

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Ética e Filosofia Política

Davi Cecílio Moura Abreu

**CIÊNCIA E NORMATIVIDADE MORAL: a possibilidade de uma ética
normativa a partir da contribuição da psicologia evolucionista**

BELO HORIZONTE

2024

Davi Cecílio Moura Abreu

**CIÊNCIA E NORMATIVIDADE MORAL: a possibilidade de uma ética
normativa a partir da contribuição da psicologia evolucionista**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof. Dra. Telma de Souza Birchal

BELO HORIZONTE

2024

| | |
|-------|--|
| 100 | Abreu, Davi Cecílio Moura. |
| A162c | Ciência e normatividade moraL [manuscrito] : a possibilidade de uma ética normativa a partir da contribuição da psicologia evolucionista / Davi Cecílio Moura Abreu. - 2024. |
| 2024 | 127 f. |
| | Orientadora: Telma de Souza Birchal. |
| | Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. |
| | Inclui bibliografia. |
| | 1.Filosofia - Teses. 2.Ética - Teses. 3.Evolução - Teses. 4.Neuropsicologia - Teses. I. Birchal, Telma de Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**CIÊNCIA E NORMATIVIDADE MORAL: A POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA NORMATIVA A PARTIR DA
CONTRIBUIÇÃO DA PSICOLOGIA EVOLUCIONISTA**

DAVI CECILIO MOURA ABREU

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Telma de Souza Birchal - Orientadora (UFMG)

Prof. Leonardo de Mello Ribeiro (UFMG)

Prof. José Costa Júnior (IFMG)

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo de Mello Ribeiro, Professor do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 09:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Telma de Souza Birchal, Professora do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 15:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Costa Júnior, Usuário Externo**, em 27/02/2024, às 14:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3040190** e o código CRC **42FA0CA5**.

Gostaria de dedicar essa dissertação à memória da minha bisavó Anita Garibaldi e da minha avó Maria Aparecida, que me ensinaram o que é ser uma boa pessoa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Telma Birchal, por toda a ajuda durante o processo de redação dessa dissertação, a todos os professores da linha de ética da UFMG, aos professores Leonardo de Mello Ribeiro e Vinícius França por terem me dado a oportunidade de estágio junto a eles e ao professor Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos. Faço um agradecimento especial à Júlia Aires que me ajudou muito durante o caminho e aos meus pais por estarem ao meu lado e me apoiarem em todas as decisões.

RESUMO

Essa dissertação busca analisar a contribuição das ciências naturais, especialmente a das teorias e perspectivas evolucionistas e sociopsicológicas, para a ética enquanto disciplina filosófica. O ponto de partida são teorias da psicologia evolucionistas (de Joshua Greene e Jonathan Haidt), que buscam analisar o tema do conflito em moral e suas possíveis soluções, apelando para mecanismos naturais e evolutivos. Como contraponto, apresentamos também a teoria de Aslaidair MacIntyre sobre a incomensurabilidade entre as teorias morais, em oposição às visões mais universalistas dos cientistas. Em seguida, são apresentados os principais conceitos e teses das teorias evolutivas no tocante à origem da moralidade, assim como as principais críticas a elas dirigidas, sobretudo em relação às suas pretensões normativas. Investiga-se também alguns desdobramentos da perspectiva evolucionista nas neurociências e seu potencial de derivar alguma normatividade em moral. A título de conclusão, defende-se que, dentro de limites, as ciências empíricas podem contribuir para a educação da pessoa moral, ao ampliar o conhecimento das matrizes e dos processos éticos, a exemplo da reflexão de Haidt sobre a tolerância e da visão da influência mútua entre razão e emoção, presente na psicologia evolutiva.

Palavras-chave: conflitos morais; psicologia evolutiva; sociopsicologia; neurociências; Joshua Greene; Jonathan Haidt; Aslaidair Macintyre.

ABSTRACT

This dissertation seeks to analyze the contribution of the natural sciences, especially evolutionary and sociopsychological theories and their perspectives to ethics as a philosophical discipline. The starting point are the evolutionary psychology theories (by Joshua Greene and Jonathan Haidt), which aim to analyze the theme of conflict in morality and its possible solutions, appealing to natural and evolutionary mechanisms. As a counterpoint, we also present Alasdair MacIntyre's theory on the incommensurability between moral theories, in opposition to the more universalist views of scientists. Next are presented the main concepts and theses of evolutionary theories regarding the origin of morality, as well as the key criticisms directed at them, particularly regarding their normative claims. It also investigated some developments of the evolutionary perspective in neuroscience and its potential to derive some moral normativity. In conclusion, it is argued that, within limits, empirical sciences can contribute to the education of moral individuals by expanding knowledge of ethical frameworks and processes, as exemplified by Haidt's reflection on tolerance and the view of mutual influence between reason and emotion present in evolutionary psychology.

Keywords: moral conflicts; evolutionary psychology; sociopsychology; neuroscience; Joshua Greene; Jonathan Haidt; Alasdair MacIntyre.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 VISÕES ÉTICAS, SUAS DIFICULDADES E CONFLITOS..... | 14 |
| 2.1 As raízes da sociedade moral e seus conflitos..... | 15 |
| 2.2 MacIntyre e a incomensurabilidade moral | 23 |
| 2.3 Greene e a moeda comum | 29 |
| 2.3.1 A verdade moral divina..... | 30 |
| 2.3.2 A verdade moral na matemática..... | 32 |
| 2.3.3 A verdade moral na ciência..... | 33 |
| 2.3.4 A proposta mais modesta: a moeda comum..... | 34 |
| 2.4 Haidt e Dalai Lama, aprendendo a conviver com as diferenças | 37 |
| 2.5 Ponderações..... | 46 |
| 3 AS ORIGENS DA ÉTICA: UMA BREVE HISTÓRIA..... | 48 |
| 3.1 Como se daria uma explicação evolutiva para a moral?..... | 49 |
| 3.2 Seleção natural de grupos e Adaptação Inclusiva | 51 |
| 3.3 Altruísmo recíproco..... | 55 |
| 3.5 Moralidade humana e o conceito evolutivo | 59 |
| 3.6 Como garantir a cooperação..... | 62 |
| 3.7 Proibições x vontades, reputação x punição..... | 64 |
| 3.8 Erros a serem evitados | 66 |
| 3.9 Algumas críticas..... | 68 |
| 3.9.1 Infiltração amoral e imoral..... | 69 |
| 3.9.2 Não fornecer uma explicação para a moralidade como um todo | 70 |
| 3.9.3 Universalidade ética | 71 |
| 3.9.4 A crítica geral à derivação do dever ético a partir da teoria da evolução | 72 |
| 3.10 Ponderações..... | 74 |
| 4 NEUROCIÊNCIA, EMOÇÕES, TESTES DE LABORATÓRIO E ÉTICA..... | 78 |
| 4.1 Os Sistemas 1 e 2 | 79 |
| 4.2 Definições importantes: A Intuição e o Inato..... | 81 |
| 4.3 Emoções primeiro, razões depois | 83 |

| | |
|--|------------|
| 4.4 O cão emotivo e seu rabo racional..... | 85 |
| 4.5 Escaneamento por imagem por ressonância magnética funcional e o cérebro moral | 91 |
| 4.6 A teoria das fundações morais..... | 95 |
| 4.6.1 Pilar Cuidado/Dano (Care/Harm) | 97 |
| 4.6.2 Pilar Justiça/Trapaça (Fairness/Cheating)..... | 98 |
| 4.6.3 Pilar Lealdade/Traição (Loyalty/Betrayal) | 99 |
| 4.6.4 Pilar Autoridade/Subversão (Authority/Subversion) | 100 |
| 4.6.5 Pilar Santidade/Degradação (Sanctity/Degradation)..... | 101 |
| 4.6.6 Pilar Liberdade/Opressão (Liberty/Oppression) | 103 |
| 4.7 Críticas quanto à validade da naturalização da ética..... | 105 |
| 4.8 O dilema do bonde..... | 109 |
| 5 CONCLUSÃO..... | 115 |
| REFERÊNCIAS | 124 |

1 INTRODUÇÃO

A ética é um campo de estudo prolífico e tem uma tradição milenar. Desde os gregos antigos aos dias de atuais, a ética tem sido estudada e discutida acaloradamente entre os filósofos. Contudo, nos últimos anos, cientistas, médicos, biólogos, antropólogos, psicólogos e pesquisadores de áreas diferentes do conhecimento passaram a estudar e fazer contribuições nesse campo que era, predominantemente, filosófico. O trabalho irá considerar o conceito de ética como apresentado por Danilo Marcondes em seu livro *Textos Básicos de ética de Platão a Foucault* (2008), resumido como um conjunto de valores, costumes e hábitos de determinada sociedade ou cultura.

Dentre as contribuições científicas, encontram-se a *ética evolucionista*, que estuda as origens da ética a partir da perspectiva da evolução por seleção natural, e a *neuroética*, que investiga a ética a partir das contribuições da neurociência. Essas contribuições serão analisadas e ponderadas nesta dissertação. O foco será investigar se essas duas teorias podem ou não impactar a busca por uma ética normativa ou metaética. Essa análise é importante, pois alguns filósofos acreditam que a ciência e o estudo neurológico não são capazes de dizer algo de importante sobre a ética, ou ainda, que é impossível se derivar uma ética normativa a partir de fatos científicos. Por outro lado, há filósofos e cientistas que acreditam que a ciência pode nos fornecer guias morais mais concretas a partir do estudo do comportamento humano, do cérebro e de sua origem evolutiva.

Essa dicotomia de opiniões tornou-se o centro de grandes discussões com várias implicações filosóficas importantes. Por exemplo, questiona-se a natureza ou a ciência podem fornecer guias morais. Por outro lado, a ética evolutiva poderia dar um fim à ideia de uma objetividade ética, sendo ela, então, uma construção social, cultural, religiosa e política. Por essas razões, este tema foi selecionado para ser analisado e discutido em profundidade, considerando as teorias por trás dessas afirmações e suas implicações teóricas e filosóficas.

O primeiro capítulo focará em conceitos, definições e teorias importantes para o que se segue na dissertação. Primeiramente, serão apresentadas algumas definições filosóficas comumente aceitas sobre o que é ética e para o que ela serve. Em seguida, serão analisadas três teorias diferentes de como e por que os conflitos éticos surgem; a primeira proposta pelo psicólogo experimental, neurocientista e filósofo Joshua Greene, a segunda pelo filósofo britânico Alasdair MacIntyre; e por último, a teoria do psicólogo social Jonathan Haidt. Também serão discutidas as possíveis soluções propostas por esses estudiosos, sejam elas propostas normativas, metaéticas ou sociais.

Greene (2018) propõe que o conflito ético resulta de um processo natural, no qual tribos desenvolvem tradições, e com isso, regras morais diferentes para lidar com conflitos internos. Essas tradições funcionam bem internamente; porém, quando forçados a conviver com outras tribos que apresentam outras tradições morais, um conflito nasce da dificuldade de se traduzir ou aceitar a maneira estrangeira de lidar com as diversas situações. Essa reação advém da crença na objetividade e veracidade de suas crenças morais. A resolução desse problema seria encontrar uma *moeda comum*, que pudesse ser admitida por qualquer tribo como sendo algo importante e essencial. Para encontrar essa moeda comum, ele se fia da ideia de que todo ser humano possui a capacidade de pensar racionalmente, e com isso, chegar à conclusão de que todas as pessoas buscam a própria felicidade e de que todos são igualmente importantes, e por isso, a ética deveria ser imparcial e maximizar a felicidade de todos.

MacIntyre (2007), por sua vez, propõe que o conflito ético nasce por causa de um uso equivocado de termos éticos que, após o Iluminismo, perderam sua essência e significado, porém, continuaram a ser utilizados da mesma forma. Isso deu espaço ao emotivismo ético, que propõe que a ética é subjetiva e pessoal, mas tem a forma de uma proposição afirmativa sobre o mundo. A solução, segundo ele, seria a criação de comunidades éticas que sejam capazes de resgatar e preservar o sentido original das virtudes éticas, isolando-se do conflito interminável proveniente da incomensurabilidade ética.

Haidt (2013), por sua vez, acredita que existe uma diferença no modo como a construção e a percepção social são formadas, o que leva ao conflito ético. Algumas pessoas e culturas dão mais ênfase ao indivíduo e suas liberdades e direitos pessoais, enquanto outras são mais comunitárias e dão preferência às estruturas sociais, hierárquicas e religiosas, fazendo pouca ou nenhuma distinção entre o que é um consenso social e uma lei moral. Isso leva ao conflito, já que cada grupo coloca ênfase em pilares éticos diferentes em situações distintas. Esse conflito não teria uma solução fácil, mas sim, um aprendizado a convivência pacífica e tolerância às diferenças. Uma tolerância baseada na percepção de nossos próprios vieses morais.

No segundo capítulo, serão analisadas detalhadamente as propostas evolucionistas, usando dos livros mais importantes e relevantes ao assunto, como os escritos de Darwin, Richard Joyce, Daniel Dennett, Edward Wilson, Marc Hauser, Neil Levy, dentre outros. Ao longo do capítulo, serão apontadas algumas evidências e congruências entre as propostas filosóficas e as propostas evolutivas, assim como alguns pontos de divergência. Como pensar que a ética, em um sentido substantivo e forte, pode ter nascido naturalmente das interações humanas ao longo do processo evolutivo? Ou as propostas apontadas por filósofos de como a discordância ética surge, pode ser alcançada por uma explicação evolutiva do comportamento

humano? Por outro lado, podem guias morais serem descobertas ou inferidas através de definições e conceitos científicos? As evidências parecem sugerir que as primeiras questões são um processo natural da interação humana, ao contrário da última em que parece ser necessário algo a mais para se construir uma *ética normativa* ou uma *metamoralidade*.

No terceiro capítulo, todo o conhecimento acumulado durante os capítulos anteriores, incluindo as definições filosóficas de ética, os resultados das pesquisas da ética evolucionista, assim como as propostas de resolução de conflito serão colocados em uso. A neuroética fundamenta-se no conceito evolucionista da ética, e a mente, em grande parte, é reduzida a processos cerebrais. Essa investigação, segundo seus proponentes, poderia revelar os segredos de como os seres humanos pensam eticamente e como tomam suas decisões, podendo responder alguns mistérios e dilemas éticos. Por exemplo, por que para a maioria das pessoas é aceitável puxar uma alavanca e sacrificar uma pessoa para salvar cinco, mas não é aceitável empurrar uma pessoa, sacrificando-a para salvar outras cinco.

As proposições de psicólogos e neurocientistas serão submetidas a escrutínio filosófico para averiguar tanto a sua validade quanto sua possível contribuição normativa. Os escritos de Greene e Haidt serão retomados e expandidos, analisando seus métodos de investigação e suas propostas mais filosóficas. Isso inclui a metaética utilitarista de Greene, como descrita acima, e a Teoria Socio-Intuitiva de Haidt, que considera que as decisões éticas são influenciadas por inúmeros fatores internos e externos, tais como reflexão pessoal, emoções, intuições, tradições culturais e a influência de argumentos externos capazes de gerar novas intuições.

Os estudos neuropsicológicos revelaram uma dicotomia importante no modo como os seres humanos sentem e racionalizam sobre questões morais. O cérebro processa informações morais distintas em partes separadas. Aquelas com grande carga emocional são processadas no córtex pré-frontal ventromedial, costumeiramente apontado como a área responsável pelas respostas emocionais. Enquanto isso, aquelas com carga emocional menor são processadas no córtex pré-frontal dorsal lateral, comumente associado à memória e coordenação (mais racional). Essas descobertas poderiam ajudar no estudo sobre o conflito ético e como ele se relaciona ao indivíduo e o processamento ético cerebral.

A proposta de Greene se baseia nessa dicotomia ao afirmar que possuímos fortes sentimentos morais, contudo, não devemos confiar nesses sentimentos de forma irrefletida. Em vez disso, às vezes é necessário investigar racionalmente algumas de nossas opiniões e, para isso, devemos usar a racionalidade de forma dissociada de nossas emoções, visando maximizar a felicidade de todos, sem vieses e preferências. Por outro lado, Haidt também considera a dicotomia entre sentimentos e razão, mas enfatiza mais o caráter social e intuitivo. Em vez de

propor uma solução ao conflito que supere a diversidade, ele sugere que devemos ser mais compreensivos e tolerantes com visões diferentes das nossas. Segundo ele, a ética é construída socialmente, de forma a criar novas emoções e intuições nos indivíduos, provocando reflexões internas que podem vir a se tornar novas opiniões éticas e levar a novas atitudes.

A dissertação se propõe a fazer uma revisão da literatura e uma parte de análise de casos empíricos. Após a apresentação das propostas filosóficas sobre ética, os pontos de partida dos conflitos éticos e suas complexidades na resolução serão abordados. Em seguida, serão examinadas as disciplinas que se relacionam com a filosofia ética normativa. A pesquisa se aprofundará nas obras acima mencionadas de Greene, Haidt e MacIntyre mencionadas anteriormente. Uma análise comparativa entre os textos será realizada, destacando aos aspectos descritos a seguir.

A interpretação será dirigida pela necessidade de distinguir entre dois níveis diferentes de problemas presentes nos textos: a apresentação dos resultados empíricos das pesquisas (nível descritivo) e as concepções de ética normativa (nível prescritivo) presentes nos autores. Vale ressaltar que apenas Greene (2018) e Haidt (2013) aceitam ambos os níveis, enquanto que, MacIntyre (2007), aceita apenas o nível prescritivo. Nos dois níveis, pretende-se identificar as diferenças e semelhanças entre as duas propostas. A partir destes autores, definiu-se o escopo da bibliografia utilizada neste trabalho.

Do ponto de vista conceitual, são considerados termos como “moeda comum”, “metamoralidade”, “(in)comensurabilidade da ética” e outros similares, utilizados pelos autores para se referir às propostas éticas que pretendem ajudar na gestão de conflitos. A hipótese inicial, em relação ao aspecto descritivo, é de que os referidos cientistas concordam, em grande parte, com as teorias evolutivas. No entanto, eles apontam para direções normativas diferentes. Ao término da dissertação, será apresentada uma reflexão sobre a relação entre o campo da ciência e o campo da ética normativa, discutindo-se a relevância e o papel das ciências empíricas na constituição de éticas normativas. Espera-se que as contribuições científicas e filosóficas possam ser ponderadas de forma que andem de modo a colaborarem mutuamente em prol e o aprimoramento ético humano e seus benefícios.

2 VISÕES ÉTICAS, SUAS DIFICULDADES E CONFLITOS

A ética é uma das maiores áreas da filosofia contemporânea e desperta grande interesse não apenas entre filósofos, mas também entre psicólogos, antropólogos e neurocientistas. Seguindo de forma geral a apresentação de Marcondes em seus *Textos básicos de ética: De Platão a Foucault* (2007, p. 9-10), pode-se afirmar que a ética está relacionada com nossa experiência no cotidiano. Ela nos leva a refletir sobre os valores que adotamos, os significados das ações que praticamos e a maneira como tomamos decisões e assumimos responsabilidade por elas.

A tradição ética é uma das mais importantes na filosofia. A palavra *ética* tem origem no grego *ethos*, que se refere a um conjunto de valores, costumes e hábitos de uma determinada sociedade ou cultura. Da mesma forma, a palavra *moral* se origina do termo latino *morus*, que quer dizer costume.¹ O assunto da ética, portanto, em seu sentido mais amplo, trata da determinação do que é certo ou errado, bom ou mau, permitido ou proibido em uma sociedade, de acordo com conjuntos de normas ou valores por ela adotados. Essa definição é importante, pois para ser considerada ética, uma pessoa deve agir de acordo com tais valores. Assim, introduz-se uma das noções mais importantes e fundamentais da ética: a noção de dever. Embora seres humanos possam inicialmente agir de acordo com seus intuitos, intuições, desejos e impulsos, eles são restringidos pelo dever, limitando suas ações por normas baseadas em valores éticos. Os seres humanos podem agir da forma como desejarem, mas devem fazê-lo de forma ética. No entanto, essas definições podem ser questionadas à luz dos resultados de pesquisas científicas recentes.

A origem e o fundamento dos valores, regras e deveres podem ser entendidos como advindos de condições históricas e sociais, dados por uma divindade, pela natureza, ou por meio de um contrato entre indivíduos, entre outras explicações possíveis. Contudo, segundo a própria definição original do termo, é sempre possível e necessário vincular um sistema ético a uma realidade sociocultural concreta, sendo impossível dissociá-los, apesar de tentativas de universalização ou de colocá-los fora de um contexto social concreto. Os valores éticos de uma sociedade podem variar de acordo com o ponto de vista histórico e dependem de circunstâncias determinadas, pois o que é considerado ético em um certo contexto pode não ser em outro. Assim, a diversidade dos sistemas morais se vincula a uma questão fundamental para esse

¹ Os romanos traduziram *ética* (*ethos*) para o termo em latim *mos*, *moris*, mantendo o significado de *ethos*, do qual derivamos *moralis*, que deu origem à palavra *moral* em português. Ética e moral serão usados nessa dissertação como sinônimos.

trabalho: os conflitos em ética, tanto na esfera política quanto em questões menores e mais pessoais, como conflitos familiares ou a autonomia sobre o próprio corpo (MARCONDES, 2007, p. 9). A relação entre a esfera da moralidade (crenças morais, tanto em seu aspecto teórico quanto prático) e a vida social é um tema de interesse da filosofia desde seus primórdios, bem como das disciplinas das ciências humanas.

Além da relação entre filosofia moral e sua base social, é também parte da história da filosofia moral a relação entre moralidade e psicologia. Recentemente, o diálogo entre a filosofia e a psicologia moral recebeu a influência da teoria da evolução, e esta dissertação pretende contribuir para esse diálogo. Iremos olhar como a evolução moldou nossos sentimentos e nossos cérebros para resolver problemas de sobrevivência, coordenação de grupos e a vida em comunidade, assim como os problemas que surgiram com a rápida expansão da pequena comunidade moral, para um grande, multifacetado, aglomerado de diferentes tribos morais. Também serão exploradas as inovações e os efeitos positivos resultantes das divergências e desacordos éticos.

Neste primeiro capítulo, serão apresentadas algumas visões iniciais sobre a forma e o escopo geral do que é considerado o *problema* ético. Por que é difícil que culturas e tribos morais diferentes se entendam? Como essas tribos são formadas? São elas resultado de um contrato social entre indivíduos ou um subproduto orgânico da convivência em proximidade com outros? Como a ética ajuda a resolver problemas sociais e tribais? Também serão abordadas algumas propostas de resolução por parte de filósofos, psicólogos e líderes religiosos, para que tenhamos um gradiente explicativo do nascimento do conflito e de sugestões de soluções possíveis.

2.1 As raízes da sociedade moral e seus conflitos

Como afirma o psicólogo experimental, neurocientista e filósofo Joshua Greene em sua obra *Moral Tribes: Emotion, reason and the gap between us and them* (2013, traduzida para o português em 2018)², a moralidade evoluiu para possibilitar a cooperação, porém, com uma importante consideração. Os humanos foram biologicamente projetados para cooperação, mas apenas com algumas pessoas. Nossos cérebros morais evoluíram para a cooperação dentro de grupos, mas em contextos limitados, a partir de relacionamentos próximos. Ou seja, colaborar em um grupo significa muitas vezes opor-se a outros grupos. A *moral do senso comum* como

² A obra de Greene está referida aqui a partir de sua tradução brasileira de 2018.

descrita por Greene (e que será apresentada em detalhe a seguir), requer que às vezes coloquemos o Nós a frente do Eu, mas ao mesmo tempo, essa mesma disposição nos faz colocar o Nós na frente d'Eles. Dessa forma, a solução para a *tragédia dos bens comuns* (que também será apresentada a seguir), gera uma nova tragédia, a qual podemos presenciar todas as vezes que vemos valores e interesses de diferentes comunidades entrarem em conflito, não apenas em escala internacional, mas também em conflitos localizados dentro de sociedades pluralistas que contêm várias comunidades ou *tribos morais*, para usar as palavras do autor. Essas diferentes formas de visões morais não começam com o indivíduo, mas com o grupo (SALETAN, 2012). Uma comunidade ética pode exaltar a família, o exército e a comunidade, assumindo que pessoas deveriam ser tratadas diferentemente de acordo com o seu papel social ou status, idosos devem ser respeitados, subalternos devem ser protegidos. Algumas tribos morais suprimem formas de autoexpressão que podem enfraquecer a fábrica social, assumem interdependência, no lugar de autonomia, e prezam a ordem, ao invés de igualdade. Outras podem ter valores inversos a esses. E tribos morais, quando forçadas a viver em proximidade podem entrar em conflito, graças a essas diferenças.

Retomemos, então, duas parábolas exemplificativas usadas por Greene para delinear o problema que enfrentamos, assim como oferecer parâmetros para entendermos as possíveis origens e as dificuldades de solucionar o conflito moral.

A primeira parábola é a conhecida *tragedy of commons* expressão cunhada em 1968 pelo ecologista americano Garret Hardin a partir de um escrito do economista britânico William Foster Loyd em 1833. “*The commons*” se refere a uma terra compartilhada por um grupo de pastores (uma terra comunitária, no caso). Portanto, sugerimos traduzir a expressão como *tragédia dos bens comuns*. Com a narrativa ele quis mostrar os efeitos do uso desregulado de recursos que são utilizados em comum. A ideia é que cada indivíduo quer tirar maior proveito da exploração dos recursos à disposição do grupo, sem considerar o efeito que isso terá a longo prazo sobre toda a comunidade e sobre ele mesmo. Esta seria, então, *the tragedy of commons*, ou seja, a tragédia do uso comum de algo, que pode levar ao esgotamento dos recursos, se não houver uma ação de controle. Essa explicação, como veremos nos capítulos dois e três, está ultrapassada e em partes incorreta, mas Greene a usa como uma plataforma para se lançar às suas próprias descobertas.

No caso, uma tribo de pastores partilha um pasto comum com espaço suficiente para criar muitos animais, mas não um número infinito deles. Periodicamente, cada pastor deve decidir entre adicionar ou não mais animais ao seu rebanho. O que um pastor racional faria nessa situação? Ao adicionar um animal ao seu rebanho, ele receberá um grande benefício, pois

o custo de sustentar cada animal é dividido entre todos os pastores que usam o pasto comum. Porém, todos os outros pastores possuem os mesmos incentivos, e se cada pastor agir de acordo com seus interesses próprios, o pasto comum será completamente destruído e erodido, e não haverá mais nada para ninguém. Pastores completamente egoístas erodiriam o campo e a tribo morreria. Existem incentivos pessoais para o aumento do rebanho próprio, mas também há o incentivo social e grupal para manter o rebanho em um número estável e responsável. Segundo Greene, então, a sobrevivência de um grupo depende da existência de normas seguidas por todos e de uma autoridade capaz de agir quando acontece uma crise dentro do grupo. Sem normas e autoridade, a tribo seria extinta e não seria possível qualquer sociedade. *O nascimento da moral* foi a resposta da humanidade na tentativa de resolver esse problema.

A segunda parábola, criada pelo próprio Greene (2018, p. 11-15) se daria da seguinte forma: Imagine que uma tribo de pastores passou por certas pressões e crises sociais e econômicas ao longo do tempo e, durante várias e incontáveis gerações, desenvolveu um sistema de regras e tradições que, na maior parte, funcionam relativamente bem para a manutenção da ordem, garantindo a estrutura e cooperação social. Alguns prosperam, outros não, mas a maioria das pessoas consegue sobreviver de forma decente. Imagine, agora, três outras tribos de pastores distintas que passaram por pressões e crises completamente diferentes, e, por essa razão, desenvolveram leis, costumes e tradições diferentes. Possuem uma relação com o trabalho, o solo, a comunidade e a ideia de posse que é completamente nova e estranha para as outras tribos. Porém, essas leis e tradições *estranhas* funcionam e são responsáveis pela manutenção e cooperação social, garantindo a ordem e a sobrevivência de sua tribo respectiva. Essas tribos de pastores, por uma vicissitude do destino, são obrigadas a compartilhar e conviver juntas em novas terras e novos pastos. Cada tribo leva suas tradições e suas leis muito a sério e cada uma quer, até certo ponto, impor a outras tribos o que consideram o certo. Pois, apesar dos percalços, é isso que dá certo *para eles*, então deve dar certo *para todo mundo*. Isso é uma fonte de conflito interminável entre as quatro tribos, levando a rixas, brigas e até mesmo a guerras. Ao serem obrigados a conviver de modo mais próximo, o conflito entre essas tribos de pastores pode ser destrutivo e sem solução, não obstante podemos reconhecer que eles partilham algumas convicções e valores.

Apesar das brigas e desentendimentos, os pastores dos novos pastos são bastante similares uns aos outros. De modo geral, desejam as mesmas coisas: abrigos confortáveis, alimentos saborosos e nutritivos, famílias saudáveis, ferramentas e tempo livre com a família e os amigos. Todos eles apreciam música e histórias sobre heróis e vilões. Além disso, até mesmo quando brigam uns com os outros, suas mentes funcionam de forma parecida. O que julgam

como injusto os deixa indignados, o que os motiva a lutar para defender seus interesses. Eles lutam não só por si, mas também por suas famílias amigos e membros da sua tribo. Lutam e sentem-se honrados com isso, sentindo vergonha se não agissem dessa forma. Protegem sua reputação, e julgam outros pelos seus feitos e gostam de trocar opiniões com seus pares.

Compartilham também valores essenciais, apesar de toda diferença. Nenhuma tribo permite que um membro seja completamente egoísta, mas também não esperam que seus membros sejam completamente altruístas. Mesmo nos pastos do sul, onde o pasto e os animais são partilhados, uma vez que o expediente acaba, cada um está livre para cuidar dos seus próprios interesses. Em todas as tribos roubar, mentir e prejudicar alguém de propósito não é permitido (GREENE, 2018, p.11-15).

Greene chamou esse processo de *a tragédia da moralidade do senso comum*. Enquanto essas tribos viviam separadas, elas viviam em relativa harmonia e paz, mas quando forçadas a viverem juntas, a diferença cultural de uma para a outra gera conflitos que parecem impossíveis de se solucionar. Esses conflitos não são gerados por seus membros serem, fundamentalmente, egoístas, mas pelos membros possuírem visões incompatíveis sobre como uma sociedade moral deve ser construída e sobre como devem agir. Porém, um fator decisivo para o aparecimento desse tipo de conflito, é que, como dito por Greene (2003), os membros dessas tribos acreditam e agem como se sua moral fosse não só verdadeira, mas também, independeria da cultura. Isso leva à crença de que outras formas morais são, objetivamente, erradas. Esses desacordos não são apenas teóricos, mas estão intrinsecamente ligados à vida quotidiana dos indivíduos. Cada tribo possui uma versão do que é o *senso comum*³ moral, e elas lutam não por serem imorais, mas por perceberem a vida nos novos pastos por perspectivas diferentes (GREENE, 2018, p.14).

Enquanto *a tragédia dos bens comuns* se dá no interior de uma tribo, seja indivíduo contra indivíduo ou indivíduo contra a tribo, *a tragédia da moralidade do senso comum* se dá entre tribos, com a alternativa de ser indivíduo contra indivíduo de tribos diferentes, indivíduo contra outra tribo ou tribo contra tribo. Não se trata mais de pessoas que compartilham as mesmas regras e valores tentando resolver seus problemas, e sim de pessoas com regras e valores diferentes tentando se entender e resolver seus problemas, o que é muito mais difícil. Essa dificuldade se dá por não haver uma *tradução* direta de valores e pesos, o que Greene chama de *moeda comum* (GREENE, 2018, p. 181). Como dito por Greene, centenas de milhares

³ O senso comum, para o membro da tribo, é acreditar que as suas tradições são verdades morais absolutas, nesse caso.

de anos de evolução nos equiparam com um cérebro capaz de enfrentar e resolver o problema da *tragédia dos bens comuns*, mas nos deixaram com o problema da *moralidade do senso comum*. Ao passarmos de pequenas tribos a enormes aglomerados de tribos com diversas visões e sentimentos morais, a vida nos novos pastos, como descrita na parábola, se tornou conflitante e até mesmo violenta.

Para entendermos melhor esses tipos de conflitos, devemos olhar algumas teorias sobre como as sociedades se formam. Para isso, recorreremos ao exposto em *The Righteous Mind* de Jonathan Haidt (2013, tradução brasileira de 2019), que contrasta alternativas diferentes. A primeira é uma versão exemplificada pelo filósofo John Stuart Mill, e a outra pelo grande sociólogo francês Emile Durkheim. A versão de Mill seria assim

Primeiro, imagine a sociedade como um contrato social inventado para benefício mútuo. Todos os indivíduos são iguais, e todos devem ser deixados livres tanto quanto possível para se mover, desenvolver talentos e formar relacionamentos como quiserem. O santo padroeiro de uma sociedade contratualista é John Stuart Mill, que escreveu (em “On Liberty” - Sobre a Liberdade) que “o único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é para evitar danos aos outros.” A visão da Mill atrai muitos liberais e libertários; uma sociedade milliana seria um lugar pacífico (idealmente), aberta e criativa, e seus indivíduos diversos respeitariam os direitos uns dos outros e se uniriam voluntariamente (atenderiam apelos como os de Obama para a “unidade”) para ajudar aqueles que precisam ou mudar as leis para o bem comum. (HAIDT, 2019, p. 190)⁴

Contrastemos então a sociedade de Mill com a visão de Durkheim

Agora, imagine a sociedade não como um acordo entre os indivíduos, mas como algo que emergiu organicamente ao longo do tempo, pois as pessoas encontravam maneiras de viver juntas, ligando-se umas às outras, suprimindo o egoísmo uns dos outros e punindo os devedores e os não comprometidos que ameaçavam eternamente prejudicar os grupos cooperativos. A unidade social básica não seria o indivíduo, mas a família hierarquicamente estruturada, que serviria de modelo para outras instituições. Os indivíduos nessas sociedades nasceriam em meio a relacionamentos fortes e constritores que limitariam profundamente sua autonomia.

O santo padroeiro deste sistema moral mais vinculante é o sociólogo Emile Durkheim, que advertiu sobre os perigos da anomia (ausência de normas) e escreveu, em 1897, que “o homem não pode se apegar a objetivos superiores e se submeter a uma regra se ele não enxerga nada acima dele e a qual ele pertença. Liberá-lo de toda pressão social é abandoná-lo e desmoralizá-lo.”. Uma sociedade durkheimiana, no seu melhor, seria uma rede estável composta de muitos grupos aninhados e sobrepostos que se socializam, remodelam-se e

⁴ As citações de Haidt seguem a tradução brasileira de Antônio Kuntz (2019). As referências simples serão feitas ao original inglês de 2013.

cuidam de indivíduos que, se deixados por si mesmos, buscariam prazeres rasos, carnis e egoístas. Uma sociedade durkheimiana valorizaria o autocontrole sobre a autoexpressão, os deveres sobre os direitos, e a lealdade para com o próprio grupo acima das preocupações com outros grupos “fora do grupo”. (HAIDT, 2019, p. 191).

É fácil ver as diferenças entre as duas versões. Na versão de Mill, o indivíduo, sendo a base da moralidade, é deixado livre para descobrir e experimentar seus limites e visões morais do mundo, desde que isso não afete negativamente outros indivíduos dentro da comunidade. É dada grande ênfase à liberdade individual acima do bem-estar ou funcionalidade do grupo. Por outro lado, na versão de Durkheim, a sociedade e o grupo têm precedência em relação ao indivíduo. O indivíduo é visto como uma parte intrínseca e dependente da sociedade, tendo seu lugar, função e deveres definidos. Trata-se de uma comunidade muito mais *moralista*, com uma variedade maior de regras e normas morais a serem seguidas do que na sociedade de Mill. O primeiro tipo de sociedade está mais aberto a discussões e mudanças de paradigmas morais, sendo mais democrático, enquanto o segundo é mais rígido e menos pluralista, e mudanças, quando ocorrem, são implementadas de forma mais lenta. Debates, desacordos e divergências éticas ocorreriam livre e constantemente na sociedade *Milliana*, mas raramente ocorreriam em uma sociedade *Durkheimiana*, sendo potencialmente suprimidos.

Uma sociedade nos moldes de Mill tende a dar pouca ênfase à moralização dos hábitos e costumes pessoais, fazendo uma distinção entre regras convencionais e regras morais. Exemplos de regras convencionais incluem o uso de uniformes na escola ou no trabalho, o consumo de frutos do mar ou a escolha da vestimenta ao sair de casa. Essas são regras combinadas pelos membros dos grupos, hábitos estabelecidos que podem ser quebrados ou dispensados caso o líder ou uma pessoa com a devida autoridade abra a exceção. Por outro lado, em uma sociedade nos moldes de Durkheim, as regras convencionais e morais se misturam, e atos que para um Milliano seriam simples acordos convencionais entre membros do grupo passam a ser considerados regras morais rígidas (HAIDT, 2013, p. 19). Essas regras morais levam em consideração o papel e a função social das pessoas, bem como regras de respeito à hierarquia, lealdade e religião.

Neste ponto, é necessário fazer uma ressalva quanto à ideia mencionada anteriormente por Haidt, pois pode não estar completamente correta ou necessitar de alguma revisão, especialmente no que diz respeito às sociedades que se autodenominam individualistas contemporâneas. É possível observar que, nos dias de hoje, convivem bem o liberalismo em economia, que busca reduzir a regulamentação do Estado, e o conservadorismo nos costumes,

que reinterpreta a “liberdade individual” de acordo com valores patriarcais e tradicionais muito específicos.

É possível, portanto, que a distinção entre sociedade *individualista* e sociedade *comunitária*, hoje, não seja tão simples quanto Haidt a apresenta. Como será demonstrado no segundo capítulo desta dissertação, os indivíduos podem usar a fachada de *direitos individuais* ou *liberdades individuais* para promover e defender atitudes, crenças, ideologias e costumes tradicionais, como aqueles ligados a certas concepções de família ou sexualidade. É importante considerar, em momentos como esse, a existência de diferentes mecanismos em ação, como a identidade de grupo ou a necessidade de se participar de um grupo com um propósito específico em mente.

Tome como exemplo o recente artigo publicado por Ayaan Hirsi Ali (nascida Ayaan Hirsi Magan), ex-muçulmana, que se tornou ativista, escritora e política atea, e agora se converteu ao cristianismo. Em seu artigo *Why I am now a Christian*⁵, ela fornece três motivos pelos quais ela se converteu. Segundo ela, a civilização ocidental está sob ataque em três frentes, a primeira sendo o ressurgimento e expansão do autoritarismo na forma do Partido Comunista Chinês e da Rússia de Putin, o crescimento do islamismo mundial, e, por último, a viralização da cultura *WOKE*⁶, que corrompe a moralidade das próximas gerações.

Observa-se que nenhuma dessas razões está diretamente relacionada à crença religiosa em Cristo e seus ensinamentos. Ao contrário, estão relacionadas a questões de identidade política, social e moral. A única questão religiosa relaciona-se ao medo do Islamismo, não necessariamente ligado à sua fé cristã. Em momento algum ela afirma sua crença em Deus, o que, como alguns comentaristas cristãos já apontaram, deixa transparecer que as motivações da conversão não seriam religiosas, como o amor a Deus ou a crença em Cristo, mas sim oportunismo.

Ali (2023) acredita que o cristianismo seja um *escudo* contra a tirania autoritária, em contraposição ao islamismo, e como um contrapeso à corrupção moral das gerações futuras. Em seu artigo, ele afirma que a razão pela qual a civilização ocidental desfruta de uma maior liberdade em comparação a outros lugares do mundo é o constante debate entre as tradições judaico-cristãs, que impulsionou o avanço das ciências e da razão, diminuiu a crueldade, suprimiu superstições e criou instituições que protegem as liberdades das pessoas. Contudo,

⁵ Que pode ser encontrado em <https://unherd.com/2023/11/why-i-am-now-a-christian/>

⁶ O termo *WOKE* tem a sua origem em movimentos afro-americanos que *acordaram* para os problemas raciais que enfrentavam e lutavam por justiça racial. Contudo, esse termo foi usurpado pela direita para se referir, de modo depreciativo, a qualquer movimento por justiça social ou econômica.

não é preciso mais do que arranhar a superfície para ver que isso não é tão bom quanto parece, já que cristãos também oprimem e matam centenas em nome de sua fé, além de imporem restrições à ciência, a ações sociais e a políticas públicas que beneficiariam milhões de pessoas.

Este é apenas um exemplo da convergência entre uma ideologia individualista (liberdade religiosa, direitos privados) e valores tradicionais e, de fato, ligados a grupos específicos. Não se trata mais apenas do direito individual na forma *Milliana*, mas também de uma máscara para esconder a intenção comunitária, manifestada na identidade de grupo. Trata-se de uma conversão política baseada em utilidade, que requer a identificação com o grupo correto e a sinalização das intenções de manter a harmonia e cooperar.

É preciso, então, levar em conta a possibilidade de que talvez a visão individualista da sociedade não seja tão distinta da visão coletivista, mas que seja, contudo, um verniz de individualidade que se coloca ao promover certos pontos de vista coletivos.

Feitas essas ressalvas, faremos um uso instrumental da distinção entre sociedades *Millianas* e *Durkeheimianas*.

Considerando o que foi discutido até o momento, temos as ferramentas básicas para nos aprofundar nas questões do conflito ético. Foram expostas, em linhas gerais, duas bases para a fundamentação, usando os dois autores principais dessa dissertação: Joshua Greene e Jonathan Haidt. Com Greene (2018), vimos que a moral é uma solução para problemas específicos entre indivíduos, como forma de manter a paz e garantir a cooperação do grupo. No entanto, isso gera um problema em um nível *superior*: a ética como um abismo entre duas culturas ou tribos diferentes. Esse conflito funciona no nível acima do individual, e se trata de como sociedades podem chegar ou não a um acordo entre si. Por outro lado, temos a proposta de formação social de Haidt (2013) e a sociedade *Milliana* e *Durkeheimiana*. O autor ressalta a dicotomia entre uma sociedade individualista e uma sociedade comunitária. O individualismo, tendo o contrato social e a máxima de Mill como seus expoentes, é em regra mais democrático e mais favorável a novas ideias e debates. Já a sociedade com bases comunitárias mais fortes tende a valorizar mais as tradições e os laços interpessoais, conforme analisado por Durkheim. Esse tipo de sociedade tende a resistir a mudanças e inovações, restringindo a esfera da liberdade individual. A ordem social deve ser preservada e seus membros devem exercer seu papel na comunidade. Essas diferenças apontadas por Haidt levam a conflitos nas esferas religiosa, política e ética, às vezes com graves consequências. O próximo item pretende expor uma teoria do conflito moral bastante divergente, proposta pelo filósofo britânico Alasdair MacIntyre.

2.2 MacIntyre e a incomensurabilidade moral

Grupos e tribos morais no estilo de Stuart Mill podem ser palco para o pluralismo e discussões sobre vários pontos de vistas éticos; porém, nem todos concordam que isso seja uma coisa necessariamente boa. O filósofo britânico Alasdair MacIntyre, em seu livro *After Virtue, A Study in Moral Theory*, publicado pela primeira vez em 1981 e com duas edições posteriores (1984 e 2007), sugere que a pluralidade de visões e teorias éticas é nociva à sociedade contemporânea. Ele diz que

A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável. Não quero com isso dizer apenas que esses debates se arrastam - embora seja o que ocorre - mas também que obviamente não conseguem chegar a um fim. Parece que não existe meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura. (MACINTYRE, 2001, p. 21).⁷

Discursos éticos contemporâneos, segundo ele, apenas confundem elementos e linguagem ética com ética verdadeira, pois quando abandonamos a moral cristã após o Iluminismo, abandonamos, junto com ela, o verdadeiro significado, conteúdo e contexto nos quais os termos éticos eram utilizados. Dessa forma, torna-se impossível chegarmos a qualquer tipo de acordo em ética no mundo atual.

MacIntyre (2007, p. 8) sugere que uma das razões pelas quais o debate ético contemporâneo se reduz tão rapidamente em asserções e contra-asserções na vida pública é que isso também ocorre na vida privada, em nossa própria mente. Pois quando o sujeito entra em um discurso público, presume-se que ele tenha, de certa forma, explícita ou implicitamente, formado sua opinião sobre o assunto em questão em sua própria mente. Se não possuímos um critério inatacável ou um grupo de razões com as quais possamos convencer nossos oponentes, conclui-se que, no processo de tomada de decisão, talvez não tenhamos apelado a tais critérios e razões. Se me falta qualquer boa razão para invocar contra você, pode parecer que me falta qualquer boa razão para acreditar no meu ponto de vista.

Uma segunda característica que, de acordo com MacIntyre (2007, p. 8-9), é igualmente importante para o estado deplorável do debate ético na contemporaneidade é que esses argumentos, de fato pessoais, se declaram como sendo impessoais e racionais e se apresentam

⁷ Nas citações usaremos a tradução brasileira de Jussara Simões: *Depois da virtude: Um estudo em teoria moral* (2001). Em outros momentos utilizaremos a edição em inglês de 2007.

numa linguagem adequada a essa impessoalidade. Imagine que alguém imponha a uma pessoa fazer algo e essa pessoa questione a razão pela qual ela deveria fazer isso. A primeira pessoa pode responder, nesse caso, que a realização desse ato irá beneficiar e trazer prazer a um número incontável de pessoas, ou de que ela tem que fazer isso por ser seu *dever* ou obrigação. MacIntyre diz que, nesses casos, o tipo de razão fornecida para a ação pode ou não ser uma boa razão para realizá-la, independentemente de quem dá o comando, de quem o ouve, ou até mesmo se o comando é dado ou não, apelando a um tipo de consideração que independe da relação entre o mandante e o ouvinte. Está implícita nessa exigência a existência de critérios *impessoais* de padrões de justiça, generosidade e dever, existência essa que independe das preferências ou intuítos dos sujeitos em questão.

A combinação dessas duas características gera um paradoxo no debate e discordância na ética contemporânea (MACINTYRE, 2007, p.9). Por um lado, temos o que MacIntyre irá chamar e definir mais à frente como emotivismo moral, no qual os participantes não fazem nada além de discutirem e debaterem calorosamente sobre suas opiniões privadas do que é certo e errado, com pouca ou nenhuma substância para seus argumentos. Esses argumentos e discussões são guiados, aparentemente, apenas por desejos aleatórios e antagônicos. Se a ética for isso, então é necessário concluir que não há nada de substancial nesses argumentos, pois eles seriam determinados por algumas escolhas arbitrárias tomadas pelos sujeitos morais. Por outro lado, a segunda característica utiliza de expressões que apelam a padrões objetivos, pelo menos em sua forma, estrutura e expressão gramatical, sugerindo o oposto. Ou seja, os debates contemporâneos são baseados em noções pessoais e privadas de ética que, ao mesmo tempo, tentam ser (ou se passar por) racionais, impessoais e objetivas, apelando a noções universais de justiça, bondade, caridade etc.

MacIntyre fornece explicações do porquê nos encontramos em um cenário tão sombrio e aparentemente incoerente no âmbito do debate ético na contemporaneidade. Seu ponto de partida é que todo e qualquer sistema moral humano se enraíza numa tradição específica e se estabelece sobre premissas fundamentais, assim como opera com alguns conceitos básicos. A segunda ideia, que decorre da primeira, é que, muitas vezes, as premissas e conceitos de uma tradição são *incomensuráveis* aos de uma outra, pois heterogêneas, o que pode gerar a situação em que um sistema ético é irredutível a um outro, dado que os conceitos básicos de cada um só

fazem sentido num todo orgânico. Este fenômeno é nomeado pelo filósofo de “*moral incommensurability*” (2007, p. 70)⁸.

Na tradição ocidental, a moralidade se baseia em três elementos da moral de Aristóteles: uma concepção da humanidade como ela se apresenta, uma concepção da humanidade como ela poderia ser caso realizasse seu *telos*, e um conjunto de preceitos éticos, os quais instruiriam o ser humano sobre as virtudes que deveria cultivar e os vícios que deveria evitar caso queira sair do primeiro estágio para o segundo (SCHEFFLER, 1983, p. 443-444). Essa tradição não reconhece nenhuma distinção entre valores e fatos, pois a coisa certa a se fazer em dada situação deve ser aquela que uma boa pessoa escolheria. Uma boa pessoa é aquela que realiza seu *telos* e o julgamento de que se uma pessoa em particular realizou ou não seu *telos* é tomado como puramente factual.

Tendo os três elementos como pontos de partida, a noção de verdade moral não é problemática (SCHEFFLER, 1983, p. 444). Ela se torna problemática, no entanto, se as concepções teleológicas da natureza humana forem rejeitadas. E, de acordo com MacIntyre (2007), foi essa rejeição histórica da teleologia aristotélica que deu início ao que ele chama de “o projeto Iluminista de *justificação da moralidade*”⁹. Um projeto que consistiria em uma tentativa de identificar alguma base racional para a moralidade, uma vez que a rejeição da metafísica aristotélica debilitou a tradição do funcionalismo moral. A falha desse projeto, no entanto, deixou o mundo moderno com um conceito de pessoa como um agente moral autônomo, não mais definido em termos de seu papel em nenhuma ordem natural ou social, mas também deixou o status de seus preceitos morais completamente obscuros.

Na visão de MacIntyre, os filósofos que mais contribuíram para o projeto iluminista foram Hume, Kant e Kierkegaard (SCHEFFLER, 1983, p. 444). Porém, eles não foram capazes de concluir esse projeto com sucesso. Além disso, ele afirma que esse projeto *deveria* falhar dadas certas suposições partilhadas pelos três sobre a forma que as justificativas da moralidade deveriam tomar. Todos eles concordavam que as premissas chave de tal justificativa “[...] caracterizariam algum traço, ou traços, da natureza humana; e as normas da moralidade seriam, então, explicadas e justificadas como sendo as regras que se poderia esperar que o ser possuidor de tal natureza humana aceitaria.” (MACINTYRE, 2001 p.98). No entanto, os preceitos morais que eles buscaram justificar dessa maneira eram preceitos tradicionais e que foram

⁸ “Moral incommensurability is itself the product of a particular historical conjunction” (2007, p. 70).

⁹ Ver o capítulo 5: Why the Enlightenment Project of justifying morality had to fail. (MacIntyre, 2007).

originalmente vistos como indicadores de como a natureza humana não educada poderia ser transformada, alterada e acionada de forma a realizar seu *telos*. Dessa forma, seria muito improvável que tais preceitos fossem aceitos por si só pela natureza humana não educada, ou que pudessem ser justificados apenas apelando às características dessa natureza. Sendo assim, o projeto estava fadado ao fracasso.

Outro fator que contribuiu para o estado caótico e conflituoso do debate ético atual é, segundo MacIntyre, o Emotivismo (MACINTYRE, 2007, p. 11-12). Essa doutrina julga que nossos julgamentos éticos não passam de expressões de preferência, sinalizando atitudes e sentimentos perante determinadas ações que percebemos como sendo morais. Seria o equivalente a aplaudir ou vaiar uma determinada atitude, expressando aprovação ou desaprovação do ato com base em sentimentos prévios em relação ao ato ou ao autor. Esses julgamentos podem, em sua particularidade, conter elementos tanto morais quanto factuais. *Tiroteios em escolas que custam as vidas de inocentes são errados*, apresenta uma porção factual, indicando que tiroteios em escolas resultam na perda de vidas inocentes, e uma parte moral, declarando que tais atos são errados. MacIntyre aponta então que, do ponto de vista emotivista, julgamentos factuais e julgamentos morais devem ser completamente distintos um do outro. Segundo MacIntyre, existem parâmetros e critérios racionais que podem ser usados para verificar a veracidade ou falsidade de um julgamento factual, nos quais todas as pessoas, ou a maioria delas, podem concordar sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Por outro lado, julgamentos morais, se tratados como expressões de atitudes ou sentimentos em relação a um ato, não podem ser considerados nem verdadeiros nem falsos, e não há método racional para obter um consenso nessa esfera moral. De fato, tal método não existe. Um consentimento moral no âmbito emotivista seria atingido, se possível, provocando mudanças não racionais nas emoções, sentimentos e atitudes daqueles que se opõem a algo. Julgamentos morais não apenas expressam nossas atitudes e sentimentos, mas também buscam reproduzir tais efeitos em outros. Se o emotivismo estiver correto, então todo debate e desacordo ético são racionalmente intermináveis.

Conforme discutido anteriormente, o problema central para MacIntyre é o fenômeno da incomensurabilidade entre sistemas morais (KAAKE, 2021), o qual apresenta diversos aspectos. A filosofia moral ocidental, desde o Iluminismo e antes disso, na Reforma Protestante, abandonou as leis divinas como base para a moralidade. No entanto, tentou manter o esquema básico da moral cristã intacto, resultando no uso de uma linguagem aparentemente ética, porém desprovida de conteúdo verdadeiro. Essa falta de conteúdo moral, ou vacuidade ética, se dá como resultado da negação ou negligência por parte da sociedade de sua própria narrativa

histórica e o ímpeto de isolar pessoas de seu contexto social comunitário e narrativa histórica, enfatizando o indivíduo no mito moderno do individualismo (SWEEDEN, 2016). As tentativas subsequentes de tentar justificar valores e deveres originários da ética cristã sem apelar a seu fundamento nas leis divinas resultaram em discursos como o do emotivismo. De fato, no dia a dia, ouvimos discussões sobre direitos, utilidade e até virtudes, com todos afirmando basear suas opiniões em algo racional e objetivo (SCHEFFLER, 1983, p. 444). Contudo, dado o caráter heterogêneo do campo dos conceitos morais e a ausência de um meio para alcançar um consenso, tais afirmações parecem ser simples expressões de desejos individuais, o que reforça a tese da incomensurabilidade entre crenças morais. Além disso, qualquer noção de virtude dentro de um grupo atomizado de estranhos é obscura. As escolhas se tornam vazias de critério e não há um terreno comum para se decidir entre argumentos rivais, uma vez que estes não fazem parte de uma tradição ética forte e unificada.

MacIntyre, em seu livro, também tenta recomendar algumas soluções para esse impasse, e seria de grande utilidade explorar suas ideias para podermos entender melhor não só o “problema”¹⁰ do desacordo moral, mas também como tentam combatê-lo ou resolvê-lo. Sua proposta é um retorno à filosofia das virtudes, usando a ética aristotélica, que ele argumenta ser superior às demais (GONÇALVES, 2018, p. 22-23). Como já mencionamos anteriormente, o modelo de MacIntyre compreende três componentes: o conceito do ser humano como ele é de fato, o conceito de como poderia ser caso realizasse seu *telos*, e um grupo de princípios éticos que o instruem sobre quais virtudes cultivar e quais vícios evitar para transitar do primeiro estado ao segundo. Primeiramente, a coisa certa a se fazer em dada situação é aquilo que uma pessoa *boa* faria naquele contexto. A pessoa boa, por sua vez, é aquela que realizou seu *telos*. E a evidência de que alguém realizou seu *telos* é puramente fatural.

É necessário aqui esclarecer o significado de *realizar seu telos*, que está intimamente ligado à ideia de *práxis* (prática). MacIntyre descreve prática da seguinte maneira

O significado que darei a “prática” será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e

¹⁰ Coloquei a palavra problema entre aspas, pois a discordância ética, apesar de ser considerada um problema para filósofos como MacIntyre, é considerada algo positivo e útil, até mesmo educativo, para outros como Greene e Haidt.

dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (tradução nossa). (MACINTYRE, 2007, p. 187).¹¹

Todas as práticas possuem excelências (*goods*) internas e modos de excelência que podem ou não corresponder às definições sociais daqueles mesmos termos (RAYMER, 2016). Uma pessoa pode ter todas as *excelências* internas para ser um excelente assassino, mas isso ainda assim não corresponde às definições sociais de *excelência* (*good*) ou *pessoa excelente*. Além disso, é importante considerar as narrativas históricas que justificam e explicam as práticas aos praticantes e não praticantes.

Agora temos quase todas as peças para montarmos o esquema moral proposto por MacIntyre. Diante de um dilema moral, uma pessoa deve guiar-se pelas virtudes e excelências que uma pessoa boa, que realizou seu *telos* com base nas excelências de sua *práxis*, utilizaria na mesma situação visando alcançar seu *telos*. Essa pessoa boa é definida na prática, de forma a ser reconhecida pelos seus pares como uma *pessoa excelente* em sua *práxis*. Contudo, os críticos de MacIntyre apontam que isso acaba por não resolver o problema. Por exemplo, no famoso caso de Kant *um assassino pergunta a você onde sua futura vítima se encontra*, a virtude da veracidade (*truthfulness*) entra em conflito com a virtude da compaixão (SCOTT-ALEXANDER, 2013). Uma vez que não existe uma lista autoritativa ranqueando as virtudes e definindo qual delas tem preferência sobre as outras, e as virtudes não podem ser extraídas de princípios primários (*first principles*), qualquer pessoa pode escolher ou preferir uma virtude em detrimento de outra.

MacIntyre admite esse conflito e a dificuldade de equilibrar duas ou mais virtudes que porventura possam entrar em conflito uma com a outra em questões éticas. Porém, ao invés de concluir que esse conflito é um problema com sua teoria, ele argumenta que essa é a tragédia da existência humana e completa dizendo que a virtude da justiça consiste em saber como balancear essas virtudes conflitantes. Essa afirmação, no entanto, segundo Scott-Alexander (2013), mina toda a sua teoria. Sua crítica à moral contemporânea aponta para a impossibilidade de se alcançar um consenso para resolver conflitos éticos, e todos os sistemas éticos falham em encontrar esse consenso. Contudo, continuando com a crítica de Scott-Alexander - psiquiatra e comentarista de ciência, medicina, filosofia, política e futurismo -, sua solução para o problema é uma virtude que se resume em “a virtude de saber resolver esse problema moral corretamente”

¹¹ “By a ‘practice’ I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human power to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.” (MACINTYRE, 2007, p. 187).

(2013). Isso parece redundante e contraditório, pois todos os sistemas éticos criticados por ele até então tentam resolver o mesmo problema e oferecer soluções de “como resolver esse problema moral corretamente” (SCOTT-ALEXANDER, 2013). Uma indicação do fracasso de sua empreitada é o fato de que, ao longo de todo o seu livro, MacIntyre não oferece exemplos de como sua versão da ética das virtudes poderia ser usada para resolver qualquer dilema moral, pois isso seria, de fato, impossível.

Enquanto alguns filósofos, como MacIntyre, acreditam que na incomensurabilidade moral, argumentando que é impossível encontrar termos comuns entre diferentes grupos e culturas para conduzir um debate racional, outros acreditam na comensurabilidade ética e propõem uma moeda comum entre diferentes grupos morais, como veremos a seguir.

2.3 Greene e a moeda comum

O oposto de MacIntyre seria Greene. Greene é um utilitarista e acredita que a moral possa ser traduzida em uma moeda comum inteligível por todos (GREENE, 2013, p. 181-183). Usando sua metáfora inicial, ele acredita que exista uma métrica universal capaz de mensurar os valores de diferentes tribos, de forma que seja compreensível para todos os pastores modernos (aqueles que são forçados a conviver com pastores de outras tribos). Sem essa moeda comum, Greene acredita que não pode haver uma metamoralidade ou qualquer sistema que seja capaz de resolver as disputas morais, fornecer um terreno comum para chegar a acordos e tomar decisões. Para ele, essa busca é desafiadora, mas para outros, como MacIntyre, é impossível.

O maior desafio vem na forma do seguinte problema: para alguns, como Greene, as pessoas deveriam tentar traduzir suas preferências e preocupações morais em uma linguagem universal compreendida por todos, em vez de algo específico apenas para sua tribo ou cultura. (GREENE, 2013, p. 181-183). Contudo, quando alguém confronta um pastor de outra tribo que acredita possuir objetivamente a única verdade moral universal, não há como traduzir suas crenças em algo *não específico*. Para ele, sua verdade moral é a única verdade possível e universal. Greene tem em mente nessa passagem os valores religiosos. É impossível para uma pessoa profundamente religiosa *traduzir* seu fervor religioso em algo *secular*. A condenação da homossexualidade por parte dos religiosos é intraduzível em termos seculares. E, muitas vezes, o simples pedido de esclarecimentos em termos não religiosos é visto como uma afronta. Para eles, a verdade ética está clara e evidente em seus escritos sagrados.

Um segundo desafio na busca pela moeda comum vem na forma dos relativistas éticos e dos *comunitaristas* (GREENE, 2013, p. 181-183). Para esses dois grupos, falar de valores

universais não é de modo algum diferente do dogmatismo religioso. Sendo assim, toda a ética é local e dependente da cultura e da tribo. Tentar encontrar uma moeda comum seria equivalente a projetar seus valores em todas as outras formas éticas existentes. Outro desafio ainda vem dos moralistas modernos. Apesar de serem otimistas em relação a uma moralidade secular universal, não concordam com o tipo de abordagem preferida por Greene. Para eles, a moralidade secular universal se formula especificamente como uma questão de direitos: quem tem direito a quê e quais direitos têm precedência sobre outros. Um exemplo seria a discussão sobre a permissibilidade ou não do aborto, onde se contrapõem, num campo, o *direito à vida* do feto, e no campo oposto, o *direito de escolha* da mulher. Para que esse argumento tenha peso, é preciso insistir que um desses direitos é mais importante que o outro, ou negar a existência de outro direito concorrente, o que supõe abrir outras discussões. O direito também não pode ser facilmente reduzido por utilitaristas ou consequencialistas em termos de resultado provocado. Em algumas situações, a consequência pode ser antagônica à felicidade geral. No exemplo do homem sobre a ponte, empurrá-lo maximizaria a felicidade geral, salvando cinco pessoas, mas resta o problema: a felicidade geral seria mais importante do que o direito à vida?

Greene (2013, p. 183-184) então examina a possibilidade de um modelo ético baseado em fatos morais, a partir da ciência natural. O entendimento científico e sua aceitação, em princípio, são independentes da tribo moral à qual um sujeito pertença. A verdade de que a Terra é uma esfera é aceita por todos os cientistas, independentemente de suas preferências morais (ou forma geométrica preferida), e não depende de uma história ou tradição cultural específica. A ciência se baseia em evidências que podem ser coletadas e observadas por qualquer membro de qualquer tribo, o que poderia servir como uma moeda comum. É possível que a ciência não apenas descreva a mente ética, mas também revele algo mais profundo e até mesmo passe a prescrever guias morais. Teoricamente, ele especula que a ciência poderia nos dizer com precisão quais são os direitos que de fato existem e quais são seus pesos relativos, formulando assim uma tabela pela qual podemos nos orientar em casos de conflitos e discordâncias.

Greene então sugere que a busca pela metamoralidade possa fornecer uma moeda comum pode tomar três caminhos distintos (GREENE, 2013, p. 183-184): buscar a verdade moral nos modelos religiosos, no modelo matemático ou no modelo científico. Agora vamos analisar as possibilidades de cada um deles, conforme ele avalia, e em seguida sua própria proposta: uma solução mais modesta, um sistema capaz de se relacionar com todas as tribos morais distintas, independentemente de ser uma verdade moral ou não.

2.3.1 A verdade moral divina

Muitas pessoas acreditam que somente Deus pode ser a fonte universal de todas as regras morais (GREENE, 2013, p. 184). Contudo, existem pelo menos dois grandes problemas com esse apelo à autoridade divina. O primeiro está relacionado ao escopo dessa autoridade e o segunda à sua acessibilidade.

O primeiro problema já foi abordado por Platão (GREENE, 2013, p. 184-185). Sua crítica veio na forma de um questionamento sobre a autoridade moral e a vontade divina. Em termos modernos, esse questionamento seria mais ou menos assim: as coisas más e ruins são más e ruins porque Deus as desaprova, ou Deus as desaprova porque são más e ruins? Por exemplo, o estupro é mau. Presumivelmente, Deus também o considera assim, e nós também. Porém, será que Deus teria o poder de ter uma opinião oposta? Estaria dentro de Seu direito divino tornar o estupro um ato admissível? Platão acreditava que não, e talvez outras pessoas concordem com isso. O que essas pessoas acreditam, então, é que Deus não é responsável pela criação das regras morais, ou seja, que as regras são independentes da vontade divina, ou melhor, a vontade divina está ou é submetida a uma ideia de bem. Se isso for verdade, serão necessárias explicações seculares para entender o que é o bem. Por outro lado, é possível acreditar que Deus pode modificar, criar ou reverter regras morais conforme Seu desejo, liberando ou exigindo até mesmo, por exemplo, o estupro. Nesse caso, se a vontade de Deus é irrestrita e pode tornar qualquer ato certo ou errado, a vontade divina perde seu sentido como guia moral. Passa a ser apenas um conjunto de regras arbitrárias que por acaso são endossadas metafisicamente pelo poder supremo de Deus, e sua única razão é “porque Deus quis assim” (GREENE, 2013, p. 184).

Essa crítica pode ser contornada de algumas formas por estudiosos teólogos hoje em dia, considerando que essa crítica era mais forte no contexto de Platão e seus deuses (GREENE, 2013, p. 185). Pode-se dizer que o conceito de Deus usado é muito raso e hoje temos uma concepção do divino que é mais sofisticada, ou que é impossível separar a moralidade da vontade divina. Porém, um problema mais sério é a nossa inabilidade de saber qual é a vontade divina, e esse problema é difícil de se resolver sem empregar uma petição de princípio. Se concedermos que Deus existe e que Sua vontade é uma lei moral, como podemos conhecer essa vontade divina? O texto bíblico traz, para a tradição judaico-cristã, algumas dificuldades. Em Levítico, capítulo 18, versículo 22, é afirmado que um homem não deve se deitar com outro homem como se deita com uma mulher, pois isso é algo repugnante. Isso pode ser interpretado como uma lei divina condenando a homossexualidade. Já em Êxodo, capítulo 21, versículo 7, afirma-se que quando um homem vender sua filha como escrava, ela não pode se tornar livre como os escravos do sexo masculino. Isso deve ser interpretado como uma lei moral?

Intérpretes da Bíblia oferecem várias interpretações diferentes do que deve ou não ser considerado como uma orientação moral direta de Deus e quais não o são. Contudo, as escrituras sagradas de uma religião fazem pouco para estabelecer verdades morais, uma vez que dentro de uma religião podem ser encontradas várias interpretações divergentes. Seria necessário, primeiramente, se estabelecer quais escrituras, interpretações e passagens religiosas são realmente autoridades morais, mas é difícil que pessoas em campos opostos dessas interpretações cedam ao outro a sua verdade. Portanto, é improvável que a religião forneça uma solução para o conflito moral.

2.3.2 A verdade moral na matemática

De acordo com alguns racionalistas mais extremos, a moralidade pode ser alcançada através do exercício da razão (GREENE, 2013, p. 188-191). A moralidade seria semelhante à matemática, e as verdades morais seriam proposições que podem ser deduzidas com o uso do raciocínio claro, cômoda mesma forma que um matemático descobre verdades matemáticas. Kant é um exemplo disso, alegando que, com o uso da *razão pura prática*, é possível deduzir verdades morais, como o fato de roubar e mentir serem errados. Esse tipo de pensamento, apesar de não ser explicitamente endossado, é geralmente o que está implícito ao se dizer que uma noção moral é baseada na *razão*, enquanto que as noções morais opostas são consideradas *irracionais*. Seria o equivalente a afirmar que nossa opinião ética está tão correta quanto dizer que $2+2=4$.

Para que a ética funcione nos moldes da matemática, algumas coisas precisariam ser estabelecidas (GREENE, 2013, p. 188-191). As provas matemáticas se baseiam em duas fontes: teoremas previamente comprovados e axiomas. Axiomas são declarações matemáticas consideradas verdades autoevidentes. Teoremas são gerados a partir de axiomas e outros teoremas já provados. Assim, uma hipótese matemática pode ser testada usando teoremas e axiomas e considerada como verdadeira ou falsa. Uma vez que os teoremas são derivados de axiomas, verdades autoevidentes, e outros teoremas prévios, eles não regredem infinitamente, e todas as verdades da matemática são baseadas em verdades autoevidentes. Para que a ética funcione dessa maneira, seria necessário, primeiramente, encontrar um grupo de verdades autoevidentes que sejam suficientes e satisfatórias, ou seja, axiomas morais. Esses axiomas precisariam ser verdades autoevidentes capazes de derivar conclusões morais que fossem adequadas para a solução dos conflitos éticos no mundo real. No entanto, mesmo após de muitos anos de estudos éticos, ainda não foi possível encontrar tais axiomas éticos.

Imaginemos o exemplo do aborto (GREENE, 2013, p. 188-191). Se tentarmos resolvê-lo usando as verdades religiosas, teremos que nos perguntar qual doutrina e qual interpretação usar, o que não revela uma verdade moral. Por outro lado, se nos limitarmos apenas a questões de direitos, cairemos novamente em um impasse entre o direito à vida e o direito à escolha, que se remete, finalmente, ao difícil embate entre diferentes concepções do que seja a “vida” ou a “pessoa”, os termos fundamentais ou primeiros quando se trata do assunto. Somente a *Razão*, em princípio, seria capaz de fornecer um caminho para decidir o debate; contudo, justamente porque há um desacordo nos termos fundamentais, o raciocínio moral não tem o mesmo funcionamento da matemática, na qual os raciocínios se seguem de premissas universalmente aceitas até as conclusões. Se as premissas não forem aceitas como sendo autoevidentes, o problema não pode ser solucionado. Segundo o neurocientista, “ninguém encontrou um conjunto viável de axiomas morais” (p. 189) capaz de funcionar como a premissa de um sistema dedutivo inquestionável. Um opositor pode negar uma premissa e, com isso, sua conclusão, e assim, a ética falha em ser como a matemática.

2.3.3 A verdade moral na ciência

Vimos que a religião e a matemática, ou racionalidade pura, falham em fornecer verdades éticas. Mas a verdade ética pode talvez ser encontrada através da ciência. Talvez o requerimento de uma verdade autoevidente seja demasiadamente exigente, mas ainda possamos encontrar premissas morais que sejam *evidentes* e baseadas em descobertas científicas sobre o comportamento humano e o mundo ao nosso redor (GREENE, 2013, p. 191-193). É importante ressaltar que o modelo científico geral da mente moral vem sendo refinado desde Darwin e pode ser colocado dessa maneira: “A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permite que indivíduos, de outro modo egoístas, colham os benefícios da cooperação.”¹² (GREENE, 2013, p. 192). Será que um estudo detalhado da história evolutiva humana nos poderia fornecer guias morais fortes o suficiente para resolver o problema do conflito ético? Se, como os psicólogos evolutivos afirmam, a função da moralidade é promover a cooperação, então, poderíamos dizer que uma metamoralidade que vise a cooperação da melhor forma possível seria de fato a verdade moral. Infelizmente, essa hipótese apresenta alguns problemas.

¹² Essa noção de seres humanos como indivíduos egoístas será desafiada no capítulo dois, mas serve seu propósito para a filosofia de Greene. Estudos e interpretações mais recentes tendem a afirmar que somos, em geral, mais generosos do que aparentamos na superfície.

Caso essa teoria esteja correta, então a moralidade foi uma resposta evolutiva para a promoção da cooperação humana, porém, não para por aí (GREENE, 2013, p. 191-193). A moralidade evoluiu biologicamente com a função específica de promover a cooperação dentro da tribo, pois isso promove o avanço da tribo, ajuda a sobrevivência e a competição contra outras tribos. A razão subjacente que levou a isso é simples: atitudes cooperativas ajudaram a disseminar material genético e cópias dos genes responsáveis por essas mesmas atitudes. Então, qualquer grupo de verdades morais resultante desse processo terá sido gerado por um acaso. Outro problema vem no que se é conhecido, às vezes de modo um pouco incorreto, como a *falácia naturalista*, na qual derivamos um *dever* de um *ser*. Já que as coisas *são* assim, elas *devem ser* assim. Equivaler o que é natural com o que é bom, o que nem sempre seria correto. Basta ver os exemplos dos Darwinistas sociais que utilizaram dessa filosofia para defender a eliminação dos fracos e a promoção dos fortes e capazes.

2.3.4 A proposta mais modesta: a moeda comum

Se pudéssemos entender a vontade de Deus, ou derivar verdades morais de princípios autoevidentes, ou até mesmo descobrir verdades morais do mesmo modo como descobrimos a hereditariedade genética, seria mais fácil lidar com conflitos de valores morais (GREENE, 2013, p. 193-195). No entanto, como não temos essa clareza, estamos presos em um estado constante de confusão moral com valores conflitantes. Então, ao invés de se buscar verdades morais, algo que não temos certeza de que sejam alcançáveis ou que até mesmo existam, devemos nos voltar ao que resta e buscar valores que compartilhamos e, com isso, tentar encontrar nossa moeda comum.

Identificar valores compartilhados, no entanto, pode ser mais difícil do que parece, pois as palavras e expressões usadas nesse âmbito podem ser enganosas (GREENE, 2013, p. 193-195). Duas famílias podem valorizar a *família*, mas isso não significa necessariamente que concordam moralmente em todos os assuntos relacionados à família. Por exemplo, se a questão é política de apoio à família no ambiente de trabalho, valores compartilhados podem ser fonte de acordo entre as duas famílias. No entanto, se a questão é um conflito pessoal entre os filhos de ambas as famílias, o fato de ambos valorizarem a *família* pode piorar a situação em vez de ajudar a resolvê-la. Esses valores funcionam como uma faca de dois gumes e podem tanto ajudar a resolver como exacerbar os problemas. Esse tipo de abstração moral como *família* gera uma ilusão de valores compartilhados, e termos como *liberdade*, *igualdade*, *vida*, *justiça*, *direitos* e assim por diante, podem funcionar da mesma forma. Isso ocorre porque todos esses

termos são revestidos por uma retórica moral que é influenciada pela cultura e pela tribo da qual determinada pessoa faz parte. Qual então seria o verdadeiro terreno moral comum?

O verdadeiro terreno comum entre os seres humanos é a crença nos valores do utilitarismo, afirma Greene, que envolvem a capacidade de experimentar emoções positivas e negativas, a busca pela felicidade e a imparcialidade moral (GREENE, 2013, p. 193-195). A tarefa de todos, segundo esse ponto de vista, é tornar o mundo o mais feliz possível, dando peso igual à felicidade de todos. Mas, como afirmado anteriormente, o utilitarismo não é uma verdade moral, e nem mesmo a ciência é capaz de provar que ele o seja. Essa filosofia ética, em especial, é atraente, pois pode gerar um pensamento moral *objetivamente melhorado* através das descobertas científicas sobre a moralidade e como nossas mentes funcionam. Embora não possa ser defendido que o utilitarismo seja uma verdade moral, talvez seja a melhor opção para o combate do estado de constante desacordo no campo ético.

Greene, portanto, tenta resolver o problema da guia moral e propor uma ética normativa universal. Segundo ele, existem certas intuições que seriam universalmente aceitas (ou quase universalmente, pois são levados em conta aqueles que possuem um equipamento mental saudável). Por exemplo, é sempre melhor evitar danos pessoais e promover a própria felicidade. É sempre melhor escolher pequenos danos em troca de grandes danos, pois a felicidade líquida final seria maior. É sempre melhor produzir a felicidade de outra pessoa do que não promover a felicidade dela. É sempre melhor produzir a felicidade de mais pessoas do que de menos pessoas. E por último, ele assume completamente uma posição utilitarista e afirma: sendo todas as coisas iguais, é melhor promover a maior felicidade do maior número de pessoas. Se uma pessoa tiver que escolher entre apertar dois botões, um que irá evitar que você seja picado por uma abelha, o que incomodará um pouco, ou outro botão que evitará que uma pessoa desconhecida quebre a perna, o que a incomodará bastante por muito tempo, a aposta dele é que a pessoa escolheria o segundo botão, sendo todas as outras coisas iguais. Essa cláusula *sendo todas as outras coisas iguais* é colocada para evitar consequências indesejadas por resultados das escolhas (GREENE, 2013, p. 197-215).

Sua defesa do utilitarismo se dá pela forma dualista do pensamento, os Sistemas 1 e 2, propostos por Daniel Kahneman em seu livro *Rápido e Devagar: duas formas de pensar* (2012) e que serão detalhadamente estudados no capítulo três dessa dissertação. Em sua visão, o Sistema 2 seria *naturalmente* utilitarista, pesando prós e contras e tomando as decisões baseadas em custo-benefício (GREENE, 2013, p. 197-215). Porém, o Sistema 1 seria *naturalmente* antiutilitarista, pois é motivado por afetos e emoções. Dessa forma, muitas das decisões éticas utilitárias seriam contraintuitivas e por isso, essa filosofia teria tantos opositores. Elas

simplesmente não parecem (*feel*) certas. Isso se dá, segundo Greene, pelo fato do Sistema 2 ser capaz de imparcialidade, enquanto que o Sistema 1 é incapaz disso. Imparcialidade seria um dos primeiros ingredientes essenciais para o utilitarismo, pois em certo ponto devemos perceber que todos os seres humanos possuem o mesmo valor que todos os outros e nenhum é melhor ou mais merecedor de felicidade. O segundo ingrediente, pode-se argumentar, seria a empatia. Aliada à imparcialidade e regada pelo raciocínio, poderia gerar uma moralidade imparcial ideal. A habilidade de sentir as dores do outro assim como saber que não somos mais especiais e merecedores do que qualquer outra pessoa nos levaria a querer ajudar o próximo, seja ele quem for. O utilitarismo de Greene (2013, p. 210) pode ser definido em quatro palavras: *maximizar imparcialmente a felicidade*.

Muitas oposições filosóficas já foram levantadas ao utilitarismo, e dois capítulos do livro de Greene são dedicados à defesa dessa filosofia. No entanto, levantaremos outras questões ainda não abordadas referente à própria estrutura neuropsicológica humana. Usaremos para isso, Jonathan Haidt, Antônio Damásio, Dan Kahan e C. Thi Nguyen, assim como o próprio Greene.

Greene trabalha com a ideia que, uma vez ativado, o Sistema 2 de todos os seres humanos seria levado a conclusões semelhantes, garantindo dessa forma uma proximidade com a universalidade desejada em uma ética normativa. Por se tratar de um equipamento presente em todos os seres humanos para a realização de cálculos e resolução de problemas; diante dos mesmos fatos, o Sistema 2 os levaria a um mesmo resultado. No entanto, essa premissa não é necessariamente correta por vários motivos. Primeiramente, como colocado por Haidt, pessoas colocam pesos diferentes em fundações diferentes da moralidade. Uma ação pode ser mais ou menos carregada de peso moral segundo diferentes grupos. No momento em que passamos a atribuir pesos diferentes a opções diferentes, os resultados do Sistema 2 passam a mudar drasticamente. Não apenas isso, mas como demonstrado pelo neurocientista Antônio Damásio em seu livro *O Erro de Descartes Emoção, razão e o cérebro humano* (2012), para um bom funcionamento do cérebro racional do cérebro humano é necessária uma interação íntima entre emoção e razão, entre o Sistema 1 e o Sistema 2 (DAMÁSIO, 2012, p. 91). Nossa razão, para ser eficiente, precisa fazer cálculos não apenas *racionais*, mas também *emocionais*. Todo raciocínio, inclusive aquele realizado pelo Sistema 2, é influenciado emocionalmente. Essa divisão teórica é, na prática, muito menor e os Sistemas 1 e 2 são mais próximos do que se imagina.

Também é possível questionar a aplicabilidade real da proposta de Greene. Sua sugestão se baseia na possibilidade não só de se encontrar um solo comum (ou uma zona cultural

intermediária de valores compartilhados) e uma moeda comum que possibilitem os debates éticos, mas também de fazer concessões em casos de desacordos. Este último ponto parece ser o mais difícil, e é importante avaliar as soluções indicadas por Greene.

Muitos estudos, como os de Thi Nguyen em seu artigo *Echo chambers and epistemic bubbles* (2018) e os de Dan Kahan em *Misconceptions, Misinformation, and the Logic of Identity-protective Cognition* (2017), mostram que pessoas aderem irracionalmente às suas crenças e que o pertencimento ao grupo é a motivação central para este fato. Abrir mão dessas crenças seria renunciar a algo que as identifica como membros desse grupo, e as pessoas geralmente relutam em fazê-lo. A tendência é sempre a de buscar reforçar os marcadores de pertencimentos, mesmo que isso envolva conflitos de interesse e propagação de informações incorretas.

Neste ponto, podemos identificar duas bases factuais trazidas pela psicologia moral e que esclarecem sobre a diversidade de crenças e de sistemas morais:

1. Os traços comuns à experiência humana, que se remetem a aspectos neurológicos da história evolutiva, e que fundamentariam a possibilidade do acordo moral;
2. A importância do pertencimento a grupos como base da diferenciação das crenças morais e, portanto, do desacordo moral.

Até este ponto, foram apresentadas duas perspectivas antagônicas sobre a comensurabilidade ética: a de MacIntyre, que afirma que os diversos sistemas morais ou éticos são incomensuráveis entre si, e a de Greene, que acredita no oposto e fornece no utilitarismo uma moeda comum. No entanto, essas perspectivas não esgotam as explicações sobre a existência do conflito moral, nem as possíveis soluções para ele. A seguir examinaremos as propostas de Haidt e do Dalai Lama¹³ sobre como a questão da incomensurabilidade entre os diversos pontos de vista em ética pode ser, até certo ponto, *evitada* ou contornada, e como não é necessário traduzir nossas preferências éticas para podermos ter uma boa convivência.

2.4 Haidt e Dalai Lama, aprendendo a conviver com as diferenças

Na passagem da *tragédia dos bens comuns* para a *tragédia da moral do senso comum*, vimos que as soluções para conflitos funcionam melhor dentro de um mesmo contexto social e

¹³ Devido aos acontecimentos recentes de 2023, sinto-me obrigado a pontuar que não aprovo ou compactuo com as atitudes demonstradas pelo Dalai Lama. O capítulo foi escrito previamente aos acontecimentos. O uso de suas ideias é estritamente acadêmico como modo de introduzir e exemplificar as ideias implícitas e subjacentes aos escritos de Haidt, que por sua própria decisão, não as deixou explícitas em seus textos, por acreditar que seu trabalho seja exclusivamente descritivo e não prescritivo.

cultural do que entre culturas diferentes, retornando ao conceito inicial de *ethos* como sendo um conjunto de valores, costumes e hábitos de uma sociedade ou cultura específica. Neste item, exploraremos algumas soluções apresentadas para essa questão, começando por retomar a questão em MacIntyre, passando pelo pensamento de Dalai Lama¹⁴, para então relacioná-los com alguns dos elementos apontados tanto por Greene quanto por Haidt sobre a origem da discordância ética e sua persistência ao longo da história. O eixo condutor será a priorização, dentro de uma tradição moral, do indivíduo ou da comunidade, ou seja, a disputa entre a noção *Milliana* de sociedade versus a noção *Durkheimiana* de sociedade.

Do que foi exposto acima sobre o autor de *After Virtue*, destaca-se sua condenação o individualismo que marca muitas sociedades e a retirada do indivíduo do seu contexto histórico e cultural, apontando-os como causas da incomensurabilidade moral que se vê hoje em dia. Sua visão é muito mais *Durkheimiana* do que *Milliana*, clamando por um retorno do ser humano à comunidade e ao seu contexto histórico e social. O filósofo afirma que a falta de consenso moral decorre da negação, por parte da sociedade, de sua própria narrativa histórica, e do ímpeto de desvincular as pessoas dessa narrativa. Segundo a intérprete de Sweeden, para a tradição das virtudes aristotélicas, as virtudes continuam contidas dentro da unidade narrativa da vida humana, evidenciadas nas práticas aprendidas em conjunto com a comunidade e unificadas pela noção compartilhada de bem. Ela acentua que, segundo MacIntyre, toda a razão emerge de uma tradição viva: “O que eu sou, portanto, é em uma parte essencial, o que herdo, um passado específico que está presente em algum grau em meu presente”¹⁵ (SWEEDEN, 2016). Sendo assim, a noção moderna de *indivíduo* como um agente independente e racional é considerada um mito. Em vez disso, cada pessoa está envolvida e aninhada em uma narrativa histórica particular, narrativa essa que é o modelo para as caracterizações das ações humanas de uma comunidade.

Além disso, MacIntyre explica como o conceito aristotélico de *telos* deve ser entendido não como algo alcançado em algum ponto no tempo, mas como um caminho pelo qual a vida humana é construída. Nas palavras de Sweeden: “[...] a vida humana é orientada em direção a algo relativo à sua comunidade presente e narrativa histórica” (SWEEDEN, 2016). O conceito

¹⁴ O uso do Dalai Lama se dá por três motivos, primeiro, pela sua proximidade com o utilitarismo e a busca pela felicidade do utilitarismo de Greene, segundo pela sua insistência em estudar vieses cognitivos, morais e religiosos como forma de entender nossos comportamentos éticos, propondo uma filosofia da tolerância, como Haidt, e, por último, sua oposição a uma moral baseada em preceitos religiosos, como proposto por MacIntyre, focando em uma moral secular, como posta por ele. Haidt não propõe explicitamente uma moral da tolerância, porém, é o que se pode extrair dos seus escritos, já o Dalai Lama o diz explicitamente.

¹⁵ “What I am therefore, is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present.” (SWEEDEN, 2016).

de *narrativa histórica* inclui práticas que incorporam objetivos compartilhados pela comunidade, e sua noção de *telos* como sendo “um certo tipo de vida”¹⁶, estabelecendo um paralelo com noções religiosas cristãs, nas quais o povo de Deus está em uma jornada em direção ao reino de Deus, no sentido de que aquilo que o povo incorpora como o caminho para esse fim é aprendido enquanto os indivíduos viajam juntos. Um povo particular incorpora um modo de vida particular. É importante ressaltar que MacIntyre tem em mente a sociedade ocidental, principalmente os valores cristãos, e não propõe essa solução universalmente. Isso é congruente com a visão da sociedade *Durkheimiana*, pois leva em consideração mais virtudes e mais *regras morais* do que a sociedade *Milliana*, assim como aspectos religiosos e culturais. Suas preocupações vão além da liberdade, e cuidado (*care*) e uma pitada de justiça¹⁷, que são os valores mais altamente estimados pela sociedade individualista *Milliana*; elas passam também por questões religiosas, hierárquicas, autoridades e lealdade.

MacIntyre enfatiza repetidamente que mudanças no pensamento moral andam de mãos dadas com mudanças na forma social e organização política. Segundo Scheffler (1983, p. 446), seria de se esperar que, ao insistir em um retorno às tradições das virtudes, MacIntyre não se limitasse apenas a apresentar argumentos abstratos demonstrando as vantagens e os encantos dessa tradição. Ele também deveria também prover algum tipo de teoria social bem detalhada que tornasse essa versão das virtudes viável no mundo contemporâneo real. O filósofo afirma que o eu moderno não é o eu aristotélico, mas o “*eu emotivista*”, e se “as políticas expressas em suas instituições formam uma rejeição sistemática” das tradições das virtudes, então, algo além de apenas alguns bons argumentos filosóficos seria necessário para fazer uma transição efetiva a um mundo no qual essa tradição possa novamente florescer. Mas, nesse ponto, surpreendentemente, MacIntyre tem pouco a oferecer, assim

O que importa neste estágio é a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das Trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança¹⁸. (MACINTYRE, 2007, p. 263).

¹⁶ “a certain kind of life” (SWEEDEN, 2016).

¹⁷ Justiça, nesse contexto, será ainda explicado no terceiro capítulo quando falarmos dos pilares morais de Haidt.

¹⁸ “What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages, we are not entirely without grounds for hope.” (MACINTYRE, 2007, p. 263).

Vemos aqui um claro apelo à comunidade e ao grupo em detrimento do indivíduo. A solução, aos olhos do autor, consiste em criar comunidades moralmente fechadas que sejam capazes de manter a sua tradição viva e isenta de influências externas. Isso é o oposto do que uma sociedade *Milliana* proporia, mas vai de acordo com a sociedade *Durkheimiana*. Esse também é o modo de evitar a *tragédia da moral do senso comum*, uma vez que essa sociedade seria moralmente isolada de qualquer outra tribo moral divergente. É evidente, então, que nem toda forma de pensamento moral dá as boas-vindas a ideias exteriores.

MacIntyre propõe uma ética altamente religiosa em moldes cristãos. Ele não sugere uma ética que seja universal no sentido de que acomode todos os pensamentos diferentes, mas afirma que esta é a ética correta e universal, e que aqueles que desejam ser pessoas boas devem se conformar a esses padrões. Por outro lado, o atual Dalai Lama, o mais alto líder espiritual e ex-chefe de Estado do Tibete, sugere o oposto. Para ele, a solução para os problemas atuais é uma ética secular livre dos preconceitos e das rixas religiosas. Embora suas propostas não sejam totalmente explicitadas por ele, podemos, por meio de entrevistas e registros escritos, reconstruir algumas linhas e proposições sobre como resolver os problemas éticos modernos e comparar com o que Haidt, Greene e MacIntyre propõem.

Começamos explorando a concepção e a função da ética na visão do Dalai Lama. Em seguida, apresentaremos algumas características que ele considera indispensáveis e que moldam a ética secular. Ao final, iremos contrapor a perspectiva ética segundo Dalai Lama e a de MacIntyre, examinando como cada uma delas se encaixa com as visões e propostas de Haidt sobre a comunidade ética.

Em entrevista conduzida por Franz Alt e publicada com o sugestivo título *Por que ética é mais importante que religião* (2018), o Dalai Lama afirma que é necessário encontrar um ponto de partida sustentável e universal para questões éticas, que permitiria transcender diferenças culturais, éticas e religiosas. Apesar de ser um líder religioso, ele propõe uma solução ética filosófica e sem viés religioso, ao contrário de MacIntyre, que apesar de ser um filósofo, tem uma proposta mais voltada para as tradições religiosas, principalmente as tradições cristãs. Esta busca não é pela *moeda comum*, como propõe Greene, mas sim por uma convivência com as diferenças, o que é coerente com os escritos de Haidt. Neste ponto, cabe uma breve explicação sobre o significado dessas *semelhanças* e *diferenças*. As diferenças, referidas pelo religioso, se tratariam da criação, cultura, religião, política e outros fatores similares. Contudo, as semelhanças são de duas naturezas diferentes. Uma delas, conforme ele acredita, reside no fato de que todos os seres humanos têm uma dimensão metafísica, que podemos chamar de alma, mente ou consciência humana, sendo assim, para ele, todos os seres humanos são *iguais*

e possuem essa característica como sendo mais forte e mais importante do que suas diferenças aparentes, tais como diferenças culturais ou corporais. Por outro lado, ele também aceita que somos *parecidos* em um nível biológico, uma vez que os seres humanos já nascem com certas capacidades emocionais, sentimentais e intelectuais resultantes da evolução por seleção natural. Tais capacidades podem ser encontradas em qualquer ser humano comum (sendo *comum* definido como uma pessoa que não possui *deficiências* mentais ou corporais). De fato, apesar de sermos *semelhantes* nesses aspectos, existem sim casos divergentes. Estas ideias serão desenvolvidas a fundo nos capítulos dois e três.

Nos últimos anos, o Dalai Lama tem ponderado a possibilidade de a ética ser cada vez mais importante do que as divisões religiosas. Atualmente, ele faz afirmações inéditas para um líder religioso, dizendo que “A ética é mais importante do que a religião. Não nascemos membros de uma determinada religião. Mas a ética é inata.” (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p.10). Em suas palestras, ele refere-se cada vez mais à “ética para além de todas as religiões”. Esse conceito foi também usado pelo teólogo, filósofo e médico alemão Albert Schweitzer como o respeito pela vida. A ética baseia-se em algo que o Dalai Lama considera como uma natureza humana, ao contrário da religião, que é infundida pela cultura e costumes de certo grupo.

Quanto à natureza humana, encontramos em geral dois pontos de vista ou duas crenças: um que afirma que os seres humanos são violentos, sem consideração e agressivos por natureza (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 54), e outro que argumenta que os seres humanos possuem uma tendência natural à bondade, à harmonia e à vida pacífica. O Dalai Lama segue o segundo ponto de vista. Para ele, a ética não seria um conjunto de regras e proibições a se obedecer, mas a forma natural interna que pode trazer felicidade e satisfação ao ser humano. Se os seres humanos não possuíssem empatia e compaixão de forma inata, a evolução não teria ocorrido, uma vez que o ser humano é um animal tribal que depende do trabalho em equipe e da vida em grupo para sobreviver. Conflitos surgem, segundo o Dalai Lama, devido à indiferença, mas todos têm uma predisposição básica para desenvolver valores internos como a consciência moral.

Ele acredita, principalmente, que as pessoas estão unidas pela busca da felicidade e pelo desejo de evitar o sofrimento (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p.11). Essa crença que é compartilhada pela maioria dos filósofos éticos e psicólogos morais, como Greene e Haidt, por exemplo. Segundo o Dalai Lama, o sentido da vida é ser feliz, e todos estamos juntos nessa busca pela felicidade, com ou sem o auxílio da religião. A busca pela felicidade não é um caminho tão simples e pode, em certas ocasiões, ser fonte de conflito. Contudo, sua orientação

geral seria uma educação voltada para a aceitação das diferenças superficiais (cultura, educação, etc.), tolerância ao outro e convivência pacífica. A felicidade pode ser alcançada como parte de uma maturidade, resultado do desenvolvimento de valores interiores. Parte dessa felicidade incluiria o desenvolvimento de um senso universal de responsabilidade e um conjunto de ética secular. O objetivo da ética secular seria, então, libertar as pessoas dos sofrimentos temporários, assim como dos de longa duração, cultivando nossa capacidade de promover e buscar a felicidade própria e dos outros.

Podemos observar que o Dalai Lama possui uma visão parcialmente utilitarista da ética, ao propor que a felicidade seria o ponto de chegada da ética secular. No entanto, veremos que seu modo de chegar a essa felicidade diverge tanto das ideias utilitaristas de Greene quanto da teleologia de MacIntyre. Apesar disso, suas propostas são condizentes com as visões de Haidt, como pretendemos defender.

Haidt não propõe explicitamente em seus escritos uma solução direta para o conflito. Em vez disso, ele diz que cabe aos filósofos morais propor algum tipo de moral que possa ser compartilhada por todos. Seu trabalho, em grande parte, é meramente descritivo e experimental. Contudo, podemos inferir, através de seus escritos, que ele acredita que algumas formas de viver levariam a uma convivência mais pacífica, começando pelas primeiras palavras de seu livro: “Podemos conviver uns com os outros?” (HAIDT, 2019, p. 6). Esse apelo foi feito por um homem negro que havia apanhado de policiais e corria risco de morte apenas um ano antes de proclamar essa frase. O espancamento foi filmado e se espalhou pela nação, gerando ondas de protestos, alguns dos quais se tornaram violentos. Rodney King, o autor dessas palavras, continua vivo e resume o sentimento de Haidt sobre a possível solução para a crise moral: “Por favor, nós podemos conviver aqui. Todos nós podemos conviver. Isto é, estamos todos presos aqui por um tempo. Vamos tentar fazer isso funcionar.” (HAIDT, 2019, p. 6). Haidt sugere que seus estudos tentam retirar a raiva, a frustração e a divisão de certos tópicos, principalmente política e religião, substituindo-as por uma fascinação, reverência e curiosidade. Não se trata de uma receita fácil ou um conjunto de regras a se seguir, mas de um hábito de estar atento aos seus vieses e preconceitos e evitar projetá-los em outros sujeitos.

De acordo com Dalai Lama (com FRANZ ALT, 2018, p.11), para desenvolvermos uma ética secular e, com isso, atingirmos a felicidade, devemos começar a pensar e agir conforme uma identidade enraizada nas palavras “nós humanos”. Essa ética seria capaz de transcender limites nacionais, religiosos e culturais, além de ser capaz de fornecer definições a valores inatos em todas as pessoas, aplicáveis de forma universal. Os seres humanos são todos iguais mental, emocional e fisicamente e são donos do mesmo potencial (da forma explicada acima),

afirma o Dalai Lama. Por isso, todos possuem a habilidade de empregar sua inteligência adequadamente, a ética secular seria um fruto da clareza da mente. Para alcançar essa clareza, o Dalai Lama recomenda a educação desde o jardim de infância até o ensino médio. Ele ressalta o aprendizado social, emocional e ético, pois é comumente dito que chegamos à razão apenas por meio da compreensão, mas é necessário também dar ênfase aos valores internos e inatos compartilhados pelos seres humanos. Essa proposta não está longe dos pensamentos de Haidt. Informar-se e estudar tanto sobre nossas emoções e sentimentos éticos inatos quanto sobre os vieses culturais seria esclarecedor e fundamental para uma sociedade mais tolerante.

Sobre os valores internos, o Dalai Lama oferece alguns exemplos. A natureza humana inata possui alguns grupos de afinidades sem os quais, como dito por ele, a evolução humana não teria sido possível. Esses grupos incluem sentimentos como bondade, compaixão, cuidado com os outros, paciência, igualdade, justiça, perdão, generosidade, tolerância e humildade. No entanto, uma distinção importante deve ser feita. O aspecto religioso parece associar sentimentos e emoções a ideias mais complexas de valores, devido à sua crença metafísica. A alma humana já viria pré-disposta a exibir certos valores, assim como o corpo a sentir certas emoções. Porém, esses valores podem ser trabalhados, ensinados, refinados, esquecidos ou distorcidos pela sociedade ou cultura em que se vive. Portanto, é necessária uma educação voltada para esses valores positivos que o ser humano deve cultivar. Essa dicotomia é, contudo, reