realismo moral tão atrativo apesar de ser falso, isto é, o realismo moral é um erro que nós nascemos para cometer (GREENE, 2002, p. 205).

Apesar dos humanos terem a tendência natural de cometer este erro, isso não é dependente totalmente do nascimento. Greene destaca que a sensibilidade moral humana é, ao mesmo tempo, inata e inculturada (GREENE, 2002, p. 229). Semelhante do já destacado por Haidt a partir da ideia do convívio grupal (seção 3.3.2), Greene aponta que a moralidade tem bases inatas, mas a cultura possui um papel crucial em moldar a sensibilidade moral. Os referidos autores, em seus respectivos trabalhos, apontam de maneira semelhante que há estruturas inatas nos humanos para o fenômeno moral, porém, a cultura fornece seu conteúdo.

Greene faz uma analogia entre a língua e a moral. “Os indivíduos aprendem a moralidade local da mesma forma que eles aprendem a língua local” (GREENE, p. 229, tradução minha), e mantendo esta comparação conseguimos notar também algumas dificuldades que advêm disto: como pessoas que falam línguas diferentes podem se entender? É necessário que uma delas aprenda a língua da outra, ou utilize outra linguagem em comum como gestos ou desenhos para expressar o que quer comunicar. Na moralidade, quando há conflitos de valores advindos de culturas distintas, pode haver dificuldades intransponíveis, como, por exemplo, uma pessoa religiosa totalmente contrária ao aborto e uma pessoa sem religião que aceita o procedimento em determinados casos. O filósofo também nota esta dificuldade, pois, segundo ele, estamos na Era Nuclear mas, utilizando a psicologia moral da Era da Pedra (p. 232). Ele não indica isto, porém existe a possibilidade de um desajuste evolutivo entre o ambiente em que os humanos vivem hoje e a moralidade para a qual foram adaptados.

Desta forma, é possível que tal desajuste da psicologia moral impacte também nos valores morais que alguns de nós, ou talvez o grupo dominante, tenham em relação a outros membros destoantes. Segundo Persson e Savulescu, “o nosso altruísmo está naturalmente limitado a indivíduos que são próximos ou são semelhantes a nós em aspectos salientes”

(PERSSON, SAVULESCU, 2017, P. 65), isto é, pessoas com quem nos identificamos, tal como torcedores de um mesmo time de futebol, membros de uma mesma religião, colegas de uma mesma área de estudos ou cidadãos de uma mesma nação. Segundo o entendimento destes autores, há uma razão evolutiva para isto: o altruísmo seria contraproducente caso se estendesse a desconhecidos, devido ao enorme risco de outros tirarem proveito sem contribuir com aqueles que o auxiliaram, e talvez seja esta uma possível explicação para a existência da xenofobia que existe em diversos humanos ao redor do globo (ibid.). Porém, nos dias atuais, a maioria de nós não aceita tais comportamentos que nossa espécie foi adaptada para ter como reações xenofóbicas, racistas ou discriminatórias contra pessoas com características diferentes do grupo. Portanto, noto fortes indícios de um desajuste evolutivo (vide seção 2.3.2.3) na psicologia moral, tendo em vista que foi adaptada para um ambiente específico, diferente do meio atual em que a espécie se encontra.

Outrossim, segundo Greene, o realismo moral não é o caso. Nossas intuições morais nos levam a crer que ele seja, porém o uso do discurso moral é contraproducente. Desta forma, o mencionado filósofo propõe algumas alternativas para revisar a linguagem moral e destaca os seus impactos.

4.1.3 Os impactos da revisão do discurso moral de Greene

Diante do diagnóstico de que a moralidade é muito mais intuitiva do que racional e que fatos morais não existem, o que fazer sobre isso? Inicialmente, cabe destacar que, se não há fatos morais, a tentativa de fundamentar uma objetividade neles fracassa. A moralidade parte principalmente de intuições, e não da identificação de propriedades morais objetivas no mundo. Em sua tese, Greene foca na situação da inexistência de fatos morais e propõe a revisão do discurso moral através de possibilidades distintas as quais destacarei algumas alternativas relevantes para a discussão que estou realizando aqui.

Greene retoma o problema que apresentou ao longo de sua tese. Se o realismo moral é falso, o que fazer? A resposta inicial dele é: parar de falar como os realistas morais (GREENE, 2002, p. 268). Lembrando, o autor defende uma teoria do erro, que em suas palavras é otimista, rejeitando a Moralidade 1 (do realismo moral) em favor da Moralidade 2 (a versão antirrealista). Porém, tal abordagem carrega implicações. O discurso moral ordinário utiliza amplamente termos da moralidade realista, inclusive filósofos eticistas trabalham com conceitos atrelados ao realismo como *Justiça, Bem, Mal, Direitos e Deveres*.

Mas cabe fazer uma ressalva que o próprio autor fez, em suas palavras, “um aviso ao

leitor” (GREENE, 2002, p. 270, tradução minha). Greene diz que, até então, a parte filosófica principal da sua tese esteve presente antes do seu quinto capítulo dali em diante, tratam-se de propostas mais especulativas e que não estabelecem conclusões firmes, mas sim abertura para um diálogo acerca de questões importantes que surgem a partir do que foi descrito anteriormente (ibid.).

Greene inicialmente revisa o papel da ética normativa diante deste cenário no qual fatos morais não existem. Talvez uma das áreas mais atingidas seja a ética normativa, pois as grandes teorias normativas que dependem de propriedades morais perdem seu foco, e até mesmo as construtivistas, como o equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) de Rawls (2002), ficam abaladas⁴⁸. Greene cita explicitamente a proposta de Rawls como exemplo, pois Rawls propõe trabalhar a partir das intuições morais, que auxiliam a chegar a princípios. Mesmo que se tomado não como uma estrutura objetiva de intuições, mas subjetiva, a psicologia moral humana apontaria para conclusões morais derivadas de intuições baseadas em respostas emocionais (GREENE, 2002, p. 272). Como apontado anteriormente (seções 3.1 e 3.1.2), as intuições não formam um todo coerente, pois são advindas de certas emoções desencadeadas por fatores ambientais, relacionados à história de vida dos indivíduos e contextualizados dentro de certas culturas. Dificilmente as pessoas podem chegar a um todo coerente – Greene é mais incisivo do que eu neste ponto. Segundo o filósofo, essas tentativas nunca vão chegar a uma teoria moral coerente (ibid.). Entendo que, apesar de difícil, pode até ser possível alguém ter intuições morais coerentes. Por outro lado, concordo com Greene ao afirmar que as intuições dos humanos não refletem um conjunto de verdades morais coerentes entre si, pois a espécie não foi adaptada para se comportar como se isso existisse (GREENE, 2002, p. 275). Note que, aqui, estamos falando de intuições de um único indivíduo. Se elevarmos ao nível social, a dificuldade de haver coerência é ampliada conforme o número de pessoas aumenta.

Greene também questiona se é frutífero analisar conceitos morais densos (*thick moral concepts*)⁴⁹. Segundo o autor, as pesquisas neste meio não são exatamente empíricas, nem de natureza normativa ou de metaética, tampouco de ética normativa ou de ética aplicada, mas normalmente relacionadas à ética das virtudes ou teorias de razão prática

48 Não vou adentrar nesta discussão acerca das críticas de Greene a Rawls. Isso por si só renderia no mínimo um artigo específico e não auxiliaria a elucidar as questões de minha tese. O leitor que quiser conhecer as posições de Greene acerca do assunto pode analisar sua argumentação especificamente na sua tese (GREENE, 2002), em seu subitem 4.7.1 especificamente, e no seu livro (GREENE, 2013), em especial na página 333 e na nota de rodapé na página 383 a 385.

49 Os conceitos moralmente densos são aqueles que possuem componentes descritivos e valorativos em si mesmos, como os conceitos de "corajoso" ou "cruel". Mais informações sobre as discussões que envolvem esta temática podem ser encontradas em: <https://plato.stanford.edu/entries/thick-ethical-concepts/>.

(GREENE, 2002, p. 276). O filósofo questiona a análise de tais conceitos como *eudaimonia* (*flourishing*), *virtude*, *integridade*, entre outros, tendo em vista que, sem o realismo moral, eles perdem sua serventia e apenas confundem o discurso moral (p. 279), afinal não são termos claros, e, dependendo da cultura e contexto, podem indicar virtudes distintas, valores diversos, que carregam características descritivas e valorativas juntamente. Assim, Greene propõe que, se o objetivo é recomendar uma forma de vida determinada, por que não dizer isso claramente? Sua resposta é que acabaria por revelar que a tentativa dos filósofos eticistas faria suas propostas parecerem apenas uma ciência social de poltrona (p. 279-280). Destaco aqui outro ponto relevante da proposta da tese de Greene: ao revisar o discurso moral, indica claramente ao que a ética se propõe, isto é, recomendar, em parte, formas de vida. Desta forma destaca que o discurso moral tradicional não serve ao que se propõe tradicionalmente, no caso, prescrever verdades morais usando termos conceitualmente e moralmente densos (além de confusos).

Assim, Greene especula sobre o que resta aos filósofos eticistas se o realismo moral é falso. Ele é bastante enfático: construir teorias morais de primeira ordem está fora de cogitação, analisar conceitos morais densos (*thick moral concepts*) provavelmente não é muito útil, e o que sobra? Metaética? Depois do que foi destacado de pesquisas empíricas na psicologia (como as que eu também indiquei no capítulo anterior), já é tarde demais, afinal a verdade sobre a metaética é simples, não resta muito mais a dizer, “falo isso brincando, mas não é inteiramente uma brincadeira” (GREENE, 2002, p. 280). Porém, o autor destaca que ainda há espaço para o estudo da ética, mais especificamente a ética aplicada: um papel que os eticistas podem fazer e fazer bem (*ibid.*).

O papel da ética aplicada, para Greene, seria o de verificar inconsistências em nosso comportamento moral. Por exemplo, alguém defende a postura moral de que é favorável à proteção de todos os animais, pois não quer que eles sintam dor, então, por isso, não come carne advinda diretamente de animais⁵⁰, mas, por outro, lado, utiliza produtos de origem animal como couro e casacos de pele⁵¹. Tal situação hipotética é um exemplo de uma inconsistência do comportamento moral de alguém: se propõe a algo, mas age de maneira contrária. Greene descreve que os eticistas podem identificar casos nos quais os comportamentos morais são inconsistentes dessa forma, examinar os fatos e indicar onde tais inconsistências ocorrem, e assim examinar nossos objetivos de maneira a identificar se nosso

50 Se a carne advier de produção laboratorial, não afetaria o indivíduo do exemplo.

51 Obviamente, é difícil encontrar alguém com uma atitude explicitamente contraditória desta forma na realidade. O exemplo absurdo serve para deixar bem claro o que é indicado. A versão original de Greene me parece menos factível ainda: é sobre alguém querer salvar baleias na segunda-feira e destruir elas na terça-feira (GREENE, 2002, p. 306-307).

comportamento é contraprodutivo ou não (p. 282). Greene também destaca que estas análises podem mostrar às pessoas que alguns comportamentos morais são arbitrários, como, por exemplo, o caso clássico apontado por Singer (1994) ao evidenciar que muitos sentem que possuem uma obrigação em salvar uma criança se afogando na sua frente, mas que os mesmos não se sentem obrigados a salvar uma criança passando fome do outro lado do mundo (GREENE, 2002, p. 283), pois isto implica que a situação é a mesma, um pequeno esforço para o agente em prol de salvar uma vida. O autor também cita casos como “Por que deveria uma substância relativamente benigna como marijuana ser ilegal enquanto uma extremamente danosa como o álcool não é?”, “Por que gays deveriam ser impedidos de se casar e de prestar o serviço militar, enquanto heterossexuais não são?”, “Por que aqueles que nascem nos EUA deveriam poder desfrutar de oportunidades e vantagens que aqueles que nascem em qualquer outro lugar não podem?” (ibid.).

Por outro lado considero que tal abordagem da ética aplicada, desta forma apresentada por Greene, não se sustenta. Quanto às inconsistências no comportamento moral, elas podem, de fato, ocorrer devido às intuições que os humanos têm, podendo agir de maneira contraproducente sem perceber, porém, isso pode soar perfeitamente razoável intuitivamente. Como no mencionado exemplo citado pelo próprio Greene acerca da situação elaborada por Singer, muitos têm a preferência por salvar alguém espacialmente próximo do que alguém longe, isto é, se notar uma criança indefesa se afogando em um lago e puder dar a mão para salvar a pessoa, ainda que suje ou rasgue a roupa, isto parece ser algo que muitos fariam intuitivamente – inclusive acredito que questionariam quem não prestasse socorro desta forma. Por outro lado, muitos podem salvar vidas doando a programas de auxílio internacionais por um custo financeiro menor do que o de uma calça nova e sem dificuldades podendo usar a internet, mas, mesmo assim, não o fazem, afinal, não se sentem intuitivamente inclinados a isto, tampouco exigem que outras pessoas façam isto ou censuram quem não doa. Inclusive, na realidade é muito comum que haja diversas doações a vítimas de desastres naturais próximas geograficamente, como em um mesmo país⁵², mesmo que sejam pessoas desconhecidas, enquanto os mesmos agentes não despenderam os mesmos esforços para salvar vítimas de desastres em nações distantes que poderiam ter feito com talvez menor custo (ao menos, isto não foi noticiado da mesma forma, o que indica, pelo menos, que não é algo

52 Vide notícias acerca de doações às vítimas das enchentes no estado do Rio Grande do Sul em setembro 2023, que partiram de pessoas físicas, entidades e organizações governamentais como "Cresce ajuda humanitária às vítimas das enchentes no Rio Grande do Sul" (disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-09/cresce-ajuda-humanitaria-vitimas-das-enchentes-no-rio-grande-do-sul>), "Ação do Governo de SP no Litoral Norte vai auxiliar apoio a desastre em cidades do RS" (disponível em <https://www.saopaulo.sp.gov.br/spnoticias/acao-do-governo-de-sp-no-litoral-norte-vai-auxiliar-apoio-a-desastre-em-cidades-do-rs/>), acessos em 07/11/2023.

valorizado igualmente socialmente). Não vejo tal situação como contraproducente e sequer é requerido que haja uma consistência dentro de nossas ações morais, na mesma esteira do que destaquei antes acerca da não necessidade de que as intuições sejam coerentes entre si: não são e não precisam ser, o cérebro humano não funciona desta forma.

Novamente ressalto um ponto que levantei anteriormente acerca do gérmen de uma prescritividade (seção 4.1.1). Greene acaba deixando sua preferência normativa adentrar na esfera da metaética. As situações exemplificativas levantadas por Greene sobre direitos civis aparecem em sua tese como se fossem situações lógicas e com problemáticas óbvias para qualquer pessoa (ao que o autor deixa entender da forma que escreve), porém, o referido pesquisador está envolto em um pensamento valorativo naquele momento. Posteriormente, em seu livro *Tribos Morais*, Greene expressa textualmente que é um progressista⁵³ (GREENE, 2013, p. 334), um pragmatista profundo e progressista (p. 346), mas um pragmatista profundo⁵⁴ primeiro e um depois progressista (p. 334). Não vejo problemas no autor ter esta posição política e inclusive considero relevante destacar para manter uma honestidade intelectual, pois deixar tal informação clara permite que seja feita uma análise verificando quais passagens de sua teoria podem ter recebido alguma influência (acredito que não intencional) de ideais políticos. Acredito ser este o caso neste ponto. Sua teoria aponta na direção de uma prescritividade do que o autor considera relevante moralmente. Porém, ressalvo que é bastante difícil conceber algum pesquisador que não tenha alguma influência externa, seja de maneira consciente ou não, portanto, é relevante levar tais características em consideração. Por ora, basta tal ressalva. Retomarei este item quando apontar acerca das discordâncias entre Haidt e Greene nesta esfera (dentro do item 4.3.5).

Entendo que a utilidade da ética aplicada não está em encontrar incoerências, afinal, diante do funcionamento das intuições morais, não é uma alternativa útil, mas ela tem sim um papel instrumental mesmo o realismo moral não sendo o caso. A argumentação que Singer apresenta, por exemplo, pode ser bastante persuasiva para pessoas sensíveis aos tópicos que ele costuma trabalhar como bem-estar animal (SINGER, 2001), condições de vida das pessoas pobres (SINGER, 2016) ou relacionadas ao início e fim da vida como aborto e eutanásia (SINGER, 1994). Eis aqui uma função que vejo para a ética aplicada: uma ferramenta de persuasão. As intuições e as emoções fundamentem nossos julgamentos morais. Sabendo disto é possível provocar certos gatilhos através de determinados discursos, influenciando e manipulando as pessoas para concordarem com sua narrativa ou discordarem de oponentes

53 O termo originalmente utilizado em inglês é *liberal*.

54 Comentarei sobre o pragmatismo profundo no item 4.3.

que possuem outros valores. Esta é uma função que os filósofos mais influentes (e pessoas famosas) de fato fazem e fazem bem – ainda que possam fazê-lo de bom grado. Sinceramente, há uma influência existente de um sobre os demais, mesmo que os agentes manipuladores e manipulados não percebam.

Desta forma, entendo que a ética tem um componente de coação assim como a moralidade. Porém por ser formado em um discurso formal, ela parece carregar uma força ainda maior, afinal, costuma carregar uma pretensa objetividade (ainda que não a alcance). Os humanos tendem a aceitar aquilo que concorda com seus valores. Apresentar argumentos que corroboram com o que dizem faz com que sintam-se mais seguros de suas posições, ainda que controversas, tal como os exemplos citados acima acerca de discussões quanto ao aborto ou eutanásia. De igual forma, se consideram algo como *correto*, e um agente de respeito social (como um filósofo renomado) prega aquilo, o indivíduo pode sentir-se coagido a seguir, inclusive sentindo-se mal no caso de não atender as expectativas que certas doutrinas éticas propõem. Desta forma identifico um enorme espaço para que filósofos proponham ideias acerca de seus valores. Ainda que valores morais objetivos não existam e que as doutrinas éticas não sejam universalizáveis, a população no geral não sabe disto e, mesmo que venham a saber podem não se importar com isto. Assim como a moralidade, não é necessário existir fatos morais para produzir resultados, basta que os agentes acreditem no que é dito. Há muito espaço para a ética como uma ferramenta de influência social. Se os filósofos não continuarem se utilizando dela, outros atores sociais como religiosos, políticos e marqueteiros poderão fazê-lo. Porém, sigo com a análise da tese de Greene de que há outros pontos relevantes a serem destacados antes de que eu possa prosseguir com minha argumentação.

Também entendo que Greene identifica corretamente a arbitrariedade do discurso moral. Ao emitir um juízo moralizante pretendendo uma objetividade, recai-se em uma espécie de arbitrariedade, isto é, ao julgar algo como sendo *certo* ou *errado*, tem-se a ilusão de que há uma fundamentação incontroversa no que é proferido, que suscitaria que os demais também seguissem tal percepção, mas que é equivocada, pois seu alicerce é a intuição do julgador, portanto, arbitrária. Se alguém considera que seu julgamento é o *correto*, todos os demais em oposição tornam-se falsos, o que gera uma espécie de autoritarismo moral. O filósofo aponta que “é provável que nos demos melhor se cada um de nós perceber que muito de nossas práticas morais e comprometimentos são bastante arbitrários” (GREENE, 2002, p. 284, tradução minha). E, de fato, é notável que a moralidade não tem uma fundamentação objetiva, mas sim subjetiva. Percebe-se que a influência no comportamento moral em direção aos demais é bastante arbitrária, pois tratam-se de tentativas de moldar a ação dos outros aos

valores do agente julgador. Greene não aponta esta característica da moralidade, mas tão somente sua contraprodução ao atrapalhar valores que nós mesmos visamos alcançar (inconsistência). O mesmo poderia ter percebido tal peculiaridade tendo em vista que é uma decorrência do que ele próprio aponta, mas não parece ter percebido.

Greene destaca também que, com o auxílio da psicologia moral, as pessoas podem modificar a sua moralidade. Isto é, entendendo o porquê os indivíduos sentem certas intuições pode-se encontrar um método de modificá-las. Segundo o filósofo, a ética normativa, em sua forma mais ambiciosa, visa organizar nossas intuições morais em uma única teoria unificada e coerente, porém, falha, pois nossas intuições não são bem-comportadas, afinal elas se desenvolveram para atender às necessidades reprodutivas de nossos antepassados e não as nossas necessidades filosóficas atuais (GREENE, 2002, p. 285). O autor relembra a pesquisa de Haidt dos tabus sem dano acerca da situação do incesto⁵⁵, ao que destaca que as pessoas consideram isto moralmente ruim porque os ancestrais da espécie consideravam algo ruim devido à desvantagem biológica (p. 286), isto é, os riscos da endogamia e os problemas que acarretaria à prole⁵⁶. Importante ressaltar que os ancestrais da espécie não consideravam um problema em primeira pessoa, mas sim provavelmente sentiam sensações de repulsa e nojo em relação à ideia de relacionar-se com pessoas próximas, e isto, por sua vez, evitava a procriação entre indivíduos aparentados (LIEBERMAN, TOOBY, COSMIDES, 2007).

Desta forma, ao analisarmos a cognição moral através da psicologia moral, é possível entender o motivo de existir determinadas intuições e também desmistificá-las (*debunking*), como em relação às que favorecem um grupo em vez do coletivo. Para Greene, podemos alcançar a Moralidade 2 de maneira mais consistente nos distanciando de nossas intuições (GREENE, 2002, p. 286), porém, a intenção não é destruir tais intuições, mas sim moldá-las (p. 289). Mas como isto é possível? A ideia do filósofo é identificar o que moldou tais intuições e verificar se elas nos trazem sofrimento nos dias de hoje, afinal, ao termos uma intuição, não estamos tendo acesso a uma verdade moral, mas sim sentindo o que nosso

55 Consta na minha tese mencionado no item 3.1, mas a fim de facilitar a leitura repito de maneira resumida: um irmão e uma irmã decidem fazer sexo usando preservativos, anticoncepcional e fora do período fértil, sem riscos de produzirem descendentes, ao apresentar esta história aos entrevistados a maioria considera que o que os irmãos fizeram é errado, mas diante de vários questionamentos deles e respostas do entrevistados não sabem explicar o porquê ainda consideram errado (*moral dumbfounding*).

56 O *Homo sapiens* é uma espécie que possui genes alelos, isto é, em pares na mesma cadeia de DNA, cada um dos pares é herdado de um dos genitores (normalmente pai e mãe). Tais pares são representados por letras como *AA*, *Aa*, *aa*, sendo a maiúscula indicando gene dominante e a minúscula, recessivo. Os genes dominantes ocasionam sua característica ao fenótipo com apenas uma cópia, porém, os recessivos necessitam que as duas cópias estejam presentes para se manifestarem. Dessa forma, se os genitores possuem material genético semelhante, como no caso de irmãos, há grandes chances (25%) da prole manifestar a ocorrência de um duplo recessivo que pode gerar condições genéticas afetando a sobrevivência e reprodutibilidade da prole.

organismo foi adaptado por anos de processo evolutivo para sentir.

Uma crítica que poderia ser feita contra tal proposta seria no sentido de estarmos agindo contrários à natureza, porém, tal objeção não é relevante. Conforme comentei em outro local (FAGUNDES, 2019, p. 19), trata-se da falácia de apelo à natureza: se é natural, então é bom. Há várias coisas que podem ser naturais e serem valoradas como ruins, tal como o envelhecimento que prejudica a saúde do organismo, alguma doença desencadeada por origem genética, ou até algo externo como um meteoro de 10km de diâmetro vindo em direção à Terra, são coisas naturais, mas que não necessariamente são valoradas como boas. Apenas dizer que algo supostamente contraria o que é natural, por si só, não traz elementos o suficiente para ser contrário ou favorável a uma atitude.

Uma segunda crítica possível seria em relação à adaptação da espécie, afinal, se fomos adaptados para ter tais intuições e isso garantiu a sobrevivência e reprodutibilidade do *Homo sapiens*, por que nos preocuparmos com isso? Acontece que o sucesso pretérito não é garantia de um êxito futuro. Em termos evolutivos, uma espécie se adequar bem a um meio determinado não garante que a mesma espécie terá uma adaptação ao meio se o ambiente se modificar – e, no caso humano, o ambiente se modificou. A espécie humana tem uma origem nômade, de vivência em pequenos grupos (HARARI, p. 76). Boa parte de nosso cérebro foi adaptado para àquela circunstância, mas, desde a domesticação do trigo (p. 70), os humanos tendem a viver de maneira mais sedentária e em sociedades maiores, isto é, sem grandes mudanças de localidades, portanto, um ambiente diverso do que os ancestrais da espécie foram adaptados: as seleções adaptativas que geraram o *Homo sapiens* se deram, em grande parte, em um ambiente de convívio em pequenos grupos de dezenas de indivíduos, com um aparato de cognição moral adequado a isto e não necessariamente para a interação social entre milhões de desconhecidos.

Isso gerou desajustes evolutivos (*evolutionary mismatch*) para a espécie. É notável na alimentação, em que os humanos foram adaptados por pressões evolutivas para gostarem de comer alimentos altamente calóricos, afinal em ambientes antigos os caçadores-coletores poderiam não encontrar mais alimento por muito tempo, porém, nos dias em que escrevo esta tese, dispomos de alimentos ricos em calorias, açúcares e gorduras, facilmente acessíveis em supermercados (HARARI p. 40-41). Nossos ancestrais de milênios atrás (humanos ou não) não possuíam sorvetes no freezer, mas muitas casas nos dias de hoje possuem. Na esfera moral, a espécie foi adaptada para ter certas intuições que auxiliaram na sobrevivência daquele período em que tal traço foi selecionado, não necessariamente adequados para a vivência em grandes grupos nas sociedades contemporâneas, como por exemplo, a

preocupação com a reputação. Um exemplo é o de algum membro de uma pequena tribo de caçadores-coletores criticar um agente. Isto pode impactar na sobrevivência daquele que sofreu a crítica, pois pode pesar na sua reputação perante o grupo, porém, na era contemporânea, ao postar algo, ainda que quase anonimamente, no *Reddit* e ser criticado por alguém que vive em outro país pode impactar psicologicamente no agente alvo de críticas, mesmo que isto impacte pouco ou nada em sua sobrevivência. Ou seja, humanos possuem cérebros adaptados para levarem em consideração a opinião alheia, porém, não são capazes de distinguir exatamente se isto deve ser considerado de tamanha relevância com vistas à sobrevivência.

Diante da possibilidade de que os humanos foram bem adaptados para conviverem em grupos (seção 3.3.2), as intuições morais podem ter sido adaptadas para atender a estas demandas. As demandas de um passado remoto eram relativas a grupos menores de indivíduos, que potencialmente se conheciam e interagiam entre si, e não para modelos onde há agrupamentos em que habitam milhares ou milhões de indivíduos como ocorre em cidades, metrópoles e até mesmo países. Há indicativos de que os humanos, assim como outros primatas, possuem um limite no número de relações sociais significativas que podem ter, como amizades (DUNBAR, 1991). Não é necessário delimitar um número específico, mas tão somente notar que existe um limite, afinal desenvolver um vínculo próximo e significativo com alguém demanda foco, tempo e emprego de energia, sendo uma limitação neurológica. Tais intuições morais podem gerar conflitos ao beneficiar membros do grupo mais próximo como familiares e amigos, em detrimento de um grupo maior de membros de uma mesma sociedade, ao que possivelmente fomentou em tempos mais recentes (em uma escala evolutiva) legislações contra o nepotismo, por exemplo. A necessidade de mecanismos externos a cada indivíduo, tal como leis, destaca um limite das intuições morais, pois estas não foram bem adaptadas para o momento presente em que defende-se uma maior imparcialidade dos membros do grupo que ocupam certas posições sociais como agentes políticos. Ainda que seja levantada a hipótese da lei como um mecanismo contra quem não coopera, mas usufrui dos benefícios trazidos pelos demais (*free riders*), a própria existência de pessoas com este comportamento indica que não há intuições que deem conta desta demanda em relação a estes indivíduos.

Assim, entendo que a ideia de Greene acerca de domesticar as intuições morais merece uma atenção. Todavia, não corroboro com a proposta em tom prescritivo, mas sim como uma possibilidade que realça tal desajuste evolutivo das intuições morais e de como padrões éticos são impostos para moldar o comportamento social.

Greene propõe revisar o discurso moral, não só dentro da academia, mas no uso cotidiano. Tal proposta visa deixar claro o que são fatos, em termos objetivos, e o que são valores, neste último caso em termos subjetivos. O autor destaca que o melhor que a linguagem deontológica e consequencialista faz é mostrar o quanto indivíduos estão envolvidos em fortes emoções e intuições quando empregam termos como *direitos*, como ao responder a um dilema que envolva sacrifício de uma pessoa para salvar outras cinco: “não importa se você pode salvar cinco pessoas sacrificando uma, fazer isso é uma violação dos direitos daquela pessoa!” ou como uma pessoa protestando em favor do bem-estar de animais não-humanos “os animais também tem direitos!” (GREENE, 2002, p. 302, tradução minha). Para o filósofo, a linguagem dos *direitos* não adiciona nada, e aprofunda o mito de que existem de fato direitos, portanto, segundo ele, é melhor abandonar tal linguagem (ibid.). O mesmo ocorre para os termos *dever* (*ought*) e *deveria* (*should*), que podem ser substituídos no dia a dia facilmente por expressões que demonstram o apoio ou desaprovação em relação a algo (p. 303), ao invés de fazer afirmações como “o aborto deve ser legalizado” ou “as pessoas devem ter o direito à posse de armas”, substituir por “sou favorável à legalização do aborto” ou “eu apoio a posse de armas”, palavras que indicam o apoio (sou a favor, eu recomendo, eu apoio) ou desaprovação (sou contra, não apoio). Uma linguagem revisada desta forma expressa melhor o que os indivíduos de fato exprimem: suas opiniões subjetivas.

Outra proposta de Greene que merece destaque é a sua defesa do utilitarismo. O autor aponta expressamente sua posição: “Eu vou defender uma abordagem utilitarista para a moralidade, mas não de um modo padrão” (p. 320, tradução minha). Os modos padrões aos quais ele se refere é o utilitarismo que metaeticamente pressupõe o realismo moral (como SINGER, LAZARI-RADEK, 2014), e o que tem a abordagem metaética expressivista (como o de HARE, 1991). Greene recomenda o utilitarismo como um padrão público (GREENE, 2002, p. 320), pois, para o autor, quase todas as pessoas concordam que aumentar o nível de felicidade de alguém é algo bom e baixar o nível de felicidade de alguém é algo ruim, assim, seria uma moeda comum para os assuntos morais que importa a todos (p. 321).

Mas quais seriam as diferenças entre o utilitarismo como um padrão público e os demais tipos de utilitarismo? A diferenciação se daria quanto às intuições. Uma objeção comum ao utilitarismo são suas implicações contraintuitivas (p. 322), como, por exemplo, sacrificar alguém, podendo ser você mesmo, em favor de vários desconhecidos. Assim como outro problema que também envolve intuições, mas do outro lado: os utilitaristas tentam desacreditar as intuições antiutilitaristas (ibid.). Mas, segundo Greene, abrindo mão do realismo moral, nossas intuições não devem mais ser vistas como mensageiras da verdade

moral (p. 323). Casos pitorescos como o de um médico sacrificar um indivíduo saudável para salvar cinco pacientes precisando de órgãos diferentes, ou alguém ter que decidir puxar uma alavanca que atropelaria e mataria cinco pessoas para atropelar e matar somente uma, são situações que dificilmente alguém enfrentaria na realidade. Segundo o filósofo, as indicações contraintuitivas do utilitarismo em casos fantasiosos não costumam encontrar correspondência na realidade (p. 329). O autor ainda menciona que a vida não é *sagrada* e não há algo como um *direito* moral à vida (p. 331), assim como é presumido que o universo não tem uma preferência especial para o *Homo sapiens* (p. 332).

Porém, há uma objeção ao utilitarismo que se mantém, segundo Greene: que o utilitarismo demanda muito de nós (p. 333). Isto é, o utilitarismo prescreve produzir o maior bem-estar possível, mesmo que isto signifique abrir mão de boa parte do que eventualmente sobra do salário de cada um em prol de salvar vidas, como proposto por alguns utilitaristas (SINGER, 2016). Afinal, ao invés de usar o dinheiro para viajar nas férias ou comprar alguns jogos, os agentes deveriam, segundo o utilitarismo, usar estes recursos para salvar vidas que podem ser salvas com o uso eficaz do dinheiro. Greene coloca uma ressalva acerca disso: nós não podemos ser imparciais como o utilitarismo defende, pois esta não é nossa natureza, por isso devemos dar o nosso melhor para sermos o mais imparciais o quanto for humanamente possível. Assim, mantemos o utilitarismo como nosso ideal, entendendo que não podemos viver seguindo ele à risca (GREENE, 2002, p. 335). Sendo um ideal intangível, cabe, segundo Greene, nos esforçarmos para seguirmos em direção ao utilitarismo.

A proposta de Greene acerca do utilitarismo, em sua tese, é como a da teoria normativa que, após ajustes, se mantém mesmo diante da inexistência do realismo moral. Não se trata de uma busca de agir conforme o que é *certo* moralmente, mas sim de levar em consideração os interesses alheios, como a Moralidade 2 descreve. Todavia, por qual razão uma proposta como a de uma espécie de outra doutrina normativa com ajustes não poderia servir ao que a Moralidade 2 se propõe? E por que deve-se adequar à Moralidade 2 que Greene elaborou? Entendo que não são decorrências necessárias, podendo inclusive surgir outras propostas válidas para esta premissa. Por exemplo, é possível imaginar um modelo normativo de ajustes em comum com os membros de uma mesma sociedade, que pode ser diferente dos modelos de outras sociedades, semelhante ao arcabouço de utopias proposto por Nozick (2013). Tal proposta de uma pluralidade de utopias consiste em as pessoas serem livres para construir as sociedades do modelo que preferirem, inclusive podendo alterar entre as sociedades. Sociedades distintas poderiam abrigar modelos morais e éticos peculiares a cada um destes agrupamentos humanos, tal como alguns seguirem preceitos rawlseanos, ou

epicuristas – apesar desta multiplicidade ser inviável na prática tanto pela estrutura social contemporânea em Estados de Direito que pregam normas basilares em comum em vasta extensão territorial como quanto cognitivamente para a espécie que tende a forçar seu entendimento uns aos outros, mas ainda permanecem propostas logicamente válidas, tal como a ideia de Greene. Desta forma, interpreto a proposta de Greene como uma possibilidade logicamente válida, assim como a existência de outras, porém, que encontra dificuldades de encontrar adeptos devido à resistência ao utilitarismo normativo conforme às objeções levantadas anteriormente, mesmo em seu modelo não-realista. Portanto, não corroboro com esta alternativa como um meio válido de resolução da contenda moral.

Greene destaca uma outra intercorrência acerca do problema do realismo moral: a tragédia dos comuns. Este nome advém da ideia popularizada pelo ecologista Garrett Hardin (HARDIN, 1968). A situação pode ser ilustrada da seguinte forma: existe um pasto de uso comum por vários fazendeiros. Todos tentam utilizar o pasto para engordar suas vacas e, com isso, lucrar individualmente, porém, todos fazem isso até o ponto que todo o pasto acaba e, com isso, todas as vacas ficam sem alimento, tendo todos prejuízo – em outras palavras: o lucro era individual, mas o prejuízo era compartilhado. O mesmo ocorre em questões ambientais. Uma indústria, ao produzir algo, pode degradar e poluir o meio ambiente, mas lucrar muito a partir disso, porém, outras empresas podem fazer o mesmo, ao ponto de que uma matéria-prima pode acabar e o ambiente ser degradado, impedindo a própria atividade de ambas empresas.

Segundo Greene, usar o discurso moral realista dá uma vantagem estratégica, mas é também uma forma de poluição (GREENE, 2002, p. 339). É como se quem o utilizasse estivesse lucrando individualmente, mas se os outros também o usam, o prejuízo é comum a todos, afinal, todos que o utilizam consideram que estão do lado do que é o certo moralmente. Ao usar o discurso realista, isto é, a moralidade 1, os agentes estarão agindo conforme seus próprios interesses, tal como os fazendeiros que não se preocupam com os demais e focam somente em engordar seu próprio gado. Por outro lado, ao abrir mão da moralidade 1 e optar pela moralidade 2, em que não utiliza-se o discurso moral realista, mas leva-se em consideração os interesses alheios, o discurso moral entre diversos agentes pode ser mais proveitoso, tal como o pasto de uso comum é preservado com certas limitações auto-impostas entre todos.

Diante disto, Greene também destaca uma possível dificuldade com o revisionismo moral. Usar o discurso moral realista supostamente traria uma vantagem em discussões morais, porém, usar a linguagem revisionista pode não trazer benefício a quem usa, pelo

contrário, pode até prejudicar o usuário (p. 343). É fácil visualizar isso: imagine uma posição que você tem acerca de um assunto que é bastante polêmico (imagine o debate mais polêmico o possível), pode ser que você acredite sinceramente de que o lado certo é o que você concorda, digamos que seja a *posição A*. Se você discutir com alguém que diz que não está do lado do que é certo, mas que apenas acredita por questão de gosto na *posição B*, que é totalmente oposta a sua, diante disto parece que você está repleto de razão e o seu interlocutor apenas tem uma preferência por gosto acerca de uma situação bastante polêmica. Quem revisa o discurso moral ficará sempre em desvantagem pessoal, porém, estará contribuindo com a sociedade, semelhante à situação comparativa entre um empresário que segue todos os protocolos de cuidados ambientais, que podem custar muito, em comparação a um empreendedor que degrada o meio ambiente para lucrar mais. Quem utiliza o discurso moral realista seria uma espécie de *free rider* moral.

Para resolver esta dificuldade revisionista, Greene pensa duas formas, uma *difícil de engolir (hard sell)* e outra *fácil de engolir (soft sell)*. A *difícil de engolir* seria a abordagem direta: falar para as pessoas lerem a tese dele (ou até a minha), que mostra como não existem fatos morais, e, por isso seria, melhor não falar em termos de *certo e errado*, e que lendo isso não vai te deixar mais feliz, rico ou bonito, mas vai fazer as pessoas se darem melhor com você. Mas ele reconhece que ser franco não ajuda, pois as pessoas não vêem problemas com seus valores, mas sim com os valores daqueles que discordam delas (p. 345) – algo como: *eu ter votado no candidato A não é problema, mas você ter votado no B sim é um problema, como você pôde fazer isso?*.

Mas há o modo *fácil de engolir*. Ao invés de falar algo que contraria a posição da pessoa frontalmente (ainda que seja o fato de como a moralidade funciona), é mais adequado falar algo como "Aqui, leia este livro sobre psicologia evolucionária, você pode achar interessante. Ele dá explicações embasadas biologicamente sobre vários aspectos importantes da experiência humana, desde amor até a violência e a moralidade" (p. 346, tradução minha). Esta abordagem favorece a leitura das ideias e pode fazer alguém que leu repensar sobre suas posições (ibid.). Diante do arcabouço factual, para quem aceita o discurso evolutivo, não haveria espaço para a moralidade 1, tendo em vista que fatos morais não são capazes de existir, pois a moralidade é advinda de um longo processo evolutivo. Todavia, isto não implica em um abandono da moral, mas sim em um melhor entendimento de como os indivíduos podem expressar seus valores morais, indo de acordo com a moralidade 2, que leva em consideração os interesses alheios.

Destaco, novamente, que o tom prescritivo de Greene vem à tona. Ele propõe que

quem está ciente de como a moralidade funciona deveria revisar o discurso moral e propagar esta ideia. Notem que tal perspectiva busca um ideal específico, o de o mundo adequar-se mais aos valores que o próprio autor propõe. Não julgo como algo negativo isto. Entendo que a moralidade é assim. Quase qualquer livro sobre ética normativa ou ética aplicada faz isso de alguma forma, isto é, tentar motivar os leitores a concordar com a visão do escritor quanto ao tema, afinal, são seus valores.

Apesar disto, Greene faz constatações relevantes ao tema. O filósofo aponta que pessoas que rejeitam a visão de mundo científica têm grandes chances de não aceitar o revisionismo. Por outro lado, pessoas que aceitam a visão científica, ou mais especificamente que a evolução ajuda a explicar a natureza humana, são revisionistas em potencial (p. 348), ao que afirma que "assim que alguém nota que a moralidade 1 e a moralidade 2 são separáveis e a segunda não depende da primeira, o revisionismo é uma posição natural a ser adotada" (ibid. tradução minha). O primeiro ponto acerca da visão evolutiva é plausível, sabendo que a moralidade advém de um processo evolutivo, podemos entender que a Moralidade 1 não é o caso, isto é, que não fomos selecionados evolutivamente para descobrir fatos morais ou que nossa evolução apontou para o melhor caminho objetivamente. Por outro lado, não vejo como isto corrobora com o revisionismo necessariamente. Alguém pode entender que sua sensibilidade moral adveio do processo evolutivo e o conteúdo foi moldado por sua cultura em que nasceu e cresceu, mas pode continuar com estes valores sem questioná-los.

Diante destas contribuições de Greene, é possível pensar caminhos a serem adotados como um participante do discurso moral, inclusive ideias que o autor pode ter iniciado, mas não elaborou em seu texto. Considero algo que pode ser chamado de *humildade moral*, isto é, perceber que os valores que se possui enquanto agente não são absolutos, mas tão somente valores que se tem. No cotidiano, é possível utilizar um vocabulário moral sem conceitos como os de *certo*, *errado*, *justo*, *injusto*, *direitos*, *deveres*, *bem*, *mal*, entre outros, trocando-os por expressões como *sou favorável* ou *sou contrário a*, ou ainda indicando que considera determinada posição *plausível* ou *interessante*, além de indicar o que isto afeta a você ou outrem. Esta *humildade moral* é diferente da proposta revisionista de Greene, pois não defende uma revisão na prática, nem tenta convencer os demais a concordar com esta proposta metaética, mas tão somente o próprio agente, e quem mais achar interessante, expressar seus valores desta forma. Ao menos, por parte do agente, evita-se contribuir com a problemática do discurso moral, tornando-o mais preciso, ainda que na esfera do debate público a posição possa parecer como mera opinião (que, de fato, o é) contra um discurso que parece descrever a realidade (como um defensor do realismo moral o faz equivocadamente).

Assim como Greene reconheceu dificuldades na implantação de sua sugestão, também reconheço dificuldades na minha. É necessário saber tolerar posturas e posições contrárias às suas naqueles casos onde não há consequências diretas para o indivíduo, mas que geram desconfortos subjetivamente como valores distintos dos seus⁵⁷. Talvez nem todas as pessoas estejam dispostas a isto. Não se trata de um relativismo, mas de tolerância e humildade. Isto não implica que qualquer valor e conduta seja aceito, tampouco que se concorde com qualquer coisa que outros façam irrestritamente. Com esta postura, se mantém uma opinião subjetiva de repúdio ou apoio a certas ações, mas não é necessário expressá-las, de maneira a não influenciar os demais.

O uso deste método permite alcançar uma espécie de camuflagem nos grupos e favorecer o convívio social, levando em consideração os interesses alheios, semelhante ao que a moralidade 2 propõe. Ainda que não se compartilhe os valores de determinado agrupamento, é possível alcançar uma estabilidade nas situações sociais sem gerar conflitos. Por exemplo, mesmo que não se acredite em certos ritos religiosos, se boa parte dos demais o praticam, como uma prece antes do almoço, o agente pode mimetizar a ação dos demais e passar despercebido, não os ofendendo e nem deixando de obter apoio grupal. O mesmo vale para outros costumes sociais que certos segmentos da sociedade acreditam e que se tenha que interagir rotineiramente. Não há necessidade de demonstrar que os fatos morais que acreditam são falsos, basta aplicar uma espécie de suspensão de descrença⁵⁸ e praticar os atos sociais.

Apesar dos pontos que considero positivos, destaquei anteriormente a ressalva de ser contraproducente nos debates públicos, porém há também um certo limite que considero prudente observar. Pode ocorrer a situação de alguém intolerante defender alguma proposta que contraria à própria prática de tal *humildade moral*, tal como um neonazista defender suas ideias (ou até as propor de maneira coercitiva). Diante destes casos, não é plausível eu assumir uma postura humilde, pois disto decorrem consequências desastrosas que impedem o próprio método da *humildade moral*. Nestes casos, é possível abrir uma exceção e utilizar de recursos que os realistas morais se embasariam, visando impedir que propostas intolerantes

57 Um exemplo disto ocorreu em uma aula da universidade, quando a turma decidiu tirar uma foto de recordação com todos os colegas reunidos com o professor. Havia dois colegas na turma que tinham uma forte inclinação política destoante da minha posição (e da de outros colegas), mas, para eles era significativo tirar a foto segurando a bandeira com o símbolo que valorizavam. Trata-se de algo tolerável neste contexto de humildade moral, para eles, era algo importante, para mim, indiferente, mesmo que eu não concordasse com o que aquele símbolo representava.

58 O conceito de suspensão de descrença é utilizado principalmente na literatura, mas é também empregue em outras obras de entretenimento. Trata-se de suspender os juízos que se teria normalmente acerca de fatos irrealis, como, por exemplo, ao assistir *O Senhor dos Anéis* (*The Lord of the Rings*) ou *Star Wars*. Certos elementos fantasiosos não existem na realidade, porém, para a história fazer sentido, suspende-se a descrença e acredita-se que naquele contexto aqueles elementos existam.

tomem proporções maiores.

Concluo esta passagem indicando que Greene focou nas questões metaéticas e ofereceu alternativas para o problema apresentado. Apesar de não resolverem as contendas morais, contribuem para novas alternativas, porém, destaco que posteriormente mudou seu enfoque de estudo. Em seu livro *Tribos Morais*, o próprio autor admite que mudou seu foco para questões mais práticas, porém, ao meu ver, foi um equívoco. Esta é a posição que vou argumentar no item a seguir, bem como suas discordâncias de posições acerca do tema com Haidt.

4.2 QUAL A QUESTÃO QUE IMPORTA?

Entre 2002, a defesa de sua tese, e 2013, a publicação de seu livro *Tribos Morais*, Greene continuou aprofundando sua pesquisa acerca do fenômeno moral, apresentando avanços. Porém, houve uma mudança em seu objetivo a partir do descrito nos dois momentos, a saber: antes buscou explicitar a inexistência de fatos morais, mas, posteriormente, passou a ignorar isto e focou em aprimorar o uso da moralidade. Ocorre que, ao meu ver, a busca anterior poderia auxiliar no segundo objetivo, portanto, tornou-se contraprodutivo abandonar a primeira posição.

Tal mudança é notável no início da leitura de seus dois trabalhos em que aponta os respectivos problemas identificados na moralidade. Em sua tese, a proposta central era um ataque ao senso comum moral, tendo como principal problema o realismo moral (GREENE, 2002, p. 2-3). Naquele momento, o autor apontou como o realismo moral não é o caso, e que os humanos são levados a crer nele por causas evolutivas, porém, diante da falsidade do discurso moral, caberia alternativas, que o autor apresentou (conforme destaquei no item 4.1). De maneira diversa, em seu livro, Greene traz outra abordagem, em que destaca dois problemas da moralidade: o primeiro é um que nosso cérebro foi adaptado para resolver, o conflito do *Eu contra o Nós*, e o segundo. É um problema que surgiu nas sociedades maiores que nossa espécie não tem um mecanismo evolutivo adequado para responder, o conflito do *Nós contra Eles* (GREENE, 2013, p. 14), ao que também apresenta alternativas para sua possível solução (que analiso no item 4.3).

Em ambos os trabalhos, Greene dedica uma parte à descrição do fenômeno moral e, após, indica possibilidades de soluções para os problemas. Porém, em sua tese apresenta tais soluções em relação ao discurso moral, destacando a problemática no discurso realista e a necessidade de revisões, mas no seu livro em relação aos conflitos entre grupos, abandona a

discussão acerca do realismo moral. Mas ao que se deve esta mudança?

Em uma passagem de *Tribos Morais*, Greene escreve textualmente acerca disto. Ao identificar que as pessoas possuem valores distintos, gera-se um *pântano de valores morais*, isto é, uma miscelânea de posições, muitas vezes com alguns clamando que sua posição é a verdadeira, *correta* moralmente e, por conseguinte, as demais são falsas, *erradas*. Assim, diante disto, o autor faz a pergunta: “isso significa que não há uma verdade moral? Eu permaneço agnóstico. Uma vez achei que esta era a *questão*, mas desde então eu mudei meu pensamento” (p. 188, tradução minha). Como relata, tal troca de posição se deve não a se a verdade moral existe, mas se temos acesso direto, confiável e que não recaia em uma petição de princípio⁵⁹, ao que argumentou não existir tal acesso (seção 4.3). Portanto, se nos adequarmos a lidar com o *pântano de valores morais*, a questão de se existe uma verdade moral perderia a importância prática (p. 188). Greene resume sua posição com uma pergunta sem apresentar uma resposta definitiva, ao se questionar no sentido de que após melhorarmos o máximo possível objetivamente nossa argumentação acerca de nossos valores, aprimorando a coerência interna, nós chamaríamos o que restou de *verdade moral* ou apenas de *o que restou*? “Eu não penso mais que esta questão tem uma resposta clara, mas eu também não penso mais que temos que respondê-la” (ibid.). E com isso segue o seu texto, porém, deixa uma marcação para uma nota explicativa.

Na referida nota explicativa, Greene pormenoriza sua posição (p. 373). Inicialmente apresenta um dilema com duas possibilidades, sendo o primeiro lado, segundo o autor, o de que há visões morais que são claramente melhores que outras, todavia como uma posição moral internamente inconsistente ou que apela a pressuposições falsas, então de alguma forma esta posição é objetivamente pior que outras visões sem este problema. Mas, continua o filósofo, se podemos acreditar em *objetivamente melhor* e *objetivamente pior*, porque não podemos acreditar em *objetivamente certo*? Por que não dizer que a verdade moral é apenas o que nossas crenças morais se tornaram depois de nós melhorarmos elas objetivamente o máximo o possível? (ibid.)

Como já ressaltai (capítulos 2, 3 e item 4.1), a moralidade parece muito mais com uma sensibilidade do que um raciocínio objetivo, portanto, aprimoramentos argumentativos não trazem uma melhora para esta situação. Por exemplo, imagine que um primeiro interlocutor defenda a posição moral de que o correto a fazer é doarmos todo nosso excedente de dinheiro para pessoas financeiramente necessitadas. A pessoa pode argumentar sem utilizar

⁵⁹ A *petição de princípio* é um tipo de falácia informal em que as premissas que justificam a conclusão utilizam as mesmas justificativas da própria conclusão, gerando um raciocínio circular, como, por exemplo: "O assassinato é errado porque é errado".

falácias, aprimorando ao máximo com uma argumentação robusta e engenhosa, demonstrando o porquê podemos melhorar a qualidade de vida de outras pessoas. Todavia, se o segundo sujeito que ouve tal argumentação, mesmo estando plenamente ciente de todas as razões, não se sente sensivelmente motivado e nem seu grupo valoriza tal ato, há a possibilidade de não agir conforme o defendido pelo primeiro interlocutor. É um conflito de valores distintos, não de falta de entendimento.

Greene está ciente desta objeção (afinal, também já se considerou um teorista do erro), assim prossegue sua argumentação. Voltando ao dilema, o segundo lado é o de alguém que pode dizer que a verdade moral requer mais do que uma concordância após uma melhoria da argumentação, pois se o que a pessoa acredita é verdadeiramente verdade (*truly true*), então deve ser impossível para alguém discordar dela sem recair em algum erro objetivo (GREENE, 2013, p. 373-374). Assim, cita o exemplo de um psicopata perfeitamente racional, ciente de todas as circunstâncias, que discorda acerca da propriedade de ser errado na ação de torturar gatinhos. Diante disto, cita que, para isto, há duas opções: pode-se recusar que tal pessoa exista, pois acredita que alguém totalmente ciente de todas as circunstâncias dirá que tal ato é errado. Mas a partir do que pode afirmar isso? Apenas se tem acesso direto à verdade moral, o que aparentemente não temos. Mas se a pessoa que acredita que é objetivamente errado torturar gatinhos diz que o psicopata que está ciente de todas as informações relevantes acerca do tema pode existir? Então teria que admitir que alguém pode afirmar algo falso sem cair em erro. Seria como se afirmasse “É verdade que o Sol é maior que a Terra, mas se você acha que o Sol não é maior que a Terra você não está necessariamente errado” (GREENE, 2013, p. 374, tradução minha).

Este é um problema enfrentado por alguém que acredita que um agente perfeitamente racional ciente de todas as variáveis relevantes dá acesso à verdade moral. Resumidamente, as premissas e a conclusão do primeiro caso (psicopata perfeitamente racional que discorda da propriedade de errado em torturar gatinhos) são:

- Quem está ciente de tudo vai concordar comigo
- O psicopata não concorda comigo
- Logo, o psicopata não está ciente de tudo

O problema desta situação está em não haver acesso direto ao fato moral. Esta situação leva a reforçar o pensamento do realismo moral, ou, pelo menos, de alguém que acredita em alguma objetividade, pois considera que sua posição moral é a válida, e a dos

demais objetivamente errada por não levar algo em consideração. Apenas se considerar certo sem um embasamento não é o suficiente para indicar o erro da posição adversa. Assim, destaco a segunda posição, suas as premissas e a conclusão logicamente errada:

- Quem está ciente de tudo vai concordar comigo
- O psicopata não concorda comigo
- Logo, está ciente de tudo e não concorda comigo (conclusão absurda)

Esta posição só é um problema para quem defende o realismo moral, ou, pelo menos, alguma forma de objetivismo moral, pois cairá em um raciocínio incongruente. Se ter ciência de todas as circunstâncias relevantes daria acesso à verdade moral, o psicopata plenamente ciente também teria acesso a tal conhecimento e, portanto, deveria concordar com o interlocutor. Desta forma, a segunda possibilidade é absurda.

O dilema está posto. A segunda possibilidade é incongruente, mas, a primeira não garante acesso à verdade moral, trata-se de mera arbitrariedade – como talvez o Greene do passado concordaria. Por outro lado, se não existem propriedades morais como *certo* e *errado*, e modificarmos o discurso para a real intenção moral, esta situação pode ser razoável, não gerando um silogismo, mas sim duas premissas particulares:

- Eu sou contra a tortura de gatinhos
- O psicopata não é contra a tortura de gatinhos

Duas premissas particulares que não levam a uma conclusão lógica, mas, se acrescentarmos algumas premissas válidas, é possível alcançarmos uma conclusão. Lembro um dos possíveis papéis da moralidade: o convívio dentro do grupo (seção 3.3.2). Por exemplo, imagine um grupo social que é totalmente contrário à tortura de gatinhos e, com isso, expulsa os membros que praticam ou apoiam alguma tortura:

- O grupo é contra a tortura de gatinhos
- O grupo rejeita quem não é contra a tortura de gatinhos
- O psicopata não é contra a tortura de gatinhos
- Logo, o grupo rejeita o psicopata

Este é o ponto que ressalto de divergência entre a tese de Greene e seu livro: o papel

do realismo moral. Em sua tese, Greene entende que, ao identificarmos os problemas do discurso moral, podemos resolver os impasses trazidos pelo realismo moral, o que considero plenamente válido. Porém, em *Tribos Morais*, Greene descreve que isto não tem importância, afirmando que, apesar de na tese ter argumentado que não há nenhuma verdade moral, mas agora acredita que o que realmente importa para fins práticos é a possibilidade de um aprimoramento objetivo, não a possibilidade de uma correção objetiva da moralidade (GREENE, 2013, p. 374). Ao que o próprio autor aponta que adota uma postura semelhante ao quasi-realismo de Blackburn (1993).

Entendo que Greene abandona parte do que produziu e defendeu em sua tese, a postura revisionista, adotando uma posição à qual antes se opôs, a de um conservador moral. Apesar de se manter antirrealista, não propõe revisões substanciais no discurso ou práticas morais, mas defende um aprimoramento dos mecanismos que já existem, inclusive defendendo uma forma de doutrina normativa bastante tradicional: o utilitarismo. Enquanto em sua tese ele advogava o utilitarismo como uma alternativa possível para os impasses morais entre as pessoas, em seu livro ele argumenta como sendo a melhor alternativa para resolver as questões morais entre os grupos sociais.

Todavia, também destaco que boa parte das pesquisas recentes de Greene podem ser incorporadas ao que o próprio defendeu em sua tese, o que de certa forma faço aqui, assim como agregam ao que proponho em minha argumentação. No seu livro, é citada uma série de estudos das áreas de psicologia e neurociências que realçam a situação de que o realismo moral é falso, porém não diretamente, mas sim indicando o funcionamento da cognição envolvendo o fenômeno moral, que não busca fatos morais ou critérios objetivos, mas sim como uma adaptação da espécie, desta forma descreverei tais contribuições.

Mas, discordando de Greene, apontarei outras possibilidades a partir deste diagnóstico, pois entendo que, diante da robustez de evidências, o realismo moral não é o caso. Entendo que tentativas de modelos metaéticos e normativos que ignoram isto podem se tornar infrutíferas, portanto, defendo que a abordagem do estudo da ética deva ser outra (capítulo 6). Afinal, como falava o Greene de 2002, a verdade sobre a metaética é simples, não resta muito mais a dizer. Falo isso em tom de brincadeira, mas nem tanto, pois ainda há algumas coisas a serem ditas.

4.3 TRIBOS MORAIS

Ao longo de sua tese, Greene (2002) reforça a ideia de que o discurso do realismo

moral é problemático tendo em vista que isto dificulta o diálogo entre pessoas com valores distintos, e é a partir desta dissonância entre os valores que começa seu livro *Tribos Morais*. Mesmo o autor deixando de lado a discussão acerca dos fatos morais, os conflitos motivados por discordâncias na moralidade permanecem. Assim, o referido filósofo busca resolver tal contenda.

Desta forma, Greene retoma a problemática da tragédia dos comuns, com a analogia dos fazendeiros, mas focando especificamente na moralidade para ilustrar o problema, que, apesar de parecer ficção, é bastante semelhante à realidade. O filósofo elabora a parábola dos novos pastos (GREENE, 2013, p. 1-4), em que narra um local imaginário onde existe uma enorme floresta no centro com pastos ao redor, existindo em cada uma destas áreas perimetrais um povo com sua moralidade e costumes que ditavam as divisões e regras. Mas, na história da parábola, ocorreu algo inesperado: um incêndio destruiu a floresta que dividia as quatro tribos, e em pouco tempo o local tornou-se um novo campo ideal para pastos. Com isto, cada tribo foi avançando em direção ao centro, mantendo suas regras, o que gerou conflitos com as outras tribos devido a discordâncias morais e em como o local seria utilizado, resultando em lutas e derramamento de sangue.

A história serve para trazer à tona um problema que os humanos vivenciam no mundo contemporâneo, o que Greene chama de a tragédia da moralidade do senso comum. Greene comenta que a parábola é ficcional, mas a tragédia da moralidade do senso comum é real (GREENE, 2013, p. 5), isto é, as pessoas que vivem em uma mesma nação podem ter valores distintos de outros concidadãos, e, não raro, isto gera conflitos entre elas. Segundo Kraaijeveld e Sauer, com esta metáfora, Greene demonstra em realidade duas tragédias distintas: o conflito intratribal, vinculado à tragédia dos comuns tradicional, e o conflito entre as tribos (KRAAIJEVELD; SAUER, 2018, p. 120). O primeiro refere-se à forma de cooperação dentro do grupo, valores em comum que possibilitaram aqueles fazendeiros se auxiliarem mutuamente, enquanto o segundo diz respeito ao conflito entre grupos que cooperam distintamente. Com isto, valores morais que se tornam valores políticos deixam de ser circunscritos a uma pequena comunidade e, nos Estados contemporâneos, são elevados ao patamar de leis, constituições federais, acordos internacionais, valores que caracterizam como um país se identifica.

Mas, como a parábola ilustrou, Greene reconhece que, enquanto grupos coesos, as tribos morais acabam conseguindo alcançar uma certa harmonia interna, porém, quando grupos morais distintos convivem em um mesmo espaço, há conflitos de valores, e isso se deve ao próprio mecanismo que favorece a moralidade. Segundo Greene, a moralidade seria

um conjunto de adaptações psicológicas que permite com que indivíduos que de outra forma seriam egoístas colherem os frutos da cooperação social (GREENE, 2013, p. 22-23). Mas esta cooperação fica melhor circunscrita à tribo, pois em contato com outros grupos há conflitos de valores, tipicamente acerca de sexualidade (como união homoafetiva, hábitos sexuais) e morte (como suicídio assistido, aborto, eutanásia, uso de células-tronco), pois, segundo o autor, são os pedais de acelerar ou frear o crescimento da tribo (p. 11).

Considero importante destacar que Greene aproxima a moralidade da cooperação. Assim como Haidt (seções 3.3.2 e 3.4), o autor parte do mecanismo que promoveu a cooperação grupal como base para o fenômeno moral. Pensando enquanto uma adaptação da espécie, isto parece plausível, por outro lado, levanto a hipótese de que podem ter surgido subprodutos como ideais morais que funcionam mesmo fora do convívio social e que podem gerar comportamentos que não são necessariamente cooperativos. Todavia, para analisar tal hipótese, é importante verificar como operam os mecanismos psicológicos envolvidos no fenômeno moral.

Greene destaca que tais mecanismos fazem o comportamento humano passar da esfera individual, egoísta, para a social, cooperativa. Mas quais seriam estes mecanismos? Segundo Greene, englobam uma série de capacidades e disposições psicológicas, que, conforme aponta o autor, favorecem a cooperação entre os indivíduos e favorecem um comportamento tribal, componentes que analiso a seguir.

4.3.1 Os mecanismos da cognição social

Segundo Greene, o cérebro humano é equipado com um conjunto de capacidades e disposições psicológicas que, juntos, promovem o comportamento cooperativo (p. 28). Tal proposta é diferente dos módulos morais apresentados por Haidt (seção 3.2.2), ainda que algumas guardem semelhança (como apontado a seguir), pois surgem, em parte, de outras capacidades da cognição humana. Greene chama o conjunto destas capacidades de *maquinaria moral*, porém entendo se tratar de uma *cognição social*, tendo em vista que favorecem o convívio social, não necessariamente moral. Assim, listo e sintetizo, abaixo, as características comentadas por Greene, a saber: observação às relações de parentesco (a), reciprocidade direta (b), propensão à formação de amizades (c), experienciar a empatia (d), ser capaz de fazer ameaças e promessas (e), atentar-se à reputação (f), possuir inclinação ao tribalismo (g) e reciprocidade indireta (h).

Observação às relações de parentesco (a). A promoção de beneficência em relação a

parentes. É um traço comum tanto a humanos quanto a alguns animais, pois o auxílio a algum parente pode ajudar a sobrevivência de cópias do gene que o indivíduo também carrega, seguindo a seleção de parentesco (seção 2.3.2.2). Greene destaca que, diferente de formigas, os humanos são motivados por sentimentos complexos, que são uma estratégia evolutiva para que indivíduos relacionados colham os benefícios da cooperação (GREENE, 2013, p. 31).

Prática de *toma lá dá cá* (*Tit for tat*) ou reciprocidade direta (b). Trata-se da possibilidade de troca de favores condicional. Os humanos tendem a auxiliar quem os ajuda, mas, se, após ajudar alguém, não ocorrer o auxílio recíproco, ou ocorrer alguma traição, ou *queimar* (*rat*) com o agente, este tenderá a não cooperar novamente com o detrator. Segundo Greene, as pessoas não precisam raciocinar muito se devem ou não abrir mão de cooperar com um traidor, pois os sentimentos já fazem isto automaticamente, como a raiva, desgosto e desprezo em relação ao indivíduo que não age conforme o pactuado, e, de maneira semelhante, se outro agente cooperar poderá gerar sentimentos positivos como a gratidão (p. 33). Tal traço também pode ser identificado em chimpanzés que tendem a compartilhar mais alimentos com outros indivíduos que os ajudaram catando piolhos (DE WAAL, 1989).

Propensão à formação de amizades (c). O sentimento recíproco de se preocupar com outros indivíduos não necessariamente aparentados. Segundo Greene, após uma série de cooperações exitosas, os indivíduos tendem a gerar automaticamente um sentimento mútuo de amizade, um programa psicológico que faz com que os indivíduos se preocupem com quem pode ter um futuro cooperativo (GREENE, 2013, p. 34-35). O filósofo destaca que pode ser estranho entender a amizade como uma cooperação, ao invés do sentido coloquial do termo, como sair juntos e se divertirem, mas pode ser algo como ocorre com o sexo, que sua razão de existir é a procriação, porém, não é o motivo que leva muitas pessoas a realizarem o ato. Com a amizade pode ser algo semelhante, pois a mente humana pode estar focando nesta cooperação (p. 35). Todavia, “se você estiver constantemente pensando sobre as vantagens materiais de sua amizade, é um sinal de que você não é realmente um amigo” (GREENE, 2013, p. 35, tradução minha). Este traço também é notado em chimpanzés (*Pan troglodites*), que mantêm relações próximas com outros indivíduos enquanto permanecer a memória das interações passadas entre eles (SEYFARTH, CHENEY, 2012, p. 171).

Experimentar a empatia (d). O mecanismo que faz com que as pessoas não gerem prejuízos umas às outras gratuitamente, pois sentem-se mal com isto, abrangendo tanto conhecidos como desconhecidos. Normalmente, as pessoas sentem-se mal em ferir os outros sem querer, sejam humanos ou animais, como quem andando pela casa pisa na pata de um animal de estimação sem perceber. Entre humanos, em boa parte das sociedades, é comum

pedir desculpas ao gerar algum desconforto aos demais, como esbarrar em alguém no transporte coletivo por exemplo. Quando avançamos para danos físicos, a resistência tende a ser ainda maior, como no caso de um experimento no qual uma pessoa usava uma perna falsa sob a calça e outra era instruída a dar uma martelada na perna falsa. Diante desta situação as pessoas sentiam-se desconfortáveis em executar tal ação (CUSHMAN et. Al, 2012). Greene destaca que, além de os humanos evitarem a agressão, também promovem atos de bondade como dar gorjetas em restaurantes que possivelmente não visitarão novamente ou até doar anonimamente para a caridade, talvez motivados por se sentirem mal em relação a eles e buscar aliviar seu sofrimento (GREENE, 2013, p. 37). Segundo Greene, estes sentimentos podemos chamar de empatia, um estado emocional em que experienciamos os sentimentos de outros como se fossem os nossos (ibid.).

Ser capaz de fazer ameaças e promessas (e). Especificamente a capacidade de realizar ameaças e promessas, bem como cumpri-las. Apenas falar que vai se vingar se for traído ou prometer que cumprirá um acordo pode não ser o suficiente, mas, se há certeza da punição – digamos que um sabe que o outro é realmente rancoroso e vingativo e vai cumprir com a ameaça –, é algo que influencia a não quebrar promessas com ele. Inclusive, o mesmo para quem sabe que cumpre promessas, que se tem certeza que irá sentir-se culpado por não cumprir uma promessa, ao ponto de sequer pensar nessa hipótese (p. 41-42). Tal mecanismo, segundo Greene, também envolve a lealdade e o amor marital, assim como a lealdade a um grupo ou empresa e hierarquia, em que mesmo se puder optar por um parceiro ou emprego considerado melhor, alguém que se mantém conforme o pacto estabelecido é bem visto (p. 43). Quanto ao aspecto da lealdade e da hierarquia, há uma similaridade com os fundamentos morais da Lealdade e Autoridade de Haidt (seção 3.2.2).

Atentar-se à reputação (f). O mecanismo de se preocupar acerca de como irão lhe julgar. Envolve tanto a percepção direta – ser observado – quanto a percepção indireta – ser alvo de fofocas. Segundo Greene, as pessoas que possuem alguma reputação tendem a cooperar mais facilmente, pois indica duas coisas: demonstrar sua cooperatividade, assim como sua intolerância aos que não cooperam (GREENE, 2013, p. 44). Até mesmo a figura de olhos em um papel de parede do computador pode alterar a ação de um agente, como demonstrado no experimento em que, ao executar rodadas do Jogo do Ditador (*Dictator Game*)⁶⁰ através de computadores em salas separadas para cada jogador, apenas 55% das

60 *Jogo do Ditador (Dictator Game)*: teste controlado utilizado em diversos experimentos, uma variação do *Jogo do Ultimato (Ultimatum Game)*. No *jogo do ultimato*, um sujeito experimentado assume um papel de apresentar uma oferta enquanto outro assume o papel de aceitar ou recusar. Por exemplo, no *ultimato*, os experimentadores dão R\$ 10,00 ao que irá ofertar, que pode ficar com todo o dinheiro ou dividi-lo com o outro jogador como dar R\$ 1,00 e ficar com os outros R\$ 9,00, sendo que o outro jogador pode aceitar ou

peessoas davam algo aos outros jogadores, mas quando havia desenhos de olhos ao fundo, 88% das pessoas dividiam os valores (HALEY, FESSLER, 2005). Há também estudos antropológicos que apontam que cerca de 65% do tempo de conversa das pessoas é dedicado a falar acerca de boas ou más ações de outras pessoas, levantando a ideia de que a fofoca é um mecanismo de controle social (DUNBAR, 2004; DUNBAR, MARRIOTT, DUNCAN, 1997).

Há registros que até mesmo bebês de menos de nove meses percebem a diferenciação nas ações alheias entre o auxílio e o estorvo. Tal ponto foi indicado em um experimento em que os bebês assistiam a um teatro com figuras geométricas antropomorfizadas (com olhinhos arregalados), em que, por exemplo, um *círculo* tentava subir uma montanha, mas um *quadrado* o empurrava para baixo, porém, depois, na cena seguinte, um *triângulo* ajudava o círculo a subir. Foi medido o tempo que os infantes observavam cada cena, sendo que o auxílio para subir do *triângulo* não chamava tanto a atenção dos bebês quanto a ação de estorvo do *quadrado*, indicando que a cena de estorvo não era esperada. Após, foi dada aos bebês a opção de escolher alguma das figuras, e a maioria dos infantes preferiu a figura que ajudava do que a figura que atrapalhava a subida. Em grupos de controle (com figuras geométricas sem os olhinhos) o mesmo não se repetiu, indicando que há uma percepção acerca da interação social (HAMLIN, WYNN, BLOOM, 2007). Greene comenta que é provável que a ocorrência de tal mecanismo cognitivo em bebês se dê de maneira automatizada, não sendo devida a um raciocínio elaborado como “o personagem tratou o outro mal, então ele também vai me tratar mal, assim é melhor evitar contato com ele”, o que favorece a hipótese de que tal comportamento faz parte de nossa herança genética (GREENE, 2013, p. 48).

Possuir inclinação ao tribalismo (g). Mecanismo que faz com que os indivíduos percebam-se como membros de um grupo ou tribo, e, com isto, tratem diferentemente membros do seu grupo em comparação com indivíduos que não fazem parte do grupo. Greene destaca que tal traço serve para evitar o abuso (*exploit*), como, por exemplo, em um grupo que coletasse recursos como alimentos e compartilhasse com desconhecidos como se fossem membros de sua família, pois seriam facilmente utilizados para benefícios alheios. Portanto, é importante distinguir quem faz parte do *nós* e quem faz parte do *eles* (GREENE, 2013, p. 49). Brown destaca que o etnocentrismo⁶¹ e o favorecimento ao próprio grupo são traços

recusar a proposta, mas se recusar nenhum dos dois recebe nada – racionalmente as pessoas poderiam aceitar sempre, afinal ganhariam alguma coisa. Todavia, é comum recusarem ofertas "muito desiguais", fazendo com que o sujeito que ofertou também não receba nada naquela rodada. Enquanto que no jogo do *Ditador* tem uma dinâmica semelhante, onde, um oferta a divisão, mas o outro não tem a possibilidade de recusar.

61 Etnocentrismo: perceber sua própria etnia como o paradigma para avaliar as demais etnias. Por exemplo, "de acordo com a minha cultura, a sua está errada", "como a cultura do grupo X é atrasada!" ou até mesmo

universais na espécie humana (BROWN, 1991). Greene destaca que os humanos tendem a prestar muita atenção onde as pessoas residem diante de seus universos sociais egocêntricos, favorecendo quem está próximo, o que pode ser chamado de *tribalismo* ou *altruísmo paroquial* (GREENE, 2013, p. 50).

O que caracteriza alguém como membro do grupo pode variar. Há traços como usar uma língua específica como a situação mencionada por Greene, em que cita um livro sagrado de uma religião hebraica chamado *Bíblia* que contém a narrativa de que um povo estava em guerra com outro (*gileaditas* contra *efraimitas*) e, como tática de batalha para evitar que os refugiados inimigos adentrassem em seu território, pediam que pronunciassem uma palavra hebraica (*shibboleth*), assim notariam a pronúncia diferente pelo outro povo, identificando-os para poder eliminá-los (GREENE, 2013, p. 50). Até mesmo em bebês de seis meses é registrada a preferência para olhar falantes sem sotaques estrangeiros, e bebês de dez meses em receber presentes de nativos de seu idioma, além de crianças de cinco anos preferirem fazer amizade com crianças que não têm sotaque estrangeiro (KINZLER, DUPOUX, SPELKE, 2007; MAHAJAN, WYNN, 2012). Greene descreve que práticas culturais arbitrárias, como a forma de se vestir, comer, trabalhar, dançar, brincar, fazer sexo, entre outras, podem servir à função não-arbitrária de fazer desconhecidos (*strangers*) serem vistos como estranhos (*stranger*), e, com isso, separar o *nós* do *eles* (GREENE, 2013, p. 51). Tal traço também foi identificado em macacos, que associavam membros do grupo a coisas que consideravam boas como frutas, e indivíduos de fora vinculavam com coisas que valoravam negativamente como aranhas (MAHAJAN et. al., 2011).

Ainda quanto ao tribalismo, Greene destaca um ponto acerca do sistema neural. O pesquisador comenta que o neurotransmissor e hormônio ocitocina⁶² está envolvido com o cuidado materno nas espécies mamíferas, mas também está envolvida no aumento de empatia (mencionei no item d o entendimento de Greene acerca do conceito) e confiança nos humanos (GREENE, 2013, p. 54). Em experimentos, foi notado que borrifar ocitocina no nariz de participantes gerou maior cooperação grupal, em testes em que envolviam participar de uma espécie do dilema do prisioneiro repetidas vezes⁶³, tendo em vista os dados de que em

questões mais sutis como "infelizmente aquela comunidade não valoriza os livros acadêmicos que lemos".

62 Nota explicativa sobre neurotransmissores e hormônios. Um mesmo componente químico (como a ocitocina) pode estar na corrente sanguínea atuando como hormônio, mensageiro do sistema endócrino, gerando certos efeitos (como a contração uterina em mulheres grávidas) ou no cérebro como um neurotransmissor, mensageiro do sistema nervoso, ocasionando outros resultados (como a promoção de cuidado com os membros do grupo).

63 O dilema do prisioneiro tradicional consiste em um modelo onde dois agentes são presos devido a um crime que cometeram, estão em celas distintas e não podem se comunicar, mas as autoridades não têm provas suficientes para condená-los, assim necessitam de uma confissão para puni-los, e nestas circunstâncias os agentes presos devem escolher um curso de ação entre admitir o crime ou ficar calado, sendo que, se ambos

condições de placebo apenas 20% dos testados favoreciam o grupo, mas entre aqueles que receberam ocitocina o número foi de 58% que agiram em prol do grupo, indicando um altruísmo paroquial (DE DREU et. al., 2010, p. 1409).

Na mesma linha, foi realizado um experimento envolvendo borrifar ocitocina e julgamentos morais especificamente. Neste teste, foram apresentados dilemas morais como um *trolley problem*, em que foi identificado que a ocitocina gerava uma maior hostilidade contra indivíduos identificados como fora do grupo, ao que os que receberam ocitocina preferiam, em maior grau, sacrificar uma pessoa com um nome típico de uma etnia diferente da sua (como personagens com nomes árabes como Youssef ou Ahmed) para salvar cinco pessoas não identificadas, do que uma com um nome de etnia próxima da sua (como personagens com nomes europeus tais como Markus ou Helmut), enquanto que o grupo placebo não apresentou diferenças significativas no sacrifício independente do nome do personagem, indicando que, nas palavras dos pesquisadores que realizaram o estudo, a ocitocina promove o etnocentrismo em humanos (DE DREU et. al., 2011, p. 1264). Todavia, Greene destaca que, apesar disto, o cérebro humano tem tendência (*wired*) ao tribalismo, não que está determinado (*hardwired*) a ser tribalista (GREENE, 2013, p. 55), portanto, naturalmente há inclinação para favorecer aqueles com quem se identifica como membros de seu grupo, mas não que isto seja algo determinístico ou necessário.

Propensão a praticar punição pró-social ou reciprocidade indireta (h). O comportamento de punir (como censuras e castigos) quem não coopera, ainda que estes não tenham prejudicado o agente especificamente e mesmo que a punição acarrete custos ao agente punidor. Semelhante ao mecanismo de *toma lá dá cá* (item b), no sentido de punir aqueles que não cooperam. Tal mecanismo é bastante perceptível em primeira pessoa, como Greene destaca em um experimento mental (GREENE, 2013, p. 57) semelhante a este: se você, leitor, ficasse sabendo que existe um assassino e estuproador em série matando pessoas em uma cidade em outro estado do país, mas que você pode pagar R\$ 10,00 anonimamente para entregar o sujeito à justiça, você pagaria tal valor? Se dizer que sim, eis um exemplo de punição pró-social, mesmo lhe acarretando um custo faria tal ação. Algo semelhante ocorre quando as pessoas ficam sabendo de algum ato criminoso que condenam e desejam que o infrator seja punido, mesmo que a ocorrência criminosa tenha se dado com desconhecidos, tal como é comum em comentários nas redes sociais em matérias jornalísticas em que completos desconhecidos das vítimas expressam sua censura às práticas criminosas.

confessam o crime, os dois são punidos com pena de 5 anos cada, se um confessar e o outro não, quem confessou será liberto sem pena alguma e quem ficou em silêncio recebe uma pena maior de 10 anos, todavia, se ambos ficam em silêncio, serão ambos punidos em 1 ano apenas cada.

Greene menciona também um experimento acerca da punição pró-social (GREENE, 2013, p. 57). O experimento envolve um *jogo dos recursos comuns* (*Public Goods Game*) com algumas modificações (FEHR, GÄCHTER, 2002), o qual explicarei de maneira adaptada a seguir para melhor entendimento. Neste tipo de experimento, cada participante – jogador – recebe uma quantia de dinheiro. A cada rodada eles podem contribuir com um valor na mesa comum, que será duplicado pelos experimentadores e depois dividido igualmente entre todos os participantes. Por exemplo, cada jogador começa com R\$ 10,00. Se estão em 4 jogadores e todos colocarem todo o seu dinheiro soma-se R\$ 40,00. Após, esse valor duplicado torna-se R\$ 80,00, que será repartido R\$ 20,00 para cada participante. Se algum dos quatro jogadores não contribuir, mas sim os demais, somará R\$ 30,00 à mesa. Duplicando chega-se à R\$ 60,00. Por sua vez, dividido-se em quatro resulta R\$ 15,00 a cada um. Desta maneira, aquele que não contribuiu ficaria com R\$ 25,00 (os R\$ 10,00 iniciais que não contribuiu e mais R\$ 15,00 que recebeu).

Segundo Greene, normalmente os participantes começam a cooperar com algum valor, até que alguns começam a colocar menos dinheiro, até que diminuem a não contribuir nada (GREENE, 2013, p. 58). Todavia, no experimento citado por Greene há uma variação onde há a possibilidade de punir àqueles que não cooperam mas colhem os benefícios dos demais (*free riders*) pagando um valor. Por exemplo, pagar R\$ 1,00 para tirar R\$ 4,00 daqueles que não contribuem. Quando é incluída esta possibilidade de punir os detratores, as contribuições aumentam nas rodadas seguintes. Greene destaca que tais punições são movidas por emoções como a raiva (p. 59), o que também foi apontado de modo similar por Haidt (seções 3.2.2 e 3.3.1). Aqueles que não cooperam mas visam colher os frutos da cooperação (*free riders*) trazem custos aos demais (não só de dinheiro, mas também metabólicos aos organismos), o que potencialmente contribuiu para a seleção evolutiva destas emoções de aversão em relação a tais condutas.

Após expor estas capacidades, Greene destaca o papel delas para a cooperação. Segundo o filósofo, “a cooperação é o porquê de estarmos aqui, e, ao mesmo tempo, manter a cooperação é nosso maior desafio. A moralidade é a resposta do cérebro a esta demanda” (GREENE, 2013, p. 59). É relevante ressaltar que, neste íterim, o autor recomenda a leitura do livro de Haidt (HAIDT, 2013) por abranger o mesmo assunto, indicando que há várias concordâncias com a proposta de Haidt. Mas Greene afirma que não há como provar que esta maquinaria evoluiu, seja biológica ou culturalmente, para promover a cooperação, mas, se não foi adaptada para isto então trata-se de “uma enorme coincidência” (GREENE, 2013, p. 62,

tradução minha). E, na mesma linha de Haidt, Greene reforça que tal mecanismo é tipicamente intuitivo, pois, se forçar alguém a decidir rapidamente, irá ser mais cooperativo, enquanto que, se forçar alguém a pensar mais sobre irá ser menos cooperativa (ibid.).

Todavia, estes mesmos mecanismos que auxiliam na promoção da cooperação, que são tidos como algo positivo normalmente, podem gerar alguns conflitos e serem problemáticos. Greene também nota isso e destaca que, a partir destes estudos, alguém poderia concluir que a intuição é a fonte de todas as coisas boas e que o uso da razão é o inimigo da moralidade, mas, segundo ele, isto é um equívoco, pois o que tais estudos demonstram é que os instintos sociais dos humanos são ótimos em evitar a *Tragédia dos Comuns*, mas não outra tragédia (p. 63), pois os referidos mecanismos são capazes de transformar o *eu* em *nós*, mas geraria a *tragédia do nós contra eles*. Assim, prossigo com a análise da construção do argumento de Greene acerca de como a tragédia gerada pelos conflitos entre as tribos afeta a moralidade para, após, realizar algumas críticas que entendo pertinentes.

4.3.2 Conflitos tribais

Greene argumenta que esta mesma maquinaria moral auxilia na cooperação, ela gera novos conflitos. Estes conflitos, segundo o autor, são gerados por dois aspectos. O primeiro é o favorecimento ao próprio grupo, que chama de tribalismo, e o segundo são as diferenças de valores entre os grupos, isto é, os termos para cooperar (GREENE, 2013, p. 66-67). Cada grupo é composto de indivíduos que compartilham certos valores. Entre estes, há os métodos para cooperar que podem ser diferentes de outros grupos. Como no exemplo da parábola dos novos pastos, no qual, na tribo do norte, cada família tinha suas terras, mas na tribo do sul as propriedades eram de uso comum. Em tópicos contemporâneos, podemos citar como exemplos a diferença entre grupos que aceitam a união civil de casais do mesmo gênero e grupos que não aceitam: são regras distintas para fazer parte do grupo e formas diferentes de agregarem-se.

Quanto ao tribalismo, Greene destaca que ele funciona diferentemente em locais distintos (p. 71). Tais traços são perceptíveis na aplicação de experimentos sociais, os quais destaco alguns mencionados pelo autor abaixo.

O filósofo menciona um estudo em que destacou a diferença da cooperação entre culturas distintas, envolvendo a aplicação de três experimentos econômicos: *Jogo do Ditador*, *Jogo dos Recursos Comuns* e *Jogo do Ultimato* (HENRICH, HEINE, NORENZAYAN, 2010;

HENRICH et. al., 2006). Neste experimentos foi constatada uma grande diferença entre os comportamentos dos membros de sociedades distintas, como, por exemplo, no *Jogo do Ultimato*, em que um jogador oferece uma divisão e o outro pode aceitar ou recusar a proposta. Em Machiguenta, no Peru, a oferta média era de 25% do valor possível, e a maioria dos participantes aceitou tal proposta. Diferente do identificado nos EUA, em que a proposta média era de 44% do valor possível, onde também, quando a proposta era menor de 20%, era rejeitada na metade das vezes. Em vilarejos no Zimbábwe, a média das propostas era 45% do total, e propostas menores que isso eram recusadas metade das vezes. Enquanto que em Aché no Paraguai, e em Lamelara, na Indonésia, houver ofertas acima de 50% do valor total, os quais sempre foram aceitas. Mas em Au, na Papua Nova Guiné, as ofertas acima de 50% do valor total eram rejeitadas, assim como as ofertas muito baixas. Variações se repetiram na aplicação dos demais jogos.

Não só quanto a aspectos econômicos, Greene destaca que aspectos relativos à honra também possuem variações locais. O filósofo cita um estudo realizado nos EUA para analisar a resposta das pessoas acerca de ofensas à sua honra (GREENE, p. 76). O estudo consistia em chamar estudantes universitários para coletar uma amostra de saliva, responder algumas questões em uma sala e, após terminar a tarefa, entregar o formulário e coletar novamente a saliva em outra sala, porém, sem a ciência dos participantes, outro teste era realizado, consistindo em, durante o trajeto entre as salas, um homem identificado como defensor da confederação (*confederate*) esbarrar em cada um deles e, proferindo um impropério, chamando-os de “cuzão” (*asshole*), de forma que, após ouvirem o referido turpilóquio direcionado a si, reagiram de diferentes formas (NISBETT, COHEN, 1996). Neste estudo, foi identificado que os participantes do sul dos EUA respondiam ao insulto de maneira mais raivosa do que os estudantes do norte, e, corroborando com isto, os níveis de cortisol⁶⁴ dos participantes do sul que foram insultados eram maiores que os sujeitos do norte e os que não foram insultados (grupo de controle). Ao final do experimento, os estudantes deveriam ler uma pequena história e completar o seu final, sendo que 75% dos participantes do Sul que foram insultados completaram a história envolvendo violência ou ameaças, enquanto apenas 20% dos não insultados do sul responderam algo neste sentido. Por outro lado, os estudantes do norte, tanto insultados quanto os não insultados, responderam sem variação.

Greene destaca que o resultado do experimento já era previsto pelos pesquisadores diante das diferenças culturais entre os estado-unidenses do norte e do sul. A formação dos estados do Sul e do Norte dos EUA foi distinta, tendo o sul historicamente desenvolvido pela

64 Hormônio vinculado ao stress.

pecuária, onde os fazendeiros eram vulneráveis a agressões oportunistas, como o abigeato (GREENE, 2013, p. 78). O autor destaca, com base nos mecanismos apontados (seção 4.3.1), que um insulto seria como um teste de honra, e aqueles que permitem serem insultados podem demonstrar fraqueza. Por outro lado, alguém que não tolera insultos e é conhecido por isso tem uma vantagem estratégica (GREENE, 2013, p. 78). O autor também destaca que, no sul dos EUA, é mais comum a aprovação de violência cometida em defesa da casa e em resposta ao afrontamento contra a esposa de alguém, e, da mesma forma, no sul eles tendem a estigmatizar os homens que não respondem violentamente a estas afrontas pessoais (ibid.). Portanto, envolve-se a reputação e a capacidade de fazer ameaças cumprindo-as, além dos valores tribais reforçados culturalmente.

Outro traço que reforça o tribalismo são os vieses em favor do próprio grupo. Greene menciona um levantamento acerca da pergunta “se alguém te processa e ganha, ele deve pagar os custos do processo?” (BAZERMAN, MOORE, 2009, p. 94). Neste estudo, 85% das pessoas responderam que sim, porém, outros foram perguntados quanto a “se você processa alguém e perder, você deve pagar os custos do processo?”, desta vez apenas 44% das pessoas responderam que sim. Segundo Greene, as pessoas tentam ser justas, pois, se ambas as perguntas fossem dadas ao mesmo tempo para as mesmas pessoas, talvez poucos respondentes teriam dito “o perdedor deve pagar se eu for o vencedor, mas o vencedor paga se eu for o perdedor”, afinal os humanos tentam ser genuinamente justos, mas se há uma variedade de opções que podem ser tidas como justas, tendem a favorecer aquelas que se adequam melhor a eles (GREENE, 2013, p. 83-84). Devido a isto, parece que saber de qual lado o agente está, de maneira não consciente, muda a percepção do que é justo, o que, por sua vez, altera a forma que a informação é processada, ao que Greene destaca: “Essas percepções enviesadas não conscientes sobre o que é justo tornam difícil pessoas racionais chegar a um acordo, muitas vezes em detrimento de ambos os lados” (GREENE, 2013, p. 85, tradução minha). O que lembra muito a posição de Greene em sua tese acerca do realismo moral e o agente acreditar que está objetivamente certo (GREENE, 2002).

Esta percepção enviesada em prol da tribo fica bastante evidente em tópicos políticos. Outro estudo citado pelo autor envolve um experimento em que foram entrevistados norte-americanos que autodeclararam seus posicionamentos políticos, sejam como conservadores ou progressistas, em que deveriam avaliar duas propostas políticas distintas, uma promovendo um maior Estado de bem-estar social do que a existente e outra promovendo uma influência Estatal menor do que a existente (COHEN, 2003). Na primeira versão do teste, os autodeclarados progressistas preferiram o programa de maior bem-estar

social, e os conservadores optaram pela proposta de influência estatal menor, como era esperado. Normalmente, pessoas de esquerda tendem a preferir políticas de bem-estar social, e conservadores preferem menor interferência estatal na economia.

Porém, houve uma diferença identificada na segunda etapa, que envolvia um outro grupo em que as propostas e o título dos partidos que as defendiam foram trocadas um pelo outro. Nesta segunda versão do teste, outros grupos de autodeclarados progressistas e conservadores observaram as mesmas propostas que o primeiro grupo, porém, as propostas vinham com os nomes dos partidos Democrata (progressista) e Republicano (conservador). O resultado foi que os progressistas optaram muito mais pelo nome do partido Democrata que pela proposta, o mesmo para os conservadores que preferiam as propostas com o nome do partido Republicano. Porém, tal circunstância ocorreu mesmo quando a proposta política estava invertida, isto é, a promoção de maior bem-estar social com o nome do partido Republicano e a de menor influência estatal com o nome do partido Democrata. Os respondentes optaram igualmente pelo nome do partido e não pela proposta em si, ainda que contrário ao pensamento ideológico político que eles afirmam defender. Greene destaca a interpretação deste teste: a maioria dos entrevistados negou que o julgamento foi afetado pelo nome do partido, afinal isto é inconsciente (GREENE, 2013, p. 89). Isso também indica que há uma possível vinculação com a identidade do grupo, isto é, defender o grupo do qual acredita fazer parte ou que diz compartilhar com os mesmos ideais é mais importante do que as ideias propriamente em si (outros estudos que corroboram com este entendimento são mencionados no item 5.3 desta tese).

Na mesma linha do estudo mencionado anteriormente, até mesmo a percepção de fatos torna-se enviesada quando envolvida com política, ao ponto de que ainda que saibam interpretar adequadamente dados, as pessoas tendem a contrariá-los para coincidir com a decisão do grupo. Outro estudo apontou que mesmo com a percepção numérica e conhecimento de análise de dados, as pessoas tendem a favorecer o viés grupal na interpretação das informações de acordo com seu viés político (KAHAN et. al, 2012). No referido estudo foi identificado que os progressistas (comunitaristas igualitários) percebiam maiores riscos na mudança climática, porém, neste grupo, não houve relação com a melhor interpretação de informações científicas sobre o assunto. Também foi diagnosticado que os conservadores (individualistas hierárquicos) eram mais céticos quanto aos riscos das mudanças climáticas, mesmo aqueles que tinham mais informações e melhor interpretação dos dados científicos. Portanto, perceber melhor os dados não indica tão bem que uma pessoa adotaria uma determinada postura quanto às mudanças climáticas, quanto o pertencimento a

uma tribo e sua cultura – este traço sim prevê melhor qual será a resposta da pessoa acerca do tema avaliado. Isto é, logicamente entender um dado que aponta um maior risco climático inclinaria a pessoa a perceber isto, mas não foi o que ocorreu, pois mesmo pessoas que compreendiam melhor dados tendiam a não levarem estes tão em consideração, de maneira a concordar com sua tribo.

Greene analisa estas informações e reforça a interpretação de que há um viés tribal. Segundo o filósofo, quando os entendimentos falsos se tornam culturalmente impregnados, eles se transformam em emblemas de honra, que são muito difíceis de mudar, não sendo simplesmente questão de educar as pessoas (GREENE, 2013, p. 94). Emblemas de honra, pois carregam a identidade da tribo, afinal, afirmar certas posições publicamente é um meio de ser reconhecido como membro do grupo que defende aquela ideia. Isso força os indivíduos a escolherem entre serem informados por especialistas ou serem bons membros da tribo (p. 95).

A percepção enviesada também dá cargas distintas para o sofrimento que se é gerado e o que é sofrido. Greene comenta que uma pessoa normalmente não consegue fazer cócegas em si mesma, e isso se deve à forma de como o cérebro funciona, pois ele antecipa a consequência das ações (BLAKEMORE, WOLPERT, FRITH, 1998), o que torna as ações produzidas por outras pessoas em nós mais salientes que as nossas próprias. Greene destaca que pode não ocorrer um paralelismo, porém, pode servir como uma metáfora, mas é plausível que a percepção da dor que se sente seja maior do que a percepção da dor que se gera nos outros, tal como são retratadas na mídia as experiências dolorosas dos grupos que fazemos parte, elas parecem ser maiores do que as experienciadas por outros grupos, e, como resultado disto, os vieses morais, em alguns casos, são criados dentro de sistemas que usamos para perceber os eventos do mundo (GREENE, 2013, p. 97). Em outras palavras, os humanos podem perceber um sofrimento maior ao ver seu grupo passando por dificuldades do que perceber grupos distintos enfrentando momentos difíceis.

Tais percepções enviesadas favorecem o convívio grupal entre aqueles que concordam com aquelas visões, em detrimento dos que não pertencem à mesma tribo e discordam. O funcionamento cognitivo social favorece o convívio entre membros de um mesmo grupo, pessoas que possuem valores e hábitos em comum. Porém, ele torna os humanos tendenciosos, modificando suas visões de mundo para adequar ao que o grupo entende, mesmo que, na realidade, não seja o caso da crença em comum ser real – e tudo isto de maneira não consciente. Como já mencionado anteriormente (seção 4.3.1), estes comportamentos parecem ser adaptações evolutivas, fazendo parte da cognição humana. Apesar de parecerem auxiliar de um lado, transformando o *eu* em *nós*, como Greene afirma,

prejudicam o outro, pois geram conflitos entre grupos com valores distintos, de maneira que parece ser irreconciliável. Algumas razões destes e os demais comportamentos de matriz psicológica citados anteriormente acontecerem podem ser identificadas na forma pela qual o cérebro humano funciona, o que Greene também analisa através de experimentos envolvendo as neurociências, que passo a comentar a seguir.

4.3.3 Cérebros sociais

Outra contribuição de Greene que destaco é a síntese do que chamou de *trolleyology* (um neologismo composto por *trolley* com o sufixo *logia*) a partir de diversos estudos realizados. Os dilemas do bonde (*trolley problems*) são amplamente utilizados nas discussões filosóficas para ilustrar decisões difíceis em que não há uma resposta clara do que deve ser feito.

Primeiramente, o que seria um dilema? Dilemas, segundo Teles, são situações em que ocorrem conflitos em que um agente moral deveria fazer duas ações, contudo, não é possível realizar ambas, estando fadado ao fracasso, pois não importando sua escolha, uma ação não será exitosa, restando a sensação de que há alguma errada ou indevida (TELES, 2017, p. 89), sensação esta causada por emoções que o agente sente, o que a pesquisadora chamou de resíduos morais (p. 106). Mas que tipo de dilemas são os dilemas do bonde? Este tipo de dilema tem sua origem em um artigo de Foot que ilustra a situação em que um bonde elétrico (*tram*, ou ainda, *trolley*) fora de controle atropelará cinco trabalhadores em um trilho, porém, é possível mudar seu curso para atropelar apenas um trabalhador na outra rota da bifurcação (FOOT, 1967). A partir deste modelo básico, é possível elaborar diversas variações do dilema, trocando as quantidades de pessoas nos trilhos, quem seriam estes, bem como a posição do agente ser capaz de mudar o curso do bonde, ou interromper a rota de alguma forma.

Greene conduziu um experimento em que analisou o cérebro dos entrevistados através de ressonância magnética funcional ao performarem juízos morais identificando padrões cognitivos quando decidiam sobre duas variações deste dilema fictício. Foi apresentado para alguns entrevistados um cenário semelhante a este⁶⁵:

I. Você está diante da seguinte cena: um bonde elétrico desgovernado está avançando rapidamente e está diante de uma bifurcação, ele atropelará 5 pessoas inocentes que foram presas nos trilhos, o impacto com certeza as matará, contudo **você** dispõe de uma alavanca que ao ser puxada trocará a direção que o bonde segue na bifurcação dos trilhos e ele atropelará somente 1 pessoa inocente que foi amarrada na outra linha, e o impacto com certeza a matará. Não existem outras possibilidades de

65 A variação que descrevo a seguir foi publicada originalmente em um outro local (FAGUNDES, 2021).

salvar as pessoas. **Você puxaria a alavanca?**

Este cenário clássico coloca o entrevistado em uma situação em que, se não fizer nada, 5 pessoas inocentes morrerão, contudo pode salvar as 5 se optar por mudar o curso do bonde elétrico resultando na morte de somente 1 pessoa inocente. Segundo Greene, a maioria das pessoas entrevistadas tende a responder que puxaria a alavanca (GREENE et. al, 2001, p. 2105), assim salvariam 5, resultando na morte de 1 pessoa. Contudo, uma variação do cenário foi proposta:

II. Você está diante da seguinte cena: um bonde elétrico desgovernado está avançando rapidamente, ele atropelará 5 pessoas inocentes que foram presas nos trilhos. O impacto, com certeza, as matará, contudo, você está em uma passarela que passa por cima dos trilhos e a sua frente está uma pessoa muito grande, desatenta com seus arredores olhando para a cena. Em cima da passarela não há nenhum objeto para jogar nos trilhos para interromper o bonde elétrico, contudo, se **você** empurrar a pessoa grande, o peso dela poderia interromper o curso do bonde, salvando as 5 pessoas, mas a queda a matará com certeza. O peso de seu próprio corpo não é o suficiente para parar o bonde elétrico, mas o da pessoa grande é. Não há outras possibilidades de salvar as pessoas amarradas nos trilhos. **Você empurraria a pessoa desatenta para os trilhos?**

Greene descreve que a maioria das pessoas tende a responder que não empurraria a pessoa para os trilhos (GREENE et. al, 2001, p. 2105). Mas o que explicaria a decisão das pessoas tenderem a responder “sim” ao cenário I (puxar a alavanca ocasionando a morte de 1 pessoa inocente para salvar 5 outras) mas responder “não” ao cenário II (empurrar 1 pessoa ocasionando a sua morte para salvar 5 outras)? Em ambos os casos, alguém morrerá, contudo, o agente pode optar por diminuir os danos, porém, as pessoas têm uma resistência maior de escolher esta alternativa no segundo cenário.

Segundo Greene, após observar quais áreas do cérebro estavam mais ativas no momento das decisões, quando os entrevistados passavam pelo cenário II, havia uma atividade maior nas partes do cérebro associadas às reações emocionais, enquanto que, no cenário I, a ativação era menor, mas associada à memória de trabalho maior (p. 2106). Este experimento reforça o entendimento de que as emoções desempenham um papel fundamental no julgamento moral ao ponto de influenciar uma ação. Aparentemente, o que orientou a ação dos agentes nestes cenários não foi um princípio racional como “devemos reduzir o dano”, mas sim um estímulo emocional, sendo que no cenário II temos uma aproximação do agente com um ato violento (empurrar uma pessoa), enquanto no cenário I a ação é impessoal (puxar uma alavanca). Sendo a resposta emocional muito mais forte no quadro II as pessoas intuitivamente têm aversão a esta alternativa, ainda que os desfechos sejam os mesmos do cenário I (GREENE, 2002, p. 178-179). Assim, Greene fundamenta sua argumentação no sentido de que as decisões morais não são majoritariamente racionais. Pelo contrário, tendem

a ser intuitivas atreladas aos estímulos emocionais, portanto, subjetivos, fruto de adaptações evolutivas da espécie humana.

Greene descreve a sua hipótese, que foi corroborada por outros estudos posteriores acerca do que leva às pessoas a realizarem julgamentos morais desta forma. O córtex pré-frontal dorsolateral costuma ser uma área do cérebro bastante ativa em tarefas que envolvem raciocínio, assim como quando as pessoas tomam a decisão de que devem puxar a alavanca no dilema. Todavia quando o modelo utilizado é o de empurrar alguém para os trilhos, os circuitos do cérebro que demonstram maior atividade são a amígdala cerebral e o córtex pré-frontal ventromedial (GREENE, 2013, p. 122-123), circuitos relacionados também às emoções. Todavia, é importante ressaltar que estas atividades neuronais indicam uma correlação, não causalidade, isto é, identificamos que, quando alguém sente uma determinada emoção, ou está envolvido em uma atividade que exige foco e atenção, há maior atividade em determinados circuitos do cérebro. Segundo Passingham, a conclusão a que chegamos ao analisar imagens cerebrais é que podemos identificar quando as pessoas estão sob certos estados mentais, mas não necessariamente o porquê desses estados (PASSINGHAM, 2016, p. 9). Temos correlações em situações em que dois eventos ocorrem juntos, mas não implica necessariamente em uma relação causal: é fato que todos humanos adultos que morreram tomaram água, mas não é algo necessário que tomar água leva à morte. Greene reconhece isso e ressalta: correlação não implica causalidade, contudo, uma correlação pode ser uma evidência para a causalidade (GREENE, 2013, p. 123-124), ao menos para casos em que os eventos ocorrem simultaneamente e guardam alguma relação, como no caso dos estados mentais mencionados e as atividades cerebrais identificadas após repetição de experimentos com diversas pessoas distintas.

A partir da identificação desta correlação na ativação de certos circuitos do cérebro, foi possível encontrar casos em que pessoas que têm algum problema neurológico, ou funcionamento alterado, que afetava estas áreas para verificar como seriam seus julgamentos morais no dilema do bonde. Greene menciona um estudo envolvendo pacientes com demência frontotemporal, uma condição neurológica degenerativa que afeta o córtex pré-frontal ventromedial, área atrelada à deliberação racional (MENDEZ, ANDERSON, SHAPIRA, 2005). Pacientes sob estas condições apresentam um grau mais baixo de empatia (experienciar os sentimentos de outros como se fossem os dele, conforme item 4.3.1). Neste estudo, também havia um grupo de pacientes com *alzheimer* e um grupo de pacientes saudáveis. Nos três grupos, cerca de 80% dos respondentes puxaram a alavanca, matando uma pessoa para salvar cinco. Por outro lado, na modalidade do experimento em que deveriam empurrar um

indivíduo nos trilhos, apenas 20% dos pacientes com *alzheimer* e 20% dos pacientes saudáveis empurraria a pessoa, enquanto que 60% dos pacientes com demência frontotemporal empurraram o homem nos trilhos. Com isto, Greene destaca que o problema da correlação e causação para este tópico fica resolvida, pois as respostas emocionais causam a ação, ao identificar que pessoas com deficit emocionais têm três vezes mais chances de empurrar alguém nos trilhos do que pessoas sem tal circunstância (GREENE, 2013, p. 125).

Assim, é possível fazer uma diferença entre os dois tipos de dilemas e as respectivas respostas neuropsicológicas. Os dilemas como o da situação I, da alavanca, são chamados por Greene de impessoais, enquanto os como da situação II, da passarela, são os pessoais (GREENE, 2013, p. 121), pois nos pessoais há um contato físico do agente, enquanto nos impessoais se trata do uso de ferramentas sem uma ação violenta direta. As ações que podem gerar dano nos dilemas pessoais provocam uma resposta forte no córtex pré-frontal ventromedial, o que leva a maioria das pessoas a julgar a ação como errada, mesmo entendendo a resposta de custo-benefício utilitarista (ibid.).

Identificando tais áreas do cérebro e percebendo que são responsáveis por influenciar julgamentos, podemos perceber o papel que o sistema nervoso gera nas decisões morais, o que outro autor também destacou a partir de relatos médicos. Além de Greene, um pesquisador que ressalta o papel do cérebro no comportamento humano foi o neurocientista António Damásio, em seu livro que pode ser traduzido em português como *O Erro de Descartes* (DAMÁSIO, 1995). O nome do livro refere-se à ideia tradicional atribuída a René Descartes de que há diferenças de substâncias entre mente, a *res cogitans* (*coisa que pensa*), e corpo, *res extensa* (*coisa extensa*), isto é, que os fenômenos mentais, como pensamentos, não são físicos por possuírem propriedades diferentes da matéria comum a objetos físicos, tal como uma pedra, uma maçã ou um cérebro. Todavia, como afirma Damásio, todos os processos mentais como percepção, aprendizagem, memória, emoções e sentimentos, ocorrem em tecidos biológicos e usam sinais químicos e elétricos, sendo, portanto, *res extensa*, pertencentes ao mundo físico (DAMÁSIO, 1995, p. 123). Mas como Damásio chegou a tal conclusão?

Damásio destaca um caso específico que ilustra de maneira cabal a influência que o cérebro desempenha no comportamento humano, inclusive na esfera das interações sociais e morais. O neurocientista narra o ocorrido com um homem chamado Phineas P. Gage, sofreu um acidente com uma barra de ferro que atingiu seu cérebro⁶⁶. Constam os registros de que

66 O acidente ocorreu em 1848. Phineas P. Gage trabalhava em trilhos de trem, sendo eficiente e capaz no trabalho, mas ocorreu o referido acidente, envolvendo uma explosão. Uma barra de ferro (em torno de 3,58m de comprimento por 3,55cm de diâmetro) atravessou o seu crânio, porém, segundo relatos, Gage conseguia

Gage permaneceu racional, com funcionamento da memória, linguagem e atenção aparentemente normais, portanto, aparentemente, permaneceu racional. Porém, após o mencionado acidente, suas relações interpessoais foram abaladas: ele se tornou alguém que não demonstra respeito pelos demais, passou a ser irreverente e inquieto, passou a não mostrar mais observância por convenções sociais e éticas. Isto indica que, de alguma forma, a racionalidade e o comportamento social não dependem de um mesmo circuito cerebral, ao menos não integralmente. Neste sentido, Damásio descreve que “a observância às convenções sociais e éticas anteriormente adquiridas podem ser perdidas devido a danos cerebrais, mesmo quando não há comprometimento do intelecto básico ou linguagem” (DAMÁSIO, 1995, p. 10, tradução minha). Isso reforça o entendimento de que o cérebro tem um papel fundamental nos comportamentos sociais e capacidade de adesão às normas sociais.

Mas qual parte especificamente do cérebro foi afetada no caso de Gage? Damásio aponta que, pela barra ter adentrado pela bochecha esquerda, no sentido de baixo para cima no crânio, teria atingido parte da superfície frontal esquerda do cérebro e o lobo frontal direito (p. 23). Além disto, a barra ao sair pode ter danificado alguma parte da dorsal do lobo frontal (ibid.), assim, Greene comenta que foi indistinguível o mesmo padrão de comportamento entre Gage e outros pacientes lesionados na região do córtex pré-frontal ventromedial (GREENE, 2013, p. 118). Mas, como o próprio neurocientista destaca, há níveis consideráveis de variação individual na topografia do cérebro entre uma pessoa e outra, ao que compara dizendo que cérebros de humanos não são como carros de um mesmo modelo, mas são semelhantes paradoxalmente como os rostos: apesar de em regra os humanos terem dois olhos, um nariz e uma boca, comparando indivíduos é possível notar diferenças (DAMÁSIO, 1995, p. 23). Isso reforça um ponto que já destaquei anteriormente (seção 3.2.3), pois não há uma área restrita do cérebro localizada que faça especificamente uma única função que se aplica em todos os casos, mas há locais envolvidos normalmente em certas funcionalidades.

Outra região do cérebro que Greene destaca como relevante para a moralidade é a amígdala cerebral, tendo em vista sua ativação perante a dilemas morais. O autor menciona alguns estudos como o que indica que pessoas com tendências psicopatas exibem menos respostas na amígdala nos casos de dilemas morais em que envolvem contato direto, como o de empurrar alguém nos trilhos do trem (GLENN, RAINE, SCHUG, 2009). Greene destaca que a amígdala funciona como um sinal de alarme, enquanto que o córtex medial pré-frontal é responsável por integrar o sinal emocional em uma decisão que leva em consideração todos os demais fatores (GREENE, 2013, p. 126). O autor também destaca outro experimento

falar mesmo momentos após o acidente (DAMÁSIO, 1995, p. 5).

(CROCKETT, CLARK, ROBBINS, 2010) que envolveu sujeitos tomarem citalopram (que torna mais sensível a reação emocional na amígdala e no córtex medial pré-frontal) e responder dilemas morais, resultando em que aqueles sob o efeito do medicamento, portanto mais sensíveis, faziam menos juízos utilitaristas, isto é, evitam gerar dano direto às pessoas, como no dilema de empurrar alguém nos trilhos do trem.

Greene defende que há um conflito entre o juízo utilitarista e as motivações anti-utilitaristas inclusive em um nível neurológico. Para o filósofo, diante destas várias pesquisas, a racionalidade utilitarista é sempre consciente, pois a pessoa, ao emitir o juízo, tem em mente que os benefícios superam os custos (como puxar a alavanca ou empurrar alguém nos trilhos, o sacrifício de um pode salvar um grupo de cinco), todavia, quando alguém se nega a tomar a decisão utilitarista, tende a ela própria não entender bem o que levou a ter esta decisão, inclusive falando “eu sei que é irracional, mas...” ou apenas proferindo “isso é um assassinato!”, porém, Greene destaca que isto indica algo importante sobre como nossas emoções operam (GREENE, 2013, p. 128). Sendo a amígdala como um alarme que impede ações que geram dano, o agente que julga racional sacrificar um em prol de cinco, mas não se sente confortável em fazer isto, em realidade, tem consciência da razão envolvida (coincidindo com o juízo utilitarista), mas emocionalmente sente-se desconfortável devido ao efeito que a amígdala cerebral exerce sobre seu julgamento, ainda que não ao nível racional, mas emocional. Tal constatação de Greene lembra o *moral dumbfounding* de Haidt (seção 3.1), em que as pessoas são capazes de emitir um juízo, porém não possuem certeza quanto a sua fundamentação. Porém, diversamente de Haidt, Greene propõe outra explicação para o fenômeno através da teoria do processamento dual, que defende o entendimento que o cérebro possui um sistema racional mais lento e um intuitivo e rápido, que, por vezes, podem apontar em direções opostas, como explico a seguir.

4.3.4 A teoria do processo dual e o modelo de Greene

A teoria do processo dual envolve um entendimento que divide os processos mentais em duas categorias, uma de processos conscientes e outra de processos não-conscientes, o que afeta não só a moralidade, mas a forma da mente humana trabalhar em todos os aspectos. Greene adaptou a referida teoria para a moralidade especificamente, porém considero produtivo analisar o que a teoria original propõe. A teoria do processo dual da mente tem como um dos principais expoentes e defensores o psicólogo e economista Daniel Kahneman, que, em 2011, publicou um livro sobre o tema, chamado *Pensando Rápido e Devagar*

(KAHNEMAN, 2011), a qual Greene também faz referência expressa antes de adentrar na aplicabilidade à moralidade (GREENE, 2013, p. 134). A teoria propõe que a cognição humana funciona com dois sistemas distintos, o *Sistema 1*, que opera automaticamente e rápido, com pouco ou nenhum esforço, sem controle voluntário, e o *Sistema 2*, que demanda mais atenção e esforço mental para as atividades que ele desenvolve como raciocínios complexos, e tipicamente tem relação com a experiência subjetiva de agência, escolha e concentração (KAHNEMAN, 2011, p. 26). Tratam-se de dois processos cognitivos que operam nos cérebros dos humanos, não sendo considerado um superior ao outro, tampouco sendo desprezíveis. A resposta rápida do *Sistema 1* permite que os humanos possam ler textos, dirigir carros, entender o que é falado e ter reações rápidas a estímulos diversos, enquanto o *Sistema 2* é utilizado para reter atenção em algum objeto específico, escrever as questões de uma prova, redigir uma tese, refletir sobre o comportamento adotado em uma determinada situação, entre outras atividades que requerem foco e deliberação.

Por vezes, há conflitos entre os dois sistemas. Kahneman exemplifica alguns conflitos perceptíveis como no caso de ilusões de ótica, no exemplo da ilusão de Müller-Lyer (KAHNEMAN, 2011, p. 33-34), em que há duas retas idênticas, uma abaixo de outra, porém nas extremidades há um formato de flecha apontando em uma delas para o centro e em outra para fora, gerando a impressão de que a reta com as flechas apontando ao centro é maior do que a outra reta, mas ambas possuem o mesmo comprimento. Tal ilusão ocorre devido o *Sistema 1* verificar automaticamente a imagem. Mesmo que o indivíduo tenha ciência do tamanho das retas através do *Sistema 2* conscientemente, perceberá as setas como de tamanhos distintos. No aspecto moral ocorreria algo semelhante: ao ser provocado moralmente, o *sistema 1* poderia apresentar uma intuição, todavia analisando com o *sistema 2* seriam notadas sutilezas que automaticamente não são percebidas, como no caso ilustrado na seção anterior acerca dos juízos racionais utilitaristas contrariarem as emoções (seção 4.3.3).

Greene, por sua vez, foca no aspecto moral a partir de dois processos distintos, que normalmente são chamados de emoção (automático e rápido) e razão (requer foco, além de ser mais lento). O filósofo define as emoções como processos automáticos, pois, quando elas surgem, o agente não pode escolher não senti-las, ao contrário de um processo racional como contar até dez (GREENE, 2013, p. 134). Segundo o autor, as emoções são ferramentas que buscam alcançar uma eficiência comportamental que geralmente é adaptativa, tal como o ajuste automático de uma câmera fotográfica que apenas ao direcionar a lente podemos tirar a foto ajustada automaticamente. Porém, destaca que nem todas as respostas automáticas são emocionais (p. 135), afinal o organismo humano faz processos automáticos como ajustar a

abertura da pupila conforme a luz do ambiente ou fazer o coração bater, mesmo sem precisar de qualquer emoção para isto. Assim, Greene argumenta que não há uma definição universalmente aceita de emoção, porém, uma característica importante entre várias delas é que promove tendências de ações específicas, tal como o medo que prepara o corpo para fugir ou lutar (ibid.). Para além dos processos automáticos do *Sistema 1*, há o *Sistema 2* com os processos ditos conscientes.

Assim, Greene analisa o *Sistema 2*, vinculando-o com a ideia de racionalidade. Desta forma, a definição de *razão* adotada por Greene é a que razão envolve a tomada de decisões, mais especificamente na aplicação consciente de regras de decisão (GREENE, 2013, p. 136). A interpretação é que a razão é consciente e que o indivíduo que experimenta este fenômeno pode articulá-la. O filósofo destaca que a parte do cérebro que está envolvida nesta funcionalidade é o córtex pré-frontal dorso lateral, porém, não sozinho, pois depende também do córtex pré-frontal ventromedial que está ligado às emoções (p. 137), situação esta que foi ilustrada anteriormente no caso de Phineas Gage (seção 4.3.3). Destaco que ainda que o enfoque seja dado ao *Sistema 2*, que seria o mais vinculado à razão e percepção consciente, há a influência das emoções, como no caso de Gage.

Greene destaca algo comum entre animais e humanos acerca das emoções. O autor comenta que existem animais que têm emoções, mas não possuem racionalidade como a humana, porém não há animais racionais que não tenham motivações emocionais (GREENE, 2013, p. 137), inclusive afirma que no contexto natural praticamente para todos os animais em todos os contextos faz sentido consumir comidas calóricas assim que elas estão disponíveis, mas que, devido a nossa saúde e em atenção aos demais, os humanos precisam da flexibilidade cognitiva de dizer “não, obrigado” (p. 138).

Estes conflitos entre emoções e razão foram alvo de alguns experimentos envolvendo tanto humanos quanto animais e a postergação de recompensas, estes não citados por Greene. Para humanos, houve o experimento do marshmallow de Stanford (MISCHEL, EBBESEN, 1970), em que crianças deveriam aguardar em uma sala com um doce por quinze minutos sem sair dali ou comer o petisco. Caso conseguissem, ganhariam, além daquele doce, uma porção extra. Algumas crianças cediam à tentação de comer o doce, outras mantiveram a vontade e receberam o prêmio maior que foi acordado. Mas ao que se deve isto? Em outra pesquisa posterior envolvendo os mesmos indivíduos, mas 40 anos depois (CASEY et al. 2011) foi identificado que aqueles que eram as crianças que conseguiram controlar melhor seus impulsos apresentam uma atividade maior em seu córtex pré-frontal (lembrando: parte envolvida com a racionalidade, mas também controle de impulsos), enquanto que aqueles que

não tiveram tanto autocontrole apresentavam uma maior atividade na região do corpo estriado ventral, o qual possui os núcleos da base (vinculado com o sistema límbico, ou seja, ligados aos estímulos básicos como impulsos instintivos).

Mas qual a vantagem evolutiva de exercer o autocontrole? Em animais não-humanos, este traço também é identificado e costuma ser atrelado ao convívio social de espécies que vivem em grupo, como chimpanzés (*Pan troglodytes*) (BERAN, HOPKINS, 2018), assim como para aguardar momentos de caça mais eficientes para realizar um bote, por exemplo, tal como foi identificado em chocos (*Sepia officinalis*), uma espécie de molusco, portanto distante evolutivamente dos primatas – o que pode se dever a uma evolução convergente⁶⁷. Para o experimento desenvolvido com os chocos, foram oferecidas diferentes tipos de presas em câmaras, sendo que uma delas se abria automaticamente com uma comida não preferida pelos animais (pedaços crus de *King prawn*) e outra após alguns segundos com uma preferida (*Grass shrimp*) (SCHELL et. al. 2021). Neste teste foi identificado que os chocos são capazes de esperar pela presa preferida ao invés de optar pela comida instantaneamente. Destaco estes estudos primeiramente para ressaltar que esta habilidade não tem necessariamente conexão com o comportamento moral, mas sim com outras capacidades cognitivas dos animais, humanos ou não, e, em um segundo momento, que não há menção de processamento dual para explicar estas ocorrências. Todavia, continuo a exposição da posição do autor.

Greene também tem esta compreensão de que o processamento dual não está necessariamente atrelado à moralidade. O filósofo destaca que o processamento dual também envolve as escolhas sobre comida, dinheiro e atitudes que gostaríamos de mudar, pois podemos usar o modo manual, isto é, racional, para superar (*override*) as configurações automáticas do cérebro humano (GREENE, 2013, p. 141), porém destaca que as funções automáticas são importantes (p. 141). A evolução moldou tais mecanismos cognitivos automáticos para as demandas que os ancestrais dos humanos enfrentaram. Greene destaca que estas configurações são como aprendizados, sejam eles moldados pelos genes, sejam pela aprendizagem cultural, afinal, advêm das experiências dos ancestrais, sejam eles biológicos ou culturais (p. 143).

Há uma peculiaridade crucial na teoria de Greene acerca do processo dual e da geração de dano a outrem nos dilemas pessoais e impessoais, assim retomo os dilemas morais do bonde. Uma variação do experimento de empurrar alguém nos trilhos (dilema II no item

⁶⁷ Uma evolução convergente ocorre quando há uma adaptação semelhante entre duas espécies que não tem um ancestral em comum com o mesmo traço, como, por exemplo, tanto um morcego quanto uma águia podem voar devido suas asas, mas não possuem um ancestral próximo comum de que adveio a estrutura, sendo decorrentes de matrizes evolutivas distintas.

4.3.3) é o de puxar uma alavanca e alguém sobre uma plataforma cair através de um alçapão nos trilhos, interrompendo o bonde e salvando 5 vidas, mas causando a morte do indivíduo que caiu (*remote footbridge case*). Enquanto que na versão da plataforma tradicional, a de empurrar, apenas 31% das pessoas executaria a ação, no da alavanca na plataforma o número de pessoas subiu para 59% que puxariam a alavanca (GREENE, 2013, p. 216). Isso indica que o ponto que foi relevante para a ação é a maior *pessoalidade*, isto é, ser o agente que emprega a força, ao contrário de só tocar um botão (*impessoal*).

Para testar a relevância disso, Greene propôs outra variação do dilema. O bonde atropelará e matará 5 indivíduos, e o agente está na plataforma, mas precisa correr para a alavanca, porém, no caminho, derrubará uma pessoa e ela morrerá: neste cenário, 81% dos entrevistados aprovaram o agente correr e derrubar alguém para puxar a alavanca (p. 219-220). Parece que causar dano a alguém usando força pessoal torna a situação problemática.

Desta forma, Greene elabora a hipótese da miopia modular, decorrente de um módulo mental específico (seção 3.2.1). Segundo o filósofo, nosso cérebro teria um módulo para identificar possíveis danos a outros, mas só ativa se usarmos o dano como um fim para atingir um objetivo, pois, se for como efeito secundário, não aciona a resposta emocional, e isso nos deixaria emocionalmente cegos para certos tipos de dano (GREENE, 2013, p. 224). Mas por que os humanos possuem esta capacidade? Trata-se de uma adaptação da espécie, pois, como foi adquirida a habilidade de fazer planos futuros e usar ferramentas, também abriu-se espaço para “violência premeditada” (p. 225). Além deste, outro possível mecanismo desenvolvido seria um módulo que nos impede de ser “casualmente violentos”, com uma maneira de impedir que ajamos de maneira violenta para com o nosso grupo, contudo permitindo atos de violência para defender a si próprios (p. 226). Segundo Greene, todos os módulos são “míopes”, afinal eles foram adaptados para alguma demanda específica (vide item 2.3.2.3), podendo recair em erros como interpretar tinta preta em uma tela como um rosto (GREENE, 2013, p. 227), um falso positivo de uma face humana. Mas de que maneira esta miopia é notada? O mecanismo citado anteriormente no exemplo do estudo de martelar uma perna falsa de alguém, e gera uma resposta emocional mesmo sabendo que não se trata da perna real (seção 4.3.1, d).

Greene destaca que mesmo que humanos sejam capazes de usar de violência, o próprio cérebro tende a alertá-los do uso inadequado. Os humanos tendem a sentir uma espécie de “trava” mental quando cometeriam atos danosos, como se soasse um alarme. Isso se torna mais forte quando se dá pelo uso de força pessoal do que comparado quando se dá com o uso de ferramentas. Isso se deve não pela força em si, mas, devido à grande

possibilidade de atos nocivos que os humanos podem gerar uns aos outros como bater e empurrar, ações que envolvem o uso da força física (GREENE, 2013, p. 249). Essas características foram selecionadas no passado da espécie – ainda que o uso de um carro para matar outras pessoas seja mais eficiente do que um punho cerrado, os indivíduos da espécie humana costumam se preocupar mais quanto sua integridade física com outros em postura agressiva do que com um veículo automotor passando ao seu lado em uma via movimentada. O autor destaca que é importante avaliar pessoas com essas distinções de meios-efeitos colaterais e o uso de força pessoal, não porque isso reflita uma verdade moral, mas porque pessoas que ignoram essas distinções normalmente têm uma moral fora do normal e tendem a causar problemas, afinal, alguém que causa dano por acidente pode ser perigoso, mas alguém que o faz intencionalmente para alcançar seus objetivos é realmente perigoso (p. 249-250).

Desta forma, o diagnóstico do fenômeno traz o seguinte quadro: há funcionamentos mentais distintos que geram juízos morais que primam ou pela consequência benéfica ou pela regra de não gerar dano através do emprego de força física. O *Sistema 1*, mais rápido, tende a favorecer juízos que evitam o dano gerado pelo uso de força física, como empurrar alguém nos trilhos, o que coincide com juízos morais deontológicos, isto é, relativos ao dever de não causar dano. Por outro lado, o *Sistema 2* favorece os juízos racionais que apontam o desfecho mais benéfico, como o sacrifício de um indivíduo em prol de um grupo de cinco, coincidindo com juízos morais utilitaristas. Conforme destacado anteriormente, humanos com lesões no córtex pré-frontal ventromedial tendem a produzir julgamentos morais utilitaristas, pois a parte do cérebro que funcionaria como um alarme não é acionada. Por outro lado, indivíduos sem danos na referida região podem optar por julgamentos que produzem menor dano pessoal. Assim, as demais considerações de Greene derivam destes e dos pontos já mencionados, indicando que a moralidade pode funcionar com um padrão automatizado, porém, há a possibilidade de ajustes através da racionalidade, o que o leva a defender sua proposta de ética normativa: o pragmatismo profundo.

4.3.5 O pragmatismo profundo

Semelhante ao que fez em sua tese, Greene elaborou uma espécie de diagnóstico da moralidade, e, a partir disso, propôs soluções aos problemas identificados. Neste momento, o filósofo identificou o que chamou de tragédia da moralidade do senso comum (seção 4.3), e também destacou como a maquinaria moral funciona no nível psicológico (seção 4.3.1), os conflitos tribais gerados a partir disto (seção 4.3.2), o funcionamento neurológico dos juízos

morais (seção 4.3.3) e o processamento dual da moralidade (seção 4.3.4). Assim, entendeu ter encontrado uma alternativa para resolver a problemática levantada inicialmente, de como vencer a tragédia da moralidade.

Desta forma, Greene descreve duas estratégias possíveis diante da multiplicidade moral que identificou ocorrer. Inicialmente o filósofo relata que o relativismo pode estar certo de uma forma última em um sentido metafísico, isto é, cada cultura possui sua própria moralidade, e, em decorrência disto, talvez as questões morais humanas não tenham respostas objetivamente corretas. Porém, Greene destaca que, apesar disto, é necessário escolher o que fazer, a não ser que seja aceito decidir dilemas morais através de lançar uma moeda para cima ou permitir que a força bruta defina o que é certo (*might makes right*), assim diz que devemos optar pelas razões, em busca de um padrão moral ou outro (GREENE, 2013, p. 290). Diante disto a primeira estratégia seria recorrer a alguma autoridade moral independente, como Deus, Razão ou Ciência, mas o próprio autor destaca que tais possibilidades já foram tentadas e não obtiveram êxito (ibid.). A segunda estratégia é a do pragmatismo profundo, que busca a concordância a partir de valores compartilhados (p. 291).

Mas diante da grande variação de povos, culturas, pessoas, como é possível alcançar valores compartilhados? Greene propõe uma moeda comum de troca entre todos: felicidade, que, em última análise, se refere às experiências (p. 164, 291). O filósofo parte da ideia utilitarista de felicidade, que, em suas palavras, ao ser propriamente entendida, é a única coisa que realmente importa ao utilitarismo (p. 159-160). O que significa felicidade pode ser discutível, mas, independente da concepção, elas abarcam a ideia de sentir, de ter uma disposição específica, envolvendo as experiências que se percebe. Diferente de um objeto inerte como uma pedra ou um pedaço de plástico, seres vivos são capazes de experimentar sensações, e estas são as percepções que importam moralmente.

Greene descreve que a felicidade engloba todos os outros valores (p. 161), sejam quais forem. Um utilitarista pode observar as questões morais unicamente a partir da dor e do prazer, mesmo que um agente optante por outra doutrina normativa oriente sua ação com vistas a um dever, ou a uma virtude, um utilitarista poderá ainda propor a interpretação de que o agente agiu buscando maior bem-estar e evitando dores. Por exemplo, alguém andando na rua vê uma pessoa a frente derrubar sem perceber a sua carteira com um boleto do plano de saúde familiar e o dinheiro no exato valor. O agente poderia embolsar o dinheiro para si e ignorar o restante, mas ele optou pelo dever cívico de ajudar um pai de família, ou poderia se sentir motivado por relatos de ações de caridades virtuosas que os membros da sua religião praticam. Independente de qual foi sua motivação, recolheu a carteira e chamou o homem

desatento para lhe entregar o que perdeu. Diante desta situação, um utilitarista pode interpretar dizendo que o agente ajudou o outro por se sentir bem em fazer isso, gerando prazer, ou porque, se ele pegasse o dinheiro para si, se sentiria com “peso na consciência”, gerando dor, ou mesmo que o agente diga “é o certo a se fazer” sem dar maiores explicações, isso lhe geraria um bem-estar, ao contrário de não fazer, isso que causaria mal-estar a si próprio. Em resumo, seja o que for a explicação, resume-se em dor e prazer.

Os utilitaristas frequentemente reduzem as demais propriedades moralmente relevantes, como virtudes e deveres, à dor e prazer. Originalmente, Bentham descreveu que a natureza colocou o homem sob o domínio de dois senhores: a dor e o prazer (BENTHAM, 2000). Filósofos posteriores reforçaram este entendimento de alguma forma ou outra (SINGER, 1991; GREENE, 2013; SAVULESCU, 2007), permitindo que interpretem quaisquer ações morais sob este aspecto, inclusive as realizadas por agentes que seguem outras doutrinas, como no exemplo anterior. Através deste reducionismo, Greene apoia a ideia de basear os conflitos morais em algo comum aos indivíduos diferentes, isto é, algo que todos valorizem: uma moeda comum. Afinal, se uma pessoa se diz religiosa e segue um dogma determinado, terá dificuldade em discutir uma questão moral com um ateu que fundamenta sua posição em uma virtude cultural de seu povo que é oposta ao dogma do primeiro. Greene propõe que a moeda comum são as experiências, que engloba o que cada um vivencia, incluindo suas dores e seus prazeres. Ainda que alguém busque alcançar um objetivo particular como se formar em uma determinada graduação, ou outro almeje a paz mundial, todos são objetivos que envolvem as sensações que cada um experimenta.

Para o filósofo, se todos se basearem nesta moeda comum, as experiências, os indivíduos poderiam chegar a um comum entendimento. Greene lembra da regra de ouro (*golden rule*): “sua felicidade e seu sofrimento não importam nem mais, nem menos, do que o de nenhuma outra pessoa” (GREENE, 2013, p. 291, tradução minha). O que já foi apontado também por outros autores utilitaristas como Singer e Lazari-Radek, que descrevem, a partir de Sidgwick, que, “do ponto de vista do universo o bem de um não é superior ao de nenhum outro (SINGER, LAZARI-RADEK, 2014, p. 133). Em outras palavras, a adoção de um princípio de imparcialidade utilitarista. Mas qual a diferença do que Greene já havia feito anteriormente (GREENE, 2002)? Enquanto que no momento pretérito o autor havia defendido como uma possibilidade teórica, que argumentei não ser a única possível (seção 4.1.3), agora o filósofo propõe como uma possibilidade empiricamente embasada.

Se a mente humana possui um raciocínio dual que produz juízos utilitaristas ou deonticos (seção 4.3.4), então é possível focar em utilizar o raciocínio que resolveria tais

empasses, que para Greene seria o viés utilitarista. Greene reconhece que a mente humana resolve questões morais primeiramente com emoções, sentimentos de empatia, amor, amizade, gratidão, honra, vergonha, culpa, lealdade, humildade e admiração, que impedem que os indivíduos façam ações que prejudiquem outros, assim como os sentimentos de ira e nojo fazem com que os agentes punam contraventores (GREENE, 2013, p. 293), mas isto resolve tão somente as questões entre o *eu* e o *nós*, não o *nós* e *eles* – a tragédia da moralidade do senso comum. Assim, o autor descreve que, para resolver sabiamente os problemas morais, precisamos usar a ferramenta adequada ao problema adequado: os sentimentos, reações instintivas, que também são conhecidas por consciência, funcionam bem para os problemas entre indivíduos de um mesmo grupo, porém, tais dispositivos cognitivos são inflexíveis apesar de eficientes, assim devemos utilizar o raciocínio que, apesar de ineficiente, é muito mais flexível.

Assim, Greene retoma a ideia do Sistema 1, automático, e Sistema 2, manual, e destaca os problemas gerados. Normalmente, quando os humanos estão discutindo sobre temas moralmente ou politicamente carregados, é comum um agente considerar que seu lado está correto e o outro lado está errado. Assim, Greene sugere: diante de um conflito, troque para o modo manual (p. 296). Todavia, é necessário tomar cuidado, pois considerar que algo é moralmente adequado e defendê-lo racionalmente pode levar a uma racionalização (p. 300), o que Haidt já havia também alertado que acontece nas situações de estupefação moral (seção 3.1). Portanto, explicar racionalmente uma posição não significa que foi um encadeamento racional que levou o agente a optar por tal entendimento, pois pode estar inclinado por motivações emocionais, e a racionalização ser *post hoc*, adequada após a decisão intuitiva ou emocional.

A influência da psicologia moral na ética é tão grande que Greene destaca que a moralidade não é o que por gerações os filósofos e teólogos acreditaram que fosse. Segundo o autor, a moralidade não é um conjunto de verdades abstratas que pode ser acessado pela mente humana, assim como a psicologia moral não é algo que ocasionalmente atrapalha a filosofia moral: a filosofia moral é uma manifestação da psicologia moral (GREENE, 2013, p. 329). As análises das questões morais, as doutrinas éticas, o que cada agente pensa e julga, são todas facetas da psicologia moral. Inclusive, analisando por esta ótica, a história da ética, segundo Greene, já trouxe algumas tentativas de usar o modo manual da psicologia moral, ainda que sem trazer explicitamente as pesquisas neuropsicológicas contemporâneas: Aristóteles, com a ética das virtudes, usou o modo manual para descrever quais seriam as configurações automáticas da moral; Kant, com a ética deontológica, usou o modo manual

para pensar em como justificar as configurações automáticas; enquanto Bentham e Mill, com a ética utilitarista, usou o modo manual para pensar em como transcender as limitações das configurações automáticas (p. 329). Greene destaca que Aristóteles fez um bom trabalho em descrever como é ser um bom membro de uma tribo específica, com algumas lições a todas as tribos, todavia, o que é virtude para uma tribo pode ser um vício para outra (p. 331). Kant tinha a ambição de provar que a moralidade de sua tribo era correta, mas na tentativa de alcançar isso tornou o raciocínio em racionalização, sendo que seus argumentos não costumam funcionar com quem não é simpático às suas conclusões (p. 331-332), caminho que Rawls também tomou (p. 333).

Para além das críticas aos clássicos grandes pensadores da ética, Greene foca também em um dos principais pesquisadores da psicologia moral contemporânea: Jonathan Haidt. Greene aponta como primeira discordância o papel do modo manual, pois acredita que a racionalidade desempenha uma função importante na vida moral (p. 335), enquanto Haidt atribui um papel maior às intuições (seção 3.1.2). Na teoria de Haidt, apenas apresentar argumentos racionais para alguém não é o suficiente para que a pessoa mude de opinião, pois depende de um componente afetivo. É neste ponto que há discordância, pois, segundo Greene, é possível aceitar uma conclusão contraintuitiva, ainda que temporariamente, por vias racionais (GREENE, 2013, p. 385).

Greene defende o papel da razão sobre a intuição, contra a teoria de Haidt, através de dois tipos de testes experimentais na psicologia moral (PAXTON, UNGAR, GREENE, 2011). O primeiro teste envolveu separar dois grupos de entrevistados para, então, em um deles, influenciá-los a duvidar de respostas intuitivas em questões não morais, para após julgarem questões morais, e, no outro grupo, primeiro fazer questões morais para depois responder aos problemas de lógica. No experimento foram apresentados problemas de lógica como o seguinte exemplo adaptado (FREDERICK, 2005):

Um taco e uma bola custam R\$ 1,10 no total.
O taco custa R\$ 1,00 a mais que a bola.
Quanto a bola custa?

A resposta intuitiva das pessoas costuma ser R\$ 0,10, todavia é um raciocínio equivocado⁶⁸, a partir desta percepção os entrevistados passam a ser mais cuidadosos com as respostas intuitivas rápidas. Quanto às questões morais, um dilema utilizado foi (PAXTON, UNGAR, GREENE, 2011):

⁶⁸ A maioria das pessoas, ao responder tal problema, erra. Se a bola custasse R\$ 0,10, e o taco custa R\$ 1,00 a mais, então o taco custaria R\$ 1,10 sozinho, o que implicaria que os dois juntos custariam R\$ 1,20. Portanto, a resposta adequada é que a bola custa R\$ 0,05, tendo em vista que o taco custa R\$ 1,05.

John é capitão de um submarino militar com diversos tripulantes atravessando por baixo de um enorme iceberg. Ocorreu uma explosão dentro do submarino que fez com que perdessem quase todo o oxigênio e um dos tripulantes sofresse um dano quase fatal, mas segue vivo perdendo sangue e certamente morrerá em alguns minutos. A quantidade de oxigênio dentro do submarino não é o suficiente para toda a tripulação, mas se o capitão matar o tripulante ferido com um tiro neste momento, terão oxigênio suficiente para os demais da tripulação sobreviver até chegarem à superfície.

Assim, os entrevistados deveriam responder se matar o tripulante ferido era aceitável ou não e indicar em uma escala de 1 (completamente inaceitável) a 7 (completamente aceitável). O grupo que resolveu problemas de lógica contraintuitiva antes dos dilemas morais apresentou mais respostas mais utilitaristas, isto é, no caso do exemplo, foram mais favoráveis a matar o tripulante para que os demais sobrevivessem. Em contrapartida, aqueles que responderam aos dilemas antes tenderam menos para juízos neste sentido (PAXTON, UNGAR, GREENE, 2011, p. 4).

O segundo teste consistiu na exibição da historieta do tabu sem dano relativo ao incesto entre irmãos (já mencionado nos itens 3.1 e 4.1.3) com uma variação argumentativa entre dois grupos distintos de participantes. Após a leitura da situação, cada entrevistado recebia ou uma argumentação forte ou uma argumentação fraca, defendendo que a postura dos irmãos não era moralmente errada. A argumentação forte consistia na explicação evolucionária da espécie humana que gerou o nojo em relação ao incesto, sendo um traço selecionado naturalmente que contribuiu com a prevenção da consanguinidade e os problemas dela decorrentes. Porém, os irmãos utilizaram métodos contraceptivos, de maneira que o nojo do julgador não é justificativa o suficiente para julgar o ato como moralmente errado. Enquanto que a argumentação fraca apenas tratava, de maneira intencionalmente redundante, que fazer amor é a maior expressão de amor, e como os irmãos se amam, não há nada de moralmente errado, pois ter mais amor no mundo é uma coisa boa. Após, todos os entrevistados preencheram uma escala de 1 a 7 indicando a aceitabilidade moral da conduta incestuosa.

A hipótese do estudo era de que o raciocínio e reflexão acerca da argumentação poderia influenciar o julgamento moral, de maneira que o argumento forte influenciaria mais que o fraco, bem como o tempo de deliberação seria um fator que favorece isso. Segundo os resultados, a hipótese confirmou-se: não apenas os argumentos melhores fizeram o julgamento dos entrevistados ser mais brando, mas também ficou evidenciado que mesmo o argumento forte não possui efeito se a reflexão não for encorajada (PAXTON, UNGAR, GREENE, 2011, p. 9). A diferença da média dos valores atribuídos pelos respondentes que

tiveram tempo para deliberar sobre o argumento forte foi de cerca de pouco menos de 4 pontos na escala de 1 a 7, enquanto que ao argumento fraco foi pouco mais de 2 pontos. Em contrapartida, se fossem perguntados sem tempo de pensar, para ambos os argumentos a resposta fica um pouco abaixo de 3 pontos para as duas situações, levando em consideração a margem de erro. Ao que os autores reforçam que a racionalidade pode influenciar os julgamentos morais, não sendo tão somente os afetos a fonte da influência, de maneira a favorecer a teoria do processo dual sobre o modelo intuicionista social (p. 11).

Todavia, destaco que a interpretação de Greene aqui é problemática, pois não desqualifica a posição de Haidt por completo, em que pese suscite revisões ao modelo. Não há o que se questionar acerca dos dados coletados, mas sim do que se entende a partir deles. Que humanos são suscetíveis a influências não relacionadas à discussão moral especificamente, mas que afetam seus julgamentos morais já é dado, como, por exemplo, cheiros ruins e ambiente não agradável (vide item 3.1.1). Desta forma, acerca do primeiro experimento, não surpreende que responder questões lógicas também afetou o julgamento posterior. Quanto ao segundo experimento, a argumentação também influenciou os julgamentos, mas não pode ser dito que foi o definidor de tornar uma conduta moralmente aceita: em uma escala de 7 pontos, a mediana levando em consideração os valores máximos é 4, os respondentes variaram de pouco mais de 2 para menos de 4, portanto dentro da área que se considera contrários ao ato praticado. O papel das intuições no julgamento moral parece continuar preponderante. É difícil conceber que alguém totalmente contrário a algo se posicione favorável apenas após conhecer um argumento contrário: questões polêmicas, como o aborto por exemplo, continuam sem consenso, mesmo ambos os lados tendo diversos argumentos racionais.

A segunda discordância entre os autores refere-se ao posicionamento político, ainda que ambos se consideram de esquerda (como já destacado nos itens 4.1.3 e rodapé do item 3.1). Entre estes autores, há um desentendimento nas implicações que alguém de esquerda deve ter em relação às suas aberturas aos conservadores: Haidt propõe que os progressistas devem estar mais abertos aos conservadores, porém, Greene discorda. Greene entende que, a curto prazo, pode ser necessário tal abertura, mas, a longo, a estratégia deve ser não se comprometer com tribalistas morais e, invés disto, persuadi-los a serem menos tribalistas (GREENE, 2013, p. 340).

Greene lembra o entendimento de Haidt quanto às fundações morais, em especial acerca do paladar moral (seção 3.3.1), ao que poderia ser entendido que as pessoas de esquerda têm seu paladar moral estreito em comparação com as de direita⁶⁹. Todavia, Greene

69 Visando evitar ser repetitivo no corpo do texto, relembro aqui a referida passagem citada no capítulo 3 desta

entende que, em vez de interpretar como um paladar mais limitado, na realidade é mais refinado (GREENE, 2013, p. 339). Tal refinamento se refere ao ponto de que as pessoas de direita tendem a ser mais tribalistas, isto é, podem sim apresentar todas as fundações morais de maneira mais equânime, porém, em relação a tão somente sua tribo. O que, a meu ver, trata-se, novamente, de uma influência de seus valores políticos em sua análise filosófica, enquanto que Haidt possui um entendimento que tende a uma maior imparcialidade: Haidt tenta entender o outro lado de alguma forma, enquanto Greene considera a sua tribo mais aprimorada que as demais.

Ainda, quanto à discordância de ambos, Greene aponta um entendimento peculiar de Haidt acerca do utilitarismo. Segundo Greene, Haidt, além de falar que os progressistas têm um paladar moral mais estreito, focando com mais ênfase no *Dano* e na *Justiça* sem levar em consideração outros aspectos relevantes da moralidade como a *Pureza* ou a *Autoridade* (vide item 3.3.1), afirma que os utilitaristas possuem um enfoque moral ainda mais específico, pois reduzem a moralidade a um só valor: o bem-estar (GREENE, 2013, p. 344). Por outro lado, Greene também destaca que Haidt recomenda o utilitarismo (como comentei no item 3.4), não como algo para a vida individual, mas sim para as políticas públicas das democracias ocidentais, ao que Greene comenta em tom irônico apontando uma possível contradição de Haidt: “O que está acontecendo? Quando enfrentamos a questão final – O que nós devemos fazer? – parece que o filósofo autista [Bentham] esteve sempre certo” (GREENE, 2013, p. 245, tradução minha). Assim, Greene destaca que não basta que as pessoas se entendam melhor, como Haidt sugere, mas também é preciso o uso de uma metamoralidade através do uso do modo manual (consciente, do *Sistema 2*): a racionalidade e o pragmatismo profundo.

A proposta de Greene, desta vez, é que os humanos não sigam tanto suas intuições e instintos quando estiverem em uma discussão acerca de valores grupais e optem pelo uso da racionalidade como uma metamoralidade. Quando há o conflito com grupos com dogmas e pensamentos distintos, há ainda algo a ser levado em consideração: as experiências, o bem-estar. Tal como uma máquina fotográfica com ajuste automático, ela pode tirar boas fotos para o que foi programada, mas, em determinadas situações fora do esperado, é necessário fazer ajustes manualmente. Mesmo que os indivíduos discordem em questões morais relevantes,

tese, para facilitar a interpretação. Na teoria das fundações morais, há 6 fundamentos específicos. Pessoas de esquerda tendem a ter os fundamentos do *Dano* e da *Justiça* mais aflorados que conservadores, enquanto possuem os outros 4 fundamentos em menor grau. Por outro, lado os conservadores possuem os 6 fundamentos em um patamar semelhante, lembrando: *dano*, *justiça*, *lealdade*, *autoridade*, *pureza* e *liberdade* (seção 3.2.2). Devido a isto, Haidt aponta que o paladar moral (em analogia à metáfora da culinária já mencionada no mesmo item 3.3.1) dos progressistas é mais estreito que o dos conservadores. Enquanto que os utilitaristas possuiriam um paladar mais estreito ainda por só levar em consideração o fundamento do *Dano* e reduzir tudo à dor e prazer.

todos os grupos querem viver bem. Então, basta aplicar isto e todos os problemas morais estão resolvidos? Não. O livro foi publicado em 2013, e desde então, há conflitos morais e políticos. Será que as pessoas não ficaram sabendo da proposta de Greene? Acredito que a ideia não tenha encontrado grande aplicabilidade no mundo real. Para afirmar isso, me baseio no que Haidt já apontou anteriormente: não é a razão que gera os juízos morais, são as intuições. Mesmo que alguém fundamente racionalmente qual é o melhor caminho a se seguir, os humanos intuitivamente seguirão aquilo que consideram ser o certo.

Não foi à toa que Greene dedicou um espaço para contra-argumentar Haidt em seu livro: quem lê as posições nota que são conflitantes. Em que pese Greene ter fundamentado parte de sua tese de 2002 na proposta de Haidt, suas posições não podem se complementarem se levadas à risca. Uma pessoa mais racionalista pode ler Greene e concordar com ele, porém, enfrentará no mundo real, fora dos livros e bancos acadêmicos, o fato dos juízos morais dos indivíduos serem intuitivos e as pessoas não estarem dispostas a mudar de posição. O paladar moral dos progressistas têm esta limitação que Haidt já apontou: muitos possuem a dificuldade de conceber porque um conservador tem os juízos morais que tem. Não se trata de falta de entendimento sobre o mundo concreto, mas de valores que advêm de intuições. As pesquisas que Greene utilizou em seu livro corroboram com isto, mas não implicam sua teoria normativa. No entendimento lógico, afirmo que, a partir das evidências, Greene elaborou uma proposta possível logicamente, mas não uma proposta necessária, e, ao confrontar a realidade, não houve uma adesão adequada devido ao peso não só das intuições na psicologia moral humana, mas de toda a maquinaria moral que o próprio autor descreve.

Todavia, apesar de Greene não ter obtido êxito no âmbito normativo, contribuiu para o desenvolvimento da psicologia moral ao ponto de sua proposta do processo dual tornar-se uma teoria relevante e influente na explicação do fenômeno moral, como outros pesquisadores reconhecem (GUZMÁN et. al, 2022), mas não a inibe de ser alvo de críticas. Desta forma, prossigo com a análise de sua teoria descritiva do fenômeno moral, porém através da crítica de outros autores que buscam explicar a psicologia moral por outro viés, também evolutivo, mas distinto do processo dual.

4.3.6 Críticas à teoria do processo dual de Greene

A teoria do processo dual de Greene entende que a moralidade passa por dois sistemas distintos, porém, pode não corresponder à realidade no cérebro humano. Em um

estudo recente desenvolvido pelos pesquisadores Guzmán, Barbato, Sznycer e Cosmides, testou-se a hipótese de que a moralidade na mente humana não segue um processo dual, mas sim um sistema de negociação entre valores do agente que emite o juízo moral (GUZMÁN et. al, 2022). Este modelo recebeu o nome de Sistema de Ajustes Moral (*Moral Trade-off System – MTS*)⁷⁰, sendo que contraria a Teoria do Processo Dual de Greene. Isto motivou o próprio Greene a escrever uma resposta ao artigo defendendo sua proposta (GREENE, 2023), o qual, por sua vez, foi alvo de uma réplica feita pelo mesmo time de pesquisadores do artigo anterior, aliados do também estudioso do tema Labarca (COSMIDES et. al, 2023). Desta forma, passo a analisar a referida discussão.

A pergunta elaborada pelos pesquisadores envolvia a resolução de dilemas: como a mente faz julgamentos morais de uma maneira que, para satisfazer um valor moral, é necessário negligenciar outros? Os autores chamaram tais julgamentos de julgamento de ajustes (*compromise judgment*) (GUZMÁN et. al, 2022, p. 1). Sua hipótese é de que a mente humana foi adaptada ao longo do processo evolutivo da espécie chegando a um sistema cognitivo que é capaz de produzir computações algorítmicas não-conscientes, mas que seu resultado é consciente, isto é: tal como ao observar uma maçã, o indivíduo não precisa raciocinar conscientemente sobre o que vê. Se os olhos estiverem abertos em frente ao objeto, com a iluminação adequada, perceberá conscientemente a cor da fruta, querendo ou não. Segundo os pesquisadores, no âmbito moral o cérebro humano elabora uma função com variáveis quantificáveis acerca das características relevantes de maneira não consciente, mas, após chegar ao resultado, apontará, dentre um gradiente de possibilidades, a resposta que considera mais acertada moralmente (*most right*) através de uma intuição que é consciente: o agente considerará ser o mais certo a ser feito.

O sistema cognitivo é composto de três subsistemas que operam uma fórmula, isto é, três conjuntos de adaptações cognitivas que, junto compõem um mecanismo psicológico que performa juízos morais. O primeiro subsistema é o MV (*moral values*) que integra os valores morais, o segundo é o FS (*feasible set*) que constrói o conjunto de possibilidades capturando os incentivos acerca das respostas ao dilema apresentado, e o MAX que busca maximizar a função de *acertidão* (*most right*), apontado a solução específica como a mais certa. Tais subsistemas operam com a seguinte fórmula: $v(\mathbf{x},\beta) : X \rightarrow V \subseteq \mathbb{R}$. Sendo que v é a função, \mathbf{x} é a solução concebível, X é o conjunto de soluções concebíveis, V é o conjunto de níveis de

⁷⁰ O modelo se propõe, em síntese, a explicar a moralidade humana, indicando que a mesma não restringe-se a juízos deônticos e utilitaristas, mas sim há uma ampla gama de ajustes entre valores morais vinculados às circunstâncias reais. Normalmente, os juízos morais cotidianos não envolvem necessariamente dilemas com duas opções, mas sim uma miríade de possibilidades que podem ser julgadas e variam conforme os agentes que julgam e as circunstâncias vinculadas, bem como as diversas opções disponíveis.

acertividade (rightness) de uma ação em números reais, β é o vetor de parâmetros específicos da situação calculados por MV operando as representações da situação, o que gerará um ordenamento das possibilidades concebidas (GUZMÁN et. al, 2022, p. 3). Por exemplo, se $v(x1,\beta) > v(x2,\beta)$, então $x1$ vai soar como mais certo que $x2$.

Em outras palavras, diante de uma situação qualquer, há a ponderação entre as possibilidades, de maneira não consciente, e será escolhida a que soar mais acertada, que surgirá como uma intuição. Como no seguinte exemplo de dilema: um grupo de montanhistas ficou preso em uma caverna após uma nevasca. Eles precisam aguardar ajuda externa que poderá demorar dias, mas até lá não terão mais alimento, porém, podem se alimentar de carne humana para manter-se vivos. Se o dilema não fechar em apenas duas alternativas, como tipicamente os dilemas do bonde o fazem, há um gradiente enorme de possibilidades de respostas possíveis: seria possível um se sacrificar para salvar os outros, ou decidirem entre si qual seria sacrificado, ou talvez amputar a perna de algum deles para servir de alimento de maneira que não cause a sua morte, ou deixar para se alimentar da carne daquele que morrer de inanição primeiro, entre outras alternativas que podem ser imaginadas. Ao pensar cada uma delas, o cérebro humano seria capaz de elencar quais são mais aceitáveis moralmente, de forma que o ordenamento de juízos morais possíveis não se dá de maneira necessariamente consciente. Quando a hipótese é apresentada, a mente é capaz de indicar, intuitivamente, o que calculou: a sua preferência, que surge de maneira intuitiva.

Para contraditar a proposta de Greene, não basta tão somente apresentar argumentos teóricos, como a própria hipótese do processo dual utilizou de experimentação para ser corroborada. Qualquer outra explicação alternativa necessita de um aporte empírico, o que foi realizado. Os autores da Teoria de Ajustes Moral elaboraram um dilema como o do bonde, porém permitindo uma variabilidade maior de opções em que os entrevistados pudessem comentar o que consideravam em cada um dos cenários apresentados, podendo, inclusive, produzir respostas como uma decisão utilitarista ou uma solução deontica, assim como julgamentos de ajuste (*compromise judgements*) entre os dois extremos. O dilema apresentado aborda uma situação de guerra que estava equilibrada por anos, mas que atualmente pode ser findada com o ataque de um dos lados através do uso de certas estratégias (GUZMÁN et. al, 2022, p. 1-2):

Dois países, *A* e *B*, estão em guerra por anos (você não é cidadão de nenhum destes países). A guerra foi iniciada pelos líderes do país *B*, contra o desejo da população civil de sua própria nação. Recentemente o equilíbrio militar foi quebrado, e é certo que o país *A* vencerá. A questão é, então, a que custo.

O país *A* tem duas estratégias disponíveis, podendo usar qualquer uma delas ou uma combinação de ambas: atacar o exército inimigo de maneira convencional e/ou bombardear a população civil. Bombardear vai afetar o ânimo do país *B*: mais civis

vão ser mortos, então mais cedo o país *B* vai se render, e menos soldados vão morrer – cerca de metade de ambos os lados. Optar pela posição de luta convencional vai minimizar as mortes dos civis, mas maximizará as vidas perdidas (todos os soldados).

Mais precisamente: se o país *A* escolher não bombardear o país *B*, então 6 milhões de soldados vão morrer, mas quase nenhum civil. Se 4 milhões de civis são sacrificados no bombardeio, o país *B* irá se render imediatamente, mas quase nenhum soldado morrerá. E se o país *A* escolher uma solução intermediária, para cada 4 civis sacrificados, aproximadamente 6 soldados a menos morrerão.

Como o país *A* deve terminar a guerra? O que você acha que é moralmente adequado?

Diante disto, foram apresentados 21 cenários possíveis em ordem aleatória para que 1.745 entrevistados julgassem. Visando levar em consideração também situações relevantes variáveis, foram feitas variações nos cenários, de maneira que cada respondente respondesse aos mesmos cenários duas vezes, mas em um deles tanto os soldados quanto os civis não apoiavam a guerra (*Both Unwilling – BU*), enquanto 845 entrevistados respondiam também a um conjunto de cenários em que os civis apoiavam a guerra, mas os soldados, não (*Civilians Willing – CW*) e os outros 900 respondiam a um conjunto em que os soldados apoiavam a guerra, mas os civis, não (*Soldiers Willing – SW*). Os cenários envolviam a quantidade de vidas de soldados para cada civil sacrificado, como, por exemplo: cenário 12, para cada 3 civis sacrificados, 6 soldados se salvam, pode escolher sacrificar 0 civis e gerar a morte de 6 milhões de soldados, sacrificar 1 milhão de civis e 3 milhões de soldados morrerem, ou sacrificar 4 milhões de civis e 0 soldados morrerem; cenário 14, para cada 1,50 civis sacrificados, pode salvar 6 soldados, podendo optar por sacrificar 0 civis e 6 milhões de soldados morrerem, sacrificar 1 milhão de civis e 5 milhões de soldados morrerem, sacrificar 2 milhões de civis e 3 milhões de soldados morrerem, sacrificar 3 milhões de civis e 2 milhões de soldados morrerem, sacrificar 4 milhões de civis e zero soldados morrerem. Desta forma, foi possível testar 5 previsões da teoria, a saber (GUZMÁN et. al, 2022, p. 5):

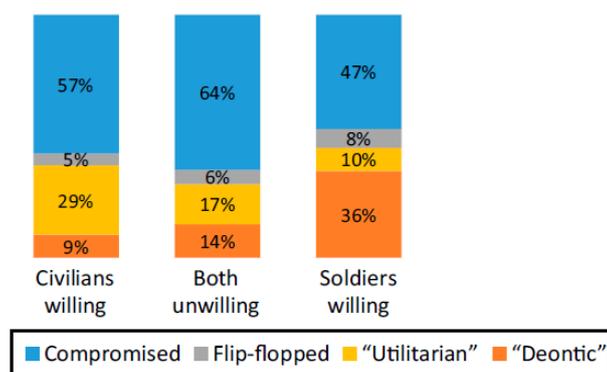
- Previsão 1: julgamentos de ajuste serão comuns no dilema da guerra;
- Previsão 2: os entrevistados responderão a incentivos alterando seus julgamentos;
- Previsão 3: entre as variantes diferentes, os entrevistados farão julgamentos distintos;
- Previsão 4: entre cada cenário, os entrevistados revelarão poucas inconsistências;
- Previsão 5: entre cada variante, os entrevistados revelarão poucas inconsistências.

Em contrapartida, a teoria de Greene não prevê os julgamentos de ajuste segundo os autores. Eles argumentam que, diante deste dilema, se a psicologia moral funcionasse através de um processo dual, a decisão do dilema seria a seguinte: o sistema 1 soaria o alarme e geraria a decisão deontológica de que os civis não devem ser bombardeados, enquanto que o sistema 2 geraria uma decisão utilitarista de que nenhum civil deve ser poupado e o maior número de indivíduos, os 6 milhões de soldados, deve ser salvo (GUZMÁN et. al, 2022, p. 4).

Conforme relatado anteriormente (seções 4.3.2, 4.3.3 e 4.3.4), a perspectiva de gerar dano a inocentes gera um certo tipo de atividade no cérebro que faz com que os humanos evitem fazer um ato danoso ao ponto de que seria inegociável pensar em abrir mão disto para salvar vidas. O processamento dual prevê que o sistema 1 tem computação automática, não consciente, sem esforço e rápida, enquanto o sistema 2 é controlado, consciente, depende de esforço e é lento, além de as emoções gerarem respostas inflexíveis, sendo que a flexibilidade possível depende do raciocínio deliberativo, de maneira que os julgamentos utilitaristas são produzidos pela razão, e os deônicos, pelas emoções (GUZMÁN et. al, 2022, p. 4). Desta forma, o modelo de Greene não seria capaz de encaixar-se nas 5 previsões que o sistema de ajuste moral prevê, portanto, se alguma delas ocorrer, a teoria do sistema de ajustes morais descreve a moralidade de maneira mais completa que o processo dual de Greene.

Os resultados do experimento confirmaram as 5 previsões em sua integralidade. A maioria das pessoas optou por decisões de ajuste (previsão 1), uma menor parte não manteve consistência, e dois outros grupos mantiveram decisões utilitaristas ou deônicas (*fig. 2*). Os incentivos do número de soldados salvos por número de civis sacrificados corresponderam às respostas apresentadas pelos entrevistados (previsão 2). Também levaram em consideração as circunstâncias relevantes dos julgamentos dos personagens das três variações (previsão 3): civis apoiando a guerra (*CW*), soldados apoiando a guerra (*SW*) e ambos não apoiando a guerra (*BU*). Houve pouquíssimas inconsistências entre as respostas aos 21 cenários (previsão 4), sendo que dos que optaram por julgamentos de ajustes, 59% em BU, 64% em CW e 58% em SW não apresentaram nenhuma inconsistência, e em cada uma das três condições mais de 90% deles fizeram menos de 7 violações (de um total de 152 possíveis, levando em consideração as opções dos 21 cenários), resultado que se manteve entre as variações (previsão 5): 49% não cometeu nenhuma inconsistência, enquanto 86% cometeu menos de 7.

Figura 1 - Gráfico



Este estudo também reforçou a interpretação de que a moralidade atua de maneira intuitiva, operando não conscientemente, apesar de seu resultado ser consciente. Para quem sempre optou por julgamentos utilitaristas ou deônticos, não há o que se falar de dificuldade em manter uma coerência entre os julgamentos, pois não haverá inconsistências se o entrevistado compreendeu as opções. Todavia, entre aqueles que realizaram ajustes em diversos cenários e entre as variáveis, torna-se improvável que mantenham conscientemente a memória de cada decisão tomada visando ser coerente. Segundo os autores, a carga cognitiva desta tarefa (memorizar cada decisão de maneira a não ser incoerente) seria intangível (GUZMÁN et. al, 2022, p. 9). Seria como se eu lhe perguntasse “você prefere sorvete de morango, chocolate ou menta?”, “e entre chocolate e nata?”, “e entre leite condensado, brigadeiro, kiwi e limão?”, “e entre morango e nata?”, “e entre n1.. e n2...”, prosseguindo em um total de 42 perguntas com quantidades variantes de opções. Ao final, você lembraria de todas as respostas conscientemente? Provável que a maioria das pessoas não tenha uma memória de trabalho tão boa assim para memorizar algo desta forma e responder de maneira consciente sua ordem de preferência. Por outro lado, a maioria das pessoas conseguiria responder entre as opções apresentadas sem maiores problemas, e, suponho que, analisando suas respostas sinceras, seria possível verificar que não haveriam muitas inconsistências: se preferir chocolate sobre morango e morango sobre limão, provavelmente prefere chocolate sobre limão, por exemplo.

A teoria de ajustes morais também explica a variação nos julgamentos que podem ocorrer – e que ocorreram no teste. Enquanto o modelo do processo dual de Greene descreve apenas dois modos de juízos, utilitarista e deôntico, a teoria dos ajustes prevê um gradiente amplo de possibilidades, abarcando tanto as referidas posições extremas quanto ajustes entre valores distintos. Segundo os autores, a cognição humana funciona de maneira distinta diante das relações sociais (abordarei este tópico no item 5.1), como, por exemplo, um agente moral agirá de uma forma com seu irmão e de maneira distinta com um vizinho. Isto se deve principalmente ao altruísmo em relação aos parentes (seção 2.3.2.2), além de que o subsistema MV é calibrado conforme as experiências individuais, e, portanto, pessoas diferentes vão possuir parâmetros de valores distintos, o que poderá gerar juízos morais distintos para uma mesma situação (GUZMÁN et. al, 2022, p. 3). Podemos identificar isso como uma causa ontogênica do comportamento (seção 2.3.2.1), isto é, uma forma do indivíduo adequar-se ao meio no qual está inserido, o que também é compatível com a adequação ao grupo identificada por Haidt (seção 3.3.2), assim como por Greene (seção

4.3.1).

Importante destacar que, apesar de Greene reconhecer a influência do tribalismo na cognição humana, o filósofo acaba por reduzir os impactos disso ao dano (como o fundamento moral do *Dano* descrito por Haidt). Como anteriormente descrito, diante de um dano considerado injusto, costuma haver uma resposta emocional no cérebro humano (4.3.4), porém, este não é o único fator que os indivíduos levam em consideração. Por exemplo, algumas pessoas são capazes de agredir fisicamente membros considerados de outros grupos, mesmo que estes não os tenham os agredido anteriormente, tal como no caso de intolerância religiosa ou homofobia, sem haver qualquer trava emocional em seu cérebro que inibe tais atos violentos. Neste ponto, identifico que a teoria de Haidt é mais ampla que a de Greene para explicar a pluralidade de valores existentes, pois reforça a ideia de que diversos indivíduos possuem mais fundações morais para além do dano e justiça e que tais valores possuem um peso em influenciar suas ações. Os autores da teoria do sistema de ajuste moral identificam que a proposta de Haidt é consistente com o que eles apontaram em seu estudo, apesar de que Haidt não tenha apontado a possibilidade destes julgamentos de ajuste, e que o modelo do processual dual fez previsões no sentido oposto do que eles apresentaram (GUZMÁN et. al, 2022, p. 3). Mais uma vez, entendo que Greene acabou por ter se deixado influenciar pelos seus valores pessoais na leitura do fenômeno moral, e sua sensibilidade sendo mais “estreita” ou “aprimorada” (seção 4.3.5) fez com que deixasse de lado outras características importantes da moralidade.

Os autores apontam que o modelo de ajustes teria surgido como uma adaptação da espécie para dilemas que os ancestrais enfrentaram no passado. Para ilustrar, descrevem o seguinte dilema: uma forrageadora pescou durante todo o dia, mas não conseguiu alimento o suficiente para alimentar a si mesma e ao seu irmão doente. Assim, ao retornar ao assentamento, notou que uma vizinha estava defumando alguns peixes para receber seus netos que viriam visitá-la. A forrageadora pediu a doação de alguns peixes para seu irmão, o que a vizinha prontamente entregou, mas em uma quantidade pequena. Diante disto, a forrageadora pensa na possibilidade de furtar alguns peixes para alimentar seu irmão, porém, há diversas variáveis: ela deve furtar os peixes? Se sim, quantos? Quanto mais alimento, mais rápido seu irmão terá nutrientes para se recuperar da doença. Por outro lado, o furto gerará um dano à vizinha. Mas se a condição do irmão piorar pela falta de alimentos e ele estiver próximo de morrer, isso justifica ela furtar? E como fica o seu “peso na consciência” caso o irmão piore e ela não fez algo que estava ao seu alcance (furtar)? Mas se a forrageadora já doou seus peixes em grande quantidade meses atrás à vizinha, ela ter lhe dado tão poucos agora não foi injusto?

E se normalmente ela nega ajuda à forrageadora? (GUZMÁN et. al, 2022, p. 3-4) Enfim, são diversas circunstâncias relevantes que podem mudar o julgamento a ser feito pela forrageadora em questão. Inclusive, outros indivíduos que vissem a situação podem ter intuições distintas acerca do dilema, o que, mais uma vez, reforça que a cognição humana é capaz de pesar de maneira diversa valores e pensamentos abstratos distintos (como honestidade, gratidão, retribuição, justiça, dano, risco de vida), e os julgamentos podem mudar conforme tais fatores e de indivíduo para indivíduo.

A proposta do sistema de ajustes morais foi alvo de críticas do próprio Greene, o que o motivou a publicar uma réplica na mesma revista científica que o estudo dos pesquisadores acima referidos foi publicado. Greene analisou o estudo e mencionou que, apesar de reconhecer o uso inovativo de dilemas com mais de duas opções, incluindo a possibilidade de ajustes, entende que os pesquisadores se equivocaram no entendimento da teoria do processo dual (GREENE, 2023, p. 1). Segundo o filósofo, os autores teriam interpretado que o processo dual não é capaz de fazer juízos de ajuste quando há conflito entre uma decisão deontica e uma utilitarista. Porém, Greene esclarece que não há este limitador em sua teoria, inclusive que o processo dual é compatível com a previsão 2 do teste aplicado, e que os indivíduos são capazes de emitir juízos variáveis diante da mudança de circunstâncias relevantes, conforme descrito em um artigo publicado anteriormente (SHENHAV, GREENE, 2014). Além disto, Greene lembra que a inegociabilidade da resposta deontológica se refere aos dilemas em que há o uso de força pessoal, o que está ausente no estudo dos autores (pois, no dilema da guerra, o agente julgador não executa uma ação que possa ferir pessoalmente outrem).

Face ao exposto por Greene, o time de pesquisadores escreveu uma tréplica para a mesma revista. Segundo os autores, Greene, em sua réplica, não menciona e nem contesta o ponto central demonstrado no artigo publicado por eles: o modelo do processo dual não pode produzir julgamentos de ajustes que respeitem os axiomas da escolha racional, como no caso demonstrado pela coerência das respostas ao longo dos cenários variantes (COSMIDES et. al, 2023, p. 1). Os pesquisadores esclarecem que o modelo de Greene prevê a variabilidade de mudança a partir de circunstâncias relevantes, como indicado pelo próprio em sua réplica, porém, não é capaz de produzir uma performance racionalmente coerente, pois, conforme os autores descrevem, não há uma previsão na teoria de Greene. Diante disto, simularam um cenário específico que poderia encaixar com a proposta do processo dual, porém, destacam que a teoria de Greene não prevê como o agente responderia a incentivos, portanto, efetuaram uma projeção. Assim, simularam a ativação do alarme que evita a ação de dano físico e gera a

decisão deontica, levando em consideração a relação de soldados sacrificados por civis salvos, porém, isto geraria uma média de 45 violações (GUZMÁN et. al, 2022, p. 9). Tal cenário foi bastante diverso do identificado nos testes reais, isto é, menos de 7 violações de coerência, inclusive chegando a uma média de 0 violações entre os entrevistados que optaram por julgamentos de ajuste (COSMIDES et. al, 2023, p. 1).

Todavia, quanto ao ponto dos dilemas com uso de ações físicas pessoais, há uma ressalva. Os pesquisadores descrevem que Greene propôs um modelo no qual existe uma emoção de alarme, que proíbe o dano, não emoções que atuam como moedas que podem ser comparadas aos valores umas das outras, como as opções de salvar mais vidas, o que implicaria que o modelo de Greene não aceitaria julgamentos de ajuste, afinal, eles dependem desta comparação entre o peso dos valores (COSMIDES et. al, 2023, p. 1) – entre o conjunto de possibilidades a intuição indicará aquela que parecer mais correta. Os autores descrevem que, apesar de Greene dizer que eles não fizeram testes empíricos, eles fizeram e a maioria das pessoas realizou julgamentos de ajuste (ibid.). Todavia, quanto a este ponto, entendo que Greene tem razão, e que o time de pesquisadores não compreendeu sua crítica neste aspecto: julgamentos morais que envolvem ações pessoais, como socos, empurrões, o emprego de força bruta, atuam de maneira distinta no cérebro (seção 4.3.4). O dilema da guerra se aproxima de um dilema do bonde tradicional por ser impessoal (mas possui o diferencial de possuir mais que duas alternativas), o que, por sua vez, afasta-se da hipótese do dilema do bonde versão passarela (seção 4.3.3, dilema II), em que há o emprego de força, pelo agente, para derrubar alguém nos trilhos. Portanto, com a devida vênia, os pesquisadores não realizaram um teste empírico acerca dos dilemas pessoais como Greene apontou, o que poderia produzir resultados diversos, mas, dada a amplitude da teoria do sistema de ajustes, não comprometeria o modelo⁷¹. Desta forma, entendo que a teoria do sistema de ajustes morais descreve o fenômeno moral melhor que o processo dual, porém, cabe aprimoramentos, que serão apontados em capítulos posteriores desta tese.

4.4 AVANÇOS E LIMITES DAS CONTRIBUIÇÕES DE GREENE

Considero pertinente revisar, de maneira resumida, os principais pontos trazidos por Greene, para, após, avançar acerca de outras contribuições relevantes ao tema. O referido filósofo realizou uma análise estritamente metaética em sua tese, após, avançou com os

⁷¹ É plausível imaginar experimentação envolvendo dilemas pessoais com variações de cenários e múltiplas opções de escolha aos entrevistados, todavia não é o objeto desta tese, assim este ponto permanece em aberto para futuras pesquisas.

estudos de psicologia moral, porém, mudou seu foco, sem, contudo, perder a essência de seu pensamento utilitarista, o que, ao meu ver, o fez chegar a conclusões normativas semelhantes nos dois momentos.

Reconheço que uma das maiores influências na tese que estou propondo está na primeira proposta de Greene. A linguagem moral costuma induzir a erro, portanto, uma análise de seus termos não elucidará a questão. Assim, endosso de certa forma a teoria do erro que o autor propôs naquele momento (seção 4.1.1). A explicação apresentada por Greene é condizente com o arcabouço teórico e empírico analisado até o momento, isto é, os juízos morais partem de intuições, como Haidt já havia apontado, não existem fatos morais, mas os indivíduos agem e julgam como se existissem, pois trata-se de um erro que os humanos foram adaptados evolutivamente para cometer (seção 4.1.2). Desta forma, é razoável entender que o discurso moral é problemático. Falar como se existissem direitos, fatos morais, ou almejar objetividade de conceitos como justiça, virtudes, entre outros, é algo que prejudica a discussão acerca de tópicos morais, que usualmente são polêmicos dado o conflito de valores. Assim, há espaço para uma pluralidade de possibilidades de revisão e talvez alguma teoria normativa (seção 4.1.3). Todavia, não advogo por uma revisão do discurso moral como Greene o fez, ao menos não neste momento. Apenas entendo como pertinente o modelo descritivo de Greene. Não endosso o modelo prescritivo, como já mencionei. Entendo que é necessário analisar outros fatores como registros da história da humanidade e sua evolução, influência cultural na seleção natural da espécie, bem como aprofundar os mecanismos psicológicos e neurológicos, além de uma análise maior da forma como a pluralidade normativa ocorre, e uma análise acerca do próprio valor e significância moral em si (seções do capítulo seguinte) antes de adotar uma postura revisionista ou, ainda, elaborar ou indicar um modelo normativo mais adequado às demandas.

Conforme comentei anteriormente (seção 4.2), considero que a mudança de Greene entre sua tese e as pesquisas posteriores foi equivocada. Em seu livro, o filósofo tentou realizar uma abordagem pragmática para o problema da moralidade do senso comum, abandonando a discussão acerca do realismo moral. Todavia, entendo que, se o autor tivesse investido seus esforços em destacar como o discurso moral padrão induz a erro, tendo em vista a falsidade do realismo moral, e reforçado que os termos moralmente carregados apenas dificultam o entendimento mútuo entre tribos com valores morais distintos, obteria um êxito maior do que propor um modelo normativo de baixa adesão. Assim, através de minha tese, além de esclarecer o fenômeno moral, busco também continuar, de certa forma, a proposta que Greene abandonou entre sua tese e suas pesquisas mais recentes. Através de embasamento

nas pesquisas empíricas, bem como com o auxílio da argumentação filosófica, visou apontar a problemática do discurso moral realista e como ele gera situações contraproducentes, além de fundamentar atos que podem ser considerados atozes pelas demais tribos (vide item 5.3 e capítulo 6).

Apesar da mudança do objetivo de Greene, entendo que o filósofo trouxe importantes contribuições ao tema através de suas pesquisas e da interpretação de estudos empíricos recentes. A psicologia moral desempenha um papel fundamental na moralidade, influenciando de diversas formas o comportamento humano. Todavia, o que ele chamou de maquinaria moral eu interpreto como cognição social (seção 4.3.1), tendo em vista que se trata de adaptações da espécie para situações sociais, não necessariamente algo que tinha por objetivo a moralidade, apesar de influenciá-la. Alguns destes mecanismos cognitivos favoreceram o advento do tribalismo (seção 4.3.2), o catalisador de boa parte das divergências morais nas sociedades contemporâneas (retomarei este item nos capítulos subsequentes). Outrossim, as condições neurológicas também influenciam no comportamento social (seção 4.3.3), implicando que cérebros distintos produzem resultados diferentes, e aqui não estou falando de indivíduos com questões neurológicas diversas como psicopatia ou danos no sistema nervoso, mas de cérebros no geral. Revisei a teoria do processo dual de Greene (seção 4.3.4) que visou responder o fenômeno observado trazendo considerações pertinentes. Todavia, há descrições mais adequadas ao fenômeno como o sistema de ajuste moral (seção 4.3.6). Greene buscou, mais uma vez, defender uma espécie de utilitarismo (seção 4.3.5), porém, diante do quadro que estou analisando aqui, a proposta dele não é adequada, tanto é que houve baixa adesão, mas não por ser uma proposta ruim, mas sim por não se adequar à cognição humana.

Greene reforçou o entendimento de que fatos morais não existem. A moralidade não funciona descobrindo verdades morais, mas sim depende da cognição social de quem a experiencia. Desta forma, entendo que as pesquisas de Greene trazem pontos relevantes que pesam contra a objetividade da moralidade, minando qualquer sistema ético que busque algo análogo ao realismo, ainda que de maneira antirrealista, como os autores que Greene chamou em sua tese de conservadores. A partir deste diagnóstico, passo a analisar as contribuições de outros pesquisadores acerca dos temas que envolvem o discurso moral, com vistas a responder de maneira mais completa às questões levantadas no início desta tese.

5 A DIFERENÇA ENTRE O QUE CADA UM VALORIZA

*“Eles foram encontrados pelas máquinas.
As máquinas chamaram eles de ‘tesouros’
Cada tesouro tinha uma diferente forma.
Cada tesouro tinha uma diferente... forma.”*

Nier Automata⁷²

Após os estudos analisados nos capítulos precedentes, fica visível que a psicologia moral humana gera os diferentes valores morais existentes, que possuem variação entre sociedades, tribos, assim como em grupos sociais menores, cada qual com suas formas específicas: alguns semelhantes, outros nem tanto. Através das explicações de Haidt, há uma proposta que explica como os valores morais distintos surgem e influenciam na formação dos agrupamentos humanos, o que, de certa forma, também foi explicado por Greene adicionando outras explicações ao fenômeno, destacando também a diversificação individual, incluindo diversificação em membros de uma mesma nação por exemplo – a coesão não é uniforme.

Tanto Haidt quanto Greene apresentaram propostas normativas visando resolver conflitos sociais no âmbito da moral após descreverem como a moralidade surge e os problemas decorrentes de sua natureza plural, porém, ainda há conflitos na sociedade, mas a que isto se deve? Neste capítulo, busco esclarecer outras características do fenômeno moral que dificultam a aplicação de modelos éticos universais – objetivos – assim como possíveis soluções propostas por filósofos e demais estudiosos.

Neste momento, realizo uma revisão em diversos estudos visando destacar a contribuição de outros pesquisadores acerca do assunto em tela para, após, elaborar um panorama mais completo do fenômeno moral e responder à questão inicial: os juízos morais podem ser objetivos? Argumento que, levando em consideração as características ditas a seguir, em especial a diferença entre os valores, não há possibilidade da moralidade ser objetiva, tampouco modelos éticos que visam ser universais, apesar de suas diversas tentativas.

Tendo em vista que os autores estudados partem da premissa da evolução das espécies e também de pesquisas empíricas, por vezes alguns tópicos já tratados em passagens anteriores da tese novamente virão à tona. Alguns estudos já citados serão retomados visando fundamentar outras propostas. Porém, isto pode ser interpretado como uma corroboração dos

⁷² Tradução e adaptação minha do original em inglês de um trecho da narração do jogo *Nier: Automata* (2017), também presente na adaptação animada *Nier: Automata Ver.1.1a* (2023).

dados evidenciados, destacando sua relevância para o tema, tendo em vista serem estudos amplamente referenciados na comunidade acadêmica que se atém à análise do fenômeno moral. Outrossim, mesmo partindo de evidências diferentes e sem relação direta uma com a outra, identifico que diversas pesquisas apontam em uma mesma direção. Adiantando, que apesar de existir divergências quanto às especificidades das conclusões, as propostas dos diferentes pesquisadores tendem a convergir para uma leitura antirrealista da ética fundamentada empiricamente.

5.1 CONSCIÊNCIA: A ORIGEM DAS INTUIÇÕES MORAIS

A neurofilósofa Patrícia Churchland publicou um livro em que compila seu entendimento acerca da moralidade humana sob a perspectiva evolucionista focando especialmente na consciência (CHURCHLAND, 2019), o qual passo a analisar. Apesar de a autora não adotar explicitamente essa nomenclatura, fica claro em sua análise que ela adota uma perspectiva antirrealista. No início de sua exposição, a pesquisadora destaca que é tentador acreditar que a consciência humana entrega verdades morais universais, porém, é desconfortável reconhecer que pessoas conscientes frequentemente discordam acerca do que é o certo. As posições muitas vezes entram em conflito entre o que um indivíduo acredita e o que seus irmãos, vizinhos ou amigos acreditam (p. 9). Estes conflitos entre valores são parte integrante da vida social de todos (p. 8). A autora propõe que a ciência, em especial a neurociência, pode auxiliar a explicar o porquê dos julgamentos morais divergirem.

Cabe, preliminarmente, destacar que a autora não segue as interpretações apresentadas por Haidt ou por Greene, apesar de conhecer suas propostas, apresentando uma abordagem distinta. Anteriormente, já apontei algumas discordâncias de Churchland para com Haidt (seção 3.2.3), e, neste subcapítulo, destacarei também críticas indiretas da pesquisadora direcionadas ao utilitarismo endossado por Greene. Mas, inicialmente, cabe verificar o que a autora argumenta.

A proposta da filósofa parte da consciência. Mas o que pode ser entendido como consciência? Segundo Churchland, é adequado partir de uma formulação em construção, a de que a consciência é o julgamento individual acerca do que é certo ou errado, tipicamente, mas nem sempre, refletindo algum padrão do grupo ao qual o indivíduo pertence (CHURCHLAND, 2019, p. 7) – grupo que pode ser uma família, um clã ou uma nação, por exemplo. A consciência não é necessariamente uma voz interna, pode se apresentar como a sensação de que algo precisa ser feito, ou que algo deve ser evitado (ibid.). Tal ideia de

consciência carrega dois elementos interdependentes: sentimentos que impulsionam os agentes a uma direção geral e julgamentos que fazem com que este impulso tome a forma de uma ação específica. Por exemplo, imagine o seu animal doméstico (se não tiver um, imagine caso tivesse). Porém, você nota que ele está ferido com um pouco de sangue, pode ser que você sinta um sentimento que o impulsiona a se preocupar com o estado dele, talvez, isso gere um julgamento que faz com que este impulso tome a forma de uma ação de levá-lo ao veterinário ou alguma outra medida imediata visando cuidar de seu ferimento.

O exemplo do animal doméstico ferido não foi à toa: para Churchland, o apego é a base de boa parte do comportamento social da espécie humana. Segundo a pesquisadora, os cérebros humanos, desde a infância, são geneticamente preparados para sentir prazer na companhia de certos outros e se sentir mal quando está separado destes outros, podendo estes ser mãe, pai, irmãos, primos, avós, ou, conforme vai envelhecendo, também amigos e companheiros – apegos estes que são a fonte do significado da vida de muitas pessoas e que motivam uma ampla gama de comportamentos sociais (p. 12). Tal aspecto pode ser esclarecido através do estudo da psicologia e da neurociência, que auxiliam no entendimento de como o cérebro gera valores, incluindo os morais, e de como eles surgiram evolutivamente.

Assim, surge a pergunta: por que fomos adaptados para possuímos uma intuição moral? A autora explica que isso ocorre porque a espécie humana, assim como algumas outras espécies de mamíferos, nascem de forma imatura (p. 19). Enquanto diversos outros animais nascem “prontos”, isto é, com funções instintivas bem adaptadas ao meio, os humanos nascem com uma grande capacidade de adaptação ao ambiente em que venham a ser inseridos. Por exemplo, tartarugas nascem e vão em direção ao mar, conseguindo sobreviver. Contudo, humanos, quando nascem, são totalmente dependentes do cuidado de outros membros da espécie mais velhos. Uma explicação razoável para o fenômeno moral viria da necessidade do cuidado pela prole. Harari também destaca isto ao indicar que, para a espécie *Homo sapiens*, em sua história evolutiva, a criação de filhos exigia constante ajuda de outros membros da tribo, o que favoreceu aqueles indivíduos com características capazes de formar laços sociais sólidos. Isto se deve ao fato de que os humanos nascem subdesenvolvidos, podendo ser educados e socializados, saindo do útero como vidro derretido, podendo ser moldados pelo contexto social, sendo educados para se tornarem, por exemplo, cristãos ou budistas, capitalistas ou socialistas, belicistas ou pacifistas, diferentemente da maior parte dos outros animais (HARARI, 2020, p. 18). Churchland destaca a diferença entre insetos e répteis, que possuem menos mecanismos para ajuste, dos mamíferos e aves, que são capazes de maior aprendizagem, ao que chama estes animais *grandes aprendedores* (*big learners*), pois podem

aprender sobre as diversas circunstâncias do ambiente e de posse deste conhecimento optar por ações que contribuam para uma maior eficácia na busca de alimentos, abrigo e procriação – maior adaptação evolutiva. Como cita a autora, “flexibilidade significa você poder mudar quando o mundo muda” (CHURCHLAND, 2009, p. 23, tradução minha).

Uma das adaptações evolutivas que podem ser identificadas no cérebro de mamíferos é a relativa ao controle de impulsos: o autocontrole. A região do cérebro chamada núcleos da base está relacionada com o processo de aprendizagem do que nos aproximamos e evitamos (p. 32), assim, proporciona os julgamentos de valor sobre o controle de impulso (vide item 4.3.4). A aprendizagem depende da memória, e é realizada no cérebro através da construção de circuitos, sendo a base de preparação para isto realizada desde o desenvolvimento fetal, advindo da produção de proteínas que seguem um determinado padrão genético, enquanto outras proteínas são produzidas após o nascimento, através dos valores experienciados na vida (CARONI, DONATO, MULLER, 2012). O controle do agente sobre impulsos que sente é algo relevante para a convivência social, impactando nas ações morais.

Em relação à prole, a evolução também favoreceu as mães que possuíam maior afeto para com seus filhos. Com um período de gestação mais longo e menos filhos por gravidez, o investimento energético é maior em comparação a espécies que têm uma prole em maior número (como insetos), favorecendo aquelas que prezam pela segurança e sobrevivência de seus filhos (CHURCHLAND, 2019, p. 34). O mecanismo que proporcionou tal proteção foi o apego, que se compartilha não só entre filho e mãe, mas, em algumas espécies, também entre pai, irmãos e amigos, o que possui uma grande influência nos juízos morais, principalmente relacionada ao altruísmo (vide item 2.3.2.2 e a seguir 5.2).

A formação de laços sociais está diretamente relacionada às atividades cerebrais. Por exemplo, arganazes do campo (*Microtus ochrogaster*) e arganazes da montanha (*Microtus montanus*), roedores que taxonomicamente são de um mesmo gênero, mas os primeiros tendem a ter um comportamento monogâmico (formar pares) enquanto os outros, não. Isto se deve à estrutura cerebral destes roedores. Os primeiros possuem um número maior de neuroreceptores de ocitocina e vasopressina no núcleo acumbente. Contudo, em pesquisas realizadas, ao modificar o nível de ocitocina no cérebro dos arganazes da montanha, estes passaram a ter um comportamento monogâmico como os arganazes do campo, e, ao bloquear os receptores de ocitocina nos arganazes do campo, eles passaram a agir de maneira semelhante aos arganazes da montanha (CHURCHLAND, 2019, p. 41-42; KING et al, 2016; INSEL, YOUNG, 2000). E humanos também sofrem influência deste mesmo neurotransmissor. Em experimentos realizados com uso de ocitocina por via nasal, foi

identificado que os humanos se tornam mais cooperativos com membros identificados como de seu grupo (vide item 4.3.1 g). A adaptação ao meio do organismo humano gera uma série de padrões de comportamentos que são internalizados através do mecanismo de recompensa do cérebro.

O mecanismo de busca e recompensa do cérebro afeta diretamente o comportamento moral. Segundo a autora, ele reforça que a inclusão em um grupo, e as risadas compartilhadas são altamente recompensadoras (CHURCHLAND, 2019, p. 58; GERVAIS, WILSON, 2005; DAVILA-ROSS et al., 2011). As pessoas sentem-se bem em conviver com pessoas que gostam. E o oposto também ocorre: situações que fogem do padrão adaptado geram ansiedade ou desconforto, como, por exemplo, ordenar um cachorro treinado a fazer algo contrário àquilo que ele foi acostumado, tal como um cachorro que foi ensinado desde pequeno a não entrar nos outros cômodos da casa além da cozinha e, depois de adulto, forçar ele a entrar além cozinha (CHURCHLAND, 2019, p. 58). Apesar dos animais terem um padrão de comportamento instintivo (com base genética), o treino através do reforço por recompensas pode adequar os indivíduos para a sobrevivência em cada meio. Aliado ao mecanismo de recompensa está o mecanismo decisório, avaliando e buscando prever consequências futuras de cada ação – a prospecção otimizada (SEJNOWSKI et al., 2014).

Contudo, a autora ressalta que não se trata de um simples condicionamento. A aprendizagem, a memória e a previsão de consequências auxiliam a evitar escolhas não vantajosas, como optar por uma recompensa pequena imediata ao invés de uma muito melhor em um futuro próximo. A esta habilidade a autora dá o nome de autocontrole. A partir disso ocorre uma geração de padrão de cognição, assim como identificado em outros animais não-humanos (CHURCHLAND, 2019, p. 78). Isso também afeta circunstâncias não morais como, por exemplo, uma pessoa habituada a dirigir o carro até o trabalho todos os dias, porém, um dia a empresa mudou de prédio para outro endereço, e, no dia seguinte, mesmo conscientemente sabendo da mudança, por descuido o trabalhador dirige até o endereço antigo⁷³.

Certos padrões são encorajados e outros desencorajados pelo grupo ao qual o agente pertence. Tais comportamentos passam pelo reforço do sistema de aprendizagem e de recompensa. Assim, se gera preferências, vieses, padrões e expectativas (p. 81). Tais como a cooperação e liderança em atividades são encorajados, os indivíduos passam a buscar agir de tais formas, enquanto que aqueles que agem de maneira prejudicial ao grupo têm seu comportamento desencorajado, e o próprio indivíduo e outros que notam aquela situação

73 Exemplo baseado em fatos reais.

aprendem quais são as condutas que devem evitar. Isto modifica a forma que o cérebro executa suas funções. O sistema de recompensa responde a erros de norma de maneira semelhante a que responde a erros de predição (CHURCHLAND, 2019, p. 88; XIANG; LOHRENZ; MONTAGUE, 2013). Para o cérebro, não seguir uma norma é como uma expectativa prevista que não se confirma.

Segundo a autora, a empatia é um fator que está sempre presente em como os humanos decidem para atender as demandas de suas consciências (CHURCHLAND, 2019, p. 84). Contudo, a empatia varia entre os indivíduos e condições, atuando de maneira seletiva: sendo empático com alguns, mas não com outros. Tal empatia, segundo a neurofilósofa, é capaz de ativar os núcleos da base e o córtex frontal, como nos casos em que alguém fica sabendo que outra pessoa tem que fazer uma ação socialmente penosa, como dar uma notícia ruim a alguém. Ainda que o mal-estar seja menor que o do agente, tal situação ocorre (ibid.).

Reconhecendo certos padrões temperamentais é possível identificar como uma consciência julgará determinadas situações (CHURCHLAND, 2019, p. 91). Em um experimento (AHN et al., 2014), foi identificado como imagens politicamente-neutras podem indicar a posição política de um cérebro – se mais conservador (*conservative*) ou progressista (*liberal*), aspectos estes que estão ligados ao processo de aprendizagem do cérebro. No experimento em questão foram visualizadas, através de ressonância magnética funcional, as atividades cerebrais dos indivíduos acerca de diversas imagens, além de, em momento posterior, o preenchimento de questionário acerca de posições políticas. Foi identificado através da reação cerebral dos indivíduos, ao ver as imagens, que era possível dizer se aquele era um cérebro de alguém conservador, como a alta atividade cerebral a ver a imagem de alguém comendo minhocas, por exemplo. Acerca das imagens com estímulos negativos, os conservadores tendem a indicar a emoção de raiva, enquanto os liberais indicavam surpresa. Segundo Churchland, a ligação entre a imagem de alguém com a boca cheia de minhocas e posições políticas é qualquer coisa menos óbvia (CHURCHLAND, 2019, p. 95). Por outro lado, a ligação com a emoção de nojo a estímulos ligados à impureza e seus reflexos morais e políticos já foi destacado por Haidt anteriormente (vide itens 3.1.1, 3.2.2 e 3.3.1), porém, destaco que o psicólogo reparou em relação à psique, enquanto a neurofilósofa destacou a atividade cerebral: é o mesmo fenômeno sendo observado em diferentes níveis.

Prosseguindo com a análise de Churchland, nem tudo depende somente das experiências vividas, pois também é bastante condicionado à estrutura ao nascer (advinda do genoma). Segundo Churchland, cerca de 40% até 50% das atitudes políticas é hereditária. A outra parte seria adquirida através da vivência, bem como outros traços de personalidade

como extroversão, estabilidade emocional e agradabilidade também seriam assim (CHURCHLAND, 2019, p. 99). Pessoas com uma pontuação indicando mais “abertas” seriam mais inclinadas a serem menos tradicionais e mais liberais, enquanto que as com uma pontuação menor indicariam ser mais tradicionais e conservadoras (p. 100).

Sendo a consciência diretamente ligada a como o cérebro é organizado, podem ocorrer situações de cérebros destoantes, como aqueles que não se preocupam com relações morais e aqueles que se preocupam demais em comparação à maioria dos membros da espécie. Dentro das anomalias, a autora identifica dois extremos: os psicopatas e os escrupulosos. Os psicopatas seriam aqueles que não possuem compaixão ou empatia nem mesmo para os membros de seus grupos mais próximos como familiares, sendo incapazes de sentir remorso e sentimento de culpa (consciência pesada), podendo variar em níveis (p. 106). A partir de exames, foi possível identificar que indivíduos com comportamentos psicopatas têm uma atividade menor na amígdala cerebral (para outras regiões do cérebro, vide item 4.3.3), assim como também é identificável o desenvolvimento de psicopatia em casos em que há codificação genética atípica para receptores de ocitocina (DADDS et al., 2013). Mas a psicopatia não é algo que surge somente de nascença. Geneticamente, é um conjunto de fatores, inclusive uma pessoa pode adquirir um padrão de comportamento psicopata devido a danos no cérebro advindos de acidentes, por exemplo (como o caso de Phineas Gage, item 4.3.3), assim como um indivíduo pode ter um cérebro típico de psicopata mas, devido à interação entre o gene e o ambiente em que se desenvolveu, não se tornar alguém com um comportamento antissocial (FALLON, 2013, p. 72)⁷⁴.

No lado oposto, existem as pessoas escrupulosas. Seriam aqueles que têm uma espécie de transtorno de compulsão com certos comportamentos. Segundo a autora, “quando são debilitantes, eles são classificados como transtorno obsessivo-compulsivo. Quando não são debilitantes, nós chamamos eles de chatos” (CHURCHLAND, p. 113, tradução minha). A preocupação com a moralidade pode ser considerada boa, contudo, em nível extremo, pode ser autodestrutiva, como uma pessoa que se recusa a comer qualquer coisa que era viva e morre de inanição, ou em casos menos extremos alguém pode deixar de praticar atos que seriam benéficos para si ou outrem, mas evita, por isso, causar um pequeno mal-estar em sua consciência, como contar uma pequena mentira tal qual alguém mudar o corte de cabelo e

74 A situação de James Fallon é bastante peculiar e ilustra bem este exemplo. Fallon é um neurocientista que pesquisa cérebros de psicopatas, tendo identificado padrões de ativação cerebrais específicos em indivíduos diagnosticados com psicopatia. Após analisar alguns exames de indivíduos testados, que estavam anonimizados, foi verificar a quem pertenciam mas, para sua surpresa, um dos sujeitos com um cérebro de padrão psicopático era dele próprio! Uma explicação que ele apresenta para não ter se tornado um psicopata assassino seria vinculada à sua criação, ou seja, o meio em que cresceu e se desenvolveu.

perguntar se ficou bom. Mesmo o agente não gostando, pode mentir dizendo que ficou bom, pois isso melhora o convívio com aquela pessoa, além de deixá-la mais contente, o que reverbera socialmente. Alguns indivíduos são tão escrupulosos que chegam a recusar receber amostra grátis de algum produto ou serviço por não terem pago pelo mesmo. Na mesma linha, a alta escrupulosidade moral é vinculada com uma espécie de transtorno obsessivo-compulsivo, que pode ser negativa para o seu portador, como no exemplo em que uma mulher, ao ser solicitada para contribuir para um programa de caridade, doar quantias exageradas de dinheiro ou dedica tempo que afeta negativamente sua vida para tais ações⁷⁵.

Churchland destaca que acidentes capazes de acarretar mudanças no comportamento não precisam ser de grande monta (como o caso de Phineas Gage, por exemplo, item 4.3.3). Uma situação documentada disto é visível em casos de maus-tratos na infância (TEICHER et al., 2016), pois o cérebro de bebês é mais frágil, sendo possível ser danificado no caso de serem vítimas de violência física, ou de manejo inadequado como serem balançados, ou ainda quedas, acidentes veiculares, ou, quando crescem um pouco, em lesões devido a esportes.

Focando na análise entre psicopatas e escrupulosos, a autora retoma a lição de filósofos antigos como Aristóteles e Confúcio quanto ao equilíbrio. Nem um extremo (como demasiadamente escrupulosos) e nem outro (como psicopatas), o importante é manter o meio termo. Neste caso, os processos evolutivos contribuíram no mesmo sentido gerando a sociabilidade que auxilia os indivíduos a atenderem também as suas próprias necessidades (CHURCHLAND, 2019, p. 118). Não raro, os humanos, quando estão em dúvida, buscam seguir um modelo de conduta, por exemplo “o que Jesus faria neste caso?” (p. 119). Aqui, também opera a consciência, que, apesar de não ser infalível, é sensível à aprovação e à desaprovação. A autora defende que, mesmo sendo a ideia de seguir a moralidade a partir da consciência imperfeita, é melhor do que uma fabricação como um mito ou uma fundamentação falsa (p. 120). Isto é, seguir um padrão humano tal qual “o que o professor fulano responderia nessa situação?” indica algo mais factível do que recorrer a uma consciência infalível fictícia ou a regramentos divinos.

A autora comenta que a moralidade não precisa ser baseada em regras. Em comparação, a moralidade judaico-cristã é fundamentada em regras. Contudo, a budista é baseada na compaixão, prudência e hábito. Em uma conversa que Churchland e alguns colegas tiveram com Dalai Lama, ele explicou que as regras podem ser um impedimento para a ação, sendo melhor utilizar orientações flexíveis que são mais adequadas para as situações

75 Este e outros exemplos podem ser vistos na página *Moral Scrupulosity OCD: Part Two*, disponível no link: <https://www.sheppardpratt.org/news-views/story/moral-scrupulosity-ocd-part-two/> acesso em 09/11/2023.

de decisão da vida real (p. 122). Ou seja, usar de histórias, modelos admiráveis e o desenvolvimento de hábitos sociais são ferramentas de aprendizagem moral mais efetivas do que a aplicação de regras inflexíveis. Novamente, mencionando a doutrina das virtudes de Aristóteles, não há uma ética baseada em normas rígidas, mas sim um mecanismo que foca nas ações do que um virtuoso faria, isto é, um modelo admirável a ser seguido.

Para Churchland, muitos filósofos contemporâneos (com algumas exceções) ignoram o que o conhecimento da biologia pode trazer para o entendimento da moralidade humana, enquanto que, no passado, Aristóteles e Hume haviam ressaltado a relevância da biologia. Para a autora, são três principais problemas (p. 123) dos filósofos “geradores de regras” (*rule purveyors*). O primeiro é o de que consideram que só é moralidade se segue leis universais que, no fundo, são só estipulação. O segundo problema é o objetivo de gerar regras universais sem exceções. E o terceiro é que o processo de decisão para o nosso cérebro não é apenas seguir uma regra (ou mais), mas sim integrar uma série de limitadores e chegar a uma decisão de qual ação tomar, sendo que estes limitadores variam conforme o indivíduo e sua valoração. Destaco que Churchland chega a uma posição bastante semelhante ao modelo de Guzmán e seus colegas (GUZMÁN et. al, 2022) apresentado anteriormente (seção 4.3.6), mas por outras pesquisas.

Além destes problemas, as teses tradicionais têm fundamentações problemáticas, como aquelas que se baseiam em religião, razão pura ou regras. Quanto à religião e regras de origem divina, diferentes religiões têm valores morais distintos, e muitas vezes conflitantes umas das outras, assim como outras não se orientam por regras divinas (como o budismo).

A visão da razão pura é semelhante. Para esta visão, a moralidade não tem relação com a neurobiologia, pois são verdades morais estáveis e independentes que alcançamos através da razão tal como juízos matemáticos (CHURCHLAND, 2019, p. 126). Nesta visão, somente os humanos seriam capazes de agir moralmente, afinal é necessário razão que, segundo estes filósofos (Churchland cita como exemplos Nagel e Kant), só humanos possuíam.

Outra visão problemática destacada por Churchland é a baseada em regras como a utilitarista, que visa à promoção do maior bem ao maior número. Como autores de referência, Churchland menciona Bentham, Sidgwick, Mill e, mais recentemente Singer e Greene. A posição utilitarista leva a juízos que contrariam as intuições e geram desconforto emocional na maioria dos humanos (vide item 4.1.3). Por exemplo, seguindo um juízo utilitarista, uma pessoa poderia ter de abrir mão de salvar seu próprio filho se sua ação salvasse cinco outras crianças desconhecidas. Contudo, os humanos costumam possuir instintos afetivos em relação

a sua prole e pessoas com quem convivem, tendendo a ser parciais em seus julgamentos do dia a dia. Utilitaristas sabem disso, mas dizem que priorizar o maior bem ao maior número de pessoas é o que leva a uma melhor forma de vida socialmente. Entretanto, as pessoas afetadas, como uma mãe que perdeu um filho para salvar outras cinco crianças desconhecidas, podem viver para o resto de sua vida com um mal-estar gerado por sua própria ação. Neste sentido, a autora menciona que o amor pelos membros da própria família é um fato neurobiológico e psicológico colossal que a mera ideologia não pode mandar embora (CHURCHLAND, 2019, p. 131). Talvez este seja um dos motivos que levaram a proposta de Greene acerca do pragmatismo profundo (seção 4.3.5) não ter grande adesão.

Segundo a autora, a decisão moral envolve ter uma noção de como a ação é vista pela comunidade (CHURCHLAND, 2019, p. 134). Assim, muitas pessoas, quando enfrentam um dilema moral, tendem a consultar outros quanto à ação a ser tomada, se sua posição é a mais adequada. Estes padrões de comportamento contribuíram, tendo em vista a adaptação evolutiva, para a vida em sociedade. Certos comportamentos, como os tidos por virtuosos (agir de maneira prudente, ser paciente, honesto, etc), tendem a padronizar as decisões gerando uma maior eficiência energética, mas sem limitar as ações a serem tomadas pelos indivíduos em casos que as circunstâncias mudassem – a critério de comparação, Greene destacou as emoções como ferramenta para este papel (seção 4.3.4). Este traço contribuiu para a adaptação das espécies no ambiente que elas se encontravam. O organismo que tem por padrão agir de maneira gentil não precisa gastar energia em analisar cada possibilidade para uma nova situação, pois, sendo semelhante a uma anterior que já experienciou, apenas repete o seu hábito. Apesar disso, os hábitos não dispensam os julgamentos, apenas reduzem o gasto energético (p. 137).

Assim, a autora busca conceituar o que seria a moralidade. Seriam as atitudes compartilhadas e práticas que regulam o comportamento individual para facilitar a coesão e bem-estar dos indivíduos em grupos (p. 137). Sendo assim, não existem regras universais sobre como a moralidade opera, mas sim adequações a cada ambiente. Tal como não existe um único tipo de barco ideal, mas adequações para cada local (para rios, lagos, mar etc); uma estrutura geral em comum com objetivo semelhante, mas com características adaptadas para cada ambiente. Assim, a moralidade não é algo rígido e imutável, mas sim uma adaptação prática para problemas comuns (p. 140).

Desta forma, Churchland destaca que a moralidade surgiu não para ser um conjunto de regras imutáveis, mas sim como uma adaptação para o convívio social. Entendo como bastante prudente e mais condizente com a realidade a filósofa não defender uma postura

normativa específica. Assim, podemos entender que a sabedoria moral se adquire nas práticas sociais, moldando-se às necessidades do meio, não se aprende a moralidade nos bancos acadêmicos. Churchland é enfática acerca disto:

Presume-se que a sabedoria moral pode ser encontrada na academia, especialmente entre os filósofos morais. Eu gostaria que isso fosse assim, mas minha própria experiência desmente essa suposição. Na enclausurada vida acadêmica da filosofia, a sabedoria prática é escassa, tomam o seu lugar hesitações intermináveis ou uma aderência inabalável por uma ideologia favorecida (CHURCHLAND, 2019, p. 152, tradução minha.).

Em outras palavras: se quer saber como agir moralmente bem em uma determinada sociedade, o indivíduo deve conviver socialmente, não ficar analisando conceitos obscuros de filósofos de tempos e locais distantes. Greene já destacou posição semelhante ao analisar modelos clássicos da ética deontológica, seja em roupagens tradicionais como Kant ou mais recentes como Rawls, e da ética das virtudes (vide item 4.3.5). Retomo a passagem em que ele critica Aristóteles: segundo Greene, o estagiário fez bem em descrever como são as virtudes morais, porém, isso abarca tão somente aquela cultura. O mesmo pode ser aplicado para outros povos e tempos: se quiseres agir bem em determinado contexto, aja e aprenda naquele ambiente. É improvável (para não dizer impossível) existirem verdades morais universais, valores em comum entre todos os agentes morais existentes. Dada a multiplicidade de indivíduos, experiências de vida, estados ambientais, culturais, entre outras circunstâncias acidentais, é implausível defender que possam existir regras e virtudes que servem para toda e qualquer situação.

Consistente com esta abordagem, é importante ressaltar que tradicionalmente filósofos tendem a elaborar sistemas ou pensamentos engenhosos que, por sua vez, geram pseudoproblemas, ou seja, problemas que não são reais. O filósofo Daniel Dennett destacou esta situação em seu artigo “Higher-order truths about chess” (DENNETT, 2006), que poderia ter seu título traduzido como “Verdades de ordem superior sobre chess”. O autor descreve que a filosofia, por ser uma disciplina *a priori*, tal como a matemática, muitas vezes dispensa o trabalho de campo e a coleta de dados, o que permite com que os filósofos tenham muito tempo livre para aprimorar suas habilidades, podendo fazer filosofia sobre praticamente qualquer coisa (p. 39). Para ilustrar isto, Dennett lembra dos problemas (*puzzles*) de xadrez. Sendo um sistema com regras mutuamente aceitas é possível pensar em diversos problemas e como resolvê-los. Então, ele propõe que imaginem um xadrez em que o rei ande duas casas invés de apenas uma e chama este xadrez de *chmess*⁷⁶. Certamente, este sistema de *chmess*

⁷⁶ O trocadilho deste nome está em envolver a palavra *chess* que é a tradução de *xadrez* (o jogo) e *mess*, que pode ser traduzido como bagunça.

pode gerar desafios que possuem respostas verdadeiras como, por exemplo, *em dado jogo é possível as brancas vencerem em menos de cinco movimentos?* Eventualmente, alguém pode apresentar uma resposta, que é uma verdade de maior ordem sobre *chmess*, e, depois, outros podem verificar e apontar equívocos ou melhorias, como Dennett ilustra nestas referências fictícias:

1. A prova que Jones (1989) apresentou de *p* ser verdade no *chmess* é um equívoco: ele não observou a seguinte possibilidade...
2. A afirmação de Smith (2002) de que a prova de Jones (1989) é equivocada pois pressupõe a verdade da norma de Brown (1975), que foi recentemente refutada por Garfinkle (2002) (DENNETT, 2006, p. 40, tradução minha).

Dennett diz que isso não é brincadeira: as pessoas realmente levam a sério isto e demonstram brilhantemente as verdades de maior ordem sobre o *chmess*. Assim, ele comenta que “aquilo que não vale a pena ser feito não vale a pena ser feito bem” (DENNETT, 2006, p. 40, tradução minha). O filósofo aconselha que não vale investir anos de pesquisa para algo que vai ficar pouco tempo em uma prateleira: quanto mais na moda está o assunto filosófico, mais rápido ele vai se esgotar⁷⁷ (ibid.). Assim, o autor recomenda, primeiramente, que, para ter certeza que alguém não está explorando verdades de maior ordem sobre *chmess*, precisamos ver se outras pessoas, além de filósofos, realmente estão engajadas no tema. Um segundo teste consistiria em tentar ensinar o que você pesquisa para alguém leigo no tema, como um estudante de graduação. Se a pessoa não entender, é prudente considerar que a hipótese de que o que você está seguindo consiste em uma comunidade de especialistas que se auto-suporta em uma armadilha de pseudoproblemas.

Certamente o fenômeno moral não é um problema de *chmess*. Diversas áreas o estudam e as pessoas leigas conseguem entender seus problemas quando os percebem. Porém, o mesmo não pode ser dito com tanta certeza de todas doutrinas éticas advindas da academia.

Desta forma, avanço na discussão analisando a proposta de outros pesquisadores acerca do fenômeno moral e a divergência em seus juízos.

5.2 A EVOLUÇÃO DA COGNIÇÃO MORAL

A teoria da evolução permeou diversas seções anteriores desta tese, porém, neste momento, analiso um estudo em específico que destaca o senso moral como um conjunto de sistemas computacionais especializados para diferentes domínios da interação social, não só morais. A abordagem adotada é semelhante à de Greene (seção 4.3), em que analisa uma série

⁷⁷ O filósofo faz um jogo de palavras no texto original: "the hotter the topic, the sooner it will burn out", quanto mais quente é o tópico, mais rápido ele vai queimar.

de experimentos e estudos para, assim, promover uma síntese do que ocorre no fenômeno moral, mas, neste caso, como ele teria se adaptado para chegar no estado que os humanos possuem hoje.

Segundo Cosmides, Guzmán e Tooby (2019, p. 175), as intuições, inferências, emoções e julgamentos normalmente pensados como morais não são gerados por um módulo moral (descrevendo de maneira distinta os fenômenos descritos no item 3.2.2). Isto se deve à situação de que é improvável que exista uma única capacidade de cognição moral, afinal, também é improvável que exista apenas uma capacidade de cognição social. As interações sociais humanas são diversas, variando entre o número de pessoas, bem como relações sociais estabelecidas, tal como é diferente a forma que alguém trata um desconhecido em relação à forma que trata um genitor, por exemplo, o que afeta a esfera moral e a cognição relacionada a ela.

Inicialmente, os autores destacam o que abarca a esfera moral. Segundo os pesquisadores, a moralidade envolve conceitos morais, julgamentos, sentimentos e emoções que passam pela vida social. Os agentes são capazes de considerar certas ações como obrigatórias, permitidas ou proibidas, avaliar outros como trapaceiros, aproveitadores (*free riders*), se são cooperativos ou dignos de confiança. A moralidade também engloba leis, ações e atitudes que podem ser tidas como justas, injustas, dignas de elogios ou puníveis, ou seja, julgamentos morais (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 174). Através do entendimento da psicologia evolutiva dos referidos autores, a moralidade pode ser entendida como sistemas de processamento de informações que evoluíram para resolver problemas de sobrevivência e reprodução enfrentados pelos nossos ancestrais caçadores-coletores.

Para os referidos pesquisadores, é importante distinguir causas próximas, gatilho do comportamento e desenvolvimento nos indivíduos, de causas últimas, adaptação evolutiva e como estas surgiram (vide item 2.3.2.1). Através desta análise, é possível identificar a história evolutiva da cognição moral (causas últimas) e como isto desencadeia o fenômeno moral (causas proximais). Assim, descrevem que o comportamento de um organismo é gerado por adaptações cognitivas, que são sistemas computacionais construídos pela seleção natural. A função destes sistemas é adquirir informação e usar para regular o comportamento (p. 176). Essas propriedades computacionais dessas adaptações são consequências dos comportamentos regulados em ambientes antigos. Identificar as pressões seletivas que resultaram neste modelo fornece também uma explicação causal: uma explicação última (funcional). Há consequências reprodutivas, pois um animal com mecanismo de evitar mais predadores, selecionar melhor árvores frutíferas ou escolher parceiros mais cooperativos, teria mais

adaptabilidade ao meio do que um com mecanismos diferentes, gerando mais réplicas de si mesmo para a próxima geração. Todavia, é importante destacar de que o que contou como adaptativo nos ambientes ancestrais (promotor de reprodução) pode ser um comportamento diferente entre diversos domínios de interação social, como fazer a mesma ação a um parente, a um parceiro, a um amigo ou a um rival, como exemplificam (p. 177):

- Matar um rival de outro grupo gera orgulho e elogios, mas matar um membro do próprio grupo normalmente gera vergonha, ira e censura (BOEHM, 2012);

- A cooperação do grupo se desfaz se os *free riders* não são punidos (FEHR; GÄCHTER, 2000; KRASNOW et al., 2015; YAMAGISHI, 1986), mas a cooperação entre dois indivíduos pode ser mantida sem punir os trapaceiros quando existe a opção de trocar os parceiros (ANDRÉ; BAUMARD, 2011; DEBOVE, BAUMARD, ANDRÉ, 2015);

- Fidelidade requer diferentes ações (ou omissões) dependendo se está cortejando um parceiro ou um aliado político (BUSS et al., 1992); TOOBY, COSMIDES, 2010);

- Reciprocidade de favores é necessária para manter a cooperação entre amigos (Trivers, 1971), mas parentes próximos não precisam reciprocitar para continuar recebendo ajuda (Hamilton, 1964).

Tais situações indicam que certas inferências são adaptadas para um meio, mas não para outro, e que cada domínio envolve um conjunto diferente de adaptações cognitivas. As ações acima elencadas comumente são tidas por atitudes avaliadas moralmente, como matar alguém, trapacear, ser fiel e cooperar, sejam por ser censuráveis ou louváveis moralmente. Isso reforça a hipótese de que cada um destes sistemas evoluiu para regular diferentes classes de interações sociais, ao que os pesquisadores ressaltam que, devido a isto, é esperado que cada um deles tenha um design computacional diferente (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 178). Quando estes sistemas são ativados, produzem intuições sociais, isto é, inferências, julgamentos e escolhas, que podem ter auxiliado na promoção da reprodução nos contextos sociais ancestrais. Para tanto, tais mecanismos precisam de um detector de situações. Essas pistas podem ser bem concretas como o choro de um infante, ou abstratos como a falha no forrageamento por muito tempo, que indica que não foi má sorte do forrageador. Destaco que esta posição guarda semelhança ao que Haidt apontou acerca das fundações morais quanto aos seus gatilhos originais (seção 3.2.2).

Os autores questionam-se acerca da possibilidade de uma teoria normativa capturar a complexidade da vida moral. Segundo os pesquisadores, se a cognição social é gerada por múltiplas adaptações com diferentes formas funcionais, é improvável que nossas intuições

morais possam ser sistematizadas em um único princípio ou valor: o utilitarismo ideal ou a deontologia kantiana não podem ser nunca teorias descritivas da mente, mas podem ser usadas como guias para o julgamento e escolha humanos (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 178). Todavia, conforme já destacado anteriormente (seção 4.1.2), doutrinas éticas que baseiam-se em um único princípio tendem a falhar em se popularizar, pois conflitam com as intuições adaptadas evolutivamente. Desta forma, os autores entendem que é mais fácil aplicar ideias e guias normativos desenvolvidos por intuicionistas éticos ou sentimentalistas morais, especialmente aqueles que abraçam o pluralismo, pois a mente humana é equipada com um conjunto de ativações por pistas e sistemas de domínio especializado que regulam as interações sociais, gerando inferências morais, julgamentos, sentimentos e intuições que variam ao longo de domínios sociais – criando o pluralismo de valores e princípios (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 179). Estas respostas, por sua vez, também vão diferir ao longo do tempo, situações, pessoas e culturas, além do estado psicológico, como se está irritado, com fome, sentindo nojo, etc. (AARØE; PETERSEN, 2013), o que também é consistente com a proposta de Haidt apresentada inicialmente (vide item 3.3.1, em especial 3.1.1). Outrossim, é importante frisar que, mesmo que algum comportamento promova adequação ao meio, incluindo melhora na capacidade de sobrevivência e reprodução, não implica que ele seja aceito como necessariamente moral pelos demais membros do grupo.

Os autores comentam que cada órgão do corpo humano desenvolveu-se para uma função adaptativa, que é uma ferramenta de solução de problema específico que a seleção natural acabou por dar conta, o que é consistente com outras pesquisas já referenciadas anteriormente (vide item 2.3.2.3). Os referidos pesquisadores mencionam que o cérebro é composto de neurônios organizados em circuitos que performam computações, e estes, por sua vez, formam dispositivos de processamento de informação que extraem informação do ambiente e usam para regular o comportamento e a fisiologia (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, P. 180-181). Trata-se de um entendimento computacional do cérebro humano, em que recebe estímulos (*inputs*) e performa saídas (*outputs*). A questão é: se os circuitos neurais podem ser interpretados como um órgão de computação, quais programas são encontrados neste órgão? Quais são os típicos da espécie humana? Um dos quais pode ser destacado quanto a moralidade é o de reconhecer parentesco.

Alguns seres vivos não fazem distinção entre os indivíduos aparentados, porém, humanos, assim como alguns outros animais sociáveis, o fazem (vide item 2.3.2.2). Humanos, em sua história evolucionária, tendiam a crescer com parentes como pais, avós, tios e primos, sendo algo relevante para esta espécie (p. 181-182). A importância primordial para tal

mecanismo envolve o risco de consanguinidade, que já foi explicado anteriormente (vide nota de rodapé presente no item 4.1.3), pois, caso os indivíduos não percebessem que são aparentados, poderiam reproduzir-se e propagar genes recessivos deletérios. Segundo os autores, a frequência que os genes assim ocorrem na população não aparentada é de 1 em 1.000.000, mas, se os genitores forem irmãos, a chance é de 1 em 2. Assim, na espécie humana, um mecanismo adaptativo para evitar isso foi elicitar nojo sexual ou repulsa em relação a práticas de incesto (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 182-183).

Além da prática do incesto, o que o parentesco implica nas relações morais? Segundo os autores, uma forma do organismo aumentar seu sucesso reprodutivo é investindo recursos (energia metabólica, tempo) de forma que provavelmente produzirá mais proles no futuro, ou que aumente as chances de sua prole existente sobreviver, o que pode ocorrer de duas formas: através de um indivíduo que possui aquele gene ou de outros indivíduos com mais probabilidade de carregar aquele mesmo gene (p. 184), isto é, irmãos e parentes. Uma possibilidade que favorece o altruísmo para indivíduos relacionados, e talvez aqui esteja presente o traço que favorece familiares ao invés de desconhecidos em dilemas morais – que já foram apontados em críticas ao utilitarismo, conforme argumentado por Churchland (seção 5.1), o que também é consistente com a regra de Hamilton (vide item 2.3.2.2).

Todavia, é importante destacar que os indivíduos não são necessariamente altruístas sem restrição alguma em relação a parentes, pois há benefícios e custos a serem calculados – o quanto auxiliar um parente pode contribuir para a replicação do gene. Os autores destacam que a regra de Hamilton descreve as pressões seletivas que são esperadas em moldar as adaptações operacionais quando os organismos fazem decisões sobre como dividir recursos entre si mesmos e parentes, o que requer uma maquinaria computacional que estimula o valor de uma opção relativa a outra, envolvendo decisões que podem ser preditas por modelos que assumem que eles estão otimizando calorias obtidas a partir de um esforço específico (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 186). Tais cálculos valorativos são efetuados através de mecanismos psicológicos (vide item 4.3.6), que estimam o esforço empregado e os valores calóricos, que em ambientes ancestrais eram recursos escassos (vide item 2.3.2.3). Além de condutas entre indivíduos, há também o gerenciamento pessoal dependente das circunstâncias dentro do organismo e fora dele, os autores destacam como exemplo os sistemas de computação de valores nas mulheres, que priorizam sexo acima de se alimentar nos dias em que é mais provável haver concepção (mais especificamente nos dias que os níveis de estrogênio estão altos e as de progesterona, baixos) e priorizam comer acima do sexo nos dias antes da menstruação (quando o estrogênio está baixo e a progesterona, alta)

(Roney & Simmons, 2017).

Os pesquisadores destacam que tais valores são relevantes para teorias utilitaristas da ética. Tal entendimento têm em vista que assumem a possibilidade de ser possível estimar as consequências das ações pelo bem-estar gerado a si mesmo e a outrem, porém, relegam tal análise aos epistemologistas morais (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 188). Entendo que tal posição é bastante prudente, mas não só para utilitaristas, pois comparar valores não se trata de uma descrição, mas sim da opção entre ações a serem tomadas. Aqui, destaco um importante papel para a análise empiricamente embasada: perceber como os valores se formam auxilia na seleção de cursos de ações fundamentadas. Além disto, o exemplo trazido pelos autores destaca que uma circunstância que muitas vezes é ignorada, como o ciclo menstrual, pode afetar as ações e capacidade valorativa de indivíduos. Outros fatores também podem pesar como, por exemplo, se alguém tem fome ou não, se está sob a influência de alguma situação de saúde, entre outros, circunstâncias estas que normalmente não são lembradas em doutrinas éticas tradicionais.

Os autores destacam que a emoção do nojo tem um papel fundamental para a moralidade. Para além do incesto, o atrelamento a grupos cooperativos via aderência de valores sagrados, bem como apoiar ou dar suporte a outras pessoas através da coordenação com terceiros, envolvendo redução de custos calóricos, gera um consenso moral local, capaz de mobilizar coalizões de indivíduos com interesses similares (p. 191). A maioria dessas situações tende a convergir em uma ligação entre nojo e moralidade: ações que provocam nojo normalmente são moralizadas, e ações que são julgadas moralmente erradas às vezes provocam nojo (ibid.). Uma objeção possível é que há ações que são tidas por nojentas, mas não são moralizadas, como tomar leite azedo ou comer um ovo podre. Todavia, realizar tais condutas em público, ou sua mera menção, gera sentimentos de ojeriza nos presentes, o que afeta a atitude dos demais em relação ao agente (e, no caso de genitores para com sua prole, é comum haver expressões de censura ao praticar tais atos), bem como afeta sua reputação, o que, por sua vez, implica como o grupo vê o indivíduo, podendo impactar na sobrevivência e reprodutibilidade do mesmo. Como exemplos tipicamente morais é possível citar a repulsa ao incesto e à homossexualidade em alguns grupos. Acerca das pesquisas envolvendo o nojo e a moralidade, os autores mencionam diretamente a pesquisa de Haidt, que já foi explanada anteriormente (capítulo 3, em especial item 3.1.1).

Ainda acerca da relação entre moralidade e parentesco, é comum a demanda de que familiares têm deveres uns para com os outros. Por exemplo, normalmente há censura para quem cobra o auxílio a irmãos, pois é esperado que ambos se ajudem sem pedir retornos

equivalentes uns aos outros (Fortes, 2017, p. 318). Isto envolve certas emoções como a raiva e a vergonha, que já foram destacadas anteriormente (vide itens 3.2.2), no caso de sentir-se irado quando um parente não lhe ajuda enquanto você entende que ele deveria lhe ajudar mais, ou sentimento de “peso na consciência” quando você ajuda menos do que consideraria ideal auxiliar um parente. Segundo os autores, isto abrange também a opinião de outrem, como, por exemplo, como sua mãe julgaria a situação que ela entendeu que você não ajudou tanto quanto podia um parente, ou como um outro parente não o ajudou o tanto que poderia no entendimento dela? (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 194). Note que o julgamento é subjetivo, como a pessoa de referência julga conforme sua percepção: pode ocorrer uma discordância entre os três indivíduos, isto é, você, seu parente e sua mãe – isso sem mencionar um terceiro ficando sabendo da situação. Segundo os pesquisadores, estes mecanismos podem gerar consensos socialmente quando contemplam situações semelhantes prospectivamente, leem literatura ou tentam decidir quem estava errado em um conflito do gênero (p. 195). Todavia, ressalto que pode haver diferenças entre sociedades distintas, não sendo de forma alguma um consenso universal.

Uma questão suscitada pelos pesquisadores é o problema do altruísmo: por que os indivíduos cooperam com quem não é aparentado? Humanos vivem em sociedades em que muitos membros não possuem parentesco próximo, todavia, cooperam diariamente em atividades rotineiras. Os autores destacam que o altruísmo entre indivíduos sem relação de parentesco é menos comum zologicamente do que o altruísmo entre parentes (p. 196). A explicação deles é semelhante à apontada por Greene quanto aos benefícios da cooperação mútua (vide item 4.3.1), todavia, destacam um maior foco às cooperações condicionais envolvendo custos e benefícios. Os indivíduos calculam os benefícios da cooperação visando recursos como comida, por exemplo, tal como um dilema do prisioneiro que ocorre repetidamente, pois se ambos escolhem cooperar, digamos, para caçar um animal, serão os dois beneficiados dividindo os custos energéticos e recompensas, enquanto que, se nenhum coopera, os dois ficam em situação pior talvez sem obter alimento da caça. Todavia, se inicialmente cooperam na caça, mas, após, um fica com todo o alimento (conduta *free rider*), o que não recebeu nada ficará em desvantagem: porém, no futuro, tenderá a não cooperar novamente com quem não dividiu os resultados. Neste modelo de repetição, as adaptações evolutivas calculam os saldos da cooperação como calorias adquiridas versus gastas, favores recebidos versus prestados, vencer lutas versus perder lutas (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 197). Os pesquisadores destacam três cenários: sempre cooperar, sempre desertar e cooperar condicionalmente. Se alguém coopera irrestritamente sempre, poderá

sofrer com as condutas de indivíduos que não retribuem (*free riders*), enquanto que quem nunca coopera poderá não receber benefícios úteis da cooperação, ao que resta como melhor estratégia a cooperação condicional: cooperar com quem coopera. Desta forma, os indivíduos com tal traço que cooperavam sob tais condições teriam sido selecionados naturalmente em detrimento dos outros modelos.

Para tanto, foi necessário outro mecanismo cognitivo: o de detecção de trapaceiros. Tal ponto também foi citado de certa forma por Haidt, enquanto módulo da *justeza/trapaça* (seção 3.2.2), e por Greene, enquanto mecanismo cognitivo de toma lá dá cá (seção 4.3.1). Segundo Cosmides e seus colegas, trata-se de um mecanismo de inferências especializadas, todavia, é diferente do modelo tradicional. Normalmente, em filosofia, é comum o condicional *se x então y*, como, por exemplo, *se chover, então as ruas ficarão molhadas*. Porém, o modelo utilizado para a cooperação condicional é distinto, pois não se trata de uma situação concreta que ocorrerá necessariamente, mas de uma possibilidade, como, por exemplo, *se eu ajudar fulano, ele me ajudará também*, pode não ocorrer na realidade mesmo eu ajudando o indivíduo, trata-se de uma estimativa.

Desta forma, os autores elaboram um exemplo para apontar o mecanismo de detecção de trapaças. Imagine que Ana fala para Bea “se você cuidar do meu bebê, eu lhe darei um pacote de abacates”, Bea aceita a proposta, o que implicaria em “se Bea aceitar os abacates de Ana, então ela é obrigada a cuidar do bebê” (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 200). Todavia, não são condições bicondicionais, como *se e somente se*, pois se Bea não cuidar do bebê e, devido a isto, Ana não lhe der abacates, Ana não estará trapaceando, assim como na situação em que Bea cuida do bebê, mas depois decide que não quer receber os abacates em troca. Diante disto, é destacado pelos pesquisadores que, na lógica tradicional, se P então não Q está logicamente incorreto, por outro lado, é a situação que ilustra o caso de Bea cuidar do bebê (P) e Ana não lhe entregar os abacates ($\neg Q$) (GIGERENZER; HUG, 1992). Portanto, não se trata de uma procura por inconsistências lógicas, mas de uma procura por trapaceiros.

Outro traço selecionado na evolução destacado pelos autores é o controle de parceiros para cooperação. Para ocorrer o controle, é necessário que haja interações repetidas, como no exemplo anteriormente mencionado da caça, em que um indivíduo ajuda o outro a capturar um animal, sendo que ambos esperam uma divisão equânime da carne, em outro momento futuro poderão caçar juntos novamente sendo esperada a mesma conduta. Todavia, caso um dia algum deles decida não dividir os resultados da caça, este será alvo da ira daquele que se sentiu prejudicado, indicando a existência de um sistema adaptado para barganhar

melhor tratamento, seja infringindo algum dano como uma punição ou cortando laços cooperativos (SELL, TOOBY, COSMIDES, 2009; TOOBY, COSMIDES, 2008), uma tática com custo elevado que apenas faz sentido se visa manter a relação de cooperação reformando o parceiro através deste controle (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 205). Caso tal traço não tivesse sido selecionado, não haveria benefício evolutivo em punir alguém com quem você cooperaria novamente, sendo mais provável a procura de novo parceiro para cooperação. Por outro lado, considero relevante destacar que, dependendo da extensão do dano ocorrido, pode acontecer a situação de romper laços cooperativos, porém também varia conforme o agente.

Em decorrência disto, os pesquisadores destacam a função da reputação e sua relação com a ética das virtudes. Para ser virtuoso, não basta tão somente ter alguma ação virtuosa, pois é necessário cultivar as virtudes, valorizar tais atributos: ter o caráter virtuoso. Mas por que esta distinção entre ação e caráter importa para a seleção natural? Trata-se das decorrências destes traços para as consequências reprodutivas (p. 206). Há uma competição em busca dos parceiros de cooperação com mais traços favoráveis e evitando os trapaceiros. Portanto, a reputação dos agentes possui um grande peso para a cooperação (vide itens 2.2.2, 4.3.1), sendo um traço selecionado na espécie.

Outro fator destacado pelos pesquisadores para a cooperação é a habilidade de prover benefícios. Tais benefícios podem variar. Em sociedades contemporâneas, pode ser a capacidade de produzir renda, mas, em ambientes ancestrais, alguns traços que poderiam ter peso (e que ainda hoje possuem) são ter saúde, atratividade, status social, força (no caso de homens), e, no passado, coletar alimentos ou construir abrigo (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 207). Em um experimento através da aplicação de jogos do ultimato (vide nota de rodapé explicativa no item 4.3.1) em que era exibida uma foto do outro participante, os indivíduos avaliados foram mais generosos em relação aos sujeitos que aparentam ser mais saudáveis, mais atraentes, com maior status, mais fortes (se homens) e mais produtivos como caçadores-coletores. Além disto, os homens avaliados ofereciam mais nas rodadas iniciais visando atrair parceiros cooperativos para longo prazo, requisitando menos em troca (EISENBRUCH et al., 2016). Assim, os autores destacam que traços como sabedoria, habilidades, temperança e prudência são muitas vezes vistos como virtudes morais, mas que refletem propriedades que fazem alguém um bom parceiro cooperativo aos olhos dos outros, melhorando sua própria produtividade e provendo benefícios aos demais (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 208). Portanto, não basta ser capaz de produzir recursos: também é necessário estar disposto a dividi-los.

Acerca da cooperação, em um experimento envolvendo dilemas dos bondes foi identificado que a resposta aos problemas é relevante para optar entre a escolha de parceiros. No estudo desenvolvido (EVERETT; PIZARRO; CROCKETT, 2016), foram feitas perguntas acerca da versão em que é possível empurrar um indivíduo de uma passarela para salvar 5 pessoas (vide item 4.3.3, dilema II). As pessoas que responderam que consideravam errado empurrar alguém nos trilhos foram percebidas por outros como mais morais e mais dignas de confiança (*trustworthy*), e preferencialmente eram escolhidas como parceiros cooperativos. Cosmides, Guzmán e Tooby destacam que estes julgamentos tidos por deonticos (seguir uma norma de não matar, portanto, não empurrar alguém nos trilhos utilizando de força pessoal, vide item 4.3.4) em comparação a um consequencialista (focar na consequência mais benéfica, portanto, empurrar sacrificando um para salvar outros cinco) se dá pois demonstra que o indivíduo resistir às tentações de infligir dano para obter benefícios para si mesmos. Tanto é que, nos casos em que o efeito secundário do julgamento deontico é a morte de alguém, isto não se verifica (no caso não sacrificar alguém e os outros morrerem), a variável-chave é usar uma vida humana como meio para um fim (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 209). De maneira que fica evidente que não são os juízos deonticos que são mais aprazíveis aos indivíduos que avaliam, pois, na realidade, o que acontece é uma aversão em relação a usar alguém como uma ferramenta para obter algo.

Para além de dilemas pontuais, outro ponto que auxilia na compreensão da cognição moral foi analisar o que era considerado uma distribuição justa. Em uma pesquisa, foi identificada que a distribuição de recursos por esforço e talento é algo comum em diversas culturas (BAUMARD, ANDRÉ, SPERBER, 2013), inclusive sendo notada em crianças de 3 a 5 anos (BAUMARD, MASCARO, CHEVALLIER, 2012; LIÉNARD et al., 2013), e não apenas crianças ocidentais, tendo em vista que mesmo crianças de 5 anos no norte do Kenya da etnia Turkana levam em consideração o mérito (Liénard et al, 2013), o que indica que é algo comum à espécie, não tendo relação direta com a aprendizagem cultural. Outrossim, a divisão de recursos também é relevante para a formação de laços sociais, como é identificado entre os ache no Paraguai, que, tendo em vista que após uma boa caçada sobrar carne – um item perecível – eles tendem a compartilhar com outras famílias, de maneira que, quando não conseguem uma boa caça, as outras famílias que conseguiram caçar dividem com aqueles que cooperaram antes. Todavia, dividem apenas estes recursos que dependem de sorte como a caça, o que é diferente para outros recursos como a coleta de plantas (KAPLAN & HILL, 1985).

Os autores destacam que, se há um sistema que diferencia sorte de esforço, este deve

ser notado em intuições morais também em outros contextos, como políticas públicas. Segundo os pesquisadores, os programas de bem-estar social têm mais suporte aos cidadãos na Dinamarca que dos EUA, e os estereótipos de pessoas que recebem este auxílio focado no bem-estar diferem de acordo. Os dinamarqueses têm mais probabilidade de atribuir a necessidade destes programas para má sorte, como alguém que sofreu algum acidente incapacitante, já os americanos, à preguiça, como alguém que pode, mas decide não trabalhar (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 212). Atribuições de preguiça devem acionar intuições morais no sentido de parar de cooperar com traidores, assim, não utilizando recursos para prover benefícios a eles. Neste sentido, houve um estudo (AARØE; PETERSEN, 2014) que envolveu questionar participantes para imaginar um homem que tinha um trabalho no passado, mas sofreu um acidente durante sua função e não pôde mais trabalhar (estereótipo de alguém azarado). Assim, a oposição aos benefícios de bem-estar diminui em ambas os países, ficando no mesmo nível. Por outro lado, quando o homem é descrito como sendo uma pessoa saudável, mas que nunca teve um trabalho e não quer ter um (estereótipo de alguém preguiçoso), a oposição aumenta em ambos os países e, novamente, no mesmo nível. Segundo Cosmides, Guzmán e Tooby, esta pesquisa é relevante para o pluralismo moral, pois as percepções de sorte contra esforço acionam várias intuições diferentes sobre que tipo de compartilhamento é moralmente apropriado, envolvendo a ativação de diferentes sistemas evoluídos na mente (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 212). O que identifico ser consistente com o que já foi apontado por Haidt e as variações entre fundações morais, assim como por Greene e os valores tribais. Portanto, há indícios de que a sensibilidade ao esforço e preguiça são traços naturais que possuem variação cultural em sua intensidade e maneiras de serem interpretados.

Para além dos critérios de distribuição, mas ainda acerca da cooperação em grupos, há alguns diferenciais na espécie humana que são diversos de outras espécies. Segundo Cosmides, Guzmán e Tooby, os humanos podem facilmente engajar-se em ações coletivas com indivíduos que não são geneticamente relacionados, como cooperar com desconhecidos em uma atividade laborativa ou cooperarem juntando doações para vítimas de desastres, o que é incomum zologicamente (ibid.), pois entre outros seres vivos apenas é incontroverso tal traço em chimpanzés e golfinhos, em que coordenam ações para atacar membros de outros grupos e se defender de ataques semelhantes (WRANGHAM; PETERSON, 1997). Em humanos, tais situações ocorrem pois possuem a tendência em gerar identificação com um grupo e etnocentrismo, incluindo um padrão de favoritismo de grupo e derrogação de membros de fora do grupo, o que inclui atribuições morais (MACKIE, SMITH, RAY, 2008;

SIDANIUS; PRATTO, 1999). Normalmente, matar membros do próprio grupo é censurado em todas as sociedades humanas, mas algumas vezes é tolerado (BOEHM, 2009; WRANGHAM, WILSON, MULLER, 2005). Ao longo da história, há registros históricos de humanos roubando e matando membros de fora do grupo (PINKER, 2011; TOOBY, COSMIDES, 2010), também há registros de contextos em que homens respondem a membros de fora do grupo e em conflitos internos do grupo diferente do que as mulheres (MCDONALD, NAVARRETE, VAN VUGT, 2012). Em um exemplo de laboratório, competição intragrupo levou homens a se identificar mais com membros de seu grupo e fazer contribuições mais generosas para o seu grupo em um experimento de *jogo dos recursos comuns* (vide explicação do modelo no item 4.3.1). Porém, a mesma manipulação não gerou efeito nas mulheres (Van Vugt et al., 2007). Assim, os autores destacam que alguns traços como bravura, coragem, lealdade e força são normalmente considerados como virtudes morais, sendo ligados à guerra, o que é consistente como um traço evolutivo da espécie humana (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 213). Importante ressaltar que os dados trazidos pelos autores indicam que há uma diferença entre o comportamento moral de homens e mulheres.

Consistente com o relatado pelos autores, há uma outra pesquisa publicada posteriormente que indica que os julgamentos morais entre homens e mulheres é distinto. Neste estudo foi utilizado o modelo da teoria dos fundamentos morais de Haidt, abrangendo duas amostras, uma em 67 países, com um total de 336.691 respondentes, de maneira online, e outra em 19 países, com 11.969 entrevistados presencialmente (ATARI, MARK, DEGHANI, 2020). No teste, os indivíduos responderam um questionário envolvendo perguntas com situações morais ou políticas, medindo suas fundações morais (vide item 3.2.2). A partir destes dados, foi identificado que há diferenças entre os julgamentos morais globalmente entre os sexos dos indivíduos, sendo mais evidente em culturas com altos níveis de individualismo, com maior equidade econômica, desenvolvimento humano e igualdade social entre os gêneros, em que as mulheres pontuaram mais nas fundações morais do *Cuidado*, da *Justeza* e da *Pureza*. Por outro lado, em sociedades mais coletivistas e enviesadas em favor dos homens, as diferenças na fundação do *Cuidado* e *Pureza* eram menores entre os gêneros, enquanto que a *Lealdade* e a *Autoridade* eram bastante variantes conforme a cultura analisada, sendo mais semelhante entre ambos os gêneros. Diante disto, o estudo aponta que em sociedades em que há maior igualdade de gênero, os julgamentos entre homens e mulheres diferem mais do que em comparação às sociedades menos igualitárias (ATARI, MARK, DEGHANI, 2020, p. 7). Assim, indicam que essas descobertas são consistentes com o

apontado pela psicologia evolucionista, apontando diferenças entre os sexos, contrariando a proposta de que os papéis sociais desempenham uma influência ao ponto de que sociedades mais igualitárias entre os gêneros geraria mais similaridade entre homens e mulheres (p. 8). Importante ressaltar que a proposta de Cosmides e seus colegas pode ser complementar à teoria de Haidt, o que, de certa forma, é reconhecido pelos pesquisadores (vide item 4.3.6).

Retomando a pesquisa originalmente analisada e o ponto acerca dos indivíduos que não cooperam, mas visam receber benefícios (*free riders*), há mecanismos cognitivos adaptados para além de identificar, também punir socialmente os agentes contraventores. Em um estudo, foi identificado que a forma como a mente classifica as pessoas favorece categorizar indivíduos que cooperam e os que não auxiliam com o grupo (DELTON et al., 2012). Neste experimento, os entrevistados avaliavam a conduta de oito sobreviventes de um acidente aéreo que caíram em uma ilha deserta, decidindo que precisavam buscar comida e trazer para o acampamento para dividir entre eles e entre as demais pessoas feridas no acidente. Os entrevistados assistiam às ações de cada um dos 8 homens representados em 5 dias diferentes, totalizando 40 eventos. Após isto, era perguntado aos entrevistados o que cada agente das cenas fez em cada um dos 40 eventos. As cenas envolviam diversas situações de busca por alimentos, porém, os indivíduos falharam em trazer alimento ao acampamento por diferentes razões como, por exemplo, uns comiam e não levavam aos demais, outros perdiam acidentalmente no caminho. A partir disto, os entrevistados deveriam responder o que havia de relevante moralmente no caráter de cada um dos homens que coletavam alimento e quais aceitariam como parceiro de cooperação.

No estudo foi identificado o que segue. Os homens que tentaram contribuir, mas falharam, não foram considerados negativamente como aproveitadores (*free riders*), diverso daqueles que comiam a comida antes de levar para o acampamento ou que, ao invés de procurar comida, preferiram dormir. Os erros de memória dos entrevistados mostraram que os indivíduos que tinham um intento de tirar proveito (*free riders*) eram categorizados diferente daqueles que tentaram ajudar, mas falharam. Inclusive, aqueles que tentavam contribuir, mas não produziam tanto, não eram categorizados como aproveitadores, apenas como menos competentes. Uma variação do experimento realizada (DELTON et al., 2012) em que alguns indivíduos furtam comidas que eram destinadas ao grupo, indicou que a distinção dos julgadores entre quem fúrta e quem se aproveita (*free rider*) é pequena, o que indica que as mentes humanas são preparadas para identificar e lembrar quem comete falhas morais como furto e quem se aproveita, sem maiores distinções, entre uma conduta ou outra (COSMIDES, GUZMÁN, TOOBY, 2019, p. 216).

Diante destes estudos e evidências, os autores concluem que a moralidade humana foi produzida pela seleção natural, munindo a espécie de capacidade para operar conceitos morais, inferências, julgamentos e sentimentos. Todavia, os autores destacam que, devido à psicologia moral que os humanos possuem, as teorias normativas que tentam ser organizadas em princípios únicos como o utilitarismo ou a deontologia não são capazes de capturar facilmente a cognição moral, que tem mais familiaridade com modelos pluralistas (p. 217). A moralidade humana depende de diversos sistemas mentais adaptados, não se restringindo a um único modelo como, por exemplo, *seguir regras*, ou *maximizar o maior bem-estar*, tampouco em conceitos de caráter estático, tendo em vista a variação entre interações sociais, culturas e indivíduos.

Desta forma, há mais evidências no sentido de que não é possível haver um consenso universal em prol de um princípio unificador da ética. Mesmo aqueles traços que são comuns entre as culturas, como não ferir membros do mesmo grupo, possui exceções, assim como isto não se estende a toda a espécie humana. A ideia de um princípio único entra em conflito com a psicologia moral humana, sendo improvável sua implicação. Há filósofos que sugerem medidas para isto como o biomelhoramento moral (PERSSON, SAVULESCU, 2017), porém sua própria aplicação é uma tentativa de passar o entendimento moral de um grupo sobre outros. Estes aspectos indicam que a moralidade humana é tribal em sua essência, ponto que focarei agora.

5.3 O TRIBALISMO É A NATUREZA HUMANA

Outro estudo que destaco para contribuir à temática é o desenvolvido por Clark e demais colaboradores acerca do tribalismo humano (CLARK et. al. 2019). Apesar de Greene ter destacado a formação de tribos morais nas sociedades humanas (capítulo 4), Clark é mais enfático ao considerar que o viés tribal, além de natural, é uma característica praticamente não eliminável da cognição humana (CLARK et. al. 2019, p. 1). Posteriormente, verificarei a contribuição de outros autores que corroboram com elementos aqui evidenciados.

Essa posição foi alcançada após a análise de vários estudos que auxiliaram na elucidação da problemática desta tese, entre os quais os citados a seguir. A lealdade ao grupo é um traço que faz com que os humanos sacrifiquem a razão e a precisão dos julgamentos em prol do pertencimento ao grupo (KAHAN et al., 2017), de maneira que, ainda que um argumento faça sentido lógico e seja fundado em evidências, caso contrarie o entendimento do grupo ao qual o indivíduo pertence, o mesmo tenderá a ignorar tais posições e procure uma

maior adesão ao grupo. Inclusive, é bastante comum que as pessoas aceitem argumentos que concordam com sua posição sem questionar (DITTO et al., 2018), o que favorece a crença em notícias falsas, por exemplo: se alguém confiável do grupo propagou tal informação que favorece os valores que acreditam, o agente tende a acreditar sem empregar um crivo crítico.

A posição de uma tribo tende a intensificar conforme o sistema se retroalimenta, pois os membros sentem-se validados e mais confiantes com os valores que expressam ao receberem aprovação uns dos outros. Os indivíduos tendem a exibir sinais de lealdade aos objetivos do grupo, afirmando suas opiniões e indicando intenções, de maneira a indicar que são membros de certo grupo (PIETRASZEWSKI et al., 2015). Tal traço é bastante comum em discussões na internet em que muitos exibem abertamente suas posições e apoiam-se mutuamente. Ao perceberem que alguém apresenta ceticismo em relação ao que o próprio grupo defende, é comum reagirem negativamente àquele indivíduo (DITTO, MASTRONARDE, 2009), pois sua postura indica o desinteresse em cooperar em prol daquele objetivo (CLARK et. al. 2019, p. 2), o que fazem através de atos de censura. Consistente com isto, os autores destacam que não se trata do uso de violência para convencer quem discorda, pois atualmente é proibido em sociedades modernas, mas sim através de argumentação (ibid.). Todavia, ressalto que não raro há ocorrências do uso de agressões verbais e físicas em discussões acerca de tópicos políticos polêmicos entre certos grupos e sociedades contemporâneas, como ocorre no Brasil, por exemplo, em que acontecem mortes por discussões tribais – não necessariamente envolvendo disputa entre propostas de políticas públicas, basta identificarem-se como membros de tribos opostas⁷⁸.

Segundo Clark e seus colegas, os vencedores das competições políticas (eleições) tendem a ganhar o controle das narrativas culturais e dos mecanismos do governo, às expensas dos perdedores. Verificarei posteriormente (seção 5.4) o tópico das narrativas culturais através de outro autor (HARARI, 2014). Por ora, continuo analisando o descrito no estudo mencionado. Os grupos tendem a dar status aos indivíduos que demonstram apoio às normas morais defendidas pelos próprios, enquanto diminuem o status de indivíduos que são contrários a estas normas (DESCIOLI, KURZBAN, 2013), seja através de meios institucionais cedendo espaço a certas figuras, seja por meios de propaganda em veículos sociais, enaltecendo indivíduos e grupos que apoiam certas narrativas, enquanto questionam

78 Em uma consulta breve a mecanismos de busca como o Google com os dizeres "eleitor mata" é possível encontrar notícias como "Eleitor de Lula mata bolsonarista a tiros após discussão em bar, em Jaciara (MT)" (disponível em: <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/403507/eleitor-de-lula-mata-bolsonarista-tiros-apos-discu.htm>) ou "Eleitor de Bolsonaro mata eleitor de Lula: violência por motivação política aumenta" (disponível em: <https://www.otempo.com.br/canal-o-tempo/eleitor-de-bolsonaro-mata-eleitor-de-lula-violencia-por-motivacao-politica-aumenta-1.2740124>), acessos em 28/08/2023.

as afirmações advindas de posições contrárias. Alguns tópicos podem ser incontrovertidos como questões factuais, porém, em relação àqueles que a verdade é ambígua, torna-se área fértil para o desenvolvimento de narrativas (MUNRO, WEIH, TSAI, 2010), ao que destacam que muitos, senão quase todas as discordâncias morais, são sobre assuntos ambíguos, pois, nestes casos, os vieses tribais são mais fortes, afinal, aqui o peso do argumento é maior do que quando a verdade está clara (CLARK et. al. 2019, p. 2).

Cabe ressaltar que na filosofia há a distinção entre *ser* e *dever*. O primeiro aponta como o mundo é constituído, sendo, portanto, descritivo. Enquanto o segundo é como o mundo deve ser, assim, é normativo. Normalmente, as discussões políticas tratam sobre aspectos normativos, quais políticas públicas o Estado deve promover, quais os ideais que devem ser buscados etc. Por outro lado, há conflitos tribais que pouco têm a ver com o âmbito do que deve ser, sendo gerados apenas pela identificação de indivíduos como membros de um certo grupo. É possível ilustrar tais contendas tribais lembrando as brigas nas situações de hooliganismo na Grã-Bretanha e de torcidas organizadas no Brasil, que pode ter, em realidade, uma ocorrência mundial (DUNNING, 2000).

Segundo os autores, todas as tribos tendem a ser enviesadas. Tendo em vista que os humanos compartilham uma ancestralidade comum, tais traços são similares entre a esquerda e a direita política, ao que chamam de *hipótese evolucionária de nulidade plausível* (p. 3). Diante desta hipótese, é possível identificar que tanto conservadores quanto progressistas (*liberals*) são enviesados em certos domínios, como listado a seguir. Acerca do autoritarismo, tanto a esquerda quanto a direita possuem vieses autoritários (CONWAY et al., 2018). Quanto à discriminação, tanto pessoas de esquerda quanto de direita endossam preconceitos contra grupos que violam seus valores (WETHERELL, BRANDT, REYNA, 2013). Os dois lados apresentam preconceitos e são intolerantes a grupos que defendem posições ideologicamente diferentes (BRANDT et al., 2014). Tanto conservadores quanto progressistas possuem reações negativas em relação à comunicação científica dissonante de seus ideais (NISBET, COOPER; GARRETT, 2015), negando interpretações científicas que entram em conflito com suas posições (WASHBURN, SKITKA, 2017). Além de os dois lados apresentarem uma exposição seletiva, evitando aprender acerca de visões dos oponentes ideológicos (FRIMER, SKITKA, MOTYL, 2017). Porém os conservadores extremos demonstram a exposição mais seletiva entre todos os grupos analisados, enquanto os conservadores moderados demonstram a maior abertura (RODRIGUEZ et al., 2017).

Devido a tais vieses, o consenso na política se torna problemático de ser alcançado. Tendo em vista tais vieses, para os agentes que visam obter êxito em seu grupo, optar por

apoiar a agenda do grupo, mesmo que tenha que ter ou promover visões errôneas, se mostra como uma estratégia efetiva (Kahan et al., 2017). Manter uma posição mais precisa de acordo com os fatos acerca de temas polêmicos no grupo pode implicar a perda de status e rejeição social (CLARK et. al. 2019, p. 5). Como já foi mencionado em outras passagens (3.3.2), pertencer a um grupo pode inclusive favorecer a sobrevivência dos indivíduos, o que implica que seu não pertencimento prejudicaria tal situação.

Outras pesquisas reforçam o papel enviesado da empatia. Em um artigo que aborda os problemas no uso do conceito de empatia em investigações acerca da moralidade, é destacado que o mecanismo da empatia envolve componentes distintos do cérebro sendo modulados por contextos vinculados à participação de grupos (SILVEIRA, 2021, p. 194). Em uma pesquisa citada, envolvendo ressonância magnética funcional, foi identificada uma maior ativação do córtex cingulado anterior quando o sujeito analisado identifica rostos com fisionomia de dor se são membros do mesmo grupo étnico, pois, caso sejam de outro grupo, a atividade nos mesmos circuitos neurais é menor (XU et al. 2009). Enquanto que em outro estudo, foi identificado que as falhas de um membro do grupo geram dores, enquanto os erros efetuados por falhas de um membro de um grupo rival geram prazer (CIKARA et al. 2011). Tal circunstância pode ser nomeada como o lado sombrio da empatia (SILVEIRA, 2021, p. 192). Coloquialmente, é entendido que a empatia pode ser algo positivo, porém, este viés direcionado também é capaz de favorecer certos indivíduos pertencentes ao grupo do agente em detrimentos dos demais.

A empatia auxilia na formação do pensamento tribal. Segundo Waal, a empatia é construída por meio da proximidade, similaridade, familiaridade, o que faz sentido tendo em vista que ela evoluiu para promover a cooperação dentro do grupo (DE WAAL, 2010, p. 234). Desta forma, conviver próximo e ter cultura similar são elementos que favorecem a identificação. Todavia, se alguns destes traços estão prejudicados por alguma circunstância acidental, o vínculo empático pode ser prejudicado. Savulescu e Persson destacam que pode ocorrer o gatilho de nojo diante de pessoas sujas e mal cuidadas, o que esclarece a situação de que, mesmo entre membros de uma mesma nação, alguém pode sentir repulsa em relação a uma pessoa em situação de rua por exemplo (PERSSON, SAVULESCU, 2017, p. 65). Outrossim, os autores destacam que os humanos são incapazes de sentir empatia e de simpatizar por grupos maiores, tendo em vista que é uma capacidade que lida melhor com indivíduos isolados, o que torna os humanos psicologicamente míopes (p. 67). A empatia possui, desta forma, um limite diante de outros valores, assim como em face a um número elevado de pessoas, mas permanece sendo um mecanismo importante para o favorecimento

grupal e para a moralidade.

Devido a esta miopia psicológica, os humanos tendem a favorecer alguns, ainda que requeiram menos cuidados, do que outros que necessitam de mais atenção. Se algum familiar pequeno, uma criança, como um sobrinho ou filho está brincando correndo pelo ambiente mas tropeça e machuca o joelho, muitas vezes os adultos que têm relação para com este infante irão se preocupar e tentarão cuidar dele. Por outro lado, se, na televisão, está passando um noticiário que fala sobre um atentado a bomba matou dezenas de pessoas em um local distante do mundo, normalmente realça uma resposta bem menor do que a criança que teve um arranhão em sua frente. Todavia, isto não se deve apenas à distância. Se algum parente próximo viajar e sofrer algum acidente ou infortúnio, mesmo estando longe, ao comunicar os demais pode gerar preocupação de sua família. Tal situação não recai somente em relação a indivíduos, mas também a símbolos de grupo ou que remetem a vínculos emocionais, como, por exemplo, quando ocorreu o incêndio da Catedral de Notre-Dame, em 15 de abril de 2019, localizada na França, houve uma grande mobilização de pessoas que doaram recursos para sua reconstrução⁷⁹, inclusive brasileiros doaram⁸⁰.

A empatia para com o grupo gera uma preferência que pode prejudicar membros de fora do grupo. Não raro, quando ocorrem situações críticas que podem gerar o desabastecimento de recursos como alimentos ou consumíveis de higiene, há a tentativa de gerar estoque por parte de alguns indivíduos. Quando ocorreu a pandemia de Coronavírus, em 2020, algumas pessoas compravam grandes quantidades de itens nos mercados, como papel higiênico e pães⁸¹, inclusive gerando brigas entre clientes que visavam os recursos para si⁸². O mesmo se deu em outra situação ocorrida no Brasil, em que houve a greve dos caminhoneiros, fazendo com que algumas redes de supermercados limitassem a compra de produtos por clientes⁸³. De um ponto de vista externo, o ato de estocar bens e deixar outros cidadãos sem

79 Vide notícia "Incêndio em Notre-Dame: 'Enxurrada' de doações para reconstruir catedral já ultrapassa R\$ 2 bilhões" disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/incendio-em-notre-dame-enxurrada-de-doacoes-para-reconstruir-catedral-ja-ultrapassa-r-2-bilhoes,f1ed4d9c14ac3ddc32f81cd533f3c4d4ct1au6nm.html> acesso em 29/08/2023.

80 Vide notícia "'Coração partido', diz brasileira que doou R\$ 44 milhões para a Notre-Dame" disponível em: <https://veja.abril.com.br/economia/coracao-partido-diz-brasileira-que-doou-r-44-milhoes-para-a-notre-dame> acesso em 29/08/2023.

81 Vide notícia "Corrida a supermercado em BH" disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/economia/2020/03/17/internas_economia,1129534/corrida-a-supermercado-em-bh.shtml acesso em 28/08/2023.

82 Vide notícia "Pânico por coronavírus faz clientes trocarem socos em disputa por papel higiênico em supermercado" disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/page-not-found/panico-por-coronavirus-faz-clientes-trocarem-socos-em-disputa-por-papel-higienico-em-supermercado-24293826.html> acesso em 28/08/2023.

83 Vide notícia "Limite de cinco itens e falta de pão: supermercados de Porto Alegre registram grande movimento" disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2018/05/limite-de-cinco->

acesso parece contrariar a constatação do tribalismo em uma mesma região, porém, trata-se, em realidade, de uma preferência que possui maior prioridade na espécie: a família. Tal escopo é de reconhecimento notório, o que fundamenta leis que visam coibir a prática de nepotismo, isto é, a indicação de parentes para ocupar cargos públicos de livre nomeação e exoneração (BRASIL, 2010). Por outro lado, os valores individuais podem ter um peso diverso de agente para agente, gerando ações que podem pôr em risco familiares em prol da defesa de uma ideologia da tribo, como o caso do pai que deixou os filhos dentro de um carro enquanto foi protestar⁸⁴.

Tais exemplos de notícias demonstram que a proposta de interpretação tribal para a espécie humana auxilia a entender como o comportamento moral e político opera. A espécie é dotada de cérebros que funcionam através da influência de neurotransmissores gerando emoções e sentimentos, que, por sua vez, motivam as ações. Todavia, as emoções podem ser influenciadas e manipuladas, e, no momento que alguém possuir a capacidade para isto, até mesmo a democracia poderá se tornar um espetáculo de fantoches emocional (HARARI, 2018, p. 72). É sobre esta capacidade de manipulação que abordarei agora.

5.4 HOMO SAPIENS: UM ANIMAL DE NARRATIVAS

Para responder ao problema filosófico proposto na tese, procurei identificar os mecanismos cognitivos envolvidos na moralidade, seja a nível psicológico ou neurológico, frutos da seleção natural, estes que interagem de uma maneira genética com um meio imerso em culturas, aspectos estes que analisarei através de uma perspectiva histórica. Segundo Harari, para compreender certos eventos históricos, não basta compreender a interação entre genes, hormônios e organismos, sendo necessário levar em conta a interação de ideias, imagens e fantasia (HARARI, 2020, p. 52). De certa forma, concordo com a abordagem proposta pelo referido historiador, tendo em vista que há uma interação complexa entre os organismos que partilham certas crenças subjetivas em comum, gerando uma interação intersubjetiva, o que pôde ser analisado também através da sociobiologia e da psicologia social. Porém, neste momento, verifico a cognição social, através da macro-história, buscando entender como a cultura e pressões sociais podem influenciar em tópicos morais.

[itens-e-falta-de-pao-supermercados-de-porto-alegre-registram-grande-movimento-cjhkv57q60b2o01qo4jb761aa.html](https://g1.globo.com/pe/pernambuco-registram-grande-movimento-cjhkv57q60b2o01qo4jb761aa.html) acesso em 28/08/2023.

84 Vide notícia "Bolsonarista é levado para delegacia após abandonar os filhos dentro de carro para participar de ato no Recife" disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/11/02/bolsonarista-e-levado-para-delegacia-apos-abandonar-os-filhos-dentro-de-carro-para-participar-de-ato-no-recife.ghtml> acesso em 29/08/2023.

A análise histórica de Harari leva em conta a diferença entre o mundo objetivo, o subjetivo e o intersubjetivo, sendo que já esclareci acerca da objetividade na esfera moral (vide item 2.2.2). Todavia, é necessário também esclarecer a posição do autor analisado acerca deste conceito e dos outros dois correlatos. Segundo o historiador, é possível compreender o mundo em três ordens (HARARI, 2020, p. 145), objetiva, subjetiva e intersubjetiva, a saber:

Objetiva: trata-se dos fenômenos que existem independente da consciência e das crenças humanas. Por exemplo, as moléculas de água do oceano existem os humanos tendo ciência disto ou não: se alguém negar que a água existe e andar mar adentro como se não existisse nada, poderá morrer afogado, desejando isto ou não.

Subjetiva: são os fenômenos que dependem da consciência e crenças de um único indivíduo. Como exemplo, é possível citar fenômenos da imaginação de alguém, como se você começa a pensar em uma fogueira, pode vislumbrar mentalmente o movimento do fogo, o barulho da lenha queimando, e também perceber que ele está em tons azulados, pois está no fundo de um lago com suas labaredas acompanhando as ondas da água. Na realidade, não há como ocorrer uma combustão que forme fogo debaixo da água, porém, é possível imaginar isto, e isso existiu enquanto um objeto mental pelo momento que o imaginava.

Intersubjetiva: são os fenômenos que existem dentro de uma rede de comunicação que liga as consciências subjetivas de muitos indivíduos. Um exemplo disto é uma partida de xadrez em um campeonato mundial sendo jogada, peças que só podem fazer certos movimentos, um turno de cada jogador, a plateia acompanhando cada movimento. Certamente, o material que compõe as peças existe na realidade objetiva, mas não fazem parte desta ordem as regras que ambos aceitaram seguir, nem há restrições físicas de se movimentar um cavalo 4 casas para frente em linha reta, porém, intersubjetivamente, estas circunstâncias existem na mente de cada jogador e espectador.

O aspecto focado por Harari está majoritariamente no âmbito intersubjetivo, envolvendo a capacidade de elaborar narrativas, estas sendo possíveis através da linguagem, desde sua origem na história ancestral, antes das grandes civilizações. Uma das abordagens já analisadas foi a função social da fofoca (seção 4.3.1), que permitia, além de descrever fatos objetivos do mundo, como risco de predadores e onde havia recursos, também as interações sociais entre os indivíduos, podendo descrever relações e reputação como quem é honesto ou trapaceiro (HARARI, 2020, p. 33). Isso se mostra consistente com o verificado anteriormente (seção 5.2). Porém, o historiador destaca que, graças à linguagem, os humanos podem também falar sobre coisas que não existem objetivamente, como lendas, mitos, deuses e

religiões: ficções (HARARI, 2020, p. 36). Estas categorias deixaram de existir enquanto subjetivas e passaram a integrar a intersubjetividade.

Segundo Harari, tal capacidade para elaborar ficções gerava uma forma de cooperar de forma flexível em grandes números (ibid). Animais eussociais, como alguns insetos, podem cooperar em grandes números, porém, sem flexibilidade, sendo restritos ao que são determinados biologicamente, tal como abelhas e cupins. Por outro lado, animais como mamíferos sociais têm capacidade de cooperar de maneira flexível, mas em um pequeno número de animais que se conhecem, tal como lobos caçando ou chimpanzés forrageando (vide item 5.2). Já os humanos podem cooperar com desconhecidos de maneira dinâmica devido às crenças ficcionais que possuem intersubjetivamente. Ainda que dois indivíduos não se conheçam pessoalmente, se notam que falam uma mesma língua, seguem um mesmo Deus ou usam uma mesma moeda, podem compartilhar valores em comum e cooperarem a partir disto. Sem isto, há um limite do número de pessoas com quem os indivíduos podem cooperar (vide item 4.1.3), sendo em torno de 150 relações sociais próximas (HARARI, 2020, p. 39), desta forma, qualquer cooperação humana em larga escala baseia-se em mitos compartilhados que só existem na imaginação compartilhada das pessoas (ibid.). É necessário ter crenças em comum para existir a cooperação em massa, desde tribos ancestrais até bolsas de valores internacionais.

Segundo o historiador, as personalidades jurídicas são um exemplo de como a imaginação cria objetos que parecem concretos, mas estão apenas na crença intersubjetiva dos humanos. Uma empresa famosa qualquer, seja como a *Peugeot* citada pelo autor (p. 43), seja a Coca-Cola, ou entes públicos, como países, Brasil, Japão, Estados Unidos, não existem objetivamente, pois dependem da crença das pessoas nelas. Uma empresa pode falir, pode fechar, mas os objetos que compõem ela se mantêm. Um município pode se desmembrar em dois, ou ser aglutinado em outro, mas aquele terreno e tudo o que há nele se mantêm. Não existem linhas concretas que definem territórios, depende apenas do que os animais que habitam ali acreditam ser o seu espaço, crença a qual é compartilhada entre vários indivíduos.

Certos artefatos só existem enquanto realidade imaginada. Ao ler esta tese em uma tela, o que existe objetivamente são pontos luminosos em uma determinada superfície, mas o seu cérebro educado em determinada cultura faz com que identifique estes pontos como formando palavras e frases – conceitos que só existem intersubjetivamente. Quando presta-se uma prova como a de um concurso público para professor, estão apenas jogando tinta em pedaços de papel, mas, graças às crenças em objetos imaginários das pessoas, isso gera resultados que definem ocupar certas posições sociais e ser digno de efetuar certas ações que,

por sua vez, acarretam no recebimento de uma retribuição econômica que pode ser convertida em recursos como comida ou um local para se abrigar. Objetivamente, sem sociedade, sem outros indivíduos que compartilhem tais crenças, o conteúdo de livros, posição em cargos, o valor do dinheiro, nada disto existiria.

Apesar de tal realidade não existir objetivamente, ela produz resultados, pois os humanos acreditam nas ficções criadas. Segundo Harari, a dificuldade não reside em contar as histórias, mas sim convencer os outros a acreditar nelas (HARARI, 2020, p. 44). Não se tratam de mentiras, mas de realidades imaginadas coletivamente, tal como o exemplo que mencionei de um jogo de xadrez. Se, em algum momento, os jogadores decidirem jogar damas usando as mesmas peças de xadrez, eles podem, basta acordarem entre si. Não raro ocorre a situação de alguém imaginar coletivamente algo, mas o seu uso acaba tomando outro rumo pela crença que as demais pessoas têm em comum. Um exemplo que pode ser citado ocorreu no início da década de 1990, quando uma empresa de salgadinhos decidiu lançar figuras colecionáveis chamadas *tazos*, criou um jogo específico de arremessar um disco em uma pilha para virá-los, porém, em algumas comunidades as crianças elaboraram uma variação batendo com a mão no *tazo* para virá-lo.

Harari comenta que as mudanças nos mitos, modificando as histórias contadas, mudam como as pessoas agem em sociedade (p. 46). Enquanto objetivamente outras espécies dependem largamente de mudanças no genoma para modificar drasticamente seu comportamento, humanos adaptam-se sem necessitar passar por um longo processo de seleção natural, tendo contornado isto através das ficções elaboradas. Biologicamente, uma humana de religião protestante que vive nos Estados Unidos e uma muçulmana que vive no Afeganistão são bastante semelhantes. Porém, seus comportamentos habituais, sua rotina, a forma que fala, são bastante diferentes. A diferença não está determinada geneticamente, mas sim é influenciada culturalmente, através das crenças intersubjetivas daqueles povos.

O historiador destaca um ponto que julgo de suma importância para a matéria acerca de como a palavra *cooperação* soa. Harari comenta que *cooperação* soa muito altruísta, porém sua ocorrência nem sempre foi voluntária na história humana, e raramente foi igualitária, tendo em vista que a maior parte das grandes redes de cooperação envolveram a opressão e exploração (HARARI, 2020, p 131). Assim como destaquei o lado sombrio da empatia (seção 5.3), a cooperação passa por algo semelhante. Simplesmente cooperar não significa que isto é algo necessariamente agradável ou benéfico para quem coopera. Quando citei o exemplo da diferença entre uma mulher dos Estados Unidos e uma do Afeganistão, não

foi à toa, a desigualdade entre gêneros é muito mais acentuada no segundo país⁸⁵.

Entre os exemplos de mitos que são responsáveis por embasar a cooperação, Harari destaca um que vigeu em 1.776 a.e.c. e outro que passou a vigor em 1.776 e.c: o código de Hamurabi e a Declaração de Independência dos Estados Unidos. O primeiro afirma que a ordem social na Babilônia é formada por princípios universais e eternos de justiça ditados pelos deuses, estipulando uma hierarquia familiar em que os filhos são propriedades dos pais, e que o olho de um homem vale o dobro da vida de uma mulher (HARARI, 2020, p. 134). Por outro lado, no segundo mito consta que todos os homens são criados iguais, dotados de direitos inalienáveis (p. 135). Ambas as narrativas trazem preceitos universais como se fossem a ordem natural do mundo. Porém, trata-se de uma arbitrariedade ditada pela cultura de cada povo. Biologicamente, não há direito algum na realidade objetiva. Harari problematiza isto destacando que alguém que se sentisse atacado pela equiparação entre os dois códigos poderia dizer “Sabemos que as pessoas não são iguais em termos biológicos! Mas se acreditarmos que somos todos iguais na essência, isso permitirá que criemos uma sociedade estável e próspera”, mas o historiador destaca que a crença nas ordens originais não é por ela ser verdadeira, mas sim porque permite cooperar com eficiência e forjar uma sociedade melhor (p. 137). Desta forma, percebo que Harari adota uma postura ficcionalista em relação a isto: de fato não existe, mas é melhor acreditar que existam.

Outra característica que Harari destaca para a existência de ordens imaginadas é a necessidade de dois aspectos: coerção e de verdadeiros fiéis. Como a realidade objetiva existe por si só, não há a necessidade de alguém forçar o cumprimento de fenômenos naturais, como a gravidade ou a dilatação dos metais ao serem aquecidos, mas, nas ficções, é preciso o uso de força mecânica tal como policiamento, tribunais, prisões, entre outros mecanismos coibitivos que forcem o cumprimento da ordem imaginada (HARARI, 2020, p. 138). Objetivamente, nada impede que alguém saia andando sem roupas na rua no meio de uma cidade contemporânea ocidental, todavia, há impedimentos intersubjetivos como um regramento fictício elaborado que inibe tais práticas. Caso alguém contrarie isso, poderá ser detido e forçado a responder judicialmente por sua ação.

Por outro lado, tão somente a violência não garante a legitimidade da ficção elaborada. É necessário que as pessoas acreditem de fato na sua existência. Segundo Harari, é importante que, pelo menos, alguns dos ocupantes dos mais altos postos acreditem de verdade nos valores da ficção, como se tais coisas existissem, seja isto Deus, honra, pátria, virilidade

85 Alguns dados podem ser observados na página da entidade *Global Cintizen* na matéria "9 Facts You Should Know About Gender Inequality in Afghanistan" disponível em: <https://www.globalcitizen.org/en/content/afghanistan-gender-equality-facts/> acesso em 30/08/2023.

ou dinheiro (p. 139). Destaco que não só os altos postos, mas a população comum também precisa acreditar, afinal, são as crenças nestes valores que dão suporte para que os indivíduos em sua mais alta escala ocupem postos de poder nas democracias contemporâneas.

A ordem imaginada é erigida por um fenômeno de aprendizagem cultural. Os indivíduos não devem admitir que a ordem é uma fantasia, devem acreditar nela realmente para que ela exista. Harari destaca que, para isto, é necessário educar as pessoas de forma exaustiva, permeando todas as esferas, desde contos de fadas, peças de teatro, até normas de etiqueta, propaganda política e arquitetura (p. 140). Os humanos são educados desde a mais tenra idade a aceitar como natural a ordem em que estão inseridos, assim reforçam os valores em que aquela cultura acredita. A única forma de mudar a realidade imaginada seria convencendo milhões de desconhecidos a cooperar (p. 145). Isto é, propor a ideia de outro mito, afinal a cooperação em larga escala depende de ficções, de forma que não há como haver uma sociedade tão grande sem ordens imaginadas. O que se pode fazer é substituir uma narrativa por outra.

Mas como estas realidades surgem? Segundo Harari, isto quase sempre se deu devido a circunstâncias históricas acidentais, que formaram certas hierarquias e que foram perpetuadas e refinadas ao longo de gerações conforme diferentes grupos passaram a se interessar pelas questões, como o sistema de castas na Índia ou a escravidão nos Estados Unidos, e em quase todas as sociedades envolviam as ideias de *contaminação* e *pureza* para executar e manter estas divisões sociais e políticas (HARARI, 2020, p. 170-171, 175). Vale ressaltar que a emoção de nojo já foi destacada como crucial na formação de valores morais (vide itens 3.2.2, 4.1.3, 5.2, 5.3, em especial 3.1.1), sendo também consistente a proposta de que desempenha um papel fundamental na formulação de ficções sociais.

Trata-se de uma base biológica com elementos culturais que preenchem seu conteúdo. Harari exemplifica que somente mães humanas imersas em certas culturas têm acessos de raiva ao verem o filho se relacionando com outro rapaz, o que indica que não é um imperativo biológico⁸⁶. Mas como saber o que é biológico e o que é cultural? Segundo o historiador, um caminho simples é pensar “A biologia capacita, a cultura proíbe” (HARARI, 2020, p. 181), isto é, enquanto organismo é fisiologicamente possível praticar ações, mas culturalmente há censura e moldagem de comportamento de uns perante os outros. O autor destaca que, devido à influência da teologia Cristã, se tem a ideia que o que é natural é de

86 Não há um imperativo biológico para a emoção de raiva necessariamente contra a expressão de sexualidade, pois trata-se de um aspecto cultural. Em algumas culturas humanas, em determinados períodos da história, houve discriminações contra indivíduos que se relacionassem romanticamente e/ou sexualmente com outros do mesmo gênero, como no Brasil do século XX, enquanto que em outras não havia tal repreensão, como na Grécia antiga, século IV a.e.C.

acordo com as intenções de Deus, afinal Ele criou a natureza. Todavia, na perspectiva biológica, não há nada que seja antinatural, pois, se é possível, por definição também é natural (p. 182). Entendendo o conceito de *natural* como tudo o que existe no mundo, de fato, tudo que existe é natural: árvores, plantas, macacos, humanos, micro-ondas, *smartphones*, tudo pertence ao mundo natural, nada disto é antinatural sob esta perspectiva. Seguindo a distinção proposta de Harari, não haveria ações ou objetos existentes que sejam antinaturais. A distinção natural contra antinatural acaba por trazer um teor moralizante, estabelecendo como natural tudo aquilo que segue as normas morais previstas, *como as coisas devem ser*, porém, trata-se de uma divisão moralmente arbitrária.

Todavia, vale ressaltar o já comentado anteriormente acerca da justificativa das proibições. O ato de proibir também é algo natural. Ocorre que a justificativa usada pode não ser exatamente aquela proferida pelo agente que proíbe, vide os casos de estupefação moral (seção 3.1). Alguém pode emitir um juízo moral de maneira sincera e apresentar uma justificativa *post hoc*. Ao ser pressionado, pode não conseguir fundamentá-lo, porém, o juízo permanece. Harari tem um ponto ao destacar que o que existe é natural, e que o argumento de ser antinatural não possui bases neste aspecto, por outro lado, os agentes que participam de uma cultura proibir algo também é natural.

Proibições culturais são comuns na história humana. Harari destaca que sempre houve contradições internas nas culturas. Por exemplo, na idade média, a nobreza acreditava no cristianismo e no código da cavalaria ao mesmo tempo, em que, de um lado, se pregava contra as riquezas, luxúria, honra, vaidades e violência, e, pelo outro, se vestiam com roupas extravagantes, promoviam banquetes em castelos, bebiam vinho ao som de menestréis, enquanto contavam histórias sangrentas sobre as guerras (HARARI, 2020, p. 199). Um mesmo grupo pode ter valores conflitantes e seguir ritos específicos em cada meio, não mantendo uma consistência racional, o que não é uma peculiaridade antiga. Nos dias de hoje, alguém pode defender o fim da violência nas ruas enquanto que, em um comentário seguinte em redes sociais, defende a morte de nazistas, ou outro indivíduo ser um religioso fervoroso que diz seguir os ensinamentos cristãos, mas defende a massificação da posse de armas de fogo, enquanto ambos dividem os mesmos espaços em uma faculdade ou ambiente de trabalho.

O historiador aponta que as contradições, tensões e conflitos são o fermento em todas as culturas. Cada indivíduo possui também em si próprio crenças contraditórias e valores incompatíveis, conciliando isto através da dissonância cognitiva, envolvendo uma contradição entre os valores e atitudes dos sujeitos. Segundo Festinger, quando a mente humana possui

ideias consonantes, não há mal-estar gerado por isto, sendo pensamentos que são consistentes entre si. Todavia, as pessoas normalmente possuem ideias dissonantes, inconsistentes entre si, e isto gera um desconforto psicológico. Desta forma, a mente busca reduzir o desconforto evitando situações que aumentem esta dissonância (FESTINGER, 1962, p. 3). Assim, por vezes, alguns aspectos são ignorados ou justificados de forma a não tornar as contradições mais aparentes. Esta é a dissonância cognitiva capaz de manter ideias conflitantes que geram, de outro modo, mal-estar. Segundo Harari, seria impossível construir e manter qualquer cultura humana se as pessoas não fossem capazes de manter crenças contraditórias (p. 201). E de fato, analisando algumas situações triviais, como nos exemplos, é possível notar contradições entre as ações dos sujeitos e seus valores. Há conflitos entre membros de uma mesma sociedade e dentro das crenças de cada um. Em nível social especificamente, um exemplo histórico de uma dissonância cognitiva era comum na Europa medieval, que a nobreza acreditava tanto no cristianismo quanto no código da cavalaria, de um lado defendendo que se evite a violência (valores cristãos), mas, em outro, se vangloriava de histórias sangrentas de guerra contra seus inimigos (HARARI, 2020, p. 199). O historiador descreve que o *Homo sapiens* evoluiu para achar que as pessoas se dividem entre nós e eles, sendo que nenhum outro animal social se importa com sua espécie como um todo, sendo algo exclusivo dos humanos (p. 207). Tal divisão é compatível com o já apontado anteriormente acerca do tribalismo (vide itens 4.3 e 5.3).

Diante das culturas erigidas pelas ficções intersubjetivas, Harari identifica que existiram três ordens que entendem os humanos de maneira universal e influenciam em como os humanos se organizam socialmente: monetária, imperial e religiosa. A primeira vê todos os humanos como potenciais clientes, a segunda, como potenciais súditos e a terceira, como potenciais crentes. É importante ressaltar que estas ordens se sobrepõem, sendo possível um império ter uma religião e moedas próprias, porém, também ocorrem sem a ocorrência das demais. Harari destaca que uma diferença entre a religião e o dinheiro é que a primeira nos pede aos humanos que acreditem em algo, enquanto que o segundo pede que os humanos acreditem que outros acreditem no dinheiro (HARARI, 2020, p. 225). Por exemplo, alguém pode ter recebido uma carteira eletrônica com algumas unidades de *bitcoin* de presente e não dar valor algum a isto, porém, ao notar que alguém está disposto a pagar 10 mil reais pela quantia de *bitcoins* que possui, a situação muda. Mesmo que não veja utilidade nos *bitcoins*, acredita que o outro indivíduo lhe dará um valor com algo que possui alguma crença.

A crença intersubjetiva no dinheiro demonstra a capacidade humana de valorizar algo em grupos desconhecidos e efetuar trocas entre si, até mesmo sem a imposição externa. Não

foi necessário um Estado para que indivíduos dessem valor a moedas, basta notar que outros as valorizam, tendo sua origem no escambo, a troca de bens e serviços, e aprimorando-se na representação de valor através de itens como conchas, posteriormente metal, depois papel e hoje dados eletrônicos.

Há registros de sociedades que tentaram, através do Estado, organizar um sistema planejado de escambo, como na União Soviética. Mas, segundo Harari, foi um grande fracasso, pois a ideia de “cada um trabalha de acordo com as suas capacidades e recebe de acordo com as suas necessidades” tornou-se um “cada um trabalha o mínimo possível e recebe o máximo que puder pegar” (HARARI, 2020, p. 214), o que, por sua vez, demonstra que, se os humanos não sofrem algum tipo de censura ou impedimento social, há grandes chances de abusarem de práticas que lhes trazem benefícios sem colaborar em medida semelhante (*freeriding*). Outrossim, Harari destaca que o dinheiro demonstra o apogeu da tolerância humana, sendo capaz de atravessar línguas, leis governamentais, códigos culturais, crenças religiosas e hábitos sociais, superando barreiras sociais como discriminações de crenças, gênero, raças, idade e orientação sexual, permitindo que completos desconhecidos possam cooperar de maneira eficiente (HARARI, 2020, p. 225). O dinheiro parece unir todas as tribos, todavia, não é o único valor que os humanos possuem, o que acarreta novas divisões, como descrito a seguir.

Harari destaca que a formação de impérios auxiliou a espécie a vencer algumas barreiras que a evolução trouxe. As adaptações pelos quais os *Homo sapiens* passaram os tornaram, assim como outros mamíferos sociais, animais xenofóbicos (p. 236), isto é, que recusam e evitam contato com o diferente de si, favorecendo um convívio com aqueles que eram semelhantes, membros de uma mesma tribo. O historiador comenta que, instintivamente, os humanos dividem-se entre *nós* e *eles*, sendo notado que certas tribos não consideravam indivíduos de fora como humanos, ao que cita como exemplos os dinkas no Sudão. O próprio termo *dinka* significa *gente*, sendo aqueles que não são *dinka* não são gente, ou, como no caso dos *iupiks* do Alasca, em que *iupik* significa gente de verdade (p. 237). Traço também existente na América do Sul, onde algumas tribos indígenas da Amazônia utilizavam suas autodenominações como *Arawete* (povo araueté), *Yaminawa* (povo jaminauá/iaminauá) e *Waiapi* (povo oiampi/guarampi) que significava, em sua língua, “nós, os verdadeiros humanos”, enquanto que os europeus que chegaram em caravelas tinham seu caráter humano questionado por eles (OLIVEIRA, 2018, p. 43). Situações que demonstram que os humanos, além de xenofóbicos, tendem a ser etnocêntricos, entendendo a sua tribo como de mais valor que as demais, ou até como se os indivíduos de fora fossem de outra espécie.

Por outro lado, os impérios eram inclusivos e abrangentes: todos os povos dominados passaram a ser *nós* e não mais *eles*. Harari comenta que, ao conquistar novos territórios, os impérios promoviam benfeitorias aos dominados, como construção de estradas, planejamento urbano, padronização de pesos e medidas, porém, isto à custa de derramamento de sangue e medidas que promoviam a adoração ao imperador, recrutamento militar e impostos (HARARI, 2020, p. 239). Se hoje os países são uniformes de alguma forma, muito se deve a sua formação, aos períodos turbulentos que passaram. Um brasileiro que nasce no sul pode ir para o norte do país sem maiores dificuldades, consegue se comunicar com todos através da mesma língua, usar o mesmo dinheiro, comer alimentos semelhantes como feijão e arroz, toda uma herança cultural em comum advindas de um processo de colonização imperial. Os benefícios e facilidades que existem atualmente são frutos de um processo conturbado, ao usar uma língua, pertencer a uma cultura com a qual a maioria está confortável. Não é percebido o derramamento de sangue e geração de dor ocorrida na história antes de chegar nos tempos de relativa paz.

Enquanto registros do passado, tendo a concordar com a leitura de Harari, mas entendo que sua interpretação para com o futuro carrega alguns problemas. Acerca dos impérios, o autor destaca que cada vez mais está se formando um império global, não por um país ou grupo étnico, mas por uma cultura em comum de uma elite multiétnica, formado por empreendedores, especialistas, acadêmicos, profissionais de diversas áreas (p. 249-250). Em um livro posterior, Harari comenta que, para lidar com os problemas globais causados por pontos como mudanças climáticas e tecnologias disruptivas como a IA, é necessária uma política global (HARARI, 2018, p. 162). Todavia, isto tem um alcance problemático. Como já ressaltado anteriormente, os humanos são naturalmente tribais, tendendo a ser leais ao seu grupo (seções 4.3, 5.3). Ajustes a nível global podem não ter uma completa adesão, o que prejudica o êxito destas alternativas. Ainda que culturalmente muitas nações aceitem ajustes sobre emissão de carbono, sobre regulamentação do uso de dados, basta algum grupo em algum país não concordar que lá haverá espaço para o desenvolvimento de uma circunstância que poderá afetar a todos globalmente. Isso abre espaço para propostas forçadas como imposição de restrições entre os países ou até mesmo o uso da força, ou ainda a alternativa de biomelhoramento moral (vide item 1.3.5 em FAGUNDES, 2019). Porém, todas recaem em uma espécie de etnocentrismo, em que uma cultura impõe seus valores morais sobre outras.

Prosseguindo na proposta de Harari, uma terceira ordem é a religião. Segundo o autor, este é o terceiro maior unificador da humanidade junto de dinheiro e impérios, mas não qualquer religião, tratam-se das religiões universais (HARARI, 2020, p. 252). As religiões,

segundo o autor, dependem de um sistema de normas e valores humanos baseados na crença em uma ordem sobre-humana (ibid.), ou seja, não depende da vontade dos indivíduos, há uma ordem para além dos humanos que dita as regras, isto define uma religião. Mas no que consiste as religiões universais? São aquelas como as monoteístas que muitas vezes tentaram exterminar de maneira violenta as demais concorrentes, tentativa esta que deu certo segundo o historiador (HARARI, 2020, p. 261-262). Afinal, a crença deste grupo era em um deus único, o que forçava negar todos os demais.

Todavia, nem toda religião precisa de deuses. Harari cita como exemplo de crenças que estabelecem ordens sobre-humanas com um sistema de normas e valores humanos, as religiões budismo, comunismo, liberalismo e nazismo (p. 268, 273, 278). Nestes casos, não há uma figura de um deus que dita as regras e valores, mas sim uma ordem dita como natural na sua narrativa, algo que escapa da vontade dos humanos, ditando uma interpretação de mundo que justifica tudo o que existe, da forma que ocorre e o que os indivíduos precisam fazer das suas vidas. Segundo o historiador, os humanos são uma espécie da pós-verdade, cujo poder depende de criar ficções e acreditar nelas, sejam as criações pequenas ou grandes: “quando mil pessoas acreditam durante um mês numa história inventada – isso é *fake news*. Quando 1 bilhão de pessoas acreditam durante milhares de anos – isto é uma religião” (HARARI, 2018, p. 290). Ficções estas que geram as narrativas fazendo com que grandes grupos de sapiens obedeçam certos preceitos de maneira mais uniforme. Por outro lado, tal uniformidade é conflituosa, possui dissonâncias internas, seja a nível grupal ou quanto a crenças individuais, podendo citar como exemplo a enorme ramificação de religiões tradicionais ou as formações de partidos políticos distintos em uma mesma linha ideológica (religiosa), isso quando não há linhas conflituosas internas a estes grupos.

Outro ponto que destaco da proposta de Harari é sua interpretação acerca da cultura. Para o autor, a cultura é memética, ou seja, tal como os genes são o mecanismo que levam a informação biológica a cada nova geração, os memes são quem levam a informação cultural adiante, independente dos custos e benefícios para seus hospedeiros, tal como um parasita (HARARI, 2020, p. 290). Outros nomes para este fenômeno são discurso, para o pós-modernismo, em que tal discurso se propaga entre as culturas, e explicações através da teoria dos jogos, em que, se um povo desenvolve uma tecnologia, o outro buscará uma equivalência ou superioridade no mesmo assunto, mas, assim como os genes e memes, é um fenômeno que ocorre alheio às vontades dos agentes (p. 291). Ainda acerca desta comparação entre história e biologia, o pesquisador conclui esta passagem afirmando que:

Assim como a evolução, a história não se importa com a felicidade de organismos

individuais. E, por sua vez, os indivíduos humanos são em geral ignorantes e fracos demais para influenciar o curso da história em benefício próprio. (HARARI, 2020, p. 292)

O que é bastante semelhante com uma leitura de Savulescu sobre os valores morais em comparação com a evolução:

A evolução não nos criou para que sejamos felizes, mas criou a felicidade para nos mantermos vivos e que nós reproduzamos. Porém, pela perspectiva humana, nossa felicidade e prosperidade, e daqueles que nos são queridos, são a meta principal. [...] Em caso de conflito entre a evolução e os valores humanos, poderíamos perfeitamente ignorar a primeira. Não há um imperativo moral humano de obedecer a evolução. Porém, a evolução construiu o nosso sistema motivacional e as nossas emoções, fazendo insustentáveis os sistemas éticos e sociais que vão em sentido contrário a ela. As nossas adaptações evolutivas se baseiam em um ancestral completamente diferente do atual e algumas adaptações promovem mais a competitividade e a infelicidade do que a felicidade (SAVULESCU, 2012, p. 209, tradução minha).

Ainda que nenhum dos dois autores utilize o termo, trata-se de um possível desajuste evolutivo entre o que a espécie humana foi adaptada em seu ambiente ancestral e as demandas ambientais contemporâneas (vide item 2.3.2.3). Exemplos disto foram citados ao longo do texto relativos à moralidade tribal e à contenda gerada pelos valores morais distintos, gerando conflitos sociais e discussões polêmicas acerca de tópicos sensíveis como o aborto e eutanásia. Harari também comenta que o senso de justiça e moralidade humanos encontra-se “desatualizado” em relação ao que foi adaptado e o que vivência na atualidade (HARARI, 2018, p. 278). Segundo o historiador, a questão não são os valores em si, mas sim as demandas globais atuais, pois o *Homo sapiens* foi adaptado para lidar com conflitos entre grupos de apenas algumas dezenas de indivíduos (p. 279): “a verdade amarga é que o mundo ficou complicado demais para nosso cérebro de caçadores-coletores” (p. 282). Não raro, o cérebro adaptado ao contexto antigo demonstra suas peculiaridades ao entrar em conflito com as situações contemporâneas.

Harari comenta acerca de um experimento que reforça o quanto os aspectos não conscientes, como a pressa, afetam os valores conscientes, como crenças em doutrinas, inclusive na esfera moral. O estudo originalmente foi realizado no início da década de 1970, e consistia inicialmente em entrevistar alguns seminaristas que deveriam, depois, apresentar um determinado tema em outra sala que ficava em um prédio próximo com base em um texto fornecido (DARLEY, BATSON, 1973). Eles foram separados em alguns grupos distintos, sem saberem, os sujeitos de um dos grupos, deveriam falar sobre um texto que tratava quanto a carreiras e trabalhos a se seguir, enquanto que os designados para o outro grupo deveriam falar sobre a parábola do bom samaritano, sendo que alguns destes, em cada um dos grupos,

eram solicitados a irem para o outro prédio o mais rápido possível, pois estariam atrasados, tendo em vista que o professor estaria aguardando na sala já tinha algum tempo. A parábola do bom samaritano relata o caso de um indivíduo que foi roubado e espancado, deixado em uma estrada, em que até mesmo um padre passou por ele e o ignorou. Um levita passou e fez o mesmo, porém um samaritano parou e prestou auxílio à vítima. Tal parábola reforça a necessidade de um bom cristão prestar cuidado para com aqueles que precisam de ajuda. Porém, neste teste, entre um prédio e outro, no caminho havia um ator que se passava por alguém doente e mal vestido que precisava de ajuda. Quando o seminarista chegava perto, o ator começava a tossir de maneira a chamar a atenção. Ocorre que foi identificado que, mesmo apesar dos estudantes de teologia terem se preparado para apresentar a parábola do bom samaritano no outro prédio, aqueles que foram incentivados a irem rápido ao outro local não prestaram qualquer auxílio ao indivíduo que parecia precisar de ajuda. Nos casos em que não houve a necessidade dos entrevistados irem rápido, estes prestaram ajuda, mas entre o grupo que tinha que apresentar a parábola e o outro grupo, não houve grandes diferenças no número de indivíduos que prestaram auxílio ao ator.

Neste experimento, fica bastante evidente o quanto uma variável como a pressa pode impedir alguém de prestar auxílio a outrem – uma ação que muitas vezes é tida como moral. Harari destaca que, neste caso, as emoções humanas triunfaram sobre a obrigação moral de ajudar estranhos em apuros, e que, ao longo da história, estas emoções triunfaram sobre as teorias filosóficas em diversas outras situações (HARARI, 2018, p. 84-85). De fato, apenas saber o que é o ideal socialmente a ser feito não garante que os agentes façam tal ação considerada adequada pelos demais. As volições e sentimentos são quem definem o que o agente fará no final das contas. Pressões sociais imediatas (como a pressa no caso do experimento) entram em conflito com ideais abstratos mais distantes. De forma análoga, ter conhecimento de uma doutrina ética como o utilitarismo, por exemplo, não promove necessariamente uma adesão: alguém pode ter plena convicção que é capaz de salvar vidas doando R\$ 200,00 para uma entidade internacional, todavia, usar este dinheiro para comprar um brinquedo a seu próprio filho pequeno e vê-lo feliz pode pesar muito mais para o agente.

A partir deste panorama, é possível entender como as narrativas, através de realidades intersubjetivas compartilhadas em comum, moldam as crenças dos indivíduos e como isto afeta a moralidade, reforçando o comportamento tribal e criando uma realidade intersubjetiva com aspectos que aparentam ser objetivos a quem participa. As tribos distintas possuem ficções próprias em que acreditam. Quando o imaginado por um grupo entra em choque com uma posição distinta do outro, há o surgimento de conflitos. As narrativas, por

vezes, negam fatos que para o outro grupo são evidentes, mas isto se deve à necessidade dos humanos em permanecer leal ao seu grupo, uma herança da ancestralidade da espécie. Há diversos assuntos polêmicos e discordâncias sociais decorrentes destas situações, inclusive sendo representados através de filmes e séries⁸⁷. Todavia, os conflitos não consistem apenas de um lado versus o outro, mas de uma miríade de possibilidades com diversos grupos apresentando narrativas acerca de não só um fenômeno, mas vários ao mesmo tempo.

Outrossim, reconheço que é difícil tomar distância e destacar-se de toda e qualquer narrativa, o que pode afetar uma análise que pretende ser a mais objetiva possível. Por exemplo, posso, sem perceber, estar caindo na narrativa da ciência, ou até em um cientificismo, ao tentar explicar o mundo descritivamente através de experimentos com fundamentação empírica e teorias como a evolução das espécies, sem recorrer a misticismos, buscando analisar de maneira objetiva. Talvez essa visão não seja muito melhor daquela de quem defende uma narrativa de que os humanos foram criados a partir do barro ou fruto de interações alienígenas – e que possivelmente não aceitariam no que esta tese traz e implica. Mas é uma narrativa, se os leitores pertencerem a alguma das tribos que acreditarem na narrativa maior da ciência tem chances de, ao ler esta tese, achar interessante e que faz sentido o que está aqui argumentado. Por outro lado, se discordarem, podem entender que o que escrevi aqui se trata de mero ponto de vista, interpretações tendenciosas, e oferecerem, em contrapartida, um entendimento que julgam ser o mais adequado. Portanto, até mesmo acerca da metodologia e teorias adotadas para uma análise descritiva há a problemática das narrativas intersubjetivas, de forma que a discussão pode não chegar a um consenso pleno entre todos.

A capacidade de criar narrativas e o tribalismo fizeram com que os humanos compartilhassem valores determinados em cada agrupamento, influenciando os demais a concordarem consigo. Todavia, isto não foi tão somente através de argumentação e por vias pacíficas. Outra abordagem que reforça tal entendimento foi elaborada através de análises antropológicas que identificaram, na espécie humana, uma possível situação de autodomesticação, isto é, a seleção de certos traços não só por pressões do ambiente, mas através dos próprios membros da espécie.

5.5 AUTODOMESTICAÇÃO E DOMESTICAÇÃO

⁸⁷ Vide exemplos do filme *Não Olhe pra Cima (Don't Look Up)* de 2021, em que um cometa está vindo em direção à Terra podendo exterminar com a vida, porém, por razões de narrativas que foram levados a crer muitos negam a sua existência, ou em certas cenas da série *The Boys*, como na segunda temporada de 2020 e na terceira de 2022, em que são elaboradas narrativas manipulando as pessoas para apoiarem certos grupos e ideias, negando a realidade que vivenciam.

Neste subcapítulo, analiso as contribuições de dois autores de matrizes, áreas e influências distintas acerca do tema proposto. Inicialmente, verifico a proposta de Richard Wrangham (2019), primatologista e antropólogo, quanto à autodomesticação humana – sendo o foco maior dado a este. Em um segundo momento, analiso as contribuições do filósofo Peter Sloterdijk (2000), mas, de maneira complementar, apenas para destacar que é possível chegar a um entendimento semelhante analisando outro arcabouço teórico. Assim, destaco que, em que pese partam de pressupostos diversos, há um entendimento em comum acerca do controle da violência e da moralização da conduta humana.

Wrangham realizou um levantamento acerca de 9 hipóteses que poderiam explicar a autodomesticação do *Homo sapiens*, sendo que algumas delas não são mutuamente excludentes. Mas, primeiro, é importante destacar no que consistiria a ideia de autodomesticação para uma espécie. A domesticação está relacionada com o comportamento de determinada espécie em apresentar menor propensão à agressão reativa e maior docilidade, se em comparação com seus ancestrais, enquanto o aspecto pode ser realizado através da seleção por ação humana ou pela própria espécie em que passou pelo processo. A agressão reativa refere-se aos impulsos emocionais mais imediatos, como atacar mediante medo ou raiva, enquanto que a proativa se refere à premeditada⁸⁸, com vistas a um uso instrumental da agressividade (WRANGHAM, 2017). Tais traços são perceptíveis através da anatomia e do comportamento da espécie *Homo sapiens* em relação aos registros fósseis de outros espécimes do gênero *Homo*, o que indica que houve uma mudança em torno de 300 mil anos atrás, favorecendo uma seleção contra a agressão reativa, em comparação às demais espécies do gênero, através da autodomesticação. O autor destaca que os mamíferos domesticados compartilham diversos traços anatômicos e comportamentais, que são chamados de síndrome de domesticação (p. 1).

Segundo o antropólogo e primatólogo, a espécie humana passou por um processo evolutivo semelhante ao dos bonobos quanto à autodomesticação. Em algumas espécies de primatas, há machos alfas, como nos gorilas (gênero *Gorilla*) e babuínos da savana (gênero *Papio*), em que os machos lutam em combates um a um pela dominância das fêmeas (WRANGHAM, 2019, p. 3). Todavia, é identificado que nos bonobos (*Pan paniscus*) não há machos alfas. Se algum macho está em alguma posição semelhante, se deve a ser apoiado por sua mãe, sendo também uma evidência de que os bonobos passaram por uma

⁸⁸ Há autores (ROMERO-MARTINÉZ, SARRATE-COSTA, MOYA-ALBIOL, 2022) que indicam a possibilidade de não haver distinção entre agressão reativa ou proativa, sendo ambas igualmente agressividade. Tal situação não acarreta prejuízos à análise tendo em vista que leva em consideração uma redução na agressividade. Também seria possível interpretar como uma domesticação promovendo maior autocontrole.

autodomesticação (HARE, WOBBER, WRANGHAM, 2012). Segundo Wrangham, nas sociedades humanas, quem ocupa a posição de dominância normalmente não a alcança derrotando todos os outros machos do grupo em lutas um a um, mas sim através de dois sistemas: um deles consiste em uma contra-hierarquia, em que a maioria é capaz de evitar que alguém domine todos os recursos, enquanto a outra possibilidade é a do líder alcançar sua posição através de seguir regras sociais, consenso entre o grupo, ou através do uso da violência de maneira coalizacional (WRANGHAM, 2019, p. 3). Portanto, isso ocorreu de maneira distinta de outros primatas como gorilas por exemplo, que não passaram por uma autodomesticação.

Tal circunstância deu-se, segundo o primatólogo, através de 9 possíveis hipóteses apresentadas por outros pesquisadores e 2 outras que ele próprio elaborou a partir destas. É importante ressaltar que algumas das 9 já foram mencionadas direta ou indiretamente nesta tese (faço o destaque abaixo quando da ocorrência de semelhança ou menção direta). Entendo que não são excludentes entre si, podendo ser complementares de certa forma, porém todas podem sofrer críticas, como exposto abaixo as principais características destacadas por Wrangham, a saber: seleção genética de grupo (1), seleção cultural estruturada em grupo (2), seleção social feminina pela escolha de parceiros (3), seleção social pela escolha de parceiros cooperativos (4), autocontrole (5), cooperação no cuidado com a prole (6), densidade populacional (7), uso de armas letais (8), conspiração baseada na linguagem (9):

Seleção genética de grupo (1) (vide itens 2.3.2.2 e 3.3.2). Proposta por Eldakar e Wilson (2011). Possui como méritos a evidência da estabilidade dos grupos. Mas tem como principal problema não explicar as similaridades dos comportamentos entre chimpanzés e humanos. A seleção de grupo promoveria o altruísmo paroquial, que seria restrito aos membros do grupo, favorecendo a pró-socialidade. Com isto, teria selecionado indivíduos que não exibem traços de violência para com os membros do grupo, ampliando o número de membros com o mesmo traço. Todavia, Wrangham ressalta que a seleção de grupo é improvável de ter maiores efeitos na autodomesticação devido ao baixo nível de extinções e alta permeabilidade dos grupos humanos, que permitem inumeráveis efeitos de imigração (WRANGHAM, 2019, p. 4). Todavia, ressalto que há a situação do tribalismo (seções 4.3 e 5.3), que pode gerar conflitos entre os grupos distintos. Ainda que não seja o suficiente para promover uma seleção fenotípica na espécie, trata-se de algo que ocorre, talvez influenciada pela cultura – mas certamente os conflitos são pelas diferenças de culturas e valores.

Seleção cultural estruturada em grupo (2) (vide itens 3.3.2, 4.3 e 5.4). Proposta por Zefferman e Matthew (2015), assim como Richerson e colegas (2014). Tem como mérito

levar em consideração a influência da cultura no comportamento humano. Mas tem como problema não ter sido relevante há 300 mil anos quando teria ocorrido a autodomesticação. Wrangham comenta que há também evidências da coevolução entre gene e cultura através do desenvolvimento da culinária e da ingestão de leite por adultos, o que sugere que podem haver casos em que há tal interação também no comportamento cultural dos grupos. Por outro lado, ressalta que não tem conhecimento de quaisquer casos documentados de interações culturais que tenham levados a modificações genéticas, porém, caso tivessem ocorrido antes de 300 mil anos atrás, seriam contribuintes para a seleção contra a agressão reativa (WRANGHAM, 2019, p. 4). Mas lembra que um mecanismo semelhante que pode dar uma resposta válida a esta demanda é a hipótese dos instintos sociais tribais proposta por Richerson e Boyd (1998), em que a norma para o altruísmo paroquial pode ter se espalhado, carregando tendências para a docilidade e conformidade, favorecendo quem tivesse tais traços ao aderirem às normas do grupo, porém, Wrangham lembra que o sucesso nos conflitos contra outros grupos não inibe os conflitos dentro dos próprios grupos, mas uma alternativa que pode resolver isto é a hipótese da conspiração baseada na linguagem (hipótese 9) (WRANGHAM, 2019, p. 4-5). Também destaco que não é necessário que a tribo seja totalmente pacífica em si mesma, basta que a mesma vença o inimigo em comum do grupo (talvez levando a outra tribo à extinção, ou à menor adaptação ao meio), e, em circunstâncias sem oponentes externos, podem haver conflitos, contanto que isto não leve à extinção do grupo ou reduza sua adaptabilidade em relação aos demais grupos.

Seleção social feminina pela escolha de parceiros (3). Proposta por um grupo de pesquisadores (CIERI et. al, 2014), e por Gleeson e Kushnick (2018). O mérito está na evidência de que a seleção feminina continua importante. O problema está em não explicar como controlar homens violentos, tendo em vista que podem forçar o ato reprodutivo contra a vontade das fêmeas, invalidando esta seleção. A seleção pela escolha de parceiros teria auxiliado na domesticação na medida em que as fêmeas optaram por machos menos agressivos que poderiam beneficiar no investimento do cuidado com a prole. Todavia, esta seleção está mais forte na atualidade do que era no passado remoto dos ancestrais da espécie, ao ponto de que as espécies do gênero *Homo* do pleistoceno médio (82 mil a 355 mil anos atrás) teriam enfrentado dificuldade em controlar os machos agressivos que as coagiam sem seu consentimento (i.e. estupro). Tal ponto é um problema para esta hipótese, porém, pode ser válida se levar em conta as hipóteses 8 e 9 acerca do uso de coalizões, com armas letais e linguagem conspiratória (WRANGHAM, 2019, p. 5).

Seleção social pela escolha de parceiros cooperativos (4) (vide itens 3.3.2 e 5.2).

Proposta por Tomasello (2016). Possui como mérito a evidência de que a parceria entre machos continua importante. O problema está em não explicar como controlar homens violentos, assim como na hipótese 3, pois um indivíduo mais forte pode forçar outros ou roubar recursos dos demais. A proposta de Tomasello destaca que este traço foi selecionado há cerca de 400 mil anos, quando houve o desaparecimento de alimentos que seriam obtidos individualmente (ibid.). Com isto os humanos teriam que colaborar em grupos para forragear, o que teria favorecido para criar o modelo de moralidade que existe na atualidade. Todavia, Wrangham afirma que é questionável esta premissa, pois não há evidências diretas de que foi no referido período que ocorreram pressões ambientais como falta de alimento coletável individualmente, necessidade de trabalho em grupo ou o surgimento da formação de pares, sendo uma proposta especulativa (WRANGHAM, p. 2019, p. 6). Além disto, a hipótese também encontra dificuldade em explicar como um déspota não poderia surgir e, através de sua força bruta, apoderar-se de uma parcela maior dos alimentos que os demais do grupo obtinham. Todavia, isto pode ser respondido através do uso de coalizões como as hipóteses 8 e 9 (ibid.). Mais uma vez, o autor destaca a relevância da formação de grupos para o controle de membros contraventores da tribo. Portanto, a proposta de Tomasello não precisa ser necessariamente descartada, podendo ser aprimorada.

Autocontrole (5) (vide itens 4.3.4 e 5.1). Proposta por Hare (2016). O mérito está em identificar que, de fato, espécies com cérebros maiores possuem mais autocontrole. Mas, assim como as hipóteses 3 e 4, não explica como controlar homens violentos que não exercem o autocontrole, ou o usam de maneira a obter vantagens sobre os demais. De fato, um maior autocontrole pode auxiliar nas dinâmicas do convívio social, o que Wrangham também reconhece. Por outro lado destaca que um macho dominante poderia usar o autocontrole instrumentalmente para se beneficiar e usar sua agressividade para qualquer ameaça ao seu status, de maneira que esta hipótese não é uma pressão seletiva contra a agressividade. Todavia, ele ressalta que tal traço contribui para a sociabilidade de uma espécie autodomesticada (WRANGHAM, 2019, p. 6).

Cooperação no cuidado com a prole (6) (vide item 5.1). Proposta por Burkart e colegas (2009), Hrdy (2009), e Burkart e Schaik (2016). Seu mérito está na extensiva cooperação que ocorre na reprodução humana, o que está associado com a baixa agressão. Mas o problema da hipótese reside em que outras espécies do gênero *Homo* também tiveram cuidado da prole, mas não houve redução na sua agressividade. Wrangham destaca que o cuidado com a prole já estava presente no gênero *Homo* desde o *Homo erectus*. Desta forma, não pode ser a hipótese definidora da autodomesticação da espécie. Caso fosse, os demais

Homo também teriam se autodomesticado. Por outro lado, ele reconhece que pode ter auxiliado na redução da agressão reativa dos *Homo sapiens* (WRANGHAM, 2019, p. 6-7).

Densidade populacional (7) (vide item 5.4). Proposta por um grupo de pesquisadores (Cieri et. al, 2014). O mérito está em alta densidade populacional estar associada com a baixa agressão. Porém, o problema está em que, no passado, os humanos viviam em grupos menores, não explicando a seleção contra a agressividade. A hipótese argumenta que, na maior densidade populacional ocorrida em torno de 200 mil anos atrás, pode ter acontecido o aumento das tentativas de se aproveitar de recursos controlados por outros humanos, o que teria selecionado uma tolerância social acerca de indivíduos estranhos e maior compartilhamento de alimentos. Todavia, é levantado por Wrangham que os dados genéticos apontam que a população efetiva de *Homo sapiens* diminuiu de 200 mil anos atrás até 50 mil a 30 mil anos atrás, sugerindo um desencontro entre o desenvolvimento cultural e a densidade populacional, assim como também não há evidências da associação entre densidade populacional e tolerância social em grandes primatas (*apes*) e em macacos (*monkeys*), de maneira que esta hipótese não encontra suporte (WRANGHAM, 2019, p. 7).

Uso de armas letais (8). Proposta por Gintis, van Schaik e Boehm (2018). O mérito está em permitir uma facilidade no controle em relação aos agentes que promoviam agressão reativa, matando-os. Todavia, o problema desta hipótese está em ser algo muito antigo para ter se aplicado apenas ao *Homo sapiens*. Segundo Wrangham, existem evidências que armas letais, como lanças, já existiam cerca de 400 mil anos atrás, sendo possível sua elaboração para caça ainda antes, o que poderia ser utilizado também pelo *Homo heidelbergensis* e pelo *Homo neanderthalensis*. Além disto, os humanos são capazes de matar outros sem o uso de ferramentas. Desta forma este traço pode não ter sido tão importante para influenciar a evolução do *Homo sapiens* em comparação às demais espécies existentes do gênero *Homo* à época (WRANGHAM, 2019, p. 7).

Conspiração baseada na linguagem (9) (vide itens 4.3.1, 5.2, 5.4). Proposta por Boehm (2009, 2012), e Gintis e seus colegas (2015). Assim como a hipótese 8, o mérito está em permitir uma facilidade no controle em relação aos agentes que promoviam agressão reativa, matando-os. Porém, há dificuldade de testar esta proposta, tendo em vista que o período quando ocorreu o surgimento da linguagem complexa é um tema bastante especulativo. Wrangham destaca que esta hipótese está fundamentada na linguagem muito mais sofisticada dos *Homo sapiens*. Porém, é foco de discussões (WRANGHAM, 2019, p. 8), não podendo haver certeza se de fato a linguagem humana era mais complexa que das demais espécies do gênero existentes à época. O autor aponta que tal possibilidade, através do uso da

linguagem, explicaria como a agressão proativa poderia ter diminuído a agressão reativa, tendo em vista que os indivíduos poderiam comunicar uns aos outros a intenção de matar alguém (ibid.). Tal uso do ferramental linguístico permite que ocorram execuções de maneira mais eficiente, podendo inclusive um grupo de pessoas individualmente mais fracas que o alvo derrubarem alguém muito mais forte. Wrangham destaca que outro autor apontou algo semelhante, não quanto ao declínio da agressão reativa (p. 7), mas sim a domesticação dos humanos adequando sua psicologia normativa, que levasse em consideração a existência de regras sociais (HENRICH, 2016, p. 188). É plausível que ambas situações tenham ocorrido, tanto ao controle do grupo contra agentes violentos, quanto para forçar o cumprimento de normas e eliminar aqueles que não as seguiam.

As outras duas hipóteses referem-se a uma outra interpretação de Wrangham a partir destas nove. A primeira é a de que a autodomesticação do *Homo sapiens* surgiu como uma seleção contra a agressão reativa, e a segunda é que tal processo iniciou-se um pouco antes de 300 mil anos atrás. Tais possibilidades teriam feito os humanos diferentes dos seus demais ancestrais, como o *Homo heidelbergensis* (WRAGHAM, 2019, p. 3). O pesquisador aponta que a hipótese que melhor explica a origem da autodomesticação é a nona (conspiração baseada na linguagem). Todavia, o desenvolvimento da linguagem complexa pode ter ocorrido após a autodomesticação da espécie (p. 9). Não há certeza quanto a qual situação ocorreu primeiro. Todavia, em algum momento ambas ocorreram, ao que, destaco que para a discussão desta tese, não cabe adentrar em qual foi a origem do traço, mas sim que elas podem ter contribuído para o controle da agressividade de alguma forma nas sociedades humanas.

Ainda que algumas das hipóteses são improváveis de serem a origem da autodomesticação humana, todas elas carregam alguma influência na evolução da espécie. Se não como definidoras do traço, mas sim como contribuintes para amplificar o efeito do controle de agressividade. Por exemplo, como levantado pelo autor, algumas situações como o aprimoramento da linguagem podem ter ocorrido após a autodomesticação, e caso assim o seja, podem ter auxiliado a manter o controle da violência. O mesmo pode ser dito do autocontrole, do tribalismo, entre as demais hipóteses. Assim como Henrich (2016) destacou o papel das comunidades enquanto domesticadoras de seus membros, é possível notar que os demais traços influenciam os comportamentos morais, fazendo com que os agentes ajam de acordo com que entendem ser esperado pelo grupo – sob pena de coação em alguns casos, como mencionado acima.

Não só antropólogos e historiadores observaram este fenômeno, há também filósofos

que destacaram a ocorrência de uma espécie de domesticação. O filósofo Peter Sloterdijk não parte de análises experimentais ou de registros científicos para o que desenvolve no pensamento que destacarei, todavia, chegou a uma conclusão bastante semelhante com o que estudiosos de outras áreas apontaram anteriormente. A construção argumentativa que faço neste subitem tem por função ressaltar que, mesmo se houver a opção por outro arcabouço teórico, é possível identificar situações semelhantes que influenciam o comportamento humano, em especial quanto a seus valores. Em seu livro *Regras para o Parque Humano* (SLOTERDIJK, 2000), o filósofo analisa a trajetória do humanismo e como ele influenciou a humanidade.

O filósofo inicia com uma reconstrução das origens do humanismo. Segundo o autor, o humanismo iniciou como consequência da alfabetização (p. 7), em que era possível escrever livros com pensamentos e nisso criava-se uma espécie de seita (p. 10), em que lhe dava acesso a ser membro de uma determinada elite (p. 11). Porém, em um certo momento, entre os séculos XIX e XX, o pertencimento nesta seita tornou-se obrigatório, passando a ser a norma da sociedade política, que se utilizava de um cânon composto de obras clássicas específicas (p. 12). A tese do humanismo, em seu cerne, é a de que é necessário um empenho para retirar do ser humano a barbárie (p. 16). Nas palavras do filósofo: “O tema latente do humanismo é, portanto, o desembrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação” (p. 17). Mais à frente em sua análise, destaca que os humanos criam parques temáticos políticos, sendo seres que cuidam de si mesmos, decidindo como regulam sua própria automanutenção (p. 49).

A interpretação de Sloterdijk sobre o humanismo destaca o papel do cânon na domesticação dos humanos. Nesta leitura, é possível identificar que os humanos sem a cultura do cânone literário estariam sujeitos a uma espécie de brutalidade, devendo ser inseridos na seita literária, ter acesso aos conhecimentos e argumentos valorizados pela sociedade para, assim, se tornarem humanizados. Em uma primeira leitura, parceria bastante distante do analisado no subitem anterior, todavia aqui também está presente a influência da sociedade nas ações dos demais, no que consiste ser considerado um membro do grupo: participar da seita literária e valorizar o que a integra.

Desta forma, há no mínimo duas abordagens distintas que apontam para o mesmo fenômeno: a seleção de uns humanos para com outros. Seja a autodomesticação no sentido evolutivo, seja a domesticação cultural dentro de uma determinada tradição, tal influência existe entre os indivíduos e os grupos. Não cabe aqui analisar se isto é benéfico, é o melhor, é o ideal, ou o que deve ser buscado normativamente. Apenas aponto que isto ocorreu e

continua ocorrendo, de maneira que isto influencia o comportamento moral e os valores que os indivíduos possuem, sejam advindos de uma seleção natural, ou aprendidos durante sua história. Desta forma, cabe analisar, mais a fundo, a normatividade em si, a forma como os sujeitos influenciam uns aos outros, que será o foco do item a seguir.

5.6 PLURALISMO NORMATIVO

Neste, subitem foco em uma abordagem filosófica acerca do tema, mas que permanece alicerçada empiricamente, de forma a identificar como ocorrem as diversas expressões de normatividade que existiram e existem. Parto da análise dos filósofos Westra e Andrews (2021; 2022), que argumentam contra uma abordagem unificada da psicologia moral e defendem uma visão pluralística da moralidade. Tal abordagem envolve diversos componentes cognitivos, motivacionais e ecológicos, de maneira pluralística, não indicando um único fator que gera a normatividade, mas sim uma multiplicidade deles, o que é compatível com outras propostas elencadas até então (vide item 5.2 por exemplo). Adianto que, até por utilizarem por base algumas passagens autores já comentados aqui (como Haidt, Wrangham, Tomasello, Greene, Waal, Prinz, Pinker, Henrich, Gints, Boyd e Richerson), há uma correspondência em partes com o que visou demonstrar nesta tese. Ao final, destacarei algumas distinções e prosseguirei com a análise de outras contribuições.

Inicialmente, os autores destacam a problemática no estudo do tema da moralidade. De um lado, há a tendência tradicional de estabelecer a moralidade como vinculada ao racionalismo. De outro, há a abordagem sentimentalista, como a de Haidt (capítulo 3 desta tese). E destacam que diversos autores começaram a analisar onde, no cérebro, ocorre a cognição moral, tendo situações como as apontadas por Greene (capítulo 4 desta tese) em que se envolve diversos mecanismos cognitivos para gerar o que chamamos de moralidade. Westra e Andrews apontam que, apesar do campo da psicologia moral ser bastante fértil, há diversas dúvidas do que de fato faz a cognição ser moral (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 2-3). Westra e Andrews destacam que há dois problemas nesta abordagem da psicologia moral: o primeiro é definir os limites entre a cognição moral da cognição não-moral, e o segundo é que alguns casos de cognição moral parecem ser bem distintos uns dos outros (p. 3). De fato, também identifiquei esta problemática.

Assim, entendo que cabe um enfoque maior a estes dois problemas. Quanto ao primeiro, da cognição moral e não-moral: alguns mecanismos, como a memória, podem ser úteis tanto para tópicos não-morais quanto morais. Um exemplo de não-moral é lembrar que

certo tipo de cogumelo é venenoso, ou até, nos dias de hoje, lembrar a localização de um supermercado. Por outro lado, a memória também é um fator relevante nos aspectos morais ao lembrar de certas normas a serem seguidas em espaços determinados. Um exemplo é o de alguém que não é religioso, mas, por demandas sociais, está em contato com alguém religioso que segue certos padrões de conduta. Desta forma, o agente lembra das normas que o outro acredita e toma cuidado para não falar ou fazer algo que seja ofensivo para a crença daquela pessoa. Desta forma, é possível identificar que um mesmo mecanismo cognitivo pode ter reflexos em tópicos morais e não-morais, não sendo de domínio específico.

Quanto ao segundo problema, o de algumas situações morais serem bastante diferentes de outras, ressalta a variedade de situações na esfera moral existentes. Exemplos de condutas drasticamente diferentes, mas dentro do escopo moral, podem ser notadas ao observar a censura que ocorre em algumas sociedades em relação a duas pessoas do mesmo gênero se relacionar, e um ato sem relação alguma de matar alguém, ambas podem ser censuradas em certas sociedades, mas não há uma semelhança aparente entre uma conduta e outra. Westra e Andrews exemplificam também os conceitos bastante diferentes que são notados em situações morais distintas como o de *empatia*, *caráter*, *autocontrole*, *percepção pessoal como sujeito moral (moral self)*. Sendo traços bastante distintos um dos outros (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 3), há algo de comum nestas funções cognitivas? Podem envolver circuitos distintos do cérebro, terem gatilhos diferentes, estarem relacionados com aspectos específicos da moral, às vezes um ter mais relevância que o outro, o que torna difícil sua unificação. Seria possível, por exemplo, reduzir a moralidade ao autocontrole? Ou à empatia? Parece difícil conceber um único traço unificador, o que, de certa forma, foi também mencionado por outros pesquisadores ao identificar que não há um módulo moral único (vide item 4.2 desta tese).

Diante desta problemática, os autores sugerem a mudança do foco: na psicologia das normas. Segundo os autores, pode ser muito mais elucidativo ao tema observar a capacidade de identificar, se conformar e reforçar as regras sociais (WESTRA, ANDREWS, p. 3). Eles argumentam que os mecanismos envolvidos na cognição normativa são muito mais uma gambiarra (*kludge*) do que uma máquina elegante, portanto, contrários ao que chamam de *suposição da unidade psicológica* (p. 5). Tendo a concordar com os autores quanto a esta posição, conforme já analisado até o presente momento. Há diversos mecanismos cognitivos envolvidos na moralidade, mesmo alguns que não guardam relação direta um para com o outro, de forma que um sistema moral integrado não parece ser o caso, tendo em vista a gambiarra cognitiva humana advinda do processo evolutivo da espécie.

Westra e Andrews elaboram o que chamam de pluralismo metodológico na moralidade. Tal metodologia é embasada no que chamam de pluralismo empírico, envolvendo a aquisição de normas, conformidade às normas e manutenção de normas, embasada em diversos processos cognitivos não unificados (p. 14). Tais regularidades normativas dependem de três aspectos distintos: aquisição pluralística de normas, conformidade pluralística de normas e manutenção social pluralística. Esta abordagem resulta no que chamam de uma ciência pluralística das normas. Analisarei cada um dos três aspectos a seguir, porém, antes, esclarecerei o que compõe o cerne da proposta.

Este modelo se opõe ao focado em propriedades psicológicas, como abordagens reflexivas acerca de normas (como regras deônticas) ou compartilhamento de intencionalidades (como cooperação social com vistas a um objetivo em comum). Isto é, o modelo focado em propriedades psicológicas que leva em conta seguir regras, portanto, deve conhecê-la e praticá-la, ou, ainda, em um modelo que há um objetivo em comum entre diferentes agentes e agem visando alcançar um resultado determinado. Ao invés disso, a metodologia se dá a partir da análise de normas no nível de comunidade e os comportamentos sociais que são utilizados para explicar-los. Segundo os autores, este modo foi inspirado no modelo utilizado por etólogos e psicólogos comparativos que estudam as tradições e a cultura de animais não-humanos (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 10). Em especial, considero esta abordagem bastante adequada, tendo em vista que é a utilizada para a análise de diversas espécies, e por que não utilizar para o *Homo sapiens*? Através da verificação de como os indivíduos interagem, podemos identificar o que consideram como moral ou ético, em cada interação observada, seja em ambientes controlados ou em seu habitat.

Assim, os autores comentam que o entendimento se dá a partir do que chamam de regularidades normativas, isto é, os padrões socialmente mantidos de comportamento conforme uma certa comunidade (ibid.). Certamente não é possível ter acesso à mente de um chimpanzé ou de um lobo como cada indivíduo tem acesso à sua própria, porém, é plausível analisar o comportamento de cada animal buscando entender as causas de cada comportamento (vide item 2.3.2.1). Diante disto, não apenas são identificados padrões de conformidade, mas também conformidade de aplicação de recompensas ou punições sociais, o que auxilia a estabelecer tais padrões (WESTRA, ANDREWS, p. 12), afinal de contas, os indivíduos recebem incentivos ao agir de determinada forma que o grupo deseja e são coibidos de fazer ações em desacordo com as normas.

Segundo os filósofos, ao analisar as normas morais neste método descritivo, é possível identificar “o que é feito” ou “a maneira de que são feitas as coisas aqui”, de forma

que o “dever” das regularidades normativas implica um “ser” (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 11). Todavia, é importante ressaltar que não recaem em igualar um *dever* e um *ser*, mas tão somente em descrever as situações que ocorreram em determinada cultura, como, por exemplo: *diante de um infanticídio ocorrido no município X e amplamente veiculado em noticiários, os indivíduos que ficaram sabendo daquela notícia chocaram-se e clamavam que o assassino deveria ser punido*. Nesta circunstância, identifica-se que, em certa cultura, o ato de matar um infante é censurado, e os indivíduos punem os membros que violam a norma. Desta maneira, o *dever* de *não matar bebês* passa a ser descrito por quem analisa e não prescrito como o é para os membros daquele agrupamento de *Homo sapiens*. Este método se mostra bastante útil para identificar o que é considerado como algo moral ou não, bastando analisar o comportamento dos animais.

Os autores ressaltam que a conformidade às normas pode ocorrer com indivíduos que passam por outros grupos. Os exemplos que citam é o de imigrantes que acabam ingressando em outro padrão cultural, mas mantêm as normas que os influenciaram mais fortemente, assim como membros de comunidades distintas que se relacionam, e, desta forma, sendo sujeitos a pressões sociais distintas, sendo influenciados por ambas, mas dando preferência por alguma em determinados contextos (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 13). Ressalto que este padrão se segue não só fisicamente, mas também nas ocorrências pela internet, como certos padrões de normas ao postar conteúdos em certos grupos, ou comunidades mais coesas, e que, por sua vez, influenciam o comportamento fora das redes, de maneira que um mesmo indivíduo pode participar de grupos distintos sofrendo distintas pressões. Por exemplo, alguém pode ser de uma determinada religião, participar de seus cultos e eventos do grupo, mas também está presente em um grupo online sobre discussão política, além disto, participa de eventos na sua universidade, mas também convive diariamente com outras pessoas de diferentes matrizes culturais no seu trabalho, atendendo clientes com valores morais e culturais distintos do seu. Por vezes, algumas ações e valores podem colidir, gerando possíveis dissonâncias cognitivas (vide item 5.4) ou então conflitos entre o indivíduo e os demais membros daquele grupo que faz parte.

Tal foco esclarecido, passo à análise dos três elementos constituidores da proposta dos autores e teço alguns comentários críticos acerca dos tópicos.

a) Aquisição pluralística de normas. Visa responder à pergunta: *como os indivíduos aprendem as normas de uma comunidade?* Segundo Westra e Andrews, há diversas maneiras distintas pelas quais as normas podem ser adquiridas, ao que ressaltam cinco processos, não sendo um rol exaustivo (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 15). O primeiro é através da

instrução direta, quando alguém do grupo ensina alguém, normalmente crianças, acerca das normativas, como pode ser citado como exemplo “os jovens devem respeitar os mais velhos”, “mastigue de boca fechada”, “o que dizemos quando recebemos um presente?... obrigado!”. Não é necessário serem expressas de uma certa forma, como comandos ou em verbos imperativos, mas precisam ser passadas via instrução de alguém para outro.

O segundo método é a mentalização. Tal processo não é diretamente instruído como o primeiro, mas inferido pelos indivíduos, como ao observarem outros membros da comunidade praticando certos atos, infere-se que isto é uma norma e que os outros também devem se conformar a isto, sendo que, por vezes, alguns violam a norma, mas se dão por conta ao perceber o desprazer dos demais (p. 16). Como exemplos, podemos citar alguém que ao ser convidado para a casa de um conhecido, percebe que os demais, ao entrar, tiram os calçados que usaram fora dali. Assim, o indivíduo percebe e faz o mesmo, ou como no caso de estar em algum local silencioso como uma biblioteca, e, ao ouvir áudios em um aplicativo de mensagens em um som que acreditava ser baixo o suficiente, nota que os demais presentes nas outras mesas o olham com uma expressão repreensiva.

O terceiro processo é através da aprendizagem social heurística. Tal modelo deriva de observar o comportamento dos demais e perceber sinais de como deve se comportar, como, por exemplo, seguir um padrão de um indivíduo de prestígio, o que pode gerar certos padrões de comportamento que o indivíduo não sabe explicar o porquê mas o segue e cobra dos demais, tal como crianças que não possuem um raciocínio complexo tão abstrato, mas percebem um padrão de ação e podem exigir dos demais (p. 16). Como exemplo, pode ser citado um infante que nota que certos tipos de lixo são colocados em uma sacola distinta pelos adultos da casa, como garrafas pet para reciclagem. Mesmo sem a criança entender este motivo, ao ver em algum momento alguém colocando uma garrafa vazia no lixo fora do padrão, como no orgânico, chama a atenção de que aquele não é o local adequado, de forma que não faz a censura refletidamente, mas por perceber que o comportamento do agente é desviante da norma que percebeu socialmente.

O quarto método é através de aprendizagem de reforço. Isto não requer uma formulação estruturada e explícita, sendo decorrente de respostas recompensatórias ou aversivas dos membros de uma comunidade, que podem vir como expressões faciais, gestos, vocalizações de aprovação ou desaprovação (p. 17). Como, por exemplo, alguém pegar um ônibus e, mesmo tendo outros locais, preferir ficar parado em frente a porta de descer até chegar em seu ponto final. Várias paradas depois, os demais passageiros poderão esbarrar em quem fica interrompendo o caminho para descer, podem expressar desaprovação de alguma

forma ao agente que está parado na passagem de saída, de maneira que é menos aversivo para o próprio sujeito optar por outro lugar no transporte coletivo.

O quinto método se dá pela herança biológica. Segundo os autores, normas pró-sociais como o cuidado de infantes, cooperação com membros do grupo, reconciliação depois de brigas, podem ter embasamento biológico, assim como identificado em outros animais como grandes primatas, lobos, leões e saguis (p. 17). Neste caso, são traços comportamentais que não dependem de nenhum dos outros processos, não requerem instrução, inferências, reforço, nenhuma alternativa, mas tão somente algo que a cognição humana já está predisposta, como um instinto. É importante ressaltar que não se trata de um determinismo biológico, tendo em vista que são situações contextuais. Assim como há exceções, existem brigas em que não há mais reconciliação, bem como genitores que não se sentem motivados a cuidar de seu bebê, mas, no geral, a espécie tem por padrão os comportamentos pró-sociais.

Face a este primeiro item da aquisição pluralística de normas, cabe tecer alguns breves comentários. Em parte, outros autores já destacaram traços como o reforço e treinamento (seção 5.1), as atitudes pró-sociais (seção 4.3.1), o cuidado para com infantes (seção 5.1), usar de modelos de prestígio social (seção 5.1), a comparação com os comportamentos de animais não-humanos (DE WAAL, 1996, 1989, SILVEIRA, 2015), assim como a própria premissa de um único processo normativo não poder resumir a complexidade da moralidade humana (seção 5.2). Quanto à herança biológica, cabe ressaltar que todo comportamento de qualquer que seja o animal tem uma base biológica, porém, pode não ser necessariamente o padrão normal da espécie, ocorrendo variações ou por matriz genética, ou por adaptações durante a vivência do indivíduo. Outrossim, parece que o identificado por Westra e Andrews encontra consonância com o já apontado nas outras pesquisas referenciadas, reforçando o entendimento acerca do fenômeno analisado e acrescentando esta interpretação quanto à pluralidade na aquisição de normas. Identifico que também pode ser consistente com o que foi apontado por Haidt (capítulo 3 desta tese), contribuindo para explicar como ocorrem as diferenças na formação dos valores morais entre grupos distintos. Destaco que os demais aspectos da pesquisa de Westra e Andrews também são consistentes com outros autores, como destaco a seguir.

b) Pluralidade na conformidade com as normas. Westra e Andrews destacam como segundo traço que a conformidade com as normas pode ter motivações internas ou externas, não sendo apenas uma natureza, sendo altamente variáveis (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 19): “assim como um treinador de cachorros precisa determinar o que cada cachorro considera como uma recompensa de alto valor antes de começar o treinamento efetivo, os humanos

possuem suas recompensas favoritas” (ibid. tradução minha). Alguns agentes vão aderir às normas devido a posições pessoais, enquanto outros as seguem por coerção externa. Neste rol, encaixam intenções como evitar ser punido ao violar as normas, assim como receber reconhecimento pelo grupo como membro da tribo. Às vezes, estes comportamentos podem ser reforçados por terceiros, como, por exemplo, respeitar uma sinalização de praias perigosas, como destacar uma bandeira vermelha no mar devido às condições climáticas, os salva-vidas ou até outros indivíduos poderão alertar desavisados que a água está imprópria para banho.

c) A manutenção social das normas é plural. A terceira característica apontada pelos autores é a forma de reforço para a manutenção das normas, que pode ser negativa (p. 22) ou positiva (p. 25). As negativas envolvem o retribucionismo e a detenção, que possuem primeiro o objetivo de punir o indivíduo contraventor, ou de servir de exemplo para outros que eventualmente cogitem transgredir a norma, mas também a possibilidade de o agente punidor aumentar sua reputação perante o grupo, ressaltando sua confiabilidade perante a tribo – esta função os autores destacam que tem matriz não consciente, sendo um possível produto de heurísticas, tendo em vista que quando ninguém está vendo e o indivíduo já demonstrou sua confiança perante o grupo, há a abstenção de punições que demandam muito (p. 24). Desta forma, há componentes da manutenção das normas tanto para os agentes que julgam moralmente quanto para os que são julgados moralmente.

Por outro lado, o reforço positivo é decorrente de elogios e aprovação de membros no grupo. Os autores trazem como exemplo o caso de um membro de um time cumprimentar outro torcedor desconhecido na rua apenas por ver usando uma camiseta do time (WESTRA, ANDREWS, 2022, P. 16), o que vale também para outras insígnias de identificação⁸⁹, bastando que alguém reconheça e elogie ou expresse aprovação em relação a determinado objeto de identificação. Estes símbolos podem envolver também vínculos religiosos em comum, apreciação por mesmas formas de entretenimento, entre outros que sejam capazes de identificar alguém como pertencente a algum grupo específico. Os autores destacam que os modelos cognitivos tendem a minimizar a previsão de erros, pois comportamentos inesperados podem gerar custos metabólicos, o que é controlado através de estímulos aversivos, sendo optado por buscar ambientes sociais mais previsíveis (WESTRA,

89 Pode parecer uma evidência anecdotica tendo em vista eu relatar experiências que ocorreram comigo, porém serve como exemplo para ilustrar outros casos, como ler um livro em público. Se alguém reconhece o autor ou o tema, pode puxar assunto referente a isto, de maneira a enaltecer por ter leituras semelhantes, semelhante com o ocorrido ao usar uma camiseta com referência a alguma série popular ou chaveiros com algum personagem identificável. Mesmo sendo pessoas desconhecidas, tendem a elogiar tendo em vista a identificação como membro de uma determinada cultura.

ANDREWS, 2021; 2022; COLOMBO, 2013; THERIAULT, YOUNG, BARRETT, 2021). Assim, aqueles que seguem as normas do grupo são vistos como familiares, o que gera reações positivas dos agentes. De igual forma, há decorrências sociais tanto para o agente que julga moralmente quanto para o que é julgado.

Após a descrição dos três aspectos, os autores destacam possíveis objeções e as respondem. A primeira crítica pode ser direcionada quanto à visão de que estas características apontam para um sistema unificado da moralidade, advindo do processo evolutivo, tendo em vista que ajudou a espécie a se adaptar no meio em que experienciou as pressões, de maneira que favoreceu a emergência de um sistema cognitivo único. Todavia, destacam que as características apontam que muitas das funções cognitivas são de domínio geral, não sendo específicas à normatividade (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 27), e, de fato, como mencionado neste subitem, aspectos como a memória não são utilizados tão somente pela moralidade, apesar de ser útil para esta. Assim como sentir certas emoções, o nojo desempenha um papel crucial na moralidade (vide item 3.1.1). Por outro lado, também serve a estímulos aversivos em relação a alimentos estragados e animais em decomposição. É implausível que todas as características cognitivas formem um sistema unificado específico tão somente para a moralidade, tendo em vista que a cognição humana não possui módulos superespecializados (vide itens 3.2.3, 5.2).

Uma segunda crítica possível seria em relação ao que é considerado como normatividade, pois sua definição pode ser diversa dependendo do que é considerado, se de maneira rígida formal ou mais abrangente e genérica. Segundo os filósofos, a aquisição, conformidade e reforço de normas pode ocorrer em comunidades onde não há conceitos normativos ou representações, como em comportamentos de populações de insetos (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 28-29). Desta forma, se até mesmo insetos seriam capazes de uma normatividade, então a moralidade não dependeria de uma cognição mais elaborada como a existente em humanos. Por conseguinte, fundamentar a moralidade no reconhecimento de propriedades racionais ou qualquer outro aspecto abstrato que necessite do emprego de racionalidade seria equivocado. De fato, se interpretarmos a moralidade como parte da etologia, o mesmo pode ser aplicado a outros animais. Todavia, considero relevante destacar que há certas espécies que estão bastante distantes nas redes evolutivas, possuindo comportamentos demasiadamente diferentes, ainda que possa ocorrer uma evolução convergente (como tanto andorinhas quanto morcegos possuem asas e voam, mas a evolução desses traços se deu de maneira distinta entre aves e mamíferos), podem ser utilizados, para

isso, aparatos cognitivos distintos.

E uma terceira possível crítica apontada se refere a uma impossibilidade de generalização. Em outras palavras, se a psicologia das normas é tão heterogênea, não poderia apoiar nenhuma generalização científica, de forma que não seria possível aplicar o conceito de normas nas ciências cognitivas (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 29). Isto é, se há uma variedade tão grande de normatividades, não seria possível estabelecer algo em comum entre todas elas que possa ser entendido como normativo. Todavia, os autores destacam que sua proposta não é eliminativista ou deflacionária, mas sim encoraja os pesquisadores a delimitar o escopo de suas asserções acerca do pensamento guiado por normas para evitar generalizações ou imprecisões (p. 30). Tal resposta é consistente com o que os autores se propuseram: resolver os problemas acerca das investigações quanto à moralidade, em que apresentaram uma abordagem baseada na psicologia da normatividade, ao invés de focar na cognição moral. Enquanto análise da capacidade normativa humana, a proposta auxilia a identificar o funcionamento na prática moral, e, dentro desta delimitação, não correm o risco de serem tão específicos que não permite analisar duas culturas muito distintas, por exemplo, pelo contrário, com o arcabouço apresentado, é possível usar o mesmo panorama para descrever de maneira clara o comportamento social de qualquer sociedade humana.

Segundo os autores, é possível, com isso, elaborar uma ciência plural das normas: isto permite uma melhor análise do fenômeno, bem como possibilidades de intervenção. Por exemplo, é possível identificar o comportamento de chimpanzés perante seus infantes, em que os pequenos acabam furtando comida e ferramental dos outros, bem como subindo nos adultos, o que é tolerado normalmente, porém, o mesmo não ocorre se um adulto furtar algo ou tentar subir em outro (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 31; VON ROHR, BURKART, VAN SCHAIK, 2011). Por outro lado, os chimpanzés não toleram os infantes de bandos rivais, inclusive matando-os (WRANGHAM, 1999), o que indica, segundo os filósofos, que a regularidade normativa não abrange os membros de outras comunidades (WESTRA, ANDREWS, 2021, p. 32).

Quanto às intervenções, os autores referem-se às possibilidades de mudanças normativas em um determinado grupo. Citam como exemplo os casos de mutilação genital feminina e a defecação em locais abertos, que algumas sociedades praticam. Neste caso, se são buscadas estratégias para mudar as normas sociais, um caminho pode ser o de diagnosticar os fundamentos psicológicos para determinada regularidade antes de buscar intervir (p. 32). De certa forma, isto já foi apontado por Haidt (3.3.1) ao identificar a variação moral baseada em fundamentos morais. Porém, aqui, Westra e Andrews tomam por base a

psicologia das normas. Trata-se de uma outra interpretação acerca do mesmo fenômeno, mas entendo que ambas focam em entender o que ocorre na motivação dos agentes que praticam determinados atos e possuem certos valores.

Com esta exposição, fica mais claro entender o fenômeno moral sob uma perspectiva da psicologia da normatividade. Todavia, antes de emitir um parecer acerca do quadro completo, cabe analisar mais algumas circunstâncias relevantes ao fenômeno moral, para além da psicologia moral e psicologia normativa: a liberdade e as pessoas.

5.7 PESSOAS LIVRES NÃO EXISTEM

Tratam-se de dois conceitos bastante caros à filosofia tradicional: liberdade e pessoas. Ainda que pareçam situações bastante óbvias para quem está estudando esta temática sob o arcabouço naturalista e evolutivo⁹⁰, à tradição da filosofia estas são questões bastante debatidas e, ao senso comum, a conclusão científica, por ser contraintuitiva, requisita maiores explicações. Desta forma, dedicarei um espaço distinto para a análise de cada um destes. Primeiro a liberdade, depois as pessoas.

5.7.1 Liberdade não existe

A questão fundamental que busco analisar aqui é se a liberdade existe no âmbito da moralidade, isto é, das ações dos indivíduos. Esta questão costuma ser bastante problemática, pois as pessoas normalmente consideram-se livres, afinal, se quiserem levantar o braço agora simplesmente o fazem, considerando, portanto, que são livres. Todavia, analisando mais a fundo, se nota que a resposta não é tão trivial.

As ações, quaisquer que sejam, tratam-se de resultados de um processo causal, ainda que o indivíduo não perceba. Para cada objeto e evento que se observa, parece que igualmente obedecem leis causais, o que também pode ser identificado em humanos. Se ocorre uma chuva, sabemos que a causa anterior foi uma precipitação atmosférica, parte do ciclo hidrológico da natureza, seguindo as leis naturais aplicáveis; de igual forma, ao observar um raio atingindo uma árvore e o tronco queimando, e momentos depois ver cinzas, sabemos que aqueles objetos não apareceram do nada ali, mas foram seguindo uma cadeia causal, e tantas quantas vezes ocorrerem eventos semelhantes com objetos do mesmo tipo e em circunstâncias

⁹⁰ A mim sempre pareceu bastante evidente, confesso que me surpreendi ao perceber certas discussões no âmbito acadêmico durante minha formação em filosofia pois a mim já era tido como questões pacíficas cientificamente.

análogas, ocorrerá a mesma sequência. Com pessoas em circunstâncias normais, alguns eventos causais também são facilmente observados. Necessidades fisiológicas como quando o estômago fica vazio, então ocorre a liberação do hormônio grelina, que ao chegar no cérebro faz o indivíduo sentir a sensação de fome. Quanto mais tempo passa, a fome se amplia, e após se alimentar o organismo libera o hormônio leptina, gerando sensação de saciedade. Note que o desejo de comer e a sensação prazerosa posterior não foram de forma alguma intencional, mas advindo de processos causais do organismo. Mas e quanto a desejos complexos não ligados diretamente à nossa necessidade fisiológica? Conseguimos notar alguma causalidade?

Assim, entendo que, para qualquer ação, ainda que pareça ser decidida livremente, há, na realidade, uma cadeia causal que torna o resultado necessário. Isto é, diante de todos os eventos que antecedem uma ação, todas as etapas são provocadas por causas anteriores. Portanto, todo resultado é necessário diante da causa imediatamente anterior, e assim sucessivamente. Por exemplo, imagine alguém cursando um doutorado em filosofia. Esta pessoa decidiu livremente cursar esta pós-graduação ou foi também um processo causal? Um defensor do livre-arbítrio poderia destacar que aquela pessoa ponderou entre diversos fatores que levaram a optar pelo curso, estes advindos de uma longa deliberação levando em consideração diversos pontos positivos e negativos de realizar uma pesquisa e os frutos posteriores, um processo racional, livre de influências externas. Por outro lado, é possível apontar que o interesse pela filosofia não foi decidido racionalmente, não seria como se a pessoa pensasse “acho que a partir de hoje vou começar a gostar de filosofia”, tampouco os desejos parecem ser fins colocados racionalmente. Os meios, sim, podem ser deliberados de maneira instrumental (mas ainda são causados por estados mentais anteriores), mas o desejo motivador não é deliberado, pois surge diretamente para o agente sem este o buscar intencionalmente.

Destaco que os desejos, inclinações, intenções, e outros estados mentais de alguém não foram escolhidos pelo próprio agente. Tais estados mentais são advindos de influências que o agente passou ao longo de suas experiências, levando em consideração tanto contingências internas, como seu código genético e forma do cérebro reagir a estímulos, quanto vivências externas do meio, como a cultura, na qual está inserido. Isto engloba toda a interação de gene e ambiente, tais como relações com outros indivíduos e circunstâncias do meio pelas quais passou até chegar onde está. Desta forma, é possível entender que as ações são determinadas por estados anteriores aos quais os agentes estão submetidos. Diante disto, não há espaço para qualquer forma de liberdade. O que alguém sente ou decide ocorre por necessidade de estímulos anteriores.

Uma maneira de observar as implicações neurológicas é a partir da seguinte questão: as decisões que são tomadas acontecem onde: na mente ou no cérebro?⁹¹ Parece que os defensores do livre-arbítrio partem do pressuposto que as decisões que as pessoas tomam acontecem na mente, isto é, na experiência em primeira pessoa. Tal percepção funda-se nas sensações sentidas imediatamente pela consciência, o que o indivíduo vivencia e pensa. Nesta perspectiva, um indivíduo poderia levar em consideração diversos cursos de ação, elencar todas as possibilidades que vislumbra, e, assim, optar pelo meio que decidir.

Todavia, baseando-me em evidências das neurociências, tendo a dizer que as decisões ocorrem no cérebro, e isso advém de uma cadeia causal de seu funcionamento. Podem ser encontrados na literatura médica e psicológica, relatos de situações de pessoas que passaram por acidentes que atingiram seu cérebro e isso mudou algumas capacidades específicas, como poder escrever, mas não conseguir ler (CUOMO, FLASTER, BILLER, 2013), ou como lesões que afetam a personalidade da pessoa, modificando, em decorrência disso, suas decisões (seção 4.3.3). Também há diversos casos em que foi identificado a relação entre funcionamento do cérebro e capacidade emocional em que lesões resultaram em prejuízos diante de dilemas morais que levasse em consideração outrem (PASSINGHAM, 2016). Ainda que os indivíduos dos casos referidos tenham uma experiência subjetiva em primeira pessoa, há fortes indícios de que a mudança em seu cérebro modifica sua capacidade de decisão, indicando a possibilidade de que as decisões dependem não exclusivamente da mente, mas sim do cérebro.

Assim, cabe a pergunta: há diferença entre uma ação deliberada e uma ação condicionada? Isto é, qual a diferença de alguém deliberadamente decidir por determinada ação e ser levado sem sua intenção a praticá-la? Normalmente, as pessoas julgam de maneira diferente alguém que comete um ato de maneira intencional do que alguém sem intenções de produzir o resultado. Por exemplo, a situação de alguém que utilizando um veículo atropela uma pessoa querendo matá-lo, e outra circunstância em que um agente diverso está trafegando normal mas um indivíduo escondido atrás de um poste pula na rua para ser atropelado por um motorista que sequer sabia de sua existência. Isto ficou evidenciado, de certa forma, nos casos do dilema do bonde entre puxar uma alavanca e empurrar alguém (seção 4.3.3), ou até mesmo como as pessoas julgam como mais confiável alguém que faz julgamentos deontológicos, ao invés de consequencialistas (seção 5.2): a intencionalidade de ferir outrem é levada em consideração.

91 A formulação em que me baseei entre a distinção do local onde as decisões acontecem, se mente ou cérebro, foi originalmente mencionada por Greene e Cohen (2010, p. 243).

Porém, é possível que a situação que pesa não seja a deliberação do indivíduo, mas sim sua volição, não cabendo uma análise da intencionalidade, pois o ato é condicionado. Julgar algo com valência positiva ou negativa independe da intenção, afinal, há fenômenos que carecem de intencionalidades e podem ser avaliados das duas formas, como a chuva em um período de seca pode ser tida como razoável, sendo vista como um evento positivo, porém se ocorrer chuva em demasia, que causa alagamentos e destruição, pode ser vista como algo negativo: até mesmo fenômenos sem agência podem ser valorados. Um indivíduo tido por perigoso, que machuca os demais, pode causar medo em quem sabe de sua fama, seja ele alguém que intencionalmente quer gerar dano, seja um indivíduo fora de condições mentais sãs que o torna incapaz de perceber a consequência de seus atos. Portanto, mesmo ações totalmente condicionadas por causas anteriores podem ser valoradas moralmente.

Desta forma, a liberdade, aqui entendida como a possibilidade de tomar outros cursos de ação, não possui um peso tão relevante para as circunstâncias morais. Segundo Churchland, o livre-arbítrio pode ser tido como um mito que nós podemos dispensar (CHURCHLAND, 2019, p. 147). Para tanto, são feitos esclarecimentos: alguns autores pensam, erroneamente, que, se não há liberdade, então não há como se censurar condutas, logo, tudo seria aceito. Porém, conforme a autora desenvolve, a responsabilidade ainda existe, é possível identificar qual agente agiu de qual forma. O cérebro é uma máquina causal (ibid.), não possui uma liberdade que fuja da causalidade. Justamente a partir da causalidade, alguns animais desenvolveram a habilidade de autocontrole, capazes de resistir a impulsos (evitar pequenas recompensas imediatas prevendo recompensas melhores no futuro). Desta forma, não há necessidade na modificação de como é percebida a responsabilidade na sociedade. É possível ser responsável por ações mesmo sem ser livre para tomar decisões para agir da forma que agiu. A autora ressalta que não há, ainda, uma explicação específica da neurociência nem da psicologia do porque pessoas tidas como decentes podem agir contra sua consciência, como aceitar suborno, molestar uma criança ou mentir sob juramento. Porém, com o avanço das ciências, no futuro, talvez seja possível entender, sem recorrer às explicações de que alguém é uma má pessoa, ou sucumbiu às vontades do demônio, ou de que os desejos de seu *id* superaram o *superego*, afinal, por mais que existam temas comuns, a forma de como o circuito neural opera em cada indivíduo é única (p. 151). Trata-se de algo em aberto que necessita de mais pesquisas na área.

O que existe de informações acerca do tema envolve tão somente as relações entre o cérebro e as ações, sendo uma cadeia causal. Para exercer o autocontrole, não é necessário ser livre, basta o indivíduo sofrer as pressões adequadas, como, por exemplo, atentar-se a sua

reputação (SUHLER, CHURCHLAND, 2009, p. 343). O indivíduo que agir de maneira descontrolada socialmente pode sofrer punições dos demais, ou então ser malvisto, o que poderá fazer com que se sinta mal consigo mesmo (“peso na consciência”) em decorrência de suas ações. Trata-se de uma cadeia causal. Segundo Suhler e Churchland, o padrão que existe normalmente para as decisões livres é o neokantiano, isto é, deliberar, escolher, possuir a intenção e agir (p. 344). Todavia, esta abordagem, sob o prisma da neurobiologia, é irrealista. Os humanos tendem ao hábito e à rotina para preservar os custos energéticos do cérebro (SUHLER, CHURCHLAND, 2009, p. 345; SAYALA, SALA, COURTNEY, 2005; BERKMAN, LIEBERMAN, 2009). A espécie humana é capaz de exercer controle sem a necessidade de um raciocínio crítico e elaborado, bastando ocorrerem os estímulos ambientais específicos para tal, mesmo que estes fatores não sejam conscientes para o agente (vide item 4.3.6).

Outrossim, a moralidade e os sistemas jurídicos tradicionalmente baseiam-se na capacidade de agência dos indivíduos, isto é, leva em consideração que as pessoas podem agir de maneiras diversas, mas, se a causalidade é o caso, como ficaria esta situação? Para um determinista, pode parecer bastante óbvio, afinal de contas o determinismo é um fato, tal como é um fato que as sociedades desenvolveram sistemas jurídicos e nos agrupamentos humanos ocorre o fenômeno moral. Todavia, para quem não está a par desta interpretação da realidade, e está inserido na tradição da ideia de livre-arbítrio, pode parecer algo impensável. Portanto, busco aqui esclarecer como isto acontece, ressaltando as situações de censura e punições sem recorrer à liberdade.

Tradicionalmente, para alguém ser alvo de uma censura moral ou uma punição jurídica, um agente deveria ser capaz de agir da maneira esperada pelos demais. Assim, se voluntariamente optou por uma prática criminosa, poderia ser punido por isso. Um defensor da liberdade diria que, se a causalidade é o caso, tudo seria determinístico. Assim, os agentes não teriam capacidade de escolha. Portanto, conclui-se que não caberia punição. Para analisar esta crítica, trago uma distinção entre dois modelos penais distintos. Segundo Greene e Cohen, tradicionalmente existem dois modelos de justiça penal, um deles seria o retributivista, em que alguém que cometeu algum crime merece ser punido, enquanto o modelo consequencialista defende a punição meramente como um instrumento de promoção social futura (GREENE, COHEN, 2010, p. 233). O modelo retributivista tem como pré-requisito a análise da intencionalidade do agente, inclusive levando em consideração sua capacidade de decisão, caso em que uma criança ou uma pessoa com deficiências cognitivas não seria plenamente imputável. Este modelo costuma ser o normalmente invocado pelos críticos do

determinismo. Todavia, o modelo consequencialista não requer a pressuposição de liberdade de escolha do agente, bastando a estrutura do sistema visando evitar que práticas delituosas aconteçam, e caso ocorrerem, prossegue-se a identificação do agente e a tramitação na forma da lei.

Uma argumentação semelhante é elaborada por Harris. Para o referido autor, o que nós condenamos é a intenção de gerar dano, por exemplo, se alguém demonstra a intenção de matar alguém, não precisamos invocar a noção de livre-arbítrio para justificarmos uma ação contra o agente, pois “certos criminosos devem ser encarcerados para prevenir que eles gerem dano a outras pessoas. A justificação moral é totalmente direta: todo mundo vai ficar melhor desta maneira” (HARRIS, 2012, p. 38, tradução minha). Harris entende que existem pessoas que são capazes de matar outros humanos. Isto se dá pois o cérebro dessas pessoas é o de alguém capaz de matar outras pessoas, como, por exemplo, o de um psicopata (e visando argumentar para pessoas que acreditam em almas menciona que o agente teria não um cérebro, mas a alma de um psicopata – a resposta continuaria a mesma). Assim, não restando possibilidades senão prender o agente para evitar que ele cometa crimes. Nisto reconhece que uma pessoa nesta situação é alguém “profundamente azarado” (ibid.), afinal não haveria alternativa para ele. No fim das contas os humanos são marionetes bioquímicas (p. 35). Saber disso pode não alterar como a vida cotidiana da maioria das pessoas acontece, não altera as relações dos indivíduos ou sua rotina.

Outrossim, cabe mencionar que na esfera moral, o determinismo não implica um único panorama metaético ou normativo, abarcando uma pluralidade. Dos autores citados, cabe mencionar que Harris é defensor de um objetivismo moral naturalista, propondo uma forma de utilitarismo (HARRIS, 2010), Churchland defende um entendimento não-objetivista da moralidade, inclinada a defender uma normatividade com base na prudência (CHURCHLAND, 2019), e Greene considerava-se um teórica do erro (GREENE, 2002, p. 180), porém, posteriormente passou a defender uma forma de utilitarismo que chama de pragmatismo profundo com uma perspectiva meta-ética semelhante ao quasi-realismo (GREENE, 2014). Trata-se, portanto, de uma questão à parte quanto à normatividade, porém, considero relevante para o panorama que apresentarei a seguir.

Mas, antes disso, é necessário avançar em um outro ponto acerca do tema. Pessoas livres não existem não só porque a liberdade não existe, mas porque as próprias pessoas não existem.

5.7.2 Pessoas não existem

A partir de uma série de estudos acerca da forma como o cérebro percebe os elementos do mundo, sejam indivíduos, animais, ou objetos inanimados, Farah e Herbelein escreveram uma interpretação plausível de que pessoas não existem, pois trata-se de uma ilusão produzida pelo cérebro. As duas neurocientistas exploram a ideia de que *pessoas* não é uma categoria de objetos que existem no mundo (FARAH, HERBELEIN, 2010, p. 321). Todavia, interpretar algo como uma *pessoa* é um erro que os indivíduos da espécie *Homo sapiens* foram selecionados evolutivamente para cometer. Entendo que tal proposta guarda certa semelhança com a teoria do erro moral, sendo uma espécie de teoria do erro da personalidade, e a manutenção do uso do conceito pessoa implica um ficcionalismo da personalidade (tal como o ficcionalismo moral ou ficcionalismo matemático).

As referidas neurocientistas também partem da teoria da evolução para abordar o tema. Segundo elas, os cérebros humanos foram moldados pela seleção natural, não apenas para lidar com o mundo físico, mas também o social (ibid), de maneira que os indivíduos sejam capazes de perceber movimentos, temperatura, itens comestíveis, que auxiliam na sobrevivência e reprodutibilidade, assim como notar membros da mesma espécie como tais, e, com isso, as decorrências disso como as relações sociais.

Mas o que fez Farah e Herbelein chegarem a esta conclusão? Trata-se de um levantamento acerca de diversos estudos envolvendo a percepção humana de rostos, intencionalidade e percepções sociais, assim como seus respectivos fundamentos neurológicos a partir de ressonância magnética funcional. Em um estudo com indivíduos diagnosticados com prosopagnosia, uma condição que gera dificuldade de identificar rostos humanos, foi identificado que apenas os rostos humanos eram difíceis de ser percebidos, não ocorrendo o mesmo com rostos de animais (MCNEIL, WARRINGTON, 1993). Por outro lado, há registros em outro estudo de indivíduos que percebem rostos humanos, mas têm dificuldade de perceber objetos que não sejam faces (FEINBERG et. al, 1994). Levando em consideração o percebido nestes dois estudos, surge a possibilidade de que há circuitos distintos do cérebro para perceber faces humanas dos demais objetos existentes, não constituindo um circuito que perceba ambos igualmente. Foi identificado que a região de circuitos neurais responsáveis pelo reconhecimento facial é o giro fusiforme (KANWISHER, MCDERMOTT, CHUN, 1997). Em cérebros saudáveis, quando o indivíduo avista uma face humana, o giro fusiforme tem uma ativação muito maior. Outrossim, há também ativação da amígdala cerebral em situações em que se percebem expressões faciais de emoções (PHILLIPS et. al. 2003), assim como cérebros com danos na amígdala possuem dificuldade na percepção de estados

emocionais em outros (ADOLPHS et. al, 2005). Isso evidencia como o sistema nervoso humano está adaptado para reconhecer certas características.

Segundo as pesquisadoras, há circuitos cerebrais que são responsáveis por auxiliar especificamente nas interações sociais. É mencionado pelas neurocientistas que tal rede é chamada de cérebro social, relativo a pesquisas acerca do tema (ADOLPHS, 2003; SKUSE, MORRIS, LAWRENCE, 2003), porém, destacam que estes circuitos poderiam ser identificados como uma rede para representação de pessoas (FARAH, HEBERLEIN, 2010, p. 325). Tais estudos indicam que os referidos circuitos representam a aparência, ações e pensamentos de pessoas em um local distinto do que representam as propriedades de outras entidades, o que favorece o entendimento de que há funções específicas do cérebro que representam algo como sendo uma pessoa.

A mencionada rede neural aparenta ter uma autonomia, isto é, não é necessário que os agentes percebam conscientemente o estímulo. Até mesmo sem se dar por conta ela opera, sendo uma qualidade inata. Há evidências de que tais circuitos neurais são ativados diante de figurinhas sorridentes⁹² ou desenhos de palitinhos representando humanos (DOWNING et. al, 2001; WRIGHT et. al, 2002), que parecem fazer relação com a representação de humanos. Segundo as neurocientistas (FARAH, HEBERLEIN, 2010, p. 326), é uma possível explicação do porque, no experimento de Haley e Fessler (2005), os indivíduos analisados tendiam a ser mais generosos em jogos econômicos diante da ilustração de olhos no fundo da tela (vide item 4.3.1). Este sistema de percepção pode ser ativado mesmo quando o indivíduo analisado não estiver prestando atenção especificamente a outro indivíduo ou representação de alguém, ou ainda mesmo que não tenha se dado por conta conscientemente (DOWNING et. al, 2004; VUILLEUMIER, 2000). Trata-se de uma adaptação neurológica semelhante a um módulo (vide item 3.2.1) para identificar certos traços que podem ser um humano.

Com isso, há a possibilidade de identificação de intencionalidade mesmo onde não há, gerando falsos positivos, isto é, acreditando que percebeu a intencionalidade em um fenômeno sem intencionalidade. Um experimento desenvolvido por Heider e Simmel (1944) envolvia a exibição de um vídeo a diversos indivíduos. Tal vídeo exibia algumas figuras geométricas em movimento na tela. Ao perguntar o que haviam visto, a maioria dos indivíduos descreveu uma narrativa, projetando intenções sobre as figuras, como se fossem personagens de uma história⁹³. Todavia, um paciente com dano em sua amígdala cerebral

92 ☺

93 Uma cópia do vídeo pode ser visualizada através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=VTNmLt7QX8E> (*Heider and Simmel (1944) animation*). O leitor pode fazer o teste exibindo este vídeo para alguém sem explicar sobre o que se trata e depois perguntar para quem assistiu o que acha que

descreveu o que viu no vídeo em termos puramente físicos (HERBELEIN, ADOLPHS, 2004). Isto indica que humanos com cérebros típicos, leia-se conforme a maioria dos membros da espécie, atribuem intencionalidades a objetos que não são humanos, mas que se movimentam como se fossem. Por outro lado, aqueles indivíduos com cérebros atípicos, como por exemplo os que apresentam algum dano cerebral no circuito vinculado com a identificação de pessoas, acabam não percebendo intencionalidade alguma aos movimentos.

Tal funcionalidade parece ser inata aos humanos saudáveis. Filhotes humanos de 30 minutos de vida tendem a acompanhar os movimentos de padrões que se assemelham com faces humanas (JOHNSON et. al, 1991). Todavia, há registros de um paciente que, em seu primeiro dia de vida, sofreu um dano próximo ao giro fusiforme e perdeu a capacidade de identificar faces sem, contudo, refletir na identificação de demais objetos (FARAH et. al, 2000). Isto reforça o entendimento que há certos circuitos cerebrais que identificam faces humanas, porém, no caso de danos, o cérebro não é capaz de ser plástico o suficiente para suprir tal demanda (vide item 3.2.3).

Para critério comparativo, é possível analisar o cérebro de pessoas com condições distintas. Por exemplo, indivíduos autistas, ao verem faces humanas, as regiões em que ficam os circuitos neurais para identificação de rostos não ativam como são ativadas para cérebros típicos da espécie (PELPHREY, ADOLPHS, MORRIS, 2004). Em outro experimento, foi identificado que o giro fusiforme dos pacientes autistas analisados tinha uma atividade reduzida em comparação ao grupo de controle ao ver faces humanas (CRITCHLEY et. al, 2000). O autismo tem por característica típica a dificuldade na socialização, decorrente destas interações entre os indivíduos e de compreender aspectos subjacentes como intencionalidade, indo para além da literalidade do discurso proferido. Em contrapartida, o cérebro típico da espécie tende a ativar mesmo quando o agente tem ciência de que não é uma pessoa, como no caso de desenhos com a figura humana, ao que pode ativar mesmo quando isto é irrelevante ou contraprodutivo segundo as pesquisadoras (FARAH, HEBERLEIN, 2010, p. 329-330). E no que isto implica?

Não raro, algumas pessoas tendem a perceber feições humanas em objetos inanimados ou intenções em fenômenos naturais. Por exemplo, como uma tomada que identificam os furos como olhos e boca, ou ver o formato de manchas como a fisionomia de uma pessoa, o que é irrelevante. Por outro lado, há também a potencialidade de perceber intenções humanas até mesmo em fenômenos da natureza ou objetos inanimados, como na antiguidade, em que era comum atribuir intenções e emoções aos aspectos naturais como

aconteceu no vídeo.

pedras e árvores (HARARI, 2020, p. 71-72). Tal tópico acerca dos falsos positivos já foi mencionado anteriormente aqui (vide itens 3.2.1, 4.3.4), porém, em uma certa passagem, Haidt destaca que os humanos atribuíam a intencionalidade de certos fenômenos a deuses. Isto se deve à hipersensibilidade deste módulo mental, afinal, o ponto não era precisão, mas sobrevivência (HAIDT, 2012, p. 270-271). Era melhor se equivocar achando que tem um humano próximo quando não há do que relevar isto e ter alguém escondido atrás de uma moita pronto para te atacar e roubar seu alimento, o que já foi apontado por outros autores ao indicar que é mais comum aos humanos inclinarem-se a antropomorfizar o que percebem (GUTHRIE, 1995)⁹⁴. Um passo além disto é apresentado por Norenzayan, que levanta a hipótese de que, devido a isto, os humanos passaram a atribuir intencionalidade a fenômenos naturais, passando a acreditar em deuses, o que, por sua vez, foi um fator contributivo para a cooperação social (NORENZAYAN, 2013), o que pode reforçar o já descrito em itens anteriores (vide subitens 5.3 e 5.4 por exemplo).

Avançando a análise de Farah e Heberlein, elas destacam que o sistema para categorizar como pessoas é binário: divide tudo entre pessoas e não-pessoas. Desta forma, o cérebro não reflete tão bem a realidade do mundo quanto, por exemplo, a representação de plantas (FARAH, HEBERLEIN, 2010, p. 331). Em outras palavras, poderia ser qualquer outra divisão arbitrária. Os humanos não possuem um sistema para identificar as coisas como *isto é um pato* e *isto não é um pato*, e, para cada objeto identificado, enquadraria entre uma das duas opções, como ao ver uma mesa concluir que *isto não é um pato*. Todavia, isto acontece com pessoas. Por quê? As neurocientistas apontam que isto tem relação com a história evolutiva da espécie *Homo sapiens*, pois a sobrevivência individual dependia da percepção adequada dos seus semelhantes (p. 332). Se equivocar em conhecer outro *Homo sapiens* como alguém poderia trazer prejuízos sociais, afetando a sobrevivência e reprodutibilidade do indivíduo.

O sistema é binário e comete equívocos. Como isto implica a não existência de pessoas? O ponto é que não existe um objeto tão delimitado como uma *pessoa*, mas a forma como o cérebro humano tende a observar certas percepções. Talvez, no passado remoto, membros de outra espécie do gênero *Homo* que não eram especificamente o *Homo sapiens* foram identificadas como sendo da mesma espécie, assim como ainda nos dias de hoje alguém pode se equivocar com um manequim em uma loja imaginando que seja um humano. Estes falsos positivos já foram mencionados também entre os gatilhos para as fundações morais (vide item 3.2.2), em que os sentimentos de cuidado para com a prole pode ser direcionado a

94 Tanto Haidt quanto Farah e Heberlein citam Guthrie para este ponto. Sendo como exemplos da intersecção das pesquisas – o que ocorreu com outros autores também citados nesta tese ao citarem autores que outros também analisaram.

filhotes de animais que consideram fofinhos. E isto carrega um impacto moral e ético, como, por exemplo, aqueles que defendem que não se deve comer carne, pois implica o sofrimento de outras espécies, o que está bastante evidenciado na argumentação de Singer sobre como grandes primatas podem ser considerados pessoas, enquanto que talvez bebês humanos anencéfalos podem não ser pessoas (SINGER, 1994).

Com isto, Farah e Heberlein concluem com o que chamam de uma resposta que pode ser considerada niilista (FARAH, HEBERLEIN, p. 333). Pessoas são uma ilusão, os sistemas éticos que se baseiam em diferenciar agentes e sujeitos morais entre pessoas e não-pessoas estão comprometidos. Por outro lado, no dia a dia dos indivíduos, isto pouco importa. O cérebro dos humanos está adaptado para pensar em termo de pessoas e não há como evitar isto (p. 334). Assim, elas propõem que as discussões normativas devem levar em consideração os estados psicológicos dos indivíduos, mas meu enfoque é nas implicações metaéticas disto.

No que, do ponto de vista metaético, não existir pessoas implica? Várias ações morais partem da identificação de quem são os agentes e em relação a quem as ações são tomadas, quais danos elas geram. Lembrem-se dos exemplos do dilema do bonde que sempre envolvem pessoas. Se fosse trocado o lado do dilema com um indivíduo, por uma caixa cheia de pedras e do outro lado fossem mantidos os 5 indivíduos, a resposta era bastante fácil para a maioria dos respondentes normais (talvez um misantropo atropelaria os 5), não haveria dilema. Pessoas costumam importar nas questões morais. Todavia, se elas não existem, ou melhor dizendo, sendo elas uma ilusão, o que isto acarreta? Destaquei que os humanos são propensos a acreditar em ficções que não existem (vide item 5.4), e esta é uma delas. O valor atribuído às pessoas é subjetivo e passou a ser socialmente intersubjetivo. Objetivamente pessoas não existem. O que existe é um aglomerado de células organizadas que identificam como sendo um *Homo sapiens*, mas há outros tantos aglomerados de células no mundo como as identificadas por árvores, por bactérias, por tumores de qualquer espécie. O que dá algum valor àqueles que são valorizados é tão somente a percepção subjetiva do indivíduo que julga, ou a coerção dos demais que valorizam e obrigam que quem por si mesmo não valorize passe ao menos a fingir que se preocupa com isto.

Humanos, seres vivos, objetos inanimados, qualquer que seja este valor, é subjetivo, não há objetividade alguma. Esta é uma visão realista do mundo: fatos morais não existem, liberdade não existe, pessoas não existem. O niilismo é o caso, e este sim o é objetivamente, desta forma, nada importa, ao menos não objetivamente.

5.8 TUDO É POEIRA

Entendo ser pertinente uma meta-explicação para este subcapítulo antes de me aprofundar acerca do tema. Acompanho, em partes, a abordagem de David Benatar (2017), autor que ressaltou que os temas relativos às questões da existência são comuns à filosofia (como o sentido da vida, a morte, o suicídio). Porém, o próprio destaca que boa parte dos autores que analisaram este tema foram os filósofos existencialistas europeus, chamados às vezes de “continentais”, tendo sido alvo de críticas pelos filósofos anglófonos analíticos por possuírem escrita imprecisa e até mesmo obscura. Assim, Benatar propõe apresentar a problemática através de argumentos que seguem um rigor técnico analítico, o que resulta em uma visão impopular acerca dos temas trabalhados (BENATAR, 2017, p. XV-XVI). De maneira semelhante é o que proponho fazer neste subitem. Partindo do que apresentei até aqui, pretendo, neste momento, avaliar uma proposta niilista dos valores morais, utilizando-me principalmente da análise de dois autores, o primeiro David Benatar, que não é niilista, mas pessimista, e Guy Kahane, que também não é niilista, mas busca encontrar um significado diante do niilismo cósmico. Importante ressaltar que Benatar comenta a proposta de Kahane, porém, eu faço uma leitura distinta a partir da mesma fonte, como destacarei posteriormente.

Benatar é um autor que tem uma abordagem pessimista e utilitarista da vida e da moral⁹⁵. Uma de suas ideias mais notáveis é o antinatalismo, desenvolvida em seu livro que pode ser traduzido como “Seria melhor nunca ter existido: o dano de vir a existir” (BENATAR, 2006), a proposta de que levando em consideração que a existência é inerentemente pior que a não-existência, há um dever moral para que seja evitada a geração de novas vidas, sejam elas humanas ou não. Portanto, além de os indivíduos terem um dever moral de não consumir carne, também possuem o dever de não gerar filhos. Eticamente, Benatar é um autor objetivista, todavia, meu foco em sua análise não recai sobre os aspectos normativos, mas sim sobre sua interpretação do mundo, que entendo contribuir na elaboração de uma teoria do valor mais condizente com a situação metaética.

O filósofo é bastante enfático quanto aos fardos que atormentam os humanos durante toda sua vida. Benatar descreve que existir é sempre um dano, tendo em vista que as coisas boas e ruins podem acontecer apenas com quem existe. Levando em consideração que se alguém não existe, não pode sofrer dano algum, e não sofrer é algo ótimo. Porém, se não

95 Certa feita em uma discussão online alguém disse "Benatar é como a junção do utilitarismo com Schopenhauer". Mas ao meu ver, para quem não conhece o autor, indico como uma chave de leitura algo como um "Peter Singer só que pessimista", tendo em vista que Singer discorda da posição de Benatar também em termos utilitaristas (SINGER, 2017, p. 56): ambos usam o mesmo método, mas valoram coisas distintas.

existe, é incapaz de sentir algo bom, o que é algo tido por neutro. Assim, o filósofo destaca que há uma assimetria entre existir e não existir (BENATAR, 2006, p. 29). Quem existe pode sofrer com doenças, deficiências, expectativas frustradas, ansiedade, depressão, dores corporais, perda de entes queridos, preocupações diversas, medo da morte, passar por condições ruins de vida, coisas que só afetam aqueles que vivem. Mas e as coisas boas da vida? Pode ser citada uma série delas, mas, novamente, somente quem vive sente. Benatar destaca isto através de um experimento mental. Imagine dois indivíduos peculiares acerca de sua saúde, chamados Sick e Healthy:

I – O primeiro é Sick, que tem duas características:

- a) Ele fica facilmente doente.
- b) Ele cura-se rapidamente de qualquer doença.

II – O segundo é Healthy, que também possui duas características:

- c) Ele nunca fica doente.
- d) Ele não é capaz de curar-se rapidamente de doenças.

Analisando esta comparação, a assimetria fica bastante clara. Ficar facilmente doente é tido como algo ruim, porém, se curar rapidamente é tido como algo bom. Há algo ruim e algo bom em Sick. Já Healthy tem como característica nunca ficar doente, o que é muito bom na visão de maioria. Por outro lado, ele é incapaz de se curar rapidamente, seria tido por ruim, todavia, se ele nunca fica doente, esta característica é totalmente irrelevante, tornando-se algo não-ruim, portanto, há algo bom e algo não-ruim em Healthy (BENATAR, 2016, p. 42). É como a tela do meu *smartphone* que não aguenta a pressão da coluna d'água se eu mergulhar no fundo do oceano pacífico: acontece que eu não sou mergulhador e nem pretendo levar meu *smartphone* para o fundo do oceano. Essa suposta fragilidade da tela perante a pressão d'água é irrelevante⁹⁶. Sob este aspecto, não existir é objetivamente melhor do que existir! O problema é que nós existimos, então isto carrega outras implicações, como o dano gerado a outrem quando deixamos de existir, o que Benatar reconhece e trata em seus livros. Por isso, é melhor nunca ter existido, mas, como existimos, deixar de existir pode não ser uma boa opção devido a suas implicações. Todavia, não é necessário adentrar neste tópico nesta tese.

Como pode ser notado nesta breve explanação, Benatar não vê nenhum valor inerentemente positivo em gerar novas existências ou manter a existência da vida do planeta.

96 Para quem estiver familiarizado com jogos de RPG, um outro exemplo pode ser bastante elucidativo. Pense em uma arma muito forte, mas que tem 75% de chance de errar os golpes não causando dano, portanto, uma arma com um efeito muito bom de um lado, mas uma penalidade significativa de outro. Porém, se o seu personagem costuma só usar magias que são melhores que os efeitos do dano físico, os benefícios e penalidades da arma são totalmente irrelevantes.

Pelo contrário, destaca que o melhor seria não existir. Benatar parte para a análise do significado da vida daqueles que existem. Segundo o filósofo, as perguntas como “qual o sentido da vida?” e “a vida pode ter um sentido?” são facilmente respondidas de maneira clara se os indivíduos estão preparados para serem honestos consigo mesmos, o que diz ser raro, pois é necessário lidar com verdades desconcertantes (BENATAR, 2017, p. 16-17).

Desta forma, Benatar busca esclarecer o que consiste o cerne destas perguntas, ao que aponta que se referem a um sentido para além do próprio indivíduo. Todavia, existiram indivíduos que marcaram outros de maneira negativa, como foi o caso de Hitler ou de Stalin, cujas ações realmente impactaram muitas pessoas e marcaram seus nomes na história da humanidade como indivíduos que mudaram o rumo da vida de milhões de pessoas, mas de um jeito avaliado como negativo (p. 18-19). Uma outra possibilidade é avaliar se o impacto é positivo, digno (worthy) ou valoroso, o que pode ser avaliado através do que Benatar chama de qualidade, que pode ser objetiva ou subjetiva. Por exemplo, alguém pode fazer ações valorosas como o caso de Franz Kafka, que escreveu livros durante sua vida, mas na sua própria percepção era algo trivial. Assim, Kafka pediu a um conhecido que queimasse todos seus escritos após sua morte, mas o amigo não seguiu o pedido, e isso foi o que fez com que os livros do autor tenham chegado até os dias de hoje, tornando-o um escritor renomado após sua morte (BENATAR, 2017, p. 25). Na percepção do agente, algo pode não ter significado, mas, para a sociedade algo pode ser muito significante.

Com isso, o autor diz que tem boas notícias em termos e uma má notícia. A boa notícia é que as vidas podem ter sentido, em que as ações durante a vida geram significado para além do próprio indivíduo, sendo formas de vida que podem ter significado em algumas perspectivas subjetivas (BENATAR, 2017, p. 33), destacando inicialmente três delas:

a) Restritas ao círculo social do próprio indivíduo: ser significativo a alguém importante para você como par romântico, amigos, família, animais de estimação;

b) À sua comunidade: ser relevante à sua tribo, grupo social, local, como ser um professor que impacta a formação dos alunos, um médico que salva vidas, o prefeito de uma cidade etc;

c) Em alguns casos, à humanidade: fazer algo que impacte várias gerações posteriores e a espécie humana como um todo, tendo como exemplos os nomes de Nelson Mandela, Buda, Newton, Turing, Flaming.

Porém, Benatar busca analisar o sentido da vida não só em um nível subjetivo, mas também em um aspecto objetivo, o que ele adianta serem más notícias. Sua abordagem

objetivista busca analisar se há um significado cósmico para a existência. Primeiro, o filósofo analisa a recorrente hipótese do sentido divino: Deus criou os humanos com um propósito. Todavia, esta possibilidade é bastante implausível. É possível pensar que o propósito é de uma criatura ajudar a outra. Todavia, a criação do outro foi de ajudar o um, de maneira que recai em uma circularidade. Qual a diferença entre existir algo circular desta forma e não existir nada? Trata-se de um argumento circular (BENATAR, 2018, p. 38).

Uma outra possibilidade pode ser a de um argumento cético teísta. Alguém pode falar que não há como afirmar a não existência de um propósito divino, pois não há provas de que o universo não foi criado por uma força superior. Benatar lembra que, de forma semelhante, não podemos negar que um imperador alienígena chamado Xanu que dominava 76 planetas (exatamente 76 planetas!) milhões de anos atrás trouxe diversas formas de vida a um dos planetas, e que, por acaso, um destes era a Terra, além de jogar elementos químicos na atmosfera, o que fez com que gerasse boa parte da vida animal existente hoje. O filósofo diz que ele sabe que isso não aconteceu, mas não pode dar certeza que não ocorreu (BENATAR, 2017, p. 40). A aposta no divino é semelhante a isto, sem embasamento algum, apenas acreditando na possibilidade de que pode ter acontecido. Certamente não podemos negar com 100% de certeza, mas parece bastante improvável que tenha ocorrido uma povoação alienígena forçada ou uma criação *ex nihilo*. Trata-se de mero expediente psicológico para os humanos lidarem (*cope*) com isso, tal como atribuir o significado do surgimento da vida a um ser divino que teria supostamente designado um propósito para o pós-vida é como um casal decidir ter um filho com a intenção de que ele tenha uma aposentadoria no futuro (p. 39). O filósofo destaca outra falha no raciocínio teísta.

Para além dos humanos, existem mais formas de vida no planeta, o que falar sobre elas? Existem diversos animais que são devorados ainda vivos por predadores, e alguns têm formas excruciantes de morte, como uma zebra sendo dilacerada ao meio por leões. O animal ainda sente dores, percebe que está sendo atacado enquanto suas entranhas estão caindo no chão e o sangue escorrendo. Alheio à visão dos humanos, neste momento algum cetáceo como uma baleia pode estar se alimentando engolindo cardumes inteiros, que podem não morrer durante a mastigação e irem vivos para o restante do sistema digestivo do animal, sendo digeridos ainda sentindo cada momento do seu fim de vida. O que falar do propósito divino para estes seres vivos? A resposta usual dos monoteístas é dizer que o propósito dos animais é servir de alimento aos demais na teia alimentar (p. 44). Parece bastante implausível algumas formas de vida serem meras figurantes que muitas vezes não aparecem em um palco onde o *Homo sapiens* é o protagonista – e não todo *Homo sapiens*, mas tão somente aqueles

pertencentes a um certo credo.

O filósofo também analisa se a natureza pode possuir algum propósito para a vida. Segundo Benatar, a natureza não possui objetivos, é um processo cego que se desdobra sem um fim em mente: não teve intencionalidade na geração da existência de vida, tampouco tem algum objetivo específico para a existência (BENATAR, 2017, p. 46). O autor também compreende que as formas de vida são meramente um mecanismo de replicação do material genético que carregam. Desta forma, descreve que a natureza pode ajudar os humanos a explicar sua existência. Porém, de maneira causal, não propositiva (ibid.). Através da análise de como a vida foi se mantendo e modificando, é possível entender por que certas características existem, como padrões de comportamento que favoreceram a sobrevivência e reprodutibilidade. Todavia, não há nada de normativo ou orientado a um fim moral ou propósito superior, trata-se de mera causalidade, um evento levando a outro. Benatar destaca que o que gerou a vida de cada indivíduo foi uma série de contingências que poderiam ser distintas, como, por exemplo, caso os seus pais decidissem ter relações um dia antes, pode ser que o espermatozoide que fecundou o óvulo tenha sido outro que não o que deu origem a você. De maneira semelhante, caso fosse em outro mês, o óvulo de sua mãe também seria distinto, modificando o indivíduo que nasceria, você ter nascido é algo extremamente contingencial (p. 13).

Uma terceira proposta que Benatar analisa é a elaborada por Kahane acerca do valor dos humanos por ser algo escasso. Segundo Benatar, a proposta de Kahane parte de 4 premissas (BENATAR, 2017, p. 47):

1. Nós possuímos valor;
2. Se não há nenhuma outra vida no universo, então nada mais tem valor;
3. Se nada mais tem valor, então nós temos o maior valor;
4. Desta forma, se não há nenhuma outra vida no universo, nós temos uma imensa significância cósmica.

Fica nítido que Kahane pressupõe que os humanos já possuem um valor por si mesmos, o que Benatar também considera estranho. Segundo Benatar, Kahane se evade de explicar o porquê os humanos possuem valor, mas acredita que Kahane atribui valor devido à sapiência que os humanos possuem (p. 48). Todavia, também destaca o que Kahane diz acerca da existência de Deus: se Deus existe, então ele é o centro, não nós, logo, nosso valor fica absurdamente negligenciado perante o valor de Deus (KAHANE, 2014, p. 761). Desta forma, os humanos teriam um maior valor caso Deus não exista, mas, existindo, o valor é

drasticamente diminuído.

Todavia, Benatar, nota uma falha na cadeia argumentativa de Kahane: ele começa falando de valor, mas conclui falando de significância. Segundo Benatar, significar não é o mesmo que possuir valor (BENATAR, 2017, p. 49), o que Kahane reconhece ao distinguir:

Mas é claro que possuir algum valor não é suficiente para ser significante. Para algo ser significante, isto precisa ser importante, fazer uma diferença real. Quando dizemos que algo é insignificante, nós raramente estamos querendo negar que isto possui qualquer valor. Nós apenas estamos negando sua importância (KAHANE, 2014, p. 749, tradução minha).

Diante disto, Kahane destaca que, mesmo sendo cosmicamente insignificantes, humanos possuem algum valor. Todavia, Benatar destaca que parte do problema é justamente isto: é possível possuir o *maior* (*most*) valor, mesmo não tendo *muito* (*much*) valor, isto é, uma baleia-da-groenlândia (*Balaena mysticetus*) pode viver além de 200 anos, o que a torna um dos animais com maior expectativa de vida do universo inteiro, mas disto não decorre que sua expectativa de vida seja imensa se julgada por padrões do tempo cósmico (BENATAR, 2017, p. 49). O filósofo destaca que, mesmo que seja real a suposição de que os humanos têm muito valor, disso não decorre que possuem uma imensa significância cósmica (ibid.). Inclusive, de maneira prática, isto é irrelevante, mesmo que fosse o caso de só existir vida na Terra, isso não traz consolo para quem teme que a vida humana é cosmicamente insignificante (p. 50). Outrossim, Benatar destaca que a vida na Terra, se comparando com o próprio planeta, existe em grande quantidade como pode ser visto na enorme quantidade de animais existentes. Portanto, não é escassa, o que tornaria a vida humana muito menos significante em termos terrestres (BENATAR, 2017, p. 51). Todavia, o que Kahane faz é dar uma relevância maior à espécie como um todo, ou ainda à vida como um todo, não à vida de alguém em específico.

Desta forma, a visão de Kahane busca uma significância objetiva através da demonstração de escassez, mas falha em seu intento. Tal como Benatar argumentou, perante a magnitude cósmica, os humanos continuam insignificantes, e até mesmo sob a perspectiva terrestre é algo irrisório perante a pluralidade de vida que existe, já existiu e existirá. É provável que, com o desenvolvimento natural do Sol, a vida na Terra torne-se impossível⁹⁷, como no caso da expansão solar, todo e qualquer registro de qualquer ação humana ou de outros animais deixará de existir, ações morais, imorais, feitos históricos, nomes, ruínas antigas, qualquer traço de civilização desaparecerá. Talvez isto já tenha acontecido em outra

97 Para uma explicação rápida acerca da evolução do Sol ver: <http://www.astro.iag.usp.br/~maciel/teaching/artigos/futuro/futuro.html#:~:text=Em%20apenas%20100%20mil%20anos,haver%C3%A1%20mais%20produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20energia.>

galáxia. Não há como saber neste momento (talvez isto nunca será descoberto), o que acaba por recair no mencionado anteriormente quanto à possível existência ou não de Deus, trata-se de uma suposição. Não é possível afirmar nada acerca disto, muito menos que a vida no universo é escassa. O valor não decorre da escassez, depende da subjetividade de quem valora.

É importante ressaltar que Benatar não é um niilista. O filósofo admite que sua visão acerca do significado cósmico da vida é niilista, porém, ele não é um niilista quanto ao significado, pois, diante das perspectivas terrestres, o significado existe, ainda que limitado. O autor esclarece que o impacto que cada indivíduo tem é ínfimo, mas ainda existe, como descreve: “A maioria de nós faz um impacto ínfimo e local. Nós seremos esquecidos em uma ou duas gerações após nossas mortes, quando aqueles a quem nós impactamos também tenham morrido” (BENATAR, 2017, p. 201). O significado da vida, para Benatar, é subjetivo, depende do que se sente e daqueles que sentiram, não há objetividade no significado. Assim, para toda e qualquer coisa que existiu, existe ou existirá, não há uma significância objetiva, nada significa objetivamente.

Todavia, considero relevante analisar mais a fundo a proposta de Kahane acerca não só da significância, mas também do valor, levando em consideração aspectos metaéticos. Lembro que, para o autor, algo pode ter valor mas ser insignificante, pois não é dado importância. Kahane destaca que Bernard Williams (2008) havia feito uma relação entre a significância cósmica e a metaética, como em não havendo um ponto de vista cósmico, não haveria a ideia de importância absoluta, recaindo tão somente às significâncias dos indivíduos. Todavia, Kahane destaca que a inexistência de valores objetivos não implica nada ter valor, assim como é equivocado inferir que por algo ter valor aos humanos, essas coisas seriam valorosas existindo ou não valores objetivos (KAHANE, 2014, p. 747). Pois se o que Williams destaca acerca de “a avaliação partir dos indivíduos”, então realmente não importaria se os valores eram objetivos ou não. Por outro lado, Kahane lembra a lição de Mackie (1990), em que comenta que, se para algo ser valoroso é necessário ser objetivamente valoroso, e valores objetivos não existem, então disto decorre que o niilismo é o caso e nada importa, quer os indivíduos se importem ou não com algo (KAHANE, 2014, p. 747). Em outras palavras, se o que vale é o que os indivíduos valorizam, pouco importa se os valores são objetivos, podem inclusive se importar com algo irrelevante objetivamente. Kahane descreve que isto é o caso qualquer que seja o tamanho do universo, pois valores metaéticos objetivos são incompatíveis com o naturalismo metafísico. E isto ocorre independente do tamanho do universo, seja incomensurável ou do tamanho de uma caixa de fósforos, e mesmo

que existissem valores objetivos em um reino platônico ou qualquer outro sentido, o tamanho do universo é indiferente (KAHANE, 2014, p. 748).

Todavia, há outras decorrências metaéticas envolvendo a insignificância humana. Segundo Kahane, o niilismo afirma que nada importa, todavia, isso inclui esta própria afirmação: isto também não importa (ibid.). Kahane, depois disso, discorre sobre a análise já avaliada por Benatar expressada acima, descrevendo de maneira análoga que o tamanho do universo nada tem a ver com o valor e significância que os humanos possuem. Todavia, nesta passagem, Kahane busca verificar também o que ocorreria com algum valor intrínseco. Um exemplo para isto foi a sensação de dor, afinal de contas, os seres sencientes sentem dor. Independente se o universo é colossal ou pequeno, se estão localizados mais a uma posição do que outra na galáxia, a dor é avaliada como ruim pelo que ela é (ibid.). Se algo possui valor, o tamanho dela pouco importa, “poucos prefeririam uma imensa pilha de esterco a um diamante” (p. 749), mesmo se fosse uma pilha colossal de esterco um diamante que cabe na palma da mão tende a valer mais. Todavia, isto se dá pela capacidade subjetiva humana de valorar, e intersubjetivamente de perceber o valor que outro dá a isto ainda que o próprio não valore (vide item 5.4). O esterco pode ser útil para adubar o jardim, não tenho interesse em diamantes, mas posso vender a alguém que valorize e, com isso comprar esterco e outras coisas diferentes.

Kahane, como já dito, reconhece a diferença entre valor e significância. Para ser significativo, algo precisa ter algum valor, ainda que subjetivo: uma moeda de 1 centavo tem um valor monetário baixíssimo, por isso muitos podem considerá-la insignificante, mas ela possui algum valor. Kahane também destaca que, diferente do valor, a significância é relativa a um ponto de vista, e pode variar mesmo se o valor se manter fixo (KAHANE, 2014, p. 750). De fato, o valor da moeda não muda, mas a sua significância sim, tal como quantias de dinheiro. Para alguém muito pobre, R\$ 100,00 pode ser bastante significativo, mas para alguém que é bilionário este valor pode ser irrisório. O valor monetário é o mesmo, mas sua significância muda. Todavia, o dinheiro não é um valor objetivo, é intersubjetivo, portanto uma subjetividade compartilhada. Kahane também verificou esta possibilidade.

Segundo Kahane, muitas visões antirrealistas do valor remetem à significância a interesses para alguém. O filósofo considera esta visão estranha, mas analisa que, se a visão antropocêntrica for correta, ainda é possível falar sobre valores e significância, inclusive os próprios antirrealistas ainda falam, assim como mesmo um antirrealista não acreditando que números existam objetivamente, eles calculam (p. 751). Novamente, na perspectiva antirrealista, os valores são importantes para alguém ou para algum grupo, e não

objetivamente. É possível haver valores subjetivos e disto decorrer significações distintas entre os sujeitos.

Por outro lado, pesam aqui os valores extrínsecos. Kahane destaca que maiores números não afetam o valor intrínseco, porém, o valor extrínseco sim, afinal, se existem mais coisas para serem levadas em consideração, então isto fará com que as coisas possam valer mais ou menos, o que é aplicável também para os humanos. Quanto maior e mais vazio for o universo, mais especial e raros os humanos se tornam (KAHANE, 2014, p. 755-756). Portanto, os valores intrínsecos das sensações que cada um sente se mantém, e sendo raros isto os tornam ainda mais valorosos. Todavia, conforme Benatar já apontou, se há maior pluralidade de vida, o valor de cada indivíduo tende a cair, o que Kahane realmente não explicita. Kahane tem uma visão otimista de que os humanos estão sozinhos no universo (seja um universo sem mais vida ou sem deuses), e que, por isso, significam muito: “nós podemos estar no centro do palco, mas o teatro está vazio” (KAHANE, 2014, p. 764, tradução minha). A significância e o valor elevado dos humanos, para Kahane, parte de sua suposta escassez, ainda que leve em consideração alguns valores como intrínsecos. Todavia até mesmo estes valores supostamente intrínsecos ainda são subjetivos, são valorados por alguém.

Em um artigo posterior, Kahane retoma o assunto do niilismo e da metaética. O filósofo destaca que a metaética, sendo dominada pelo naturalismo, surge em alguns o medo do niilismo (KAHANE, 2017, p. 327). Esta preocupação recai principalmente quanto à situação de que não existindo objetividade quanto aos valores, nada importaria. Kahane descreve que uma visão antirrealista pode identificar que não há fatos sobre valores independente das mentes dos indivíduos, assim, nada importa, pois qualquer coisa que possa importar só importa acerca da preocupação subjetiva de alguém (ibid.). Kahane lembra que existem outros filósofos que defendem uma abordagem realista, como Parfit, que argumenta no sentido que o sofrimento importa de fato (PARFIT, 2006; KAHANE, 2017, p. 328). Mas também ressalta que há aqueles que apresentam uma visão distinta, como Mackie (1990), ao defender que, para algo importar, isto deve importar objetivamente, mas, se nada importa, objetivamente, então, nada importa no geral, incluindo subjetivamente, sendo a situação do niilismo valorativo ser o caso (KAHANE, 2017, p. 328). Desta forma, Kahane prossegue analisando o que cada premissa do niilismo implica, inicialmente destacando as premissas iniciais do niilismo:

- 1) Nada importa objetivamente
- 2) Para algo importar, deve importar objetivamente

Então:

3) Nada importa

Todavia, há implicações nesta cadeia. Kahane aponta que, se nada importa, não importa se algo é bom ou ruim, se traz dor, felicidade, morte, genocídio, carinho, o que for, o que acarreta o niilismo valorativo (KAHANE, 2017, p. 330):

4) Nada é bom ou mau

e

5) Todas as proposições valorativas são falsas

Esta derivação é semelhante ao que aponta a teoria do erro (vide item 4.1.1), pois se há alguma afirmação acerca de uma valoração, ela é sistematicamente equivocada. Falar que “matar nazistas é ruim” recai em uma falsidade, pois não há esta propriedade “ruim” no mundo, o que torna a afirmação falsa. É como falar que “unicórnios defecam sorvete”, mas unicórnios sequer existem, o que torna os predicados do objeto específico falsos. Até este ponto, entendo que a análise de Kahane faz sentido, todavia, há outra implicação que ele destaca. Segundo o filósofo, se algo possui valor, temos razões normativas (motivos) para valorá-lo. Assim, se o prazer é bom, temos razões de buscá-lo, todavia, se não há valor em nada, então não buscaremos nada, o que gera o niilismo prático (KAHANE, 2017, p. 330):

6) Nós não temos razões de querer ou sentir nada

Todavia, é importante ressaltar que há teorias normativas que não recairiam nesta sexta implicação. Uma ética das virtudes baseada no caráter em que o agente age pelo hábito, ou por uma norma como as éticas deontológicas, não teriam tal implicação, isto só recai para as éticas consequencialistas. Kahane identifica pelo menos a segunda situação, a da deontologia, ao descrever que razões para ação que não decorrem de valores como sua fundamentação, não sofrem com o niilismo valorativo, pois não implica o niilismo prático, afinal se tratam de razões que independem da valoração. Desta forma, os dois tipos de niilismo são circunstâncias independentes (KAHANE, 2017, p. 330). Porém, o autor destaca que a característica 6 é aquela que mais gera preocupação entre os filósofos (ibid.). Afinal, se não há razões para querer ou sentir nada, por que alguém viria a querer ser ético? Fazer um doutorado? Salvar a vida de uma criança se afogando? Em termos de razões, tudo perderia o sentido – ao menos, sob esta ótica racionalista (sob uma ótica de adaptação evolutiva não, vide capítulo 6).

Kahane aprofunda a análise e verifica a partir da premissa: e se nada importar

mesmo? O que isto implicaria para os humanos? Será que a vida das pessoas pararia de fazer sentido? As pessoas se matariam? Muito pelo contrário, como o próprio filósofo já havia destacado anteriormente: nada importa, inclusive isto (KAHANE, 2014, p. 748), gerando as sétima e oitava implicações (KAHANE, 2017, p. 331):

- 7) Se nada importa, isto não pode fazer as coisas piores
- 8) Se nada importa, então não há razão para responder com qualquer emoção ou ação

Diante disto, se o niilismo for o caso, isto não afeta nada. A proposta que motivava a ação era a do objetivismo moral, que implica na existência de alguma propriedade capaz de fazer com que o agente ficasse motivado para a ação, porém há problemas em explicar esta propriedade estranha. No niilismo não há nada disto, pelo contrário, saber de algo não motiva ação alguma, inclusive saber que nada importa não muda nada. Entendo que a abordagem de Kahane descreveu algo bastante óbvio e trivial, porém, parece que na história da filosofia os autores não perceberam isto, ou se deixavam levar pelo apelo de outros pensadores que advogam o oposto, mas isto não importa para a análise. Talvez o problema em aceitar isto esteja nos mecanismos de lidar com a realidade. Alguns indivíduos buscam uma razão do por que sofrem, ou por que passam por determinadas situações, mas, como Benatar já destacou, o universo é indiferente para os humanos (e para qualquer outra coisa). Não há um propósito para as lamúrias que cada um passa.

O niilismo não implica em nada (o que é irônico). Talvez uma outra possibilidade que possa surgir decorrente do niilismo ser o caso se refere aos conflitos com os realistas morais, pois estes acreditam sinceramente na existência de fatos morais e valores objetivos, porém, isto não é só em relação entre realismo contra niilismo. Um realista pode ter um valor X, o niilista não possui este valor X, pode seguir o Y, o Z, ou nenhum acerca da matéria. Todavia, este conflito existiria entre dois realistas morais de matrizes distintas: um realista moral que segue uma religião A e um que segue uma religião B podem discordar acerca do valor, afinal um defende X e outro abomina X. Isto é bastante plausível e evidencia que o problema que alguns veem no niilismo não está em não ter valores, mas sim em acreditar, ou desacreditar, na crença que o realista tem. Trata-se de mera discordância moral, não de um problema inerente do niilismo. Desta forma, o niilismo só é um problema para quem defende um realismo moral do tipo universalista.

Assim, o niilismo moral ser o caso não afeta nada. Se alguém possui valores, saber que o niilismo é o caso continuará possuindo valores. Se alguém tem seus valores e discorda dos valores de outro, o niilismo ser o caso não altera em nada a discordância que já possuía

com os demais. Talvez, tão somente, incomode alguns indivíduos saber que o que acreditam não é um fato imutável e eterno, mas apenas uma posição subjetiva, porém, quem discorda do seu valor, mesmo sendo realista, também pode entender da mesma forma. O niilismo não implica em nada na esfera prática nestas circunstâncias.

Todavia, na vida real estas questões racionais possuem um impacto menor na ação dos humanos e de outros animais. Independente se o indivíduo acredita que algo existe ou não, há impulsos biológicos como instintos e emoções que motivam para a ação, traços estes já analisados nesta tese. O fato de nada importar objetivamente na esfera cognitiva não inibe a existência e efeito de hormônios, neurotransmissores ou síntese proteica. A causalidade ainda opera. Kahane havia usado uma figura de linguagem acerca de os humanos estarem no centro do palco, o que poderia ser adequado junto com outra figura de linguagem utilizada por Harris (seção 5.7.1), que resultaria em: os humanos são marionetes bioquímicas que estão no centro de um palco de um show de marionetes, mas o teatro está vazio. Não há liberdade, pessoas não existem e nada importa. Mas o show de marionetes continua como se precisasse continuar.

6 O CHEIRO DE SANGUE DA MORALIDADE

*“Você não precisa ser insano para matar alguém,
basta você achar que está certo.”*

Yoko Taro⁹⁸

Comentei que após a análise de diversas pesquisas e autores seria possível um panorama mais preciso acerca da não objetividade de valores morais. Assim, descreverei o que pode ser identificado a partir destes estudos. Desta forma, construirei um argumento a partir dos dados coletados e argumentações verificadas de maneira a formar uma hipótese consistente, levando em consideração os estudos analisados, formulando um pensamento filosófico empiricamente embasado.

Como já apontado anteriormente, a moralidade humana não é formada por um sistema coeso, mas sim uma espécie de gambiarra biológica, o que traz consequências que alguns podem valorar como não tão positivas. Acredito, agora, ser possível responder adequadamente à pergunta “Existem juízos morais objetivos?”, ao que destaco que não existem, decorrendo a seguinte pergunta “o que aconteceria com o entendimento sobre os juízos morais que pretendem ser objetivos?”. A partir disso, elaboro uma contribuição às discussões da área da metaética visando clarificar a discussão e indicar novas alternativas.

Todavia, devido à quantidade expressiva de informações levantadas, cabe, antes, realizar uma sistematização do identificado até o presente momento, bem como a exposição de algumas definições antes de prosseguir na análise metaética. Ressalto que através de serendipidade foi identificado um componente adicional na moralidade que outros pesquisadores não haviam destacado: a influência mútua, que pode ser inclusive coercitiva.

6.1 A GAMBIARRA MORAL

Nesta passagem, busco descrever um diagnóstico geral acerca do fenômeno moral.

Inicialmente, cabe destacar que não existem valores quaisquer que sejam alheios aos indivíduos (seção 5.8). O universo não carrega propósito algum para a vida ou qualquer coisa. A busca por valores eternos, imutáveis, independente dos agentes que julgam e agem está fadada ao fracasso, pois inexiste algo assim na realidade.

98 Tradução minha do inglês de fala extraída da entrevista com o roteirista e diretor japonês Yoko Taro, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LD6xCLIF5dY> *Drakengard 3 -- Philosophies of Violence*.

Todo e qualquer valor que exista parte da subjetividade dos agentes, valores que podem ser elaborados também intersubjetivamente (seções 5.4, 5.3, 5.5 e 5.6). Para que tais valores existam, é um pré-requisito que não exista nada objetivo, dada esta circunstância através da formação do universo, onde não existia vida alguma inicialmente. Com o surgimento da vida e em decorrência da seleção natural (seção 2.3.1), alguns traços que geram mais descendentes foram se replicando. Através das pressões evolutivas alguns padrões foram sendo selecionados para aquele ambiente. Os valores surgiram posteriormente, através de seres capazes de valorar.

Mas os agentes escolhem livremente estes valores? Não, a liberdade biológica não existe (seção 5.7.1), e o processo de origem destes valores ocorreu muito antes do surgimento do próprio *Homo sapiens*. Trata-se de uma cadeia causal bioquímica, em última análise física, desde a formação das primeiras formas de vida até os animais multicelulares. Em algumas espécies de seres vivos com um sistema nervoso, foi possível elaborar valores acerca de alimentos, como o que valia mais, não sendo algo arbitrário, mas sim contingencial, como a preferência por certos recursos mais calóricos, possibilitando mais energia para aquele organismo. Todavia, isto decorre de um processo cego, não foi algo intencionalmente pensado. Apenas ocorreu de algum espécime preferir certo tipo de alimento que outro não, ou ter um organismo capaz de digerir algo que outro não podia. Com essas adaptações, o primeiro conseguiu mais energia, e nisto obteve uma vantagem na sobrevivência e reprodutibilidade, gerando mais descendentes. A origem do valor vem muito antes de uma cognição racional elaborada, assim como outras características relevantes como as emoções e a memória.

Mas e quanto aos humanos em específico? Primeiro, não cabe se falar de pessoas (seção 5.7.2), pois é uma categoria que inexiste no mundo. Trata-se tão somente de uma percepção ilusória selecionada evolutivamente na espécie *Homo sapiens* que tende a categorizar tudo entre *pessoas* e *não-pessoas*. Os valores podem surgir de maneira causal e acidental, decorrente de pressões ambientais e culturais, sendo selecionados certos comportamentos através da autodomesticação da espécie (seção 5.5), o que favoreceu com o controle da agressividade, seja por meios coercitivos ou por autocontrole (seção 5.1). Ainda que a autodomesticação possa ter desempenhado um papel na evolução da espécie, há outras características que afetam a esfera moral como o cuidado para com a prole e a seleção de parceiros para cooperação nas atividades primitivas da espécie (seção 5.1, 5.2). A influência destes mecanismos foi mútua, da mesma forma que um pressiona através de julgamentos, o outro o faz para com o primeiro em outros momentos do convívio social.

Tal seleção por certos comportamentos, seja por pressões ambientais ou culturais, moldou os mecanismos cognitivos que os *Homo sapiens* passaram a ter. Comportamentos que prezavam pelo apoio ao grupo, cooperação em prol de ações coordenadas, ser leal aos membros da tribo (seção 5.3), implicaram no fortalecimento de tais traços. Todavia, quando o número de indivíduos superava o limite que a capacidade cerebral poderia lidar, foi selecionado o traço que permitiu a elaboração de ficções ao redor de certos artefatos de crenças intersubjetivas comuns (seção 5.4), como moedas comuns, religiões comuns ou um império em comum – todavia, este rol não é exaustivo. Com a complexificação das sociedades, outros agrupamentos foram adquirindo um papel social como a formação de nações, clubes, seitas, partidos políticos, times de futebol, entre outros, que se utilizam do mesmo aparato psicológico que foram utilizadas pelos ancestrais da espécie para alcançar sua sobrevivência e reprodutibilidade.

Todavia, estes mecanismos não são inerentemente positivos, como a linguagem ordinária pode dar a entender. Na natureza não há valores objetivos, são contingências que levaram a certos traços serem selecionados e talvez valorados. Em decorrência do apoio irrestrito ao grupo, gerou-se vieses cognitivos que negam a realidade em prol da estabilidade grupal, além de mecanismos psicológicos que favorecem a cooperação com semelhantes, mas não com indivíduos identificados como fora do grupo (seção 5.3), o que gerou um comportamento paroquial e etnocentrista na espécie. Cabe ressaltar que tal tendência não é invencível em partes, pois diante da aprendizagem cultural com determinadas normas e valores (seção 5.4, 5.5), é possível controlar certas condutas, mas quando tal mecanismo não funciona, pode ocorrer o emprego de coerção, o que, por sua vez, é baseado no próprio comportamento tribal. Ainda que haja gasto energético no emprego de punições, o saldo energético tende a ser positivo ao manter a estabilidade grupal.

Desta forma, os ajustes às normas de uma determinada comunidade podem ocorrer por vontade do próprio agente ou por pressão social. Quando um indivíduo internaliza certas normas (seção 5.5), pode gerar uma automatização das ações (seção 5.1), de maneira que considera algo como adequado ao padrão esperado, não especificamente à comunidade, mas até mesmo como uma ordem natural de como as coisas devem ser. Porém, trata-se de uma percepção subjetiva, pois em primeira pessoa tal sensação pode parecer como a de um comportamento obsessivo-compulsivo (seção 5.1), ou simplesmente como o certo a ser feito ou o errado a ser evitado intuitivamente (capítulo 3). Nestes casos, um comportamento escrupuloso em demasia pode ser contraproducente, inclusive sendo capaz de afetar a sobrevivência e reprodutibilidade do agente, seja por evitar se alimentar com certos

nutrientes, seja por se tornar alguém de convivência difícil no grupo. Há também a possibilidade de ocorrer algum tipo de censura ou coação para que os agentes sigam as normas, ou mera conveniência do agente para colher os benefícios do convívio social.

Trata-se de um funcionamento estritamente biológico da espécie. Assim como ocorre com outros animais (seção 5.6), a adequação às normas depende de um aparato cognitivo próprio para isto, como através de emoções selecionadas evolutivamente (capítulo 3 desta tese), assim como diversos componentes cognitivos de uso geral que impactam na esfera moral (seção 5.2), em especial a capacidade valorativa capaz de pesar diversas ações e optar pela mais adequada. Porém, o juízo varia de agente para agente (seção 4.3.6). Já foram identificados correspondentes neurológicos que indicam redes de circuitos neurais envolvidos nestas capacidades (capítulo 4, seção 5.1), de forma que a moralidade ocorre no sistema nervoso, sendo advindo do processo evolutivo da espécie.

É importante ressaltar que diferentes populações humanas passaram por pressões evolutivas distintas. Em decorrência disto, é plausível supor que certos traços possuem uma maior adaptabilidade para ambientes semelhantes aos que foram selecionados no passado, mas podendo acarretar problemas em outros ambientes em decorrência de má adaptações ou desajustes evolutivos (seção 2.3.2.3). Assim como devido a isto há uma pluralidade de valores morais (capítulos 3, 4 e 5 desta tese), sendo impossível alguma proposta ética agrupar todos componentes valorativos em um único modelo coerente. Existem valores incompatíveis entre si e funcionamentos morais variantes entre a população, e até mesmo um mesmo indivíduo pode ter valores morais conflitantes apenas observando a si mesmo (seção 5.4). Circunstâncias que podem gerar o agrupamento entre os semelhantes mas dissonâncias aos mesmos – eis a ambivalência da moralidade.

Assim, a moralidade da espécie *Homo sapiens* não é um todo coerente e sistemático, mas uma espécie de gambiarra evolutiva, tal como outros componentes de seu organismo e de outras espécies. Houve pressões seletivas que selecionaram sem intencionalidade alguma certos traços e não outros. Talvez alguns traços que existem hoje podem ser prejudiciais no futuro. Todavia, na atualidade, alguns comportamentos são valorados positivamente e outros negativamente, apenas em decorrência de pressões evolutivas, e não por serem os melhores objetivamente para todo e qualquer momento. Um exemplo a ser mencionado é a capacidade de formar grupos coesos, afinal, pode ter sido favorável em ambientes determinados, mas a formação de uma seita suicida não parece ser algo que promova uma maior sobrevivência ou reprodutibilidade⁹⁹. Isso se evidencia na moralidade também quando há conflitos de valores

99 Vide o caso de Jonestown envolvendo o pastor Jim Jones: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46258859>

em uma mesma sociedade.

Não há um fim específico que almeja algo objetivamente positivo. Isto é, a evolução da espécie não almeja uma *perfeição* ou *adequação ideal*, o processo é cego, desprovido de sentido. Devido a isto, alguns traços que foram selecionados em ambientes ancestrais mostram-se problemáticos em sociedades maiores, como as expressões de xenofobia e paroquialismo. A mesma capacidade valorativa do início que auxiliou algum ancestral não-humano a preferir um alimento a outro, permaneceu influenciando uma série de comportamentos que resultaram na pluralidade de formas de vida existentes. Também contribuiu com a seleção de outros traços relevantes para o *Homo sapiens* como a empatia, a capacidade de cooperar e de se comunicar efetivamente. Estas mesmas ferramentas auxiliam a sobrevivência e a reprodutibilidade. Não se trata de algo belo ou bom, é um funcionamento neutro tal como o de outros sistemas do organismo, como o digestivo ou respiratório, ele apenas acontece. Somos adaptados para valorar.

Este aparato cognitivo foi utilizado para a formação de tribos, religiões, impérios, nações e exércitos. O mesmo mecanismo cognitivo que é capaz de salvar vidas foi utilizado para tirar vidas em situações distintas. A mesma capacidade valorativa que é capaz de formar cooperação entre diversos desconhecidos é a responsável por fazer com que humanos que não possuem relação de parentesco ajudarem vítimas de desastres ambientais. Também foi responsável por ações que culminaram na construção de campos de concentração durante o regime nazista. Os elogios e censuras de condutas expressas em direção aos membros de dentro e de fora do grupo são mecanismos de influência de uns para com os outros. As expressões de moralidade cultural e as doutrinas éticas formais não passam de instancias deste mesmo mecanismo, uma ferramenta naturalmente adaptada para influenciar e coagir o comportamento alheio.

Com este panorama é possível explicar o comportamento do *Homo sapiens* acerca da moralidade através das 4 questões de Tinbergen (seção 2.3.2.1).

1) Por que os humanos praticam comportamentos vinculados à moralidade? Isto favoreceu a espécie a sobreviver e se reproduzir, cerceando condutas de outros membros da espécie que poderiam prejudicar os fins almejados pelos agentes, assim como adequando o comportamento ao que os demais indivíduos relevantes ao agente tinham por valoroso.

2) Como a moralidade evoluiu? A partir de outros animais sociáveis que dependiam do apoio dos demais membros do grupo para sobreviver, seja durante a infância, seja para forragear ou se proteger de predadores, sendo algo anterior ao surgimento do próprio *Homo*

sapiens, tendo em vista o comportamento semelhante em outros primatas.

3) O que faz com que a moralidade seja praticada? Há diversos mecanismos psicológicos identificados que estão envolvidos na moralidade, não sendo possível estabelecer apenas um como determinante, salvo a capacidade valorativa que está presente mas não define por si a moralidade. Alguns estímulos envolvem a empatia, outros a automatização de ações e conformidade com o habitual do meio em que o animal vive, assim como intuições que possam surgir. Todos estes fatores resultam em sentimentos ou diretamente emoções, que por sua vez motivam o indivíduo a agir de algum modo, seja sentindo vergonha ou culpa em relação a algum ato ou pensamento acerca de algo, seja sentindo raiva ou nojo que provoca comportamentos aversivos em relação a atribuída fonte desencadeadora da emoção. De forma que as emoções desencadeiam modificações na estrutura neuroquímica do cérebro, acarretando modificações na bioquímica corpórea no geral. Porém, em casos de ações já automatizadas, pode não ocorrer a influência de uma emoção no momento imediatamente anterior à ação ou julgamento moral. Todavia, há em comum em todos estes mecanismos a percepção do indivíduo, que pode ser real ou imaginada, acerca de algo, e a partir deste primeiro gatilho as decorrências são específicas para cada situação, podendo variar conforme o indivíduo.

4) Como a moralidade se desenvolve na vida do indivíduo? Há um mecanismo de desenvolvimento envolvido, de maneira que depende das experiências vivenciadas no contexto ambiental do animal o que será valorado e de que valência (se positivamente ou negativamente).

Com isto, identifica-se que a moralidade é uma adaptação evolutiva e, portanto, não deve ser valorada por si mesma como algo positivo necessariamente. Na linguagem ordinária é bastante comum atribuir um valor positivo aos conceitos de *moral* e de *ética*. Todavia, este mecanismo é uma adaptação psicológica como as demais existentes. Desta forma, em certos contextos ela pode ser mais adaptativa, enquanto que, em outros, pode prejudicar o seu portador, diminuindo suas chances de sobrevivência e reprodutibilidade. O conteúdo da moralidade, dependendo das pressões ambientais, poderia ter gerado outros comportamentos que não os que são identificados atualmente, o que também é evidenciado na pluralidade de valores distintos ao comparar indivíduos de grupos diversos. Tais valores distintos, por vezes, geram conflitos e o emprego de força visando a coerção de outros para que sigam os padrões morais que o grupo deseja.

Desta forma cabe, agora, a elaboração de uma definição da moralidade que abarque o identificado.

6.2 A DEFINIÇÃO DE MORALIDADE

Tendo em vista que os mecanismos da moralidade e das doutrinas éticas envolvem os mesmos aspectos cognitivos (avaliação, normatividade, influência do comportamento alheio), tratarei ética e moral enquanto sinônimos quanto a este aspecto. Desta forma, elaboro a seguinte hipótese: a ética possui um componente de influência mútua, podendo, inclusive, ser coercitiva.

Inicialmente, cabe evidenciar as definições de moralidade de alguns autores. Neste caso, selecionei três de pesquisadores já analisados, para, assim, verificar a relação com esta hipótese e elaborar um conceito mais aprimorado da ética. Para tanto, começarei verificando as definições de alguns pesquisadores citados.

Em um segundo momento, testarei as definições diante de algumas situações: uma hipotética e outra uma circunstância histórica.

6.2.1 A definição de Haidt

Haidt elaborou a seguinte definição para a moralidade (como já citado na seção 3.4), que partiu de um componente social e outro psicológico (o que se sente em primeira pessoa):

H) *Sistemas morais são um conjunto de valores interligados, virtudes, normas, práticas, identidades, instituições, tecnologias e mecanismos psicológicos que trabalham junto para suprimir ou regular o autointeresse e fazer sociedades cooperativas possíveis.* (HAIDT, 2012, p. 289, tradução minha)

O primeiro ponto a destacar é que Haidt define não exatamente *moralidade*, mas “Sistemas morais”. Nisto, ele engloba diversas culturas distintas com valores específicos, de maneira que não recai na visão etnocêntrica de definir apenas o que o grupo a qual pertence é moral. Todavia, com esta definição podemos identificar se um determinado conjunto de comportamentos forma um sistema, não identificando especificamente o que é a moralidade.

Verifico também que a definição de Haidt guarda alguma semelhança com o que foi identificado acerca do fenômeno moral, mas não abarca exatamente o cerne do identificado. A definição carrega a expressão *valor*, que seria central para haver qualquer moralidade, porém, como “valores interligados”, assim como traz uma série de artefatos, como “instituições” e “tecnologias”, hábitos, como *práticas* e *normas*, além de componentes psicológicos. Com

foco em “suprimir” ou “regular” o “autointeresse”, relacionado às ações individuais, e “fazer sociedades cooperativas possíveis”, portanto objetivando o convívio social – em grandes grupos (sociedade). Identifico outros pontos positivos em sua definição. Carrega o *valor* como um componente, menciona os artefatos e demais componentes pertencentes, que são bastante amplos dada a pluralidade de valores morais e suas instancias no mundo.

Todavia, há uma premissa incluída na proposta de Haidt que prejudica a definição. Haidt defende o entendimento da seleção de grupos, isto é, que a seleção natural opera em grupos (3.3.2) e não no gene (vide itens 2.3.1.5). Por decorrência disto, sua definição é centrada na cooperação, que carrega um componente de valência positiva ao conceito. Ressalto que há sim interações entre a seleção do gene e das espécies em si, tendo em vista que os últimos são os veículos dos primeiros. Um determinado genoma pode ter mais êxito evolutivo se a população que o possui se mantém. Porém, isto não implica que a evolução ocorra em nível de grupo. Inclusive na espécie humana é muito comum indivíduos saírem de seu grupo de origem e entrarem em outro, como ocorre nos processos de migração (seja entre países ou entre cidades de uma mesma nação), ou até mesmo na conversão de uma religião para outra, mudando o círculo social. Uma objeção seria no sentido de que, no passado, ocorreu a seleção por grupos, porém, hoje não é mais relevante. Todavia, isto é improvável, um traço como este teria se mantido na espécie.

Um ponto negativo para esta definição é que a conformação a certos hábitos grupais não implica a cooperação, nem na sua possibilidade. Trata-se, em realidade, de um processo de aprendizagem cultural, em que alguém passar parte de sua vida em determinado local e sofrer certas pressões sociais faz com que seja introjetado em si diversos comportamentos e valores. Há uma capacidade natural para adquirir valores. Nisto, Haidt está certo, mas eles não visam necessariamente uma cooperação. Alguém pode ser forçado a seguir certos padrões de conduta, mesmo que não acredite naquilo. Pode parecer uma forma de cooperação, mas trata-se de uma influência, uma coerção. A moralidade é muito mais um mecanismo de influência do que de cooperação.

6.2.2 A definição de Greene

Greene elaborou a seguinte definição para a moralidade (como já citado na seção 5.3):

G) *A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permitem que os indivíduos que seriam egoístas possam colher os benefícios da cooperação.* (GREENE, 2013,

p. 23, tradução minha)

A definição de Greene é mais enxuta, mas mais geral que a de Haidt. Da forma que foi formulada, ela pode conter a de Haidt, portanto, críticas que poderiam ser direcionadas à definição H cabem para a G, como não observar que a coerção pode existir e fazer parte da moralidade. Todavia, Greene não usa o termo “sociedade” como Haidt. Ele refere-se a tão somente cooperação, devendo ser, portanto, com no mínimo dois indivíduos, podendo ser mais, não necessitando ser em larga escala – pois em sua leitura o problema da moralidade surge em grandes grupos humanos.

Identifico como pontos positivos abarcar toda e qualquer adaptação psicológica, incluindo as de domínio geral. Porém, há como problemas a delimitação do objetivo específico na cooperação.

Como destacado em outras passagens (capítulo 4), Greene acaba deixando suas preferências normativas permear sua análise metaética, e isto é evidenciado aqui. Enquanto Haidt abarca a pluralidade de valores morais existentes, que tenta capturar com sua teoria das fundações morais, Greene resume tudo às experiências que cada um sente, em termos utilitaristas, no prazer e na dor. Desta forma, recai no que Haidt já havia comentado na redução às fundações de cuidado e justiça.

Mas como isto é notado nesta pequena definição? Assim como Haidt identifica a cooperação como algo positivo, Greene também o faz, mas adiciona um outro conceito carregado normativamente, o de *egoísmo* (*selfish*). Através do princípio da caridade argumentativa, pode ser lido como “auto-interessados”, em que “indivíduos auto-interessados passariam a colher os benefícios da cooperação”. Sua definição carrega uma premissa valorativa da mesma forma, em que os indivíduos estariam em uma situação pior sem a moralidade. Se não há valores objetivos, não há um parâmetro para analisar isto (seção 5.8). Além de que, sua definição resume a moralidade à cooperação, não abrangendo as situações de coerção.

Greene destaca os diversos benefícios que a cooperação proporciona (seção 4.3.1), mas reconhece que há problemas gerados pela formação tribal no comportamento humano. A este problema ele chama de “tragédia da moralidade do senso comum”, identificando que o mecanismo da moralidade transforma o “eu” em “nós”, mas também gera o “nós” contra “eles”. Ocorre que esta característica não está explícita em sua definição de moralidade, ela aparece como uma decorrência. Todavia, o filósofo identificou como algo ruim e que necessitava de uma solução. Desta forma, Greene ignora algumas etapas se for levada em

consideração a esfera metaética.

Em sua tese (GREENE, 2002), foi mais preciso. Seu foco foi no discurso moral, em que identificou adequadamente que as afirmações morais são falsas, afinal, não existem propriedades morais. Os humanos tendem a projetar a percepção ilusória de que existem certas propriedades que, na realidade, inexistem. O discurso moral é eivado de vícios, gerando afirmações como se as propriedades morais fossem identificadas no mundo, quando o que ocorre é a manifestação da valoração do indivíduo.

Mas tanto na tese quanto no livro, Greene busca uma solução social. Sua proposta normativa do pragmatismo profundo, semelhante ao utilitarismo, é de mais uma instância que reforça o entendimento de que a moralidade é um mecanismo de influência. O filósofo argumenta como sua alternativa normativa poderia resolver os conflitos entre indivíduos com valores sociais conflitantes. Por outro lado, chama a atenção que os valores que o pragmatismo profundo defendem coincidem com as propostas políticas do autor. Novamente, aplicando o princípio da caridade argumentativa, seja mera coincidência o utilitarismo apontar para os mesmos valores subjetivos de Greene, poderia ser um método aparentemente imparcial. Tal método seria capaz de gerar juízos morais que ninguém concorda, o que resulta em um método que não favorece nenhum lado. Isto seria uma proposta pior ainda, pois seria como em uma solução pseudosalomônica: duas mães afirmam que o bebê é seu, então o rei decide que para agradar ambos deve-se dividir o bebê no meio, ficando metade para cada uma. É imparcial, mas não agrada nenhuma das partes.

Desta forma, a definição de Greene não abarca a esfera da influência mútua, apesar de na proposta normativa buscar influenciar o leitor a concordar com sua metodologia, o que reforça a hipótese que levanto acerca das funções adicionais da moralidade.

6.2.3 A definição de Churchland

Antes de Churchland apresentar uma definição de moralidade, ela faz a seguinte pergunta: “podemos ter uma definição precisa de moralidade?”, ao que responde que não é possível. Segundo a filósofa, a moralidade compartilha diversos conceitos com outras áreas do cotidiano dos humanos, de maneira que não é possível definir de maneira precisa. Todavia, uma definição que ela apresenta para iniciar a discussão acerca da moralidade é a seguinte:

C) A moralidade é um conjunto de atitudes e práticas compartilhadas que regulam o comportamento individual para facilitar a coesão e o bem-estar entre os indivíduos do grupo. (CHURCHLAND, 2019, p. 137)

Destaco como um primeiro ponto positivo desta definição o cuidado que a filósofa tomou ao destacar que não é possível definir com precisão. Qualquer que seja a tentativa posterior, está aberta à discussão, tendo em vista que a moralidade carrega muitos aspectos cognitivos utilizados em atividades que não possuem relação fundamental com a moralidade, como, por exemplo, a memória, as emoções, a capacidade de valorar: mesmo que influenciem de alguma forma na moralidade, estas funções cognitivas não caracterizam a moral. A moralidade não pode ser reduzida a tão somente um aspecto. A autora não utiliza para sua definição palavras como *psicologia* ou *cognição*, tampouco *consciência*, referindo-se a “atitudes” e “práticas compartilhadas”, o que é bastante compatível com a leitura de Westra e Andrews (seção 5.6).

Além disso, Churchland destaca outras características da moralidade. Em especial, destaco o aspecto do “que regulam o comportamento individual”, focando no indivíduo, não tanto na sociedade, e como este comportamento é regulado. Talvez, por este aspecto que Greene tenha observado o utilitarismo, enquanto que Churchland se focou na ética das virtudes, que se atenta ao caráter do agente, e Haidt acabou realizando uma mistura referindo-se que, para o nível individual, o indicado seria a ética das virtudes e, para o social, o utilitarismo. Esta regulação pode se dar tanto no aspecto dos escrúpulos dentro da consciência do indivíduo, quanto por pressões sociais como as que afetam a reputação através da censura moral.

Além disto, há o ponto de focar no “bem-estar”, algo que os outros dois autores não ressaltaram. Os animais, em geral, atentam-se para o seu bem-estar, buscando situações prazerosas e evitando o desconforto, aspecto este que cabe a esfera valorativa. Todavia, ela se refere ao bem-estar do grupo. O grupo pode ser entendido como uma sociedade maior, ou tão somente uma pequena tribo, ou uma família nômade. Normalmente, o que gera bem-estar pode ser algo que também gera uma adaptabilidade, como, por exemplo, a preferência por comidas calóricas, que serviam de fonte energética ao organismo.

O termo “coesão” é mais amplo que “cooperação”, englobando-o, mas não abarca todas as possibilidades se for lido de maneira valorativa positiva, como normalmente ocorre na linguagem ordinária. Se um grupo de indivíduos se junta para caçar um animal e dividir a carne, trata-se de uma cooperação. Se um grupo domina outro povo e os torna escravos, há uma cooperação entre os escravocratas e uma coerção para com os escravos – ainda que estes últimos se sujeitem ou aceitem sua posição. Há uma vinculação moral entre estes, a sociedade pode se tornar coesa, alguns indivíduos podem aceitar a situação desigual ou prejudicial para

si mesmos, mediante um respeito a uma hierarquia imposta.

Ainda destaco alguns problemas nesta definição. A filósofa descreve que as “atitudes e práticas” são “compartilhadas”, todavia, entendo que pode haver uma moralidade onde há conflitos ao invés de compartilhamento. Algumas “atitudes e práticas” de indivíduos podem ser tidas como morais, mas prejudicam a “coesão” e “bem-estar” do grupo, confrontando o próprio objetivo que o conceito apontaria. Não raro ocorre de filhos possuírem valores distintos dos dos pais acerca de alguns aspectos que consideram relevantes, como, por exemplo, o filho pode, após ter contato com outros grupos sociais, optar moralmente pelo veganismo, o que pode gerar desconforto perante seus genitores. Outra situação é o caso de casais conservadores e membros praticantes de certas religiões que abominam a homossexualidade, porém descobrem que a filha adolescente é homossexual. As atitudes e práticas da jovem podem prejudicar a coesão e o bem-estar daquela família, assim como a convivência destes para com a comunidade religiosa na qual participam. Todavia, nestes casos é bastante comum que os filhos com valores destoantes afastem-se dos pais e entrem em contato com outros indivíduos que os acolham.

Assim, a conceituação de Churchland traz alguns aspectos além daqueles apontados por Haidt e Greene, mas ainda carece de outras questões relevantes, que eu abordo a seguir.

6.2.4 A ética enquanto adaptação evolutiva para influência mútua

Diante das definições citadas, bem como das evidências e argumentos analisadas até aqui, proponho uma nova definição de moralidade. Definição esta que abarca a cognição moral, normativa e valorativa identificada no *Homo sapiens*, podendo ser extensível a outras espécies que se enquadrem no identificado (ainda que este não seja o foco). A definição precisa englobar toda e qualquer instância do fenômeno moral, podendo enquadrar-se genericamente ou especificamente em cada situação moral.

Assim como Churchland comentou, trata-se de algo difícil de definir, dada a amplitude de componentes cognitivos envolvidos na moralidade. Uma maneira que encontrei para buscar uma definição foi analisar as definições destes outros pesquisadores e estabelecer os pontos positivos, isto é, que condizem com o diagnóstico da moralidade exposto aqui. Há algumas intersecções entre as definições, principalmente entre Greene e Haidt.

Todavia, entendo a necessidade de adicionar dois aspectos. O primeiro é a função adaptativa da moralidade, que não pode carregar um componente valorativo tendo em vista mera identificação da adaptação – isto é, não é porque algo é considerado moral para os

padrões do julgador que será bom objetivamente, trata-se de adaptação ao meio. O segundo é que a definição deve conter a possibilidade da coerção, que ocorre no fenômeno moral, não podendo se restringir tão somente à cooperação voluntária.

Assim, elaboro a seguinte definição:

F) *A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que podem favorecer a sobrevivência e reprodutibilidade do material genético ao promover uma maior estabilidade grupal através de crenças valorativas, atitudes ou práticas que suprimem ou regulam o autointeresse.*

Descrevo agora cada um dos componentes:

- *Conjunto de adaptações psicológicas.* A moralidade não é apenas uma adaptação, mas um conjunto, sendo que este não é específico para esta função, pois se sobrepõe com outras. Entre estas, podem ser citadas (de maneira não exaustiva): capacidade valorativa, memória, intuições, empatia, emoções, categorizar outros seres enquanto pessoas, capacidade para formar vínculos, capacidade de detecção de trapaceiros, autocontrole, capacidade de gerar ficções e narrativas, entre outros componentes já analisados nesta tese. Cabe ressaltar que algumas destas funções cognitivas acontecem de maneira não-consciente, mas seu resultado é consciente (seção 4.3.6).

- *Que podem favorecer a sobrevivência e reprodutibilidade do material genético.* Sendo uma adaptação evolutiva, *pode* favorecer a sobrevivência e reprodutibilidade, todavia, o favorecimento em ambientes passados não é garantia de um favorecimento futuro, de maneira que algum componente do conjunto pode se tornar contraprodutivo, como em um desajuste evolutivo. Por outro lado, em ambientes em que as adaptações são adequadas, pode auxiliar na sobrevivência dos indivíduos que compartilham estes traços, ou até mesmo de outros que se beneficiem sem contribuir (*free riders*), bem como a reprodutibilidade, o que ocasiona a continuidade do traço adaptativo, de maneira que o foco se dá no material genético e não no seu portador – englobando casos em que há estabilidade grupal, mas certos indivíduos não procriam voluntariamente como, por exemplo, sacerdotes de certas religiões, indivíduos inférteis, homossexuais, quem opta por não ter filhos etc.

- *Ao promover uma maior estabilidade grupal.* Este é um dos principais diferenciais de minha definição. As cooperações implicam que houve coesão grupal em algum nível, todavia, nem toda coesão grupal é cooperativa. Um grupo pode formar uma unidade estável em uma sociedade, mesmo obtendo isto através da coerção, em que se impõe a vontade de uns sobre os demais. Assim como o mesmo aparato cognitivo pode identificar a norma de um

grupo, mas ainda que o agente não concorde, se sujeita a segui-la visando obter benefícios do convívio social. Desta forma, o termo *estabilidade* indica algo mais próximo da realidade do que “coesão” ou “cooperação”.

- *Através de crenças valorativas, atitudes ou práticas.* Trata-se de uma disjunção inclusiva, ou seja, podem ocorrer as três ao mesmo tempo, ou duas, ou apenas uma. Ressalto que Churchland (seção 6.2.3) trouxe apenas as duas últimas, mas através de uma adição, o que implica que deveriam ocorrer ao mesmo tempo. Todavia, destaco a pluralidade normativa apresentada por Westra e Andrews (seção 5.6), que apresentam a possibilidade de uma multiplicidade de formas da regularidade normativa se dar. Ou seja, *práticas* que se referem a hábitos e costumes, *atitudes* que remontam disposições psicológicas e predisposições, e *crenças valorativas*, que se referem ao que o agente crê subjetivamente, ou os agentes creem intersubjetivamente (seção 5.4).

- *Que suprimem ou regulam o autointeresse.* Esta passagem destaca o controle social desempenhado pela normatividade, de maneira que pode cercear as ações dos agentes, englobando aspectos de escrupulosidade que fazem com que o membro do grupo siga a norma de maneira interna, ou através de censuras às condutas praticadas com o uso de linguagens (formais ou não, tal como expressões de desaprovação), ou ainda através de coerção com o emprego de força física podendo gerar dano ao agente ou expulsão do grupo.

Acredito que com esta definição seja possível abranger todo e qualquer fenômeno moral existente, englobando não só os abrangidos pelas definições de Haidt, Greene e Churchland, mas também as demais circunstâncias que destaquei. Sendo uma adaptação, também é capaz de gerar subprodutos com impactos secundários, tal como falsos positivos ao categorizar alguém como *pessoa* não sendo um humano, atribuir intencionalidades a fenômenos da natureza, ou se preocupar empaticamente com a saúde de uma planta.

A moralidade, enquanto adaptação evolutiva, contém aspectos que certos grupos podem valorar negativamente, pois, apesar de não coincidir com os valores normativos de todos os grupos, trata-se de algo que ocorre na espécie. É como um predador que possui adaptação para se alimentar de um outro animal, como, por exemplo, uma cobra sucuri que pode se alimentar de um macaco-prego. Por mais que alguns humanos achem algo desesperador, ocorre na natureza¹⁰⁰. A natureza não é objetivamente bela ou perfeita. Estes

100 A situação ocorreu em agosto de 2023, em que um grupo de turistas presenciou uma sucuri atacando um macaco-prego, e muitos se comoveram e solicitaram que alguém intervisse para salvar o primata. A notícia e o vídeo da situação estão disponíveis no link: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2023/08/29/macaco-prego-agoniza-por-socorro-em-abraco-de-sucuri-gigante-e-comove-turistas-que-o-salvam-da-morte-video.ghtml> acesso em 19/09/2023.

adjetivos são meras avaliações subjetivas humanas. De forma análoga, a ética não é algo essencialmente bom, trata-se de mais uma adaptação como qualquer outra.

Ao longo da história humana, estes mecanismos foram capazes de promover a cooperação em uns casos, e o genocídio em outros. Trata-se de um componente do organismo que pode ser usado com vários propósitos que não só aquele para qual foi adaptado, e mesmo quando utilizado para a coesão grupal, pode ter desfechos que são considerados por muitos como terríveis. A moralidade possui esta ambivalência. Para utilizar uma figura de linguagem, a ética carrega em si um cheiro de sangue, tal como uma faca utilizada para matar alguém, mas que se limpa, pode ser usada para dividir um pão com aqueles que têm fome – ainda que o cheiro fique impregnado. Mas o cheiro de sangue da moralidade também pode ser entendido como uma metáfora que demonstra o papel biológico extremamente necessário. Sem o sangue, o corpo não sobrevive, é algo essencial à vida¹⁰¹.

6.2.5 Testando a definição

Para verificar se a definição é válida, cabe testar se ela se encaixa naquilo que é entendido por moral, assim como não ser aplicável nas circunstâncias que não envolvem a moralidade. Para tanto, mencionarei dois cenários para analisar o enquadramento de minha definição (F), bem como comparar com as demais destacadas de Haidt (H), Greene (G) e Churchland (C), quanto à capacidade explicativa de cada uma delas para as circunstâncias relevantes quanto aos agentes e julgamentos morais.

Para cada caso, analisarei a possível explicação de cada definição com sua teoria base prestando auxílio, indicando a explicação dos julgadores, dos agentes e uma análise. Todavia, não bastam exemplos corriqueiros simples como mera motivação para salvar alguém. Buscarei analisar duas situações bastante polêmicas. Se as descrições podem dar conta de explicar o fenômeno moral em casos complexos serão válidas, qualificando-se como mais adequadas àquelas que explicam melhor o fenômeno. Assim, inicio analisando uma situação histórica comumente tida por infringir aspectos morais e éticos.

6.2.5.1 O caso do regime nazista

Durante os anos de 1933 a 1945, houve a ascensão do regime nazista na Europa, que obteve muitos apoiadores na época. Durante o período ocorreu o holocausto, que gerou

101 Agradeço a Dangelo Müller, mestre em letras cultura e regionalidade, esta segunda interpretação metafórica.

milhões de mortes de grupos que o regime desprezava como judeus, civis de outras nacionalidades, prisioneiros de guerra, homossexuais e pessoas com deficiência¹⁰². Atualmente o nazismo e o neonazismo são amplamente censurados. Como explicar os julgadores contemporâneos e os agentes da época dos fatos?

Um dos conceitos que melhor explica a ocorrência é o de Haidt, afinal, trabalha como sistemas morais distintos. Quanto aos julgadores, nos sistemas morais contemporâneos (e diversos daquela época) as ações e valores nazistas são contrários aos fundamentos morais de boa parte da população. Isto é, as fundações morais do cuidado/dano, da justiça, da liberdade e da pureza, gerando gatilhos emocionais em quase qualquer pessoa, de maneira a sentir raiva e nojo de práticas nazistas. As práticas nazistas atentam contra os principais fundamentos morais das sociedades cooperativas contemporâneas. Desta forma, provocam o estímulo para regulação e supressão nas sociedades em relação a agentes que defendem práticas neonazistas.

Utilizando o mesmo arcabouço conceitual, é possível descrever como os agentes, à época do regime, apoiaram tais ações. Na época, o povo que apoiou o regime nazista estava sensibilizado em suas fundamentações morais, tendo em vista o atrelamento de supostos culpados por problemas que o povo enfrentava. Isto acionou a fundamentação do cuidado/dano e da justiça, assim como, ao identificar povos específicos como prejudiciais aos ideais, também atingiu a esfera da pureza, aliados a um sentimento nacionalista vinculado aos fundamentos da autoridade e da lealdade. Aqueles que eram contrários ao grupo sofriam supressão de suas condutas e formas de ser contrárias ao regime. Desta forma, o conceito H explica de maneira bastante completa e plausível as censuras e os apoios morais entre grupos massivos da população em tempos distintos, vinculando às fundações morais dos membros de cada sociedade.

O conceito de Greene, como dito, aproxima a cooperação da moralidade, portanto, havendo o compartilhamento de intenções, haverá moralidade. Observando os julgadores, identifica-se tribos cooperativas distintas em conflito, em que uma delas (os nazistas) visam impor seus valores sobre a outra tribo, assim como outras tribos impedem que tais valores (nazistas) sejam aplicados, forçando os seus próprios ideais, o que gera o conflito entre o “nós” e “eles”. Especificamente no contexto histórico do século XX, naquele momento a tribo cooperativa nazista possuía uma certa forma de cooperação que envolvia seus valores próprios. Os nazistas possuíam um etnocentrismo exacerbado, ao ponto de seu altruísmo

102 Uma aproximação dos números pode ser verificada em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution> acesso em 20/09/2023.

paroquial abranger tão somente a própria tribo e aliados, sendo hostil às demais tribos, intensificando o conflito “nós” e “eles”. Desta forma, o conceito G explica de maneira razoável as censuras e suportes morais entre os apoiadores do nazismo e os julgadores contrários, em termos de cooperação tribal. Como indicado anteriormente (seção 6.2.2), a definição G contém a definição H, de maneira que a resposta é semelhante, mas menos específica.

Mas e quanto à definição apresentada por Churchland, como ela explica? Os grupos contemporâneos possuem uma coesão decorrente de atitudes contrárias ao regime nazista, visando um maior bem-estar destes grupos, atitude estas derivadas de figuras de respeito nestes agrupamentos que opõe-se à ideologia nazista, como indivíduos famosos e professores, de maneira que é uma prática reiterada a ojeriza ao nazismo. Porém, à época do regime nazista, as práticas e atitudes do povo promoveram a coesão do grupo visando um maior bem-estar daqueles, de maneira que buscaram regular o comportamento dos contrários ao regime. Assim, o conceito C explica de maneira razoável as censuras e apoios morais ocorridos tanto entre os julgadores contemporâneos quanto os agentes à época dos fatos.

A minha definição também descreve o ocorrido nos dois casos. Os julgadores chegaram à sua posição através de adaptações psicológicas como intuições e emoções, aliadas a um processo de aprendizagem cultural. Há uma aversão às práticas nazistas, de forma que o grupo é estável quando todos se opõem ao nazismo. Aqueles que não se opõem ou apoiam o nazismo são alvo de supressão através de censura moral, ou até mesmo coerção como uso de força, pelos demais, sejam membros do grupo ou não. De maneira semelhante, focando no período do regime nazista, eles também chegaram a isto através de adaptações psicológicas como intuições e emoções, aliadas a um processo de aprendizagem cultural. Isto gerou, à época, um apoio às práticas nazistas, de forma que o grupo era estável quando todos apoiavam o nazismo. Aqueles que se opuseram ou não apoiavam o nazismo eram alvo de supressão através de coerção pelos demais, sejam membros do grupo ou não. Assim, apesar de parecer repetitivo, minha definição (F) explicou ambas as situações com basicamente as mesmas adaptações. Agora, analiso um segundo caso que envolve um símbolo representativo para um grupo.

6.2.5.2 O caso do uso da bandeira como pano de limpeza

Trata-se de uma adaptação de uma história ficcional utilizada por outros

pesquisadores¹⁰³. Uma mulher está limpando sua casa e precisa de um pano para limpar o vaso sanitário, então encontra em seu armário uma bandeira velha do seu país (Brasil). Assim, rasga e usa parte da bandeira para limpar as manchas do vaso. Muitas pessoas, ao ficarem sabendo desta história, consideram um desrespeito a ação dela a um símbolo nacional – inclusive no passado já foi considerado um crime destruir ou ultrajar a bandeira nacional¹⁰⁴.

A definição de Haidt tem uma certa vantagem na explicação do fenômeno, pois foi desenvolvida justamente a partir destes estudos. Com a definição H, pode ser descrito que, para alguns sistemas morais, o ato fere um símbolo da sociedade a qual o indivíduo pertence, sensibilizando a fundação moral da lealdade. Isto provoca a ira dos demais membros do grupo – importante ressaltar que, mesmo se fosse um indivíduo de fora do grupo fazendo isto, haveria uma resposta emocionalmente negativa. Tal emoção motiva ações para reprimir a conduta do indivíduo contraventor. Por outro lado, quanto ao agente, a ação pode simplesmente não acionar qualquer fundação moral, tendo em vista não se tratar, na percepção do agente, de um ato atentatório contra a moral do grupo, um valor que este não compartilha com os demais. Assim, a definição H explica a reação dos julgadores através de fundamentos morais, porém, quanto ao agente, identifica que, para o mesmo, a ação sequer está no escopo da moralidade. Isto auxilia a explicar o conflito de valores morais entre grupos distintos: o que pertence à esfera moral de um grupo pode ser uma ação moralmente neutra para outros indivíduos – importante ressaltar que mesmo em uma sociedade maior podem haver indivíduos que também pertençam a grupos menores.

O conceito de Greene foca em aspectos tribais, também explicando a ocorrência. Os julgadores possuem adaptações psicológicas que favorecem a cooperação e também envolvem a identificação de símbolos da tribo. Um ato que atenta a um símbolo da tribo é interpretado como algo contrário à própria tribo, o que suscita uma resposta moral. Por outro lado, o indivíduo que usou a bandeira para limpar o vaso pode não se considerar membro da tribo ou percebe o ato como não atentatório à tribo da qual faz parte. Portanto, trata-se de uma ação que não envolve cooperação, assim não atinente à esfera moral para a agente, ainda que a tribo considere isto diferente. Desta forma, a definição G contém a definição H, como indicado anteriormente (seção 6.2.2), portanto, a resposta neste aspecto é basicamente a

103 A versão original desta história hipotética está presente em um artigo de Haidt, Koller e Dias (1993, p. 617). Trata-se de uma história para testar a estupefação moral, um dos tabus sem dano (*harmless taboo*). Para cada nacionalidade de entrevistado era utilizado a bandeira de seu próprio país (i.e. para estadunidenses a dos Estados Unidos, para brasileiros a do Brasil).

104 Conforme descrito em reportagem no site do Senado Federal do Brasil, disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2022/10/04/desrespeito-a-bandeira-nacional-podera-ser-considerado-crime> acesso em 20/09/2023.

mesma, mas menos específica.

A definição de Churchland é um pouco diversa das demais, mas também explica o fenômeno. O grupo possui como atitude e prática o respeito à bandeira, seu símbolo, e atos de ultrajar a bandeira geram mal-estar no grupo, de maneira que praticam a censura a prática destes atos. Enquanto isso, a mulher que fez o ato pode não ter escrúpulos para ter realizado a conduta. Outra possibilidade é que, em seu entendimento, as figuras de referência moral dela não considerariam aquilo atentatório à coesão do grupo. Assim, a definição C explica o fenômeno partindo da coesão grupal, todavia, a agente pode ter uma percepção individual diferente dos demais membros, sendo alvo de regulação através de censura pelos demais.

Minha definição (F) também explica o fenômeno. Quanto aos julgadores, o grupo, ou parte dele, valora o símbolo nacional, de maneira que, ao ver atos atentatórios à ficção que acreditam, possuem respostas emocionalmente negativas, que motivam a censura dos agentes que praticam o que, ao seu ver, é uma contravenção. Enquanto que a agente pode não considerar o símbolo como algo moralmente representativo, seja por não crer na ficção da mesma forma do restante do grupo ou sua cognição não identificar o objeto como análogo a um sujeito moral. Desta forma, a definição explica o comportamento dos julgadores e do agente, o que favorece o entendimento de que há espaço para a pluralidade de valores em uma mesma sociedade. Assim, passo a comparar as quatro definições distintas.

6.2.6 Síntese da análise das definições

Através destes testes, foi possível identificar algumas características entre as definições. Passarei a uma análise do teste envolvendo o diagnóstico.

- Todas as definições atendem os aspectos sociais dos julgadores. Enquanto grupo, todas elas explicam o comportamento capaz de censurar ou aprovar condutas dos demais membros, ainda que por explicações distintas.

- Todas as definições abarcam a possibilidade de um agente praticar atos que a si mesmo, ou a um grupo, não são considerados pertencentes à esfera moral, ainda que a outro grupo seja. Isto ficou evidenciado no caso 2 (bandeira), em que a prática de uma ação pode ser neutra moralmente para alguém, mas, para membros de grupos específicos o ato pode ser considerado censurável.

- A definição G engloba a H nos aspectos sociais. Quanto à ação dos julgadores, há uma concordância entre as duas definições, afinal, ambas objetivam a cooperação. Todavia, no aspecto individual, quanto aos agentes, pode haver discordâncias, tendo em vista que a

definição H é mais específica que a G.

- Há semelhança entre as 4 definições quanto à análise dos agentes em nível de grupos massivos. Na situação 1 (regime nazista) todas as definições identificam que há uma espécie de moralidade entre os adeptos do regime nazista, seja por cooperação (H, G), seja por coesão (C) ou estabilidade (F). Ordinariamente, é plausível que a maioria dos indivíduos considere algo equivocado chamar o nazismo de uma expressão de moral (principalmente aqueles que creem no realismo moral), todavia, é o contexto social de um povo em um determinado momento histórico, motivado e mantido, à época, através da cognição social daquela sociedade. Atualmente as condutas nazistas são tidas como abomináveis (a meu ver, é adequado censurar e banir suas expressões).

- Há diferença entre as 4 definições quanto à análise dos agentes em grupos menores ou agentes individuais. Quando se adentra em condutas individuais ou em grupos menores, e não sociais, como na situação 2 (bandeira), as definições não coincidem. A definição H não possui um fundamento moral específico que explique o ato no nível de grupos menores (uma ou duas pessoas no exemplo), tendo em vista a natureza eminentemente social em nível de grupo massivo, apesar de poder ser encaixado em uma interpretação um pouco mais forçosa. Dificuldade que pode ocorrer na definição C, em que o agente pode não ter um parâmetro social para seguir diante de certas condutas, ou considerar que sua ação não é algo relevante moralmente.

A partir disto, identifiquei que as definições H e C não englobam adequadamente os casos de expressão moral analisados, por outro lado, a G e F sim. A definição G, por sua generalidade, consegue, potencialmente, compreender qualquer ação que envolva dois ou mais indivíduos. Havendo cooperação, seja qual for o fim, haverá uma expressão de moralidade, como o próprio Greene exemplifica em seu livro no caso de dois ladrões de banco que cooperam para alcançar um melhor desfecho (GREENE, 2013, p. 30). Para Greene, tratando-se de um traço que favorece a cooperação em qualquer contexto, mesmo para algo nocivo aos demais, esta predisposição poderia ter ajudado os ancestrais da espécie a sobreviver contra pressões ambientais diversas. A definição F abarca o componente cooperativo que a G possui, todavia, é mais ampla englobando também a possibilidade de coerção, ou censura moral que força a estabilidade do grupo.

Isto ficou bastante evidente na situação 1 (regime nazista). Para a definição G, ocorreu uma expressão de moralidade através da cooperação, enquanto que para F não houve apenas cooperação entre os agentes, mas coerção contra os demais. Na teoria de Greene, isto

evidencia um aspecto do “nós” contra “eles”, decorrente do funcionamento cooperativo da moral. Todavia, eu entendo que isto destaca um aspecto inerente da moralidade, de exclusão dos destoantes ou sua conversão forçada. Identificamos o mesmo fenômeno mas traçamos sua limitação de maneira distinta. O que Greene vê como a *tragédia da moralidade do senso comum* em um contexto mais específico, quando há conflito de tribos, eu vejo como o *cheiro de sangue da moralidade* em um escopo maior, abrangendo não só os conflitos tribais, mas também os comportamentos destoantes dentro de um mesmo grupo. Por isto, considero que a definição F explica melhor o fenômeno moral que a G.

Isto posto, é possível identificar que, por vezes, a normatividade prejudica a análise moral descritiva. Como exemplificado acima, ordinariamente atos atentatórios à moral do agente julgador são vistos como imorais, e não como expressões de moralidades distintas. A análise do caso do regime nazista pode parecer forçosa, todavia, há situações mais tênues presentes nas sociedades contemporâneas que exibem este fato. Alguns grupos morais abominam a transexualidade, por exemplo, tratando os indivíduos transgêneros como imorais, todavia, para os indivíduos transgênero, não se trata de algo imoral, é uma expressão de como eles são.

Outros exemplos são as iniciativas veganas e vegetarianas. Os defensores destas propostas consideram como se estivessem moralmente certos e os outros, moralmente errados. Devido a isto, os membros mais atuantes do movimentam tentam, por diversas formas, convencer os outros a aderirem a sua causa, como através de campanhas de conscientização, manifestações e ativismo. Isto gera uma tensão entre grupos distintos. O que um grupo vê como da esfera moral, os demais podem perceber como neutro. Envolve o aparato cognitivo humano, seja na percepção (ou não) dos animais não-humanos como sujeitos morais, seja na elaboração de ficções e narrativas que sustentam os valores do grupo.

Há também uma dissonância cognitiva (seção 5.4) acerca de certos juízos morais. Outros valores que possivelmente eu e você, leitor, compartilhamos, por sermos membros de uma mesma sociedade, é a censura à violência, assim como a censura ao racismo. Em um show do guitarrista Tom Morello, o mesmo apresentou-se com uma tela ao fundo com a frase “*nazi lives don't matter*” (vidas nazistas não importam), uma referência ao movimento “*black lives matter*” (vidas negras importam) (vide figura 2). Este leiteiro foi apoiado por diversos indivíduos online, ainda que os mesmos se opunham às atitudes violentas como a do policial que matou George Floyd. Um mesmo grupo pode censurar ações violentas dentro do próprio grupo, porém apoiar a violência contra membros de outro grupo, o que demonstra mais uma vez a faceta ambivalente da ética.

Figura 2 – *Nazi lives don't matter*

Fonte: HAHNE, 2019¹⁰⁵.

Esta situação envolvendo o guitarrista Tom Morello evidencia mais alguns aspectos da moralidade. Haidt havia identificado a existência de “ideias tabu” que ativam a suposta fundação moral da pureza, como “comunismo” e “racismo” (HAIDT, 2012, p. 139). O conceito de *nazismo* também pode ser entendido como uma expressão de uma ideia tabu que desperta emoções de repulsa. Desta forma, há uma repulsa ao termo, algo semelhante com o que se tem com ações como *matar*, *genocídio*, ou outras ideias que são carregadas com valores negativos ordinariamente. Se a frase do letrero do show fosse “os nazistas devem ser mortos” poderia soar muito carregado e até mesmo ser visto de forma negativa, por conter ideias tabu muito moralmente carregadas. Porém, utilizando de uma paródia da frase positivamente valorada “vidas negras importam” e falando mal, de maneira sutil, de nazistas que já são mal vistos, a mensagem torna-se positiva. Isso demonstra a capacidade que os elementos discursivos podem ter sobre a cognição moral humana. As narrativas são capazes de modificar ideias que o indivíduo pode considerar como negativas (no caso, matar alguém, ou identificar a vida de algum humano como desprezível), tornando sua valência positiva. Por vezes, no discurso moral, não importa tanto para os humanos o conteúdo em si dos valores evidenciados, mas sim a sua aparência. Se a ideia geral passa um valor positivo para o grupo, então pode inclusive envolver violência ou ódio contra outros humanos, contanto que não seja tão explícito, afinal são conceitos negativos que normalmente não são apoiados, possivelmente em decorrência da autodomesticação da espécie que favorece o controle de violência irrestrita, mas permite a violência premeditada e direcionada (seção 5.5).

Outrossim, entendo que Greene (2002) identificou adequadamente em sua tese a falsidade do discurso moral. A moralidade existe, os humanos julgam e são julgados, todavia, as propriedades morais inexistem. Como isto é possível? É o que descreverei na seção a

¹⁰⁵ Disponível em: <https://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2019/11/11/tom-morello-nazi-glenn-greenwald/>

seguir.

6.3 AS DECORRÊNCIAS METAÉTICAS

Face ao exposto, cabe destacar as implicações metaéticas deste diagnóstico da moralidade. Retomando a questão inicial: *os juízos morais podem ser objetivos?* A resposta, como argumento em seguida, é negativa. Isto se deve à própria natureza do fenômeno moral, como uma adaptação que favorece a coesão grupal em números limitados de indivíduos, não uma capacidade cognitiva para identificar propriedades morais objetivas, tampouco um mecanismo de cooperação irrestrita.

Desta forma, qual teoria metaética descreve como a moralidade ocorre? Argumento em favor de uma teoria do erro com implicações que podem, mas não necessariamente, recair em um ficcionalismo e em um intuitivismo causalístico.

6.3.1 Reforçando a teoria do erro

Como é possível ter certeza de que juízos morais não são objetivos? A moralidade não decorre de mecanismos que identificam fatos morais no mundo, mas sim de um conjunto de adaptações psicológicas. Estas adaptações permitiram que os humanos formassem grupos estáveis em seus comportamentos, de maneira que não se trata descrever bem a realidade do mundo. Pelo contrário, pode inclusive ocorrer situações de descrever de maneira equivocada, porém, consistente com a visão de mundo dos demais membros da tribo (seções 5.3), participando de uma mesma ficção compartilhada, uma crença intersubjetiva (5.4).

Para um juízo ser objetivo, é necessário que haja uma independência do agente, situação que não ocorre na moralidade. O calor decorrente da radiação solar é um fato objetivo. Até mesmo outros objetos físicos inanimados que não possuem consciência podem ser afetados por ele, como é o caso de moléculas de água que evaporam. Os predicados morais como *certo*, *errado*, *bom* e *ruim*, não são objetos físicos desta forma, pois são dependentes dos agentes que julgam e são julgados.

Todavia, há objetos mentais que podem ter uma pretensa objetividade – pretensa pois na realidade são intersubjetivos. Um exemplo possível de se mencionar são as formulações matemáticas. Quem quer que some 2 com 3 obterá 5. Se emitir um juízo diferente, recairia em um erro, ou falha no entendimento, se, e somente se, partir dos mesmos axiomas básicos (trata-se de uma formulação intersubjetiva, não objetiva). Recordo: para ser objetivo, o objeto

ou fenômeno deve independe do agente, como a gravidade, que é um fenômeno físico que ocorre, o indivíduo tendo ciência dele ou não. Porém, a moralidade também não pertence à categoria da intersubjetividade matemática, tendo em vista que os juízos morais não partem de um conjunto de axiomas de comum aceitabilidade. A intersubjetividade da moral advém do resultado de uma série de contingências que podem variar conforme as diferentes sociedades e história de vida de cada indivíduo.

Neste aspecto, a moralidade aproxima-se, de fato, de um juízo de gosto, algo que não é universalizável. Há indivíduos que, ao provar verduras amargas, como uma salada de radici (*Cichorium intybus intybus*), podem sentir o sabor de uma forma bastante aversiva, decorrente de padrões genéticos que possui (WIECZOREK, WALCZAK, SKRZYPCZAK-ZIELIŃSKA, 2017, p. 4), o que evidencia que o gosto não é mero juízo arbitrário que poderia ser diferente por intenções do agente. De maneira semelhante, o gosto para leituras, músicas, filmes, decorrem não só de padrões genéticos, mas também biográficos, isto é, relativos às vivências e memórias de cada indivíduo, incluindo aqui a influência cultural.

É possível fazer a objeção de que, culturalmente, há a elaboração de uma realidade intersubjetiva, e esta garantiria parâmetros para estabelecer juízos objetivos. Utilizando o princípio da caridade argumentativa, desprezo a contradição da igualdade entre *intersubjetivo* e *objetivo* desta premissa – afinal, se é intersubjetiva, não é objetiva, necessariamente. Todavia, em prol da discussão, desconsidero esta imprecisão, portanto sigo a argumentação. Desta forma, a construção intersubjetiva trata, em realidade, de artefatos culturais, portanto contingenciais, não sendo universalizáveis.

Mas se o escopo for tão somente uma sociedade, baseando-se em valores comuns? Evidenciei anteriormente as discordâncias morais em uma mesma sociedade, ainda que se tenham normas estabelecidas que todos, a princípio, devam seguir, estas podem ser modificadas. Por vezes, há a ocorrência de normas contraditórias em uma mesma sociedade formada por grupos distintos. Em uma determinada sociedade, há regramentos jurídicos que proíbem o homicídio e a pena de morte, o que é referendado por praticamente toda a população. Porém, nesta mesma sociedade há uma facção criminosa com um próprio estatuto que prevê que, no caso de faltas graves ao seu regramento, a pena de morte é cabível. Poderia se dizer que todo o regramento da facção é paralelo à moralidade, tornando-os equivocados em seus juízos, porém, para os membros daquele grupo, há outro padrão que praticam e teria uma outra normativa que aparenta ser objetiva. São expressões de moralidades distintas que ocorrem em um mesmo tempo e espaço geográfico.

Todavia, nenhum dos dois casos é, de fato, objetivo, mas sim intersubjetivo, e em

última análise subjetivo. Não há critérios fora dos indivíduos para estabelecer que aqueles regramentos devam ser cumpridos, senão a capacidade coercitiva baseada na ficção que os dois grupos acreditam, seja o Estado democrático de direito ou o estatuto da facção criminosa. Se em algum momento a facção decidir mudar sua estrutura e seu regramento, a norma poderia se tornar outra – o mesmo vale para o Estado que decida mudar suas leis. É necessário que existam indivíduos que acreditem naquela norma para aplicá-la, ou que sejam ficcionalistas em relação a ela (sabem que não existe, mas, por algum motivo, a praticam como se existisse).

Portanto, a normatividade depende de critérios subjetivos: a crença dos indivíduos ou, pelo menos, sua adesão por conveniência. A única objetividade possível neste escopo é a da coerção, afinal, se um indivíduo descumpra uma norma moral, poderá ser expulso do grupo, ou no caso de uma norma moral que se tornou uma lei, pode ser preso, o que é um fato bastante concreto, tendo em vista o emprego de força física para conter e obrigar o indivíduo a permanecer em um local determinado. Assim, a norma não é objetiva, mas seus efeitos, se levados a cabo por indivíduos que creem na norma, sim, pois independem da crença subjetiva do sujeito obrigado a segui-la.

Então, o que ocorre quando alguém emite um juízo moral como *matar é errado*? A forma que é proferida a frase, em tom descritivo, busca, de fato, descrever uma realidade, como se a propriedade de fato existisse, todavia, ela não existe. Greene (2002) descreveu esta característica como um erro que os humanos nasceram para cometer, afinal há uma adaptação cognitiva que identifica certas condutas como inadequadas para determinadas circunstâncias. Todavia, o conteúdo desta capacidade é dado pelo contexto cultural limitado pela formatação biológica do indivíduo. Portanto, todos os enunciados com predicados morais que almejam tal descrever ou pressupõe a objetividade são falsos, afinal, não há correspondência com os fatos existentes no mundo, portanto, quanto a este aspecto, a proposta da teoria do erro se confirma.

Todavia, os humanos foram adaptados para viver em grupos, e, com isso, gerar padrões estáveis em seus comportamentos. Isto implicaria o relativismo? Não é o caso. A proposta relativista é a de que todos os juízos morais são verdadeiros em seus determinados contextos. Porém, como descrevi acima, todos os juízos são falsos, não há critérios objetivos nem dentro de uma determinada cultura.

Diante da falsidade do discurso moral, não havendo padrões objetivos para a moralidade, os humanos deveriam fazer algo? Greene (2002) propõe uma revisão do discurso moral, evitando termos dogmáticos e optando por proposições que expressam o que de fato ocorre: uma opinião subjetiva. Ao invés de alguém falar que *o aborto é errado*, deveria falar

eu sou contra o aborto, pois tornaria o discurso mais claro, além de permitir que os indivíduos que discordem possam dialogar sem ficarem presos a posições imutáveis, considerando a sua posição como objetivamente correta. Todavia, isto se trata de um julgamento daquele autor, não uma demanda real decorrente necessariamente do diagnóstico realizado.

Greene busca uma solução para o problema da discordância moral, todavia, isto é de fato um problema? A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas. Isto tornou os membros da espécie humana propensos a julgar e a serem julgados moralmente uns pelos outros, não para chegarem a um consenso universal. Os indivíduos discordarem acerca de certos valores é algo esperado, compreendendo como a moralidade opera. Todavia, é importante ressaltar que não é porque algo é natural que necessariamente isto é algo razoável, ou o ideal. Porém, sabendo que os valores são subjetivos, ou intersubjetivos em nível de grupo, pode ser percebido que não há um parâmetro para identificar o que é o melhor a ser feito, e se algo precisa de fato ser feito.

Quando há discordância moral entre dois ou mais julgamentos não se trata de uma incompreensão acerca dos fatos, mas de valoração distinta. Isto impede a aplicação de uma ética normativa universalista, pois é incompatível com a moralidade humana. As tentativas doutrinárias de formular um método que seja acessível a todos falha antes mesmo de ser tentada, tendo em vista que os julgamentos morais não partem de processos racionais, mas de critérios análogos a gostos subjetivos. Mas será possível um mínimo comum entre todos os membros da espécie? Uma objeção pode vir no sentido de que não é comum nas sociedades os membros matarem uns aos outros rotineiramente, o que indicaria algo um mínimo comum. Por outro lado, são identificados conflitos em diversas sociedades que ocorrem entre os indivíduos motivados moralmente, como nos exemplos de guerras civis, ou entre etnias distintas de um mesmo território, isso sem falar conflitos de matriz política em sociedades ocidentais contemporâneas que podem ocasionar a morte de indivíduos isolados como brigas de eleitores de candidatos distintos (seção 5.3).

Ainda acerca deste suposto mínimo comum, nem mesmo o que foi identificado anteriormente pode ser tomado como regra universal. Greene destacou o que vinculou com a empatia (seção 4.3.1). Todavia, este mesmo mecanismo que impede a agressão supostamente gratuita pode ter auxiliado na formação da agressão proativa (seção 5.5), direcionada a indivíduos que são considerados de outros grupos, ou até membros do próprio grupo, mas que tenham violado normas estabelecidas. Assim, nem mesmo estas características tidas por básicas de aparentemente qualquer sociedade contemporânea podem ser tidas como universais.

Por outro lado, como destaquei, há a capacidade coercitiva da moralidade que visa o cumprimento das regras morais. A expressão da censura moral como considerar algo inadequado, errado, ruim, ou mal, vincula-se à reputação dos indivíduos no nível social e com a escrupulosidade a nível pessoal. Desta forma, os agentes podem tanto ser alvo de censuras provocados pelas emoções de raiva e nojo advindas dos outros, quanto por sentimentos de “peso na consciência” ou culpa por ações que não conseguiu exercer autocontrole sobre ou que se arrependeu. Dependendo dos costumes do grupo e das contravenções praticadas, o uso de força física contra os agentes contraventores pode ocorrer, bem como reforços negativos vinculados à reputação dos agentes – como através do chamado *cancelamento*, que é praticado nos dias de hoje.

Portanto, ainda que os predicados morais sejam falsos, estes produzem resultado decorrentes de como o sistema nervoso humano foi adaptado evolutivamente. A espécie foi adaptada evolutivamente para o convívio em grupos, julgando ações e moldando suas condutas para visar uma maior estabilidade do grupo. Isto não depende de fatos morais, mas tão somente de sensibilidades humanas uns com os outros. Esta abordagem concorda com o apontado por Joyce: “mitos se tornam práticas, e práticas são justificadas em termos de que elas servem ao seu propósito” (JOYCE, 2001, p. 236, tradução minha). Não importa se fatos morais existem. Se em um grupo consideram que certa conduta viola os padrões de estabilidade, o agente sofrerá represálias. A partir de tais censuras, o agente poderá adequar seu comportamento, ser forçado a agir diferentemente ou sofrer consequências por não enquadrar-se no grupo. Uma situação moral bastante recorrente em certos grupos conservadores é vinculada à sexualidade, como, por exemplo, no caso de uma filha de uma família conservadora descobrir-se homossexual. Ela pode sentir-se tão mal consigo mesma por violar as expectativas do grupo que tentará se forçar a agir contrária aos seus estímulos sexuais visando atingir o ideal valorado pelo grupo. Em certos grupos, caso a pessoa exponha as inclinações sexuais que possui, pode ser alvo de expulsão do grupo, como quando os pais expulsam o filho homossexual de casa pelo simples fato dele identificar-se enquanto homossexual.

Por decorrência disto, é possível indivíduos agirem de maneira a violar as regras do grupo por benefício próprio, mas agirem como se continuassem fiéis às normativas da tribo (*free riders*). Esta situação é bastante comum quando há a possibilidade do agente autointeressado fingir ser alguém socialmente altruísta, como nos casos de políticos que defendem ideias valorizados pelos demais compatriotas, mas, sorratamente praticam atos de corrupção. Desta forma, na esfera moral o que pesa mais é a aparência de atos morais do

que propriamente os atos morais, afinal, o indivíduo será julgado como alguém moralmente bom pela aparência de seus atos expostos, e não pelos demais que não foram publicizados.

Portanto, o que motiva alguém a agir de maneira considerada *boa* ou *certa*, ou em termos mais adequados com a realidade, *de acordo com os valores do grupo*, pode ser por motivações internas ou externas ao agente. Alguém pode internalizar certos padrões de conduta de maneira a considerar aquele como o estado de coisas que deve ser alcançado, podendo, inclusive, se tornar alguém escrupuloso em demasia (seção 5.1). Ferir uma norma para alguém, assim, pode ser impensável. Isto pode gerar, para o indivíduo, a aparência de um realismo moral cognitivista, isto é, que existem ações corretas objetivamente e ele tem acesso a este conhecimento. Todavia, trata-se de um equívoco em primeira pessoa. O que existe são intuições, emoções ou simples automatização, que o motivam a julgar de determinada forma, ao ponto de em alguns casos ocorrer as situações de estupefação moral (seção 3.1): o sujeito julga moralmente, mas não consegue fundamentar seu julgamento.

Há também motivações externas ao agente. Neste caso, alguém pode observar as normas de um certo grupo e segui-las mesmo não acreditando nelas, mas visando obter alguma vantagem no convívio social. Os humanos possuem um aparato cognitivo capaz de enganar outros, como a capacidade de mentir e encenar. Assim como em certos grupos alguns indivíduos não compactuam com as normas subjetivamente, mas as praticam intersubjetivamente. Exemplos disso podem ser visto em casos em que adolescentes nasceram em uma família religiosa, mas, apesar de não acreditarem nos mesmos valores de sua comunidade, praticam os ritos por comodidade social. Neste caso, eles têm conhecimento das crenças e dos valores morais alheios, ainda que não compartilhem estes pensamentos de maneira sincera, todavia, obtêm êxito social compreendendo o que é valorado pelos outros (seção 5.4) e agindo conforme o esperado.

Todavia, há um momento em que mesmo alguém que acredita ter acesso aos fatos morais (mas que, na realidade, são apenas suas intuições, emoções ou automatizações) se torna um ficcionalista. É possível comparar um religioso com um realista moral neste aspecto. De maneira análoga a um religioso monoteísta, que por não acreditar em outros deuses diferentes do seu, torna-se, de certa forma, ateu em relação aos deuses de outras crenças distintas da sua, afinal prega que só um Deus existe. Semelhantemente, alguém que acredita que sua moralidade é um fato moral, admite uma espécie de ficcionalidade em relação às demais moralidades, afinal ele se vê como correto moralmente e que os outros seguem algum padrão desviante. Inclusive, em caso de realizar uma viagem para um outro país, em que há outro padrão de cultura moral, o agente pode agir de maneira ficcionalista naquele local

visando evitar conflitos, mas acreditando que aquelas ações tidas por morais são falsas.

Desta forma, destaco que há duas explicações complementares para a explicação do fenômeno moral. A primeira, no âmbito descritivo, é o de que o discurso moral é sistematicamente falso. Ainda que almeje objetividade, as afirmações não podem conferir com a realidade, afinal, não existem propriedades morais. Mas por que os humanos praticam a moralidade, mesmo ela sendo falsa? Trata-se de uma adaptação evolutiva, tal como a espécie foi adaptada para categorizar certos traços como pessoas, por exemplo (seção 5.7.2). Desta forma, a segunda explicação é a que a emissão dos juízos morais parte de um intuicionismo causalístico. Isto é decorrente de estados mentais anteriores que advêm do funcionamento cognitivo, composto por predisposições de origem genética e valores adquiridos durante a vida do indivíduo. Todavia, em alguns grupos, há indivíduos que discordam de certos valores em decorrência do mesmo conjunto de adaptações. Nestes casos eles podem ser coagidos a seguir, ou perceberem a falsidade da ficção construída, sentindo-se neutros em relação a isto, e aderirem por comodidade. Tal adesão pode ser visando colher benefícios sociais mais amplos ou manter vínculos com outros que considera relevantes, ou ainda podem destoar e provocar conflitos. Com o panorama elucidado, cabe retornar à questão que importa para a discussão moral (seção 4.2).

6.3.2 Uma verdade difícil de aceitar

Greene chamou o diagnóstico de que fatos morais não existem como “a terrível, horrível, nada boa, muito ruim, verdade da moralidade”. Todavia, entendo que a situação não deve necessariamente ser valorada como negativa, mas existe algo difícil de se aceitar. A situação de fatos morais não serem o caso só é algo ruim para alguém que necessitava da veracidade das propriedades morais para sustentar o seu discurso. Porém, o próprio filósofo destacou que é possível reformar o discurso moral de maneira que as posições podem se manter: ao invés de dizer que *abortar é errado*, pode ser dito que *eu sou contrário ao aborto*, realçando a posição individual, e não a identificação de um fato objetivo (afinal inexistente).

Porém, Greene abandonou esta posição (seção 4.2), não se importando mais se é o caso de atentar-se ao fato de que verdades morais não existem. Todavia, considero equivocado este abandono em um aspecto teórico e outro prático. Inicialmente, no âmbito teórico, cabe atentar-se aos objetos estudados pela metaética. Alguém que vise esclarecer o conteúdo moral não pode ignorar isto. Acredito ter sido suficientemente claro ao explicitar que os juízos morais partem de intuições e automatizações quanto aos que acreditam na realidade das

ficções morais, mas de mera conveniência consciente para aqueles que não acreditam.

Quanto ao aspecto prático, há consequências normativas. Se alguém ignora a apuração acerca dos fatos morais, pode simplesmente acreditar que existam certos valores, ou não se preocupar com isto e permanecer agnóstico, sendo a segunda posição a de Greene (2013, p. 188), implicando uma conformidade com os valores vigentes. A consequência é que, na esfera normativa, o filósofo que adotar esta postura pratica uma vinculação por adesão aos valores. É como um contrato por adesão na esfera jurídica: um cliente que vai aderir a um plano de saúde ou plano de internet não ajusta os termos, não escolhe as cláusulas, apenas aceita o que a outra parte propõe sem questionar. Para um filósofo que analisa a moral adotar uma adesão desta forma é, no mínimo, irônico. Todavia, suspeito que a posição real de Greene é que ele acredita em certos valores.

Destaquei em diversos momentos que Greene permite que sua posição valorativa permeie sua análise metaética, o que faz com que endosse o utilitarismo. Não se trata de que o utilitarismo (ou *pragmatismo profundo*, como preferir chamar) seja a revelação da moralidade, ou a solução dos conflitos morais, mas sim que o autor compactua com os valores apresentados pela proposta.

Diante disto, surge a pergunta: “e qual a solução você tem para oferecer?”. A partir do panorama de como a moralidade opera, minha resposta é que não há solução. Fatos morais não existem, valores objetivos não existem, não há um parâmetro para decidir corretamente de maneira objetiva. Quaisquer que sejam os valores, partem de esferas subjetivas. Quando há situações de conflitos morais, nenhum dos dois (ou mais) lados está certo, ambos estão objetivamente errados, afinal, não há parâmetros objetivos. O que existe são valores subjetivos, questão de gosto. Eis a verdade difícil de aceitar: os juízos morais são matérias de gosto.

Ordinariamente, questões de gosto são tidas por arbitrárias. Dizem que alguém pode gostar de sorvete de chocolate em um momento e depois pode dizer que gosta do sabor morango. Sendo questão de gosto, não há o que se argumentar. Ocorre que, diante do arcabouço teórico baseado em experiências empíricas, o gosto não é arbitrário, ele é resultado de uma série de contingências, sejam elas de matriz genética, sejam adquiridas durante a vida do indivíduo e passando a fazer parte de sua cognição. Por exemplo, alguém que adora música erudita e odeia funk não passará a ter o gosto oposto, de odiar música erudita e adorar funk, de um momento para o outro. Há uma série de contingências que o levaram para isto.

O mesmo ocorre na moralidade. Alguém que tem por valores evitar os maus tratos de animais não vai simplesmente passar a praticar atos de tortura de filhotinhos do nada. Os

gostos adquiridos são difíceis de mudar. Mas, de um ponto de vista objetivo, precisam mudar?

Foco novamente nos exemplos de entretenimento. Às vezes, alguém gosta tanto de uma franquia de filmes e livros, que é capaz de defender ferozmente a série, inclusive tentando convencer outras pessoas a notar as boas características que ele próprio vê naquilo. Participa de debates acerca da profundidade e significância daquela obra, buscando enaltecer cada aspecto. Porém, no final do dia, trata-se de mero juízo subjetivo, talvez intersubjetivo dentro daquele nicho. Tentar convencer alguém que não gosta do gênero de fantasia a ler ou ver uma obra de fantasia pode não ser muito exitoso. O sujeito pode até tentar, mas depois pode passar a odiar aquela série e se tornar alguém que faça propaganda contrária ao título (torne-se um *hater*).

Com a moralidade, e, por extensão, a política, é semelhante. Quando há discussões acaloradas sobre temas polêmicos como pena de morte, aborto, uso recreativo de drogas, os defensores de cada posição fazem o mesmo que o fã da série: tentam convencer o lado oposto de sua posição. Todavia, o que ocorre é a mesma situação do entretenimento, isso pode gerar uma resposta negativa muito forte do outro lado.

A diferença entre entretenimento e moralidade é que um parece ser opcional e supérfluo¹⁰⁶, enquanto o outro parece ser algo que necessita ser feito. Devido a isto, quando há discussões morais e políticas acaloradas, podem surgir as outras características da moralidade como a coerção, até mesmo utilizando-se de violência para defender aquilo que aqueles que acreditam na ficção pensam – afinal, para eles não é ficção, é real. Um crítico poderia dizer que não é nada ficcional, os resultados são reais, pessoas morrem devido às situações X, Y e Z! Sim, afinal outros indivíduos acreditam naquela ficção e produzem resultados a partir disto. As crenças motivam os agentes a agir. Por acreditarem que, se o político 1 se eleger e não o 2, todos morrerão, o indivíduo que acredita nisso está disposto a matar os eleitores do outro para salvar sua família e amigos. São crenças ficcionais que realmente produzem resultados, baseados em critérios de gosto, portanto, alheios aos agentes.

Mas no que seguir o que Greene abandonou impacta nisto? Retomando a situação que fatos morais não existem, nota-se que a moralidade é baseada em valores subjetivos (para os que acreditam) e em ficções (para os que agem por comodidade ao que os demais acreditam). Há muito o que se operar com estes fatores.

Agora as possibilidades dependem da motivação dos agentes que sabem disto: I) se querem modificar algo, II) utilizar-se disto para benefício próprio, ou III) ignorar isto.

¹⁰⁶ Mas, de um ponto de vista prudencial, não diga aos fãs fanáticos de alguma obra que seu objeto de adoração é supérfluo, senão poderá enfrentar os mesmos impactos da moralidade!

Enquanto o jovem Greene, em sua tese, optava pela primeira opção, pela revisão do discurso moral e evidenciar que fatos morais não existem, esta alternativa não é uma decorrência necessária e nem é a recomendada. Qual é a recomendada? Valores objetivos não existem, portanto não há alternativa recomendada.

Cabe apenas mencionar que, para quem propõe uma revisão, saber que os fatos morais não existem pode auxiliar a elucidar as discussões. De fato, o que o jovem Greene propôs tem seu mérito, fazendo com que mais indivíduos percebam que o que falam não é a identificação de uma realidade objetiva, mas tão somente uma posição pessoal contingencial, pode facilitar na discussão acerca de discordâncias morais. Porém, ressalto que não é uma solução sempre plausível, tendo em vista que muitos possuem valores enraizados que não estão dispostos a abrir mão e querem convencer os outros disto.

Assim, entendo não ser possível um modelo normativo objetivo que abarque toda a pluralidade de valores, tampouco que possa ser universalizável. Doutrinas éticas que buscam um mínimo comum esbarrarão mais cedo ou mais tarde em contradições de valores na vida real, bem como na não adesão pelos indivíduos que não compactuam com suas conclusões. A espécie foi adaptada sobrevivendo e se reproduzindo, não possui um fim específico de ser universalmente coesa com todo e qualquer outro membro irrestritamente. Quando houver discordâncias, poderão ignorar isto ou um tentará forçar seus valores subjetivos no outro, seja por via de censura meramente expressiva, seja por coerção através de força e violência. É por isto que o cheiro de sangue da moralidade não tem como desaparecer, é algo inerente ao próprio mecanismo.

Ideias de padrões imparciais não costumam agradar e, portanto, não têm adesão. Um princípio de aplicação genérico prévio a cada situação pode tornar os dois (ou mais) lados da discussão insatisfeitos. Foi o que chamei de métodos de decisão pseudosalomônicas, de maneira que, como não existe a possibilidade de atender a posição A nem a B sem a outra ficar insatisfeita, formula-se outra decisão para desagradar ambas. Os indivíduos e grupos almejam que seus valores sejam defendidos, não ficarão satisfeitos quando isto é ignorado.

Os indivíduos não querem abrir mão do que valorizam, e causarão dano aos outros que discordam de seus valores, ignorando o mal-estar destes. Esta é a realidade da moralidade (e por extensão da ética), o cheiro de sangue da moralidade, uma verdade que para muitos é difícil de aceitar.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Esse mundo...
É um lugar cruel...
Ainda assim... tão lindo...”*

Mikasa Ackerman – Shingeki no Kyojin¹⁰⁷

Para elaborar as considerações finais desta tese, retomo a pergunta inicial que guiou esta pesquisa: *os juízos morais podem ser objetivos?* Revisando o percurso, nota-se que algumas respostas a esta questão podem ser esboçadas, bem como suas implicações.

Inicialmente, no primeiro capítulo, introduzi o tema de pesquisa, o problema que guiaria o trabalho, objetivos e método. Parti da análise de diversos autores que se debruçaram sobre o tema do fenômeno moral, que realizaram pesquisas em diversas áreas do conhecimento, não só na filosofia. Busquei realizar um estudo interdisciplinar, visando obter acesso às mais diversas pesquisas quanto ao tema da moralidade em diferentes áreas do saber, em especial das ciências.

No segundo capítulo, adentrei nas principais características e conceitos pertinentes ao problema analisado e aos temas que tratei ao longo da tese, de maneira a subsidiar a pesquisa em seu arcabouço conceitual. Destaquei o que seria um juízo moral e a dificuldade em identificar sua objetividade. Também elaborei acerca da possibilidade de conter sensibilidades inatas nos humanos. Para tanto, necessitei explicitar o funcionamento da evolução das espécies, bem como os temas gerais envoltos neste tópico, baseando-me em saberes da biologia e psicologia evolutiva. Com isto, pude avançar na investigação acerca do fenômeno moral.

Então, no terceiro capítulo, analisei as contribuições de Haidt. O autor evidenciou através de pesquisas de psicologia experimental a situação de que os indivíduos eram capazes de emitir juízos morais, sem, contudo, conseguirem justificar razoavelmente sua posição. A partir disso, expliquei a posição acerca da modularidade da mente e os supostos módulos morais, verificando a influência das emoções e intuições para a emissão dos juízos morais. Assim, foi possível notar o impacto desta esfera na área política, passando das posições individuais e de pequenos grupos para o nível social. Com isto, analisei a proposta defendida acerca de um possível modelo normativo adequado ao identificado.

107 Tradução minha do inglês de um trecho da fala da personagem *Mikasa Ackerman* no capítulo 7 do mangá *Shingeki no Kyojin* (2010).

Tendo em vista as limitações do modelo apresentado por Haidt, aprofundi o tema no quarto capítulo analisando as contribuições de Greene. O filósofo realizou grandes contribuições ao tema através de uma análise metaética em sua tese e, posteriormente, a compilação de diversos estudos experimentais de psicologia e neurociências em seu livro. Desta maneira destaquei, em um primeiro momento, os problemas na linguagem moral e a influência de Haidt no pensamento de Greene, bem como suas possíveis soluções aos problemas apresentados. Após destaquei a mudança de foco do pesquisador entre um momento e outro, a qual critiquei, tendo em vista considerar que o problema de sua tese não deveria ter sido abandonado. Posteriormente verifiquei as contribuições experimentais do autor quanto aos mecanismos sociais que levam à moralidade. Também analisei sua proposta normativa e tezi críticas.

Visando elucidar o tema, avancei através do quinto capítulo verificando a contribuição de diversos autores de diferentes áreas. Descrevi a proposta de: Churchland e da consciência moral, escrupulosidade e automatização de ações, indicando as limitações dos modelos normativos tradicionais; de Cosmides e colegas acerca da evolução da cognição moral e o papel que o mecanismo teve na adaptação da espécie, de maneira que evidencia os limites de certos modelos éticos universalistas; de Clark e colegas quanto o tribalismo humano, a preferência para os membros do grupo em detrimento dos de fora; de Harari acerca das narrativas e ficções que os humanos acreditam ao não perceberem a distinção entre objetividade e intersubjetividade; de Wragham quanto à autodomesticação da espécie e, com isto, a redução da violência que promoveu a vida em sociedade que existe hoje; assim como a de Westra e Andrews focadas no pluralismo normativo, tanto em sua ocorrência quanto na própria capacidade múltipla de funcionamento. Em uma passagem posterior, analisei diversos estudos acerca da inviabilidade do livre-arbítrio e da inexistência de pessoas, conceitos estes tradicionalmente centrais à ética, todavia, demonstrei que sua não existência são pouco impactantes para a análise moral de um ponto de vista objetivo. E, finalmente, apresentei interpretações niilistas acerca da existência, o que permitem perceber a inexistência de valores objetivos alheios aos julgadores.

No sexto capítulo elaborei o panorama da moralidade e da ética. Evidenciei como a moralidade se desenvolveu e ocorre. Busquei destacar as definições apresentadas pelos autores analisados e elaborei uma definição que atendia o que foi identificado nesta pesquisa, de maneira a englobar toda e qualquer instância do fenômeno moral, a qual testei através da análise de alguns casos complexos. Evidenciei as decorrências metaéticas a fim de responder à pergunta original da tese, a qual verifiquei a impossibilidade da existência de juízos morais

objetivos, tendo em vista sua própria natureza subjetiva. Com isto, defendi uma interpretação do fenômeno que se encaixa próxima à teoria do erro, porém abarcando o intuicionismo antirrealista e um ficcionalismo.

Destaco também, aqui, alguns pontos diante deste cenário. Através desta pesquisa, ficaram evidenciados, mais uma vez, as influências que os mecanismos biopsicossociais desempenham para o fenômeno moral, ressaltando a necessidade de uma análise interdisciplinar quando do estudo da moralidade, não podendo ser restrito a tão somente a filosofia. Também ficou bastante evidente a relevância de estudar os temas relacionados à psicologia moral, tanto para os aspectos da filosofia quanto práticos da vida social, tendo em vista que podem auxiliar a evitar a manipulação dos indivíduos.

Com isto, defendo a posição da necessidade de um acréscimo aos estudos formais da filosofia, adicionando disciplinas que abarque tais áreas do conhecimento. Seja em programas de graduação ou pós-graduação, a psicologia experimental e as neurociências têm muito a acrescentar na análise da moralidade, de maneira que isto pode tornar as pesquisas mais eficientes ao descartar possibilidades incompatíveis com a cognição humana, bem como auxiliar no entendimento do funcionamento cognitivo da espécie. Desta forma, reforço, mais uma vez, a necessidade de ser estudado pelos pesquisadores de filosofia e graduandos os tópicos de psicologia moral, em especial autores como Haidt, que destacam como a cognição moral não é puramente racionalista.

Outrossim, cabe evidenciar alguns limites desta pesquisa. O principal é o avanço constante das ciências, o que pode tornar algumas contribuições destacadas aqui obsoletas ou pouco elucidativas em algum tempo. Busquei utilizar bibliografia mais atualizada o possível, contendo artigos inclusive publicados há alguns meses (normalmente em filosofia utiliza-se amplamente materiais de séculos, ou até milênios, atrás). Com novas informações, é possível ter um panorama mais detalhado e cada vez mais aproximado da realidade, o que auxilia na construção de teorias éticas e elucidação das questões morais.

Como potencialidades, aponto o caminho para novas pesquisas. É possível, a partir do analisado aqui, tecer análises sobre os pensamentos pontuais de autores que propõe sistemas éticos normativos, verificando incompatibilidades entre a doutrina proposta e a psicologia humana. Também torna-se plausível a construção de modelos orientativos para resolução de conflitos morais que evidenciem os limites do discurso moral e da própria cognição moral – tal como a proposta que levantei acerca da *Humildade Moral*.

Estas são algumas contribuições que esta tese promove. Todavia, o conhecimento humano não é construído a partir da mente de uma única pessoa. Cada pesquisador parte das

pesquisas anteriores e, com isso, pode ajudar outros no futuro a avançar mais, podendo chegar mais além do que inicialmente se esperava. Individualmente, os avanços são pequenos, mas enquanto humanidade pode ser possível alcançar patamares incríveis.

REFERÊNCIAS

- AARØE, L.; PETERSEN, M. B. Crowding Out Culture: Scandinavians and Americans Agree on Social Welfare in the Face of Deservingness Cues. **The Journal of Politics**, v. 76, n. 3, p. 684–697, jul. 2014.
- AARØE, L.; PETERSEN, M. B. Hunger Games. **Psychological Science**, v. 24, n. 12, p. 2550–2556, 30 out. 2013.
- ADOLPHS, R. Cognitive neuroscience of human social behaviour. **Nature Reviews Neuroscience**, v. 4, n. 3, p. 165–178, mar. 2003.
- ADOLPHS, R. et al. A mechanism for impaired fear recognition after amygdala damage. **Nature**, v. 433, n. 7021, p. 68–72, 2005.
- AHN, W.-Y. et al. Nonpolitical Images Evoke Neural Predictors of Political Ideology. **Current Biology**, v. 24, n. 22, p. 2693–2699, nov. 2014.
- ANDRÉ, J.-B.; BAUMARD, N. THE EVOLUTION OF FAIRNESS IN A BIOLOGICAL MARKET. **Evolution**, v. 65, n. 5, p. 1447–1456, 15 fev. 2011.
- ATARI, M.; LAI, M. H. C.; DEHGhani, M. Sex differences in moral judgements across 67 countries. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 287, n. 1937, p. 20201201, 21 out. 2020.
- BAUMARD, N.; ANDRÉ, J.-B.; SPERBER, D. A mutualistic approach to morality: The evolution of fairness by partner choice. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 36, n. 1, p. 59–78, fev. 2013.
- BAUMARD, N.; MASCARO, O.; CHEVALLIER, C. Preschoolers are able to take merit into account when distributing goods. **Developmental Psychology**, v. 48, n. 2, p. 492–498, 1 mar. 2012.
- BAZERMAN, M. H.; MOORE, D. A. **Judgment in Managerial Decision Making**. Hoboken: John Wiley & Sons Incorporated, 2009.
- BENATAR, D. **Better Never to Have Been: the harm of coming into existence**. Oxford University Press: New York, 2006.
- BENATAR, D. **The Human Predicament: a Candid Guide to Life's Biggest Questions**. Oxford University Press: New York, 2017.
- BENTHAM, J. **Principles of Morals and Legislation**. Ontario: Batoche Books, 2000.
- BERAN, M. J.; HOPKINS, W. D. Self-Control in Chimpanzees Relates to General Intelligence. **Current Biology**, v. 28, n. 4, p. 574–579.e3, fev. 2018.
- BERKMAN, E; LIEBERMAN, M. D.. The neuroscience of goal pursuit: Bridging gaps between theory and data. In: **The Psychology of Goals**, G. Moskowitz & H. Grant (Eds.), 2009.
- BISHOP, D. V. M. The Underlying Nature of Specific Language Impairment. **Journal of Child Psychology and Psychiatry**, v. 33, n. 1, p. 3–66, jan. 1992.
- BJÖRKLUND, F.; HAIDT, J.; MURPHY, S. **Moral dumbfounding: when intuition finds no reason**. Department of Psychology, Lund University, 2000. v. Vol 1 no 2
- BLACKBURN, S. **Essays in quasi-realism**. New York: Oxford University Press, 1993.

- BLACKBURN, Simon. **Spreading the Word: groundings in the philosophy of language**. New York : Oxford University Press, 1984.
- BLAKEMORE, S. J.; WOLPERT, D. M.; FRITH, C. D. Central cancellation of self-produced tickle sensation. **Nature Neuroscience**, v. 1, n. 7, p. 635–640, nov. 1998.
- BOEHM, C. **Hierarchy in the forest : the evolution of egalitarian behavior**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- BOEHM, C. **Moral origins : the evolution of virtue, altruism, and shame**. New York: Basic Books, 2012.
- BOEHM, C.. **Hierarchy in the Forest**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- BRANDT, M. J. et al. The Ideological-Conflict Hypothesis: Intolerance Among Both Liberals and Conservatives. **Current Directions in Psychological Science**, v. 23, n. 1, p. 27–34, 2014.
- BRASIL. Decreto nº 7.203, de 4 de JUNHO de 2010. Dispõe sobre a vedação do nepotismo no âmbito da administração pública federal. **Diário Oficial da União**: Brasília, 07 jun. 2010.
- BROWN, D. E. **Human universals**. New York: Mcgraw-Hill, 1991.
- BUNGE, M.. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2002
- BURGESS, J. A. Error theories and values. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 76, n. 4, p. 534–552, dez. 1998.
- BUSS, D. M. et al. Adaptations, exaptations, and spandrels. **The American Psychologist**, v. 53, n. 5, p. 533–548, 1 maio 1998.
- BUSS, D. M. et al. Sex Differences in Jealousy: Evolution, Physiology, and Psychology. **Psychological Science**, v. 3, n. 4, p. 251–256, jul. 1992.
- BUSS, D. M. **Evolutionary psychology : the new science of the mind**. New York: Routledge, 2008.
- CARONI, P.; DONATO, F.; MULLER, D.. Structural plasticity upon learning: regulation and functions. **Nature Reviews Neuroscience**, v. 13, n. 7, p. 478–490, 20 jun. 2012.
- CASEY, B. J. et al. Behavioral and neural correlates of delay of gratification 40 years later. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 108, n. 36, p. 14998–15003, 29 ago. 2011.
- CENCI, A. V. Apel versus Habermas: a trajetória controversa das duas variantes originais da ética do discurso. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 19, n. 3, p. 656–677, 16 dez. 2020.
- CHAMARY, J.V. **50 Ideias de biologia que você precisa conhecer**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2019.
- CHARLESWORTH, B.; CHARLESWORTH, D. **Evolution: a very short introduction**. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- CHEN, R.; COHEN, L. G.; HALLETT, M. Nervous system reorganization following injury. **Neuroscience**, v. 111, n. 4, p. 761–773, jun. 2002.
- CHOMSKY, N. **Rules and Representations**. Nova York: Columbia University Press, 1980.
- CHURCHLAND, Patricia S. *Conscience: the origins of moral intuition*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- CIERI, R. L. et al. Craniofacial Feminization, Social Tolerance, and the Origins of Behavioral Modernity. **Current Anthropology**, v. 55, n. 4, p. 419–443, ago. 2014.

- CIKARA, M.; BOTVINICK, M. M.; FISKE, S. T. Us Versus Them. **Psychological Science**, v. 22, n. 3, p. 306–313, 26 jan. 2011.
- CLARK, C. J. et al. Tribalism Is Human Nature. **Current Directions in Psychological Science**, v. 28, n. 6, p. 096372141986228, 20 ago. 2019.
- COHEN, G. L. Party over policy: The dominating impact of group influence on political beliefs. **Journal of personality and social psychology**, v. 85, n. 5, p. 808–22, 2003.
- COLOMBO, M. Two neurocomputational building blocks of social norm compliance. **Biology & Philosophy**, v. 29, n. 1, p. 71–88, 1 jun. 2013.
- CONWAY, L. G. et al. Finding the Loch Ness Monster: Left-Wing Authoritarianism in the United States. **Political Psychology**, v. 39, n. 5, p. 1049–1067, 2018.
- CONWAY, L. G. et al. Finding the Loch Ness Monster: Left-Wing Authoritarianism in the United States. **Political Psychology**, v. 39, n. 5, p. 1049–1067, 2018.
- COSMIDES, L. et al. Reply to Greene: No version of the dual process model can explain rational performance by people who made compromise moral judgments. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, v. 120, n. 24, p. e2220909120, 13 jun. 2023.
- COSMIDES, L.; GUZMÁN, R. A.; TOOBY, J. The Evolution of Moral Cognition. In: **The Routledge Handbook of Moral Epistemology**. New York: Routledge, 2019.
- CRITCHLEY, H. D. et al. The functional neuroanatomy of social behaviour. **Brain**, v. 123, n. 11, p. 2203–2212, nov. 2000.
- CROCKETT, M. J. et al. Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 107, n. 40, p. 17433–17438, 27 set. 2010.
- CUOMO, J.; FLASTER, M.; BILLER, J. Right Brain: A reading specialist with alexia without agraphia: Teacher interrupted. **Neurology**, v. 82, n. 1, p. e5–e7, 30 dez. 2013.
- CUSHMAN, F. et al. Simulating murder: the aversion to harmful action. **Emotion (Washington, D.C.)**, v. 12, n. 1, p. 2–7, 1 fev. 2012.
- DADDS, M. R. et al. Polymorphisms in the oxytocin receptor gene are associated with the development of psychopathy. **Development and Psychopathology**, v. 26, n. 01, p. 21–31, 23 set. 2013.
- DALL'AGNOL, D. O que é a Metaética? in: DALL'AGNOL, D. (org.). **Metaética: algumas tendências**. Editora UFSC: Florianópolis, 2013.
- DALY, M.; WILSON, M. **Homicide**. London: Routledge, 2017.
- DAMASIO, A. R. **Descartes Error: emotion, Reason and the Human Brain**. London: Vintage Books, 1995.
- DARLEY, J. M.; BATSON, C. D. “From Jerusalem to Jericho”: A study of situational and dispositional variables in helping behavior.. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 27, n. 1, p. 100–108, 1973.
- DARWIN, C. **The Origin of Species**. London: CRW Publishing 2004.
- DAVILA-ROSS, M. et al. Aping expressions? Chimpanzees produce distinct laugh types when responding to laughter of others. **Emotion (Washington, D.C.)**, v. 11, n. 5, p. 1013–20, 2011.

- DAWKINS, Richard. **The Selfish Gene**. Third edition. New York: Oxford University Press, 2006.
- DE DREU, C. K. W. et al. Oxytocin promotes human ethnocentrism. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 108, n. 4, p. 1262–1266, 10 jan. 2011.
- DE DREU, C. K. W. et al. The Neuropeptide Oxytocin Regulates Parochial Altruism in Intergroup Conflict Among Humans. **Science**, v. 328, n. 5984, p. 1408–1411, 10 jun. 2010.
- DE WAAL, F. B. M. Food sharing and reciprocal obligations among chimpanzees. **Journal of Human Evolution**, v. 18, n. 5, p. 433–459, ago. 1989.
- DE WAAL, F. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- DE WAAL, Frans. **The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society**. London: Souvenir Press, 2010.
- DELTON, A. W. et al. The psychosemantics of free riding: Dissecting the architecture of a moral concept. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 102, n. 6, p. 1252–1270, 2012.
- DENNETT, D. C. **Consciousness Explained**. New York: Penguin Books, 1991.
- DENNETT, D. C. Higher-order truths about chess. **Topoi**, v. 25, n. 1-2, p. 39–41, 29 maio 2006.
- DESCARTES, R. **Meditações sobre a filosofia primeira**. São Paulo: Unicamp, 1999.
- DESCIOLI, P.; KURZBAN, R. A solution to the mysteries of morality. **Psychological Bulletin**, v. 139, n. 2, p. 477–496, 2013.
- DITTO, P. H. et al. At Least Bias Is Bipartisan: A Meta-Analytic Comparison of Partisan Bias in Liberals and Conservatives. **Perspectives on Psychological Science**, v. 14, n. 2, p. 273–291, 31 maio 2018.
- DITTO, P. H.; MASTRONARDE, A. J. The paradox of the political maverick. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 45, n. 1, p. 295–298, jan. 2009.
- DOBZHANSKY, T. Nothing in Biology Makes Sense except in the Light of Evolution. **The American Biology Teacher**, v. 35, n. 3, p. 125–129, 1973.
- DOWNING, P. E. et al. A Cortical Area Selective for Visual Processing of the Human Body. **Science**, v. 293, n. 5539, p. 2470–2473, 28 set. 2001.
- DOWNING, P. E. et al. Bodies capture attention when nothing is expected. **Cognition**, v. 93, n. 1, p. B27–B38, ago. 2004.
- DUNBAR, R. I. M. Gossip in Evolutionary Perspective. **Review of General Psychology**, v. 8, n. 2, p. 100–110, jun. 2004.
- DUNBAR, R. I. M. Neocortex size as a constraint on group size in primates. **Journal of Human Evolution**, v. 22, n. 6, p. 469–493, jun. 1992.
- DUNBAR, R. I. M.; MARRIOTT, A.; DUNCAN, N. D. C. Human conversational behavior. **Human Nature**, v. 8, n. 3, p. 231–246, set. 1997.
- DUNNING, E. Towards a sociological understanding of football hooliganism as a world phenomenon **European Journal on Criminal Policy and Research**, v. 8, n. 2, p. 141–162, 2000.

- DURKHEIM, E. **The Division of Labor in Society**. Trad. W. D. Halls. Nova York: Free Press, 2018.
- EISENBRUCH, A. B. et al. Evidence of partner choice heuristics in a one-shot bargaining game. **Evolution and Human Behavior**, v. 37, n. 6, p. 429–439, nov. 2016.
- ELDAKAR, O. T.; WILSON, D. S. EIGHT CRITICISMS NOT TO MAKE ABOUT GROUP SELECTION. **Evolution**, v. 65, n. 6, p. 1523–1526, 3 abr. 2011.
- EVERETT, J. A. C.; PIZARRO, D. A.; CROCKETT, M. J. Inference of trustworthiness from intuitive moral judgments. **Journal of Experimental Psychology: General**, v. 145, n. 6, p. 772–787, 2016.
- FAGUNDES, I. *As implicações éticas do trans-humanismo: uma análise a partir do melhoramento humano*. Dissertação (mestrado em filosofia). Caxias do Sul: UCS, 2019.
- FAGUNDES, I. Metaética e filosofia do direito: seria possível uma aproximação?. In: Nunes D. P.; Paviani J.. (Org.). **Filosofia e Direito: estudos**. 1ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2021, v. 1, p. 217-237.
- FALLON, J. H. **The psychopath inside : a neuroscientist's personal journey into the dark side of the brain**. New York: Current, 2014.
- FARAH, M. J. et al. EARLY COMMITMENT OF NEURAL SUBSTRATES FOR FACE RECOGNITION. **Cognitive Neuropsychology**, v. 17, n. 1-3, p. 117–123, fev. 2000.
- FARAH, M. J.; Heberlein, A. S. Personhood: An Illusion Rooted in Brain Function? . In: FARAH, M. J. **Neuroethics : an introduction with readings**. Cambridge, Mass.: Mit Press, 2010.
- FEHR, E.; GÄCHTER, S. Altruistic punishment in humans. **Nature**, v. 415, n. 6868, p. 137–140, jan. 2002.
- FEHR, E.; GÄCHTER, S. Cooperation and Punishment in Public Goods Experiments. **The American Economic Review**, v. 90, n. 4, p. 980–994, 2000.
- FEINBERG, T. E. et al. Associative Visual Agnosia and Alexia Without Prosopagnosia. **Cortex**, v. 30, n. 3, p. 395–411, set. 1994.
- FESTINGER, L. **A Theory of Cognitive Dissonance**. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- FODOR, J. **The Mind Doesn't Work That Way**. Massachusetts: The MIT Press, 2000.
- FODOR, J. **The Modularity of Mind**. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- FOOT, P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. **The Philosophical Review**, v. 81, n. 3, p. 305–316, jul. 1972.
- FOOT, P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: **Virtues and Vices**. Oxford Review, 1967. p. 19–32.
- FORTES, M. **Kinship and the Social Order**. New York: Routledge, 2017.
- FREDERICK, S. Cognitive Reflection and Decision Making. **Journal of Economic Perspectives**, v. 19, n. 4, p. 25–42, nov. 2005.
- FRIMER, J. A.; SKITKA, L. J.; MOTYL, M. Liberals and conservatives are similarly motivated to avoid exposure to one another's opinions. **Journal of Experimental Social Psychology**, v. 72, p. 1–12, set. 2017.
- GARNER, R. *Beyond morality*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

GERVAIS, M.; WILSON, D. THE EVOLUTION AND FUNCTIONS OF LAUGHTER AND HUMOR: A SYNTHETIC APPROACH. **The Quarterly Review of Biology**, v. 80, n. 4, p. 395–430, dez. 2005.

GIGERENZER, G.; HUG, K. Domain-specific reasoning: Social contracts, cheating, and perspective change. **Cognition**, v. 43, n. 2, p. 127–171, maio 1992.

GINTIS, H.; VAN SCHAIK, C.; BOEHM, C. Zoon politikon: The evolutionary origins of human socio-political systems. **Behavioural Processes**, v. 161, p. 17–30, abr. 2019.

GLEESON, B. T.; KUSHNICK, G. Female status, food security, and stature sexual dimorphism: Testing mate choice as a mechanism in human self-domestication. **American Journal of Physical Anthropology**, v. 167, n. 3, p. 458–469, 29 ago. 2018.

GLENN, A. L.; RAINE, A.; SCHUG, R. A. The neural correlates of moral decision-making in psychopathy. **Molecular Psychiatry**, v. 14, n. 1, p. 5–6, 2009.

GREENE, J. D. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. **Science**, v. 293, n. 5537, p. 2105–2108, 14 set. 2001.

GREENE, J. D. The dual-process theory of moral judgment does not deny that people can make compromise judgments. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 120, n. 6, 3 fev. 2023.

GREENE, J. **Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them**. The penguin press: New York, 2013.

GREENE, J. **The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What to do About it**. Tese (doutorado em filosofia). Princeton: Princeton University, 2002.

GREENE, J.; COHEN, J. For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything. In: FARAH, M. J. **Neuroethics : an introduction with readings**. Cambridge, Mass.: Mit Press, 2010.

GREENE, J.; HAIDT, J. How (and where) does moral judgment work? **Trends in Cognitive Sciences**, v. 6, n. 12, p. 517–523, dez. 2002.

GUTHRIE, S. **Faces in the clouds : a new theory of religion**. New York ; Oxford England: Oxford University Press, 1995.

GUZMÁN, R. A. et al. A moral trade-off system produces intuitive judgments that are rational and coherent and strike a balance between conflicting moral values. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 119, n. 42, 10 out. 2022.

HAGEN, Edward. **The Evolutionary Psychology FAQ**. Disponível em: <<https://zenodo.org/record/6299861>>. 2004. Acesso em: 5 ago. 2023.

HAIDT, J. **A Mente Moralista: Por que pessoas boas se separam por causa da política e da religião?**. Tradução Antonio Kuntz. Penguin books (versão do ebook não consta local), 2013.

HAIDT, J. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. **Psychological Review**, v. 108, n. 4, p. 814–834, 2001.

HAIDT, J. **The righteous mind: why good people are divided by politics and religion**. PANTHEON BOOKS: New York, 2012.

HAIDT, J.; GRAHAM, J. When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize. **Social Justice Research**, v. 20, n. 1, p. 98–116, 23 maio 2007.

- Haidt, J.; Joseph, C. How Moral Foundations Theory Succeeded in Building on Sand: A Response to Suhler and Churchland. **Journal of Cognitive Neuroscience**, v. 23, n. 9, p. 2117–2122, set. 2011.
- Haidt, J.; Joseph, C. Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. **Daedalus**, v. 133, n. 4, p. 55–66, 2004.
- Haidt, J.; Joseph, C.; Others. **The Moral Mind: How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and perhaps even Modules**. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/HAITMM-2>>. Acesso em: 25 set. 2023.
- Haidt, J.; Koller, S. H.; Dias, M. G. Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 65, n. 4, p. 613–628, 1993.
- Haley, K. J.; Fessler, D. M. T. Nobody's watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game. **Evolution and Human Behavior**, v. 26, n. 3, p. 245–256, maio 2005.
- Hamilton, W. D. The genetical evolution of social behaviour. I. **Journal of Theoretical Biology**, v. 7, n. 1, p. 1–16, 1964.
- Hamlin, J. K.; Wynn, K.; Bloom, P. Social evaluation by preverbal infants. **Nature**, v. 450, n. 7169, p. 557–559, nov. 2007.
- Harari, Y. N. **21 Lições para o Século 21**. Trad. Paulo Geiger. Companhia das Letras: São Paulo, 2018.
- Harari, Y. N. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. Trad. Paulo Geiger. Companhia das Letras: São Paulo, 2018.
- Harari, Y. N. **Sapiens: A Brief History of Humankind**. London: Random House Company, 2014.
- Harari, Y. N. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Trad. Jorio Dauster. Porto Alegre, Rs: L&Pm, 2020.
- Hardin, G. The Tragedy of the Commons. **Science**, v. 162, n. 3859, p. 1243–1248, 13 dez. 1968.
- Hare, B. Survival of the Friendliest: Homo sapiens Evolved via Selection for Prosociality. **Annual Review of Psychology**, v. 68, n. 1, p. 155–186, 3 jan. 2017.
- Hare, B.; Wobber, V.; Wrangham, R. The self-domestication hypothesis: evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression. **Animal Behaviour**, v. 83, n. 3, p. 573–585, mar. 2012.
- Hare, R. M. **The Language of Morals**. Nova York: Oxford University Press, 1991.
- Harris, S. **Free Will**. Free Press: New York, 2012.
- Harris, S. **The moral landscape : how science can determine human values**. New York: Free Press, 2010.
- Harris, S. **The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values**. Free Press: New York, 2010.
- Heberlein, A. S.; Adolphs, R. Impaired spontaneous anthropomorphizing despite intact perception and social knowledge. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 101, n. 19, p. 7487–7491, 3 maio 2004.

- HEIDER, F.; SIMMEL, M. An Experimental Study of Apparent Behavior. **The American Journal of Psychology**, v. 57, n. 2, p. 243, abr. 1944.
- HENRICH, J. Costly Punishment Across Human Societies. **Science**, v. 312, n. 5781, p. 1767–1770, 23 jun. 2006.
- HENRICH, J. **The Secret of Our Success How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter**. [s.l.] Princeton; Oxford Princeton University Press, 2016.
- HENRICH, J. **The WEIRDest People in the World**. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- HENRICH, J.; HEINE, S. J.; NORENZAYAN, A. The weirdest people in the world? **Behavioral and Brain Sciences**, v. 33, n. 2-3, p. 61–83, jun. 2010.
- HILLER, R. F. **Cooperação e empatia: uma articulação em favor dos fundamentos naturais para a moralidade**. Dissertação (mestrado em filosofia). Caxias do Sul: UCS, 2019.
- HINCKFUSS, I. **The moral society : its structure and effects**. Canberra: Australian National Univ, 1987.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2009.
- HUME, Dd. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Escala, 2006.
- INSEL, T. Neuropeptides and the evolution of social behavior. **Current Opinion in Neurobiology**, v. 10, n. 6, p. 784–789, 1 dez. 2000.
- JOHNSON, M. H. et al. Newborns' preferential tracking of face-like stimuli and its subsequent decline. **Cognition**, v. 40, n. 1-2, p. 1–19, ago. 1991.
- JOYCE, R. **Moral Anti-Realism**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/index.html>>. Acesso em: 28 fev. 2021.
- JOYCE, R. The accidental error theorist. In SHAFER-LANDAU, R. (org.). **Oxford Studies in Metaethics: Volume 6**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- JOYCE, R. **The myth of morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KAHAN, D. M. et al. Motivated numeracy and enlightened self-government. **Behavioural Public Policy**, v. 1, n. 1, p. 54–86, maio 2017.
- KAHAN, D. M. et al. The polarizing impact of science literacy and numeracy on perceived climate change risks. **Nature Climate Change**, v. 2, n. 10, p. 732–735, 27 maio 2012.
- KAHANE, G. If Nothing Matters. **Noûs**, v. 51, n. 2, p. 327–353, 21 maio 2016.
- KAHANE, G. Our Cosmic Insignificance. **Noûs**, v. 48, n. 4, p. 745–772, 4 jun. 2013.
- KAHNEMAN, D. **Thinking, Fast and Slow**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- KANWISHER, N.; MCDERMOTT, J.; CHUN, M. M. The fusiform face area: a module in human extrastriate cortex specialized for face perception. **The Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience**, v. 17, n. 11, p. 4302–4311, 1 jun. 1997.
- KAPLAN, H; HILL, K. Food Sharing Among Ache Foragers: Tests of Explanatory Hypotheses. **Current Anthropology**, v. 26, n. 2, p. 223–246, 1985.
- KARDUM, I.; GRAČANIN, A.; HUDEK-KNEŽEVIĆ, J. Evolutionary Explanations of Eating Disorders. **Psychological Topics**, v. 17, p. 247–263, 2008.

- KING, L. B. et al. Variation in the Oxytocin Receptor Gene Predicts Brain Region–Specific Expression and Social Attachment. **Biological Psychiatry**, v. 80, n. 2, p. 160–169, jul. 2016.
- KINZLER, K. D.; DUPOUX, E.; SPELKE, E. S. The native language of social cognition. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 104, n. 30, p. 12577–12580, 17 jul. 2007.
- KOHLBERG, L. The Child as a Moral Philosopher. **Psychology Today**, v. 2, 1968.
- KRAAIJEVELD, S. R.; SAUER, H. Metamorality without Moral Truth. **Neuroethics**, v. 12, n. 2, p. 119–131, 21 jul. 2018.
- KRASNOW, M. M. et al. Group Cooperation without Group Selection: Modest Punishment Can Recruit Much Cooperation. **PLOS ONE**, v. 10, n. 4, p. e0124561, 20 abr. 2015.
- LIEBERMAN, D.; TOOBY, J.; COSMIDES, L. The architecture of human kin detection. **Nature**, v. 445, n. 7129, p. 727–731, fev. 2007.
- LIÉNARD, P. et al. Early Understanding of Merit in Turkana Children. **Journal of Cognition and Culture**, v. 13, n. 1-2, p. 57–66, 1 jan. 2013.
- MACINTYRE, A. C. **After virtue: a study in moral theory**. Third Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MACKIE, D. M.; SMITH, E. R.; RAY, D. G. Intergroup Emotions and Intergroup Relations. **Social and Personality Psychology Compass**, v. 2, n. 5, p. 1866–1880, set. 2008.,
- MACKIE, J. A refutation of morals. **Australasian Journal of Psychology and Philosophy**, v. 24, n. 1-2, p. 77–90, set. 1946.
- MACKIE, J. L. **Ethics : Inventing Right and Wrong**. Harmondsworth: Penguin Books, 1990.
- MAHAJAN, N. et al. The evolution of intergroup bias: Perceptions and attitudes in rhesus macaques. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 100, n. 3, p. 387–405, 2011.
- MAHAJAN, N.; WYNN, K. Origins of “Us” versus “Them”: Prelinguistic infants prefer similar others. **Cognition**, v. 124, n. 2, p. 227–233, ago. 2012.
- MCNEIL, J. E.; WARRINGTON, E. K. Prosopagnosia: A face-specific disorder. **The Quarterly Journal of Experimental Psychology Section A**, v. 46, n. 1, p. 1–10, fev. 1993.
- MECH, L. D. Possible Use of Foresight, Understanding, and Planning by Wolves Hunting Muskoxen. **Arctic**, v. 60, n. 2, p. 145–149, 2007.
- MENDEZ, M. F.; ANDERSON, E.; SHAPIRA, J. S. An Investigation of Moral Judgement in Frontotemporal Dementia. **Cognitive and Behavioral Neurology**, v. 18, n. 4, p. 193–197, dez. 2005.
- MENDONÇA, W. Questões Metaéticas. In: Torres, J. C. B. (Org.). **Manual de Ética: Questões de ética teórica e aplicada**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 2014.
- MILLER, L. C.; MURPHY, R.; BUSS, A. H. Consciousness of body: Private and public. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 41, n. 2, p. 397–406, 1981.
- MISCHEL, W.; EBBESEN, E. B. Attention in delay of gratification. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 16, n. 2, p. 329–337, 1970.
- MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Trad. Márcio Pugliesi e Divaldo Roque de Meira. São Paulo: Cone Editora, 1998.

- MUNRO, G. D.; WEIH, C.; TSAI, J. Motivated Suspicion: Asymmetrical Attributions of the Behavior of Political Ingroup and Outgroup Members. **Basic and Applied Social Psychology**, v. 32, n. 2, p. 173–184, 13 maio 2010.
- NISBET, E. C.; COOPER, K. E.; GARRETT, R. K. The Partisan Brain. **The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science**, v. 658, n. 1, p. 36–66, 8 fev. 2015.
- NISBETT, R. E.; COHEN, D. **Culture Of Honor: the Psychology Of Violence In The South**. New York: Westview Press, 1996.
- NORENZAYAN, A. **Big Gods: how religion transformed cooperation and conflict**. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- NOZICK, R. **Anarchy, state, and utopia**. New York: Penguin Books, 2013.
- OLIVEIRA, A. de P. **Antropologia: questões, conceitos e histórias**. Curitiba: InterSaberes, 2018.
- PARFIT, D. Normativity. In: SHAFER-LANDAU, R. **Oxford studies in metaethics**. Clarendon Press: New York, 2006.
- PARFIT, D. **On What Matters: volume three**. New York : Oxford University Press, 2017.
- PARFIT, D. **On What Matters**. 2v. New York : Oxford University Press, 2011.
- PASSINGHAM, R. **Cognitive Neuroscience: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2016.
- Paulo: Martins Fontes, 1994.
- PAVIANI, J. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- PAXTON, J. M.; UNGAR, L.; GREENE, J. D. Reflection and Reasoning in Moral Judgment. **Cognitive Science**, v. 36, n. 1, p. 163–177, 3 nov. 2011.
- PELPHREY, K.; ADOLPHS, R.; MORRIS, J. P. Neuroanatomical substrates of social cognition dysfunction in autism. **Mental Retardation and Developmental Disabilities Research Reviews**, v. 10, n. 4, p. 259–271, nov. 2004.
- PERSSON, I.; SAVULESCU, J. **Inadequado para o Futuro: a necessidade de melhoramentos morais**. Trad. Brunello Stancioli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- PHILLIPS, M. L. et al. Neurobiology of emotion perception I: the neural basis of normal emotion perception. **Biological Psychiatry**, v. 54, n. 5, p. 504–514, set. 2003.
- PIETRASZEWSKI, D. et al. Constituents of political cognition: Race, party politics, and the alliance detection system. **Cognition**, v. 140, p. 24–39, jul. 2015.
- PINKER, S. **How The Mind Work**. London: Penguin Books, 1998.
- PINKER, S. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. New York: Penguin Books, 2011.
- PINKER, S. **The Blank Slate: the modern denial of human nature**. New York: Penguin Books, 2002.
- PLATO. **Timaeus**. Trad. Donald J. Zeyl. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000
- POUGH, F. H.; JANIS, C. M.; HEISER, J. B. **Vertebrate life**. Boston: Pearson, 2013.
- PRINZ, J. **Is the mind really modular?.** Contemporary Debates in Cognitive Science, 2006.

- PRINZ, J. **Naturalizing Metaethics**. In: METZINGER T. & WINDT, J. M. (Eds). *Open MIND*, v. 30. Frankfurt am Main: MIND Group, 2015.
- PRINZ, J. **The emotional construction of morals**. Oxford: Oxford University Press, 2007
- QUARTZ, S. R.; SEJNOWSKI, T. J. The neural basis of cognitive development: A constructivist manifesto. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 20, n. 4, p. 537–556, dez. 1997.
- RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. 2. ed. Brasileira. Trad. Almiro Pisseta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia volume 2: Patrística e Escolástica**. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2015.
- RICHERSON, P. J; BOYD R. The Evolution of Human Ultra-sociality. In: EIBL-EIBESFELDT, I; SALTER, F. K. **Indoctrinability, ideology, and warfare : evolutionary perspectives**. New York: Berghahn Books, 1998.
- RICHERSON, P. J. et al. Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation: A sketch of the evidence. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 39, 28 out. 2014.
- RICHERSON, P. J.; BOYD, R. **Not by Genes Alone: how culture transformed human evolution**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- RIDLEY, M. **Evolution**. Third edition. Oxford: Blackwell, 2004
- RODRIGUEZ, C. G. et al. Partisan selective exposure: The role of party, ideology and ideological extremity over time. **Translational Issues in Psychological Science**, v. 3, n. 3, p. 254–271, set. 2017.
- ROMERO-MARTÍNEZ, Á. et al. Neuropsychological Performance, Substance Misuse, and Recidivism in Intimate Partner Violence Perpetrators. **Psychosocial Intervention**, 2022.
- RONEY, J. R.; SIMMONS, Z. L. Ovarian hormone fluctuations predict within-cycle shifts in women's food intake. **Hormones and Behavior**, v. 90, p. 8–14, abr. 2017.
- RUDOLF VON ROHR, C.; BURKART, J. M.; VAN SCHAIK, C. P. Evolutionary precursors of social norms in chimpanzees: a new approach. **Biology & Philosophy**, v. 26, n. 1, p. 1–30, 20 nov. 2011.
- SARTRE, J. **Existentialism Is a Humanism**. Trad. Carol Macomber. Londres: Yale University Press, 2007.
- SAVULESCU, J. **¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante**. Trad. Blanca Rodríguez López e Enrique Bonete Perales. Editorial Tecnos: Madrid, 2012.
- SAVULESCU, J. Autonomy, the Good Life, and Controversial Choices. In: **The Blackwell Guide to Medical Ethics**. p. 17-37. Malden: Blackwell publishing, 2007.
- SAYALA, S.; SALA, J. B.; COURTNEY, S. M. Increased Neural Efficiency with Repeated Performance of a Working Memory Task is Information-type Dependent. **Cerebral Cortex**, v. 16, n. 5, p. 609–617, 3 ago. 2005.
- SCHNALL, S. et al. Disgust as Embodied Moral Judgment. **Personality and Social Psychology Bulletin**, v. 34, n. 8, p. 1096–1109, 9 maio 2008.
- SCHNEIDER, S. Yes, It Does: A Diatribe on Jerry Fodor's the Mind Doesn't Work That Way. **PSYCHE: An Interdisciplinary Journal of Research On Consciousness**, 2007.
- SCHNELL, A. K. et al. Cuttlefish exert self-control in a delay of gratification task. **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, v. 288, n. 1946, p. 20203161, 3 mar. 2021.

- SEJNOWSKI, T. J. et al. Prospective Optimization. **Proceedings of the IEEE**, v. 102, n. 5, p. 799–811, maio 2014.
- SELL, A.; TOOBY, J.; COSMIDES, L. Formidability and the logic of human anger. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 106, n. 35, p. 15073–15078, 3 ago. 2009.
- SEYFARTH, R. M.; CHENEY, D. L. The Evolutionary Origins of Friendship. **Annual Review of Psychology**, v. 63, n. 1, p. 153–177, 10 jan. 2012.
- SHENHAV, A.; GREENE, J. D. Integrative Moral Judgment: Dissociating the Roles of the Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex. **Journal of Neuroscience**, v. 34, n. 13, p. 4741–4749, 26 mar. 2014.
- SHWEDER, R. A.; MAHAPATRA, M.; MILLER, J. G. Culture and Moral Development. In: **The Emergence of Morality in Young Children**. J. Kagan e S. Lamb (orgs.). 1–83. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- SIDANIUS, J.; PRATTO, F. **Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression**. New York: Cambridge University Press, 1999.
- SILVEIRA, M. DE M. Problemas no uso de empatia em investigações sobre o comportamento moral. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 20, n. 1, p. 179–209, 30 abr. 2021.
- SILVEIRA, M. M. **O Papel dos Mecanismos Psicobiológicos no comportamento moral**. Tese (doutorado em filosofia). São Leopoldo: UNISINOS, 2015.
- SINGER, P. **Animal Liberation**. New York: Harper Collins, 2001.
- SINGER, P. **Ética Prática**. 2. ed. 1. ed. brasileira. Trad. Jéferson Luiz Camargo. São
- SINGER, P. **O maior bem que podemos fazer: como o altruísmo eficaz está a mudar as ideias sobre viver eticamente**. Trad. Pedro Elói Duarte. Edições 70: Lisboa, 2016.
- SINGER, P.; LAZARI-RADEK, K. **The Point of View of the Universe**. New York: Oxford University Press, 2014.
- SINGER, Peter. **Ética no Mundo Real: 82 breves ensaios sobre coisas realmente importantes**. Trad. Desidério Murcho. Edições 70: Lisboa, 2017.
- SKUSE, D.; MORRIS, J.; LAWRENCE, K. The Amygdala and Development of the Social Brain. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 1008, n. 1, p. 91–101, dez. 2003.
- SLOTERDIJK, P. **Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 3 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SMITH, M. **The moral problem**. Malden: Blackwell, 2004.
- SPERBER, D. In Defense of Massive Modularity. In DUPOUX, E. (org.). **Language, Brain, and Cognitive Development**. Massachusetts: The MIT Press, 2001.
- SPERBER, D. Modularity and Relevance: How Can a Massively Modular Mind Be Flexible and Context-Sensitive?. in **The Innate Mind: Structure and Contents**, Carruthers P., Laurence S., Stich S. (orgs.), 53–68. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- SPERBER, D.; HIRSCHFELD, L. A. The cognitive foundations of cultural stability and diversity. **Trends in Cognitive Sciences**, v. 8, n. 1, p. 40–46, jan. 2004.

- STÉPHANE DEBOVE; BAUMARD, N.; JEAN-BAPTISTE ANDRÉ. Evolution of equal division among unequal partners. **Evolution**, v. 69, n. 2, p. 561–569, 19 jan. 2015.
- SUHLER, C. L.; CHURCHLAND, P. Can Innate, Modular “Foundations” Explain Morality? Challenges for Haidt’s Moral Foundations Theory. **Journal of Cognitive Neuroscience**, v. 23, n. 9, p. 2103–2116, set. 2011.
- TALLAL, P. et al. Language Comprehension in Language-Learning Impaired Children Improved with Acoustically Modified Speech. **Science**, v. 271, n. 5245, p. 81–84, 5 jan. 1996.
- TEICHER, M. H. et al. The effects of childhood maltreatment on brain structure, function and connectivity. **Nature Reviews Neuroscience**, v. 17, n. 10, p. 652–666, out. 2016.
- TELES, E. R. **Sobre a determinação das emoções na resolução dos dilemas morais**. Tese (doutorado em filosofia). UFPB: João Pessoa, 2017.
- THERIAULT, J. E.; YOUNG, L.; BARRETT, L. F. The sense of should: A biologically-based framework for modeling social pressure. **Physics of Life Reviews**, v. 36, p. 100–136, 1 mar. 2021.
- TOMASELLO, M. **A Natural History of Human Morality**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- TOMASELLO, M. et al. Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 28, n. 5, p. 675–691, out. 2005.
- TOOBY, J.; COSMIDES, L. Groups in Mind: Coalitional Psychology and the Roots of War and Morality. In: HENRIK HØGH-OLESEN. **Human morality and sociality : evolutionary and comparative perspectives**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- TOOBY, J.; COSMIDES, L. The evolutionary psychology of the emotions and their relationship to internal regulatory variables. In: LEWIS M. et al. **Handbook of emotions**. New York London The Guilford Press, 2008.
- TRANIELLO, J. F. A.; BAKKER, T. C. M. Behavioral ecology and sociobiology in post-truth society. **Behavioral Ecology and Sociobiology**, v. 71, n. 4, abr. 2017.
- TRIVERS, R. L. The Evolution of Reciprocal Altruism. **The Quarterly Review of Biology**, v. 46, n. 1, p. 35–57, 1971.
- TURIEL, E. **The Development of Social Knowledge: Morality and Convention**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- UNIVERSITY OF OXFORD. **Tinbergen’s four questions**. Disponível em: <<https://www.conted.ox.ac.uk/courses/samples/animal-behaviour-an-introduction-online/index.html>>.
- VARGHA-KHADEM, F. et al. Praxic and nonverbal cognitive deficits in a large family with a genetically transmitted speech and language disorder. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 92, n. 3, p. 930–933, 31 jan. 1995.
- VENTURI, G. O universalismo ético: Kohlberg e Habermas. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 36, p. 67–84, 1995.
- VUGT, M. V.; CREMER, D. D.; JANSSEN, D. P. Gender Differences in Cooperation and Competition. **Psychological Science**, v. 18, n. 1, p. 19–23, jan. 2007.
- VUILLEUMIER, P. Faces call for attention: evidence from patients with visual extinction. **Neuropsychologia**, v. 38, n. 5, p. 693–700, maio 2000.

- WARREN, R. M.; WARREN, R. P. Auditory Illusions and Confusions. **Scientific American**, v. 223, n. 6, p. 30–37, 1970.
- WASHBURN, A. N.; SKITKA, L. J. Science Denial Across the Political Divide: Liberals and Conservatives Are Similarly Motivated to Deny Attitude-Inconsistent Science. **Social Psychological and Personality Science**, v. 9, n. 8, p. 972–980, 14 set. 2017.
- WESTRA, E.; ANDREWS, K. **A new framework for the psychology of norms**. Department of Philosophy York University: York, 2021.
- WESTRA, E.; ANDREWS, K. A pluralistic framework for the psychology of norms. **Biology & Philosophy**, v. 37, n. 5, 5 set. 2022.
- WETHERELL, G. A.; BRANDT, M. J.; REYNA, C. Discrimination Across the Ideological Divide. **Social Psychological and Personality Science**, v. 4, n. 6, p. 658–667, 19 fev. 2013.
- WIECZOREK, M. N. et al. Bitter taste of Brassica vegetables: The role of genetic factors, receptors, isothiocyanates, glucosinolates, and flavor context. **Critical Reviews in Food Science and Nutrition**, v. 58, n. 18, p. 3130–3140, 6 set. 2017.
- WILLIAMS, B. The Human Prejudice. In: ARTHUR, B.; MOORE, A. W. **Philosophy as a humanistic discipline**. Princeton, N.J. ; Woodstock: Princeton University Press, 2008.
- WILSON, E. O. **Sociobiology: the new synthesis**. Twenty-Fifth Anniversary Edition. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- WOOD, Bernard. **Human Evolution: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2005
- WRANGHAM, R. W. Evolution of coalitionary killing. **American Journal of Physical Anthropology**, v. 110, n. S29, p. 1–30, 1999.
- WRANGHAM, R. W. Hypotheses for the Evolution of Reduced Reactive Aggression in the Context of Human Self-Domestication. **Frontiers in Psychology**, v. 10, 20 ago. 2019.
- WRANGHAM, R. W. Two types of aggression in human evolution. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 115, n. 2, p. 245–253, 26 dez. 2017.
- WRANGHAM, R. W.; PETERSON, D. **Demonic males : apes and the origins of violence**. London: Bloomsbury, 1997.
- WRANGHAM, R. W.; WILSON, M. L.; MULLER, M. N. Comparative rates of violence in chimpanzees and humans. **Primates**, v. 47, n. 1, p. 14–26, 20 ago. 2005.
- WRIGHT, C. I. et al. Enhanced amygdala responses to emotional versus neutral schematic facial expressions. **Neuroreport**, v. 13, n. 6, p. 785–790, maio 2002.
- XIANG, T.; LOHRENZ, T.; MONTAGUE, P. R. Computational Substrates of Norms and Their Violations during Social Exchange. **Journal of Neuroscience**, v. 33, n. 3, p. 1099–1108, 16 jan. 2013.
- XU, X. et al. Do You Feel My Pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses. **Journal of Neuroscience**, v. 29, n. 26, p. 8525–8529, 1 jul. 2009.
- YAMAGISHI, T. The provision of a sanctioning system as a public good. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 51, n. 1, p. 110–116, 1986.
- ZEFFERMAN, M. R.; MATHEW, S. An evolutionary theory of large-scale human warfare: Group-structured cultural selection. **Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews**, v. 24, n. 2, p. 50–61, 4 mar. 2015.

APÊNDICE A: Notas quanto à tradução de termos em inglês

Como a maior parte da bibliografia utilizada é escrita em inglês (ainda que alguns autores não sejam norte-americanos ou ingleses), muitos termos utilizados ao longo da tese tem sua origem neste idioma. A fim de tornar a leitura mais fluída optei por traduzir, na medida do possível, os termos utilizados, porém tive que optar por alguns ajustes para facilitar o entendimento de quem não conhece o idioma ou a palavra original.

Desta forma elaborei estas notas acerca da tradução de alguns termos mencionados na tese, os quais estão dispostos em ordem alfabética abaixo para tirar dúvidas.

Compromise judgment: julgamento de ajuste. A ideia de *compromise* tem a ver com uma espécie de negociação entre valores que não podem ocorrer ao mesmo tempo, então há um *ajuste* entre os valores de maneira a levar ambos em consideração na medida do possível.

Debunk / Debunking: desmistificar. Ao usar o tradutor do *Google* é indicado a palavra *desmascarando*, ou até *desacreditando*. A ideia é revelar algo que era tido falsamente como verdadeiro. Todavia optei pelo termo *desmistificar* pois evita uma possível leitura de que há uma intencionalidade oculta, isto é, uma intenção de enganar. Para desmistificar algo basta que aquilo seja tido como detentor de qualidades especiais, ao que é mostrado não ser o caso.

Evolutionary Mismatch: desajuste evolutivo. A dificuldade na tradução está na palavra *mismatch*, pois indica uma *incompatibilidade*. Adotei esta tradução a partir das reuniões do grupo de estudos Evolucionistas (antiga ABEEI), principalmente após uma aula com o doutor em filosofia Walter Valdevino. A ideia é a de que há um desajuste entre a capacidade adaptada na história evolutiva de uma espécie em relação ao ambiente presente em que ela se encontra.

Exploit: abuso. Uma tradução literal se aproximaria de *explorar*, todavia entendo que pode induzir a erro em português em alguns contextos. A opção por *abuso* vem da ideia de *bug exploit* da programação, como, por exemplo, em um jogo online em que há um *bug* (uma falha na programação) que um item tem um preço de compra erroneamente zerado mas o de venda permanece, permitindo a um jogador “comprar” o item de graça na loja do jogo, mas alguns jogadores *abusam* de tal bug “comprando” de graça várias vezes e após vendendo tirando vantagem do sistema e fazer algo como “dinheiro infinito” *abusando* desta falha na programação.

Free rider: alguém que não coopera e colhe os benefícios trazidos pelos demais. A tradução literal indicaria alguém que está *embarcado (rider) gratuitamente (free)*, como um passageiro clandestino em um ônibus. Optei por deixar claro a situação de ‘alguém que não cumpre com seu ônus colaborativo’, o que facilita o entendimento.

Liberal: progressista. Os norte-americanos costumam chamar as pessoas de esquerda de *liberals*, porém em outros países como no Brasil é mais comum chamar pessoas com inclinações à direita como as que defendem o livre mercado como *liberais*. Para evitar equívocos optei por usar os termos “progressista” ou “de esquerda” como tradução do termo inglês *liberal*.

Moral Dumbfounding: estupefação moral. A dificuldade na tradução está na palavra *dumbfounding*, uma tradução próxima seria *estupefato* porém não é uma palavra tão comum no uso cotidiano. O conceito de *dumbfounding* é o de ‘deixar alguém boquiaberto’, ‘sem reação’, ‘aturdida’, semelhante ao mostrar um truque de ilusionismo e a pessoa não acreditar no que viu. Na situação moral indica que a pessoa fica ‘sem reação’ ao perceber que sua certeza do julgamento não é fundamentada no que acreditava ser.

Moral Rightness: acertamento moral. A ideia é do julgador moral ter a percepção de certo julgamento ser o mais *acertado* entre as opções possíveis.

Tit for tat: *toma lá dá cá*. Também é comum a tradução como *olho por olho*, porém, em português, passa uma conotação punitiva devido a ligação com o *código de hamurabi*, desta forma optei pela expressão que indica uma troca de favores, *toma lá dá cá*. A sugestão para esta tradução surgiu em uma conversa com o mestre em letras, cultura e regionalidade, Dangelo Müller.

Trolley: bonde ou bonde elétrico. Trata-se de um meio de transporte semelhante a um ônibus mas que trafega sobre trilhos normalmente elétricos. Em inglês também tratam como *Tram* (como os bondes elétricos utilizados no Rio de Janeiro/RJ por exemplo – não confundir com o ‘bondinho do pão de açúcar’ que trata-se de um teleférico), semelhante a um *Trolleybus* (como os trólebus utilizados em São Paulo/SP por exemplo). A diferença entre as duas formas

não afetam os exemplos hipotéticos que requerem caminhos (no caso os trilhos) específicos, diferente de um veículo sobre rodas que pode desviar de um alvo.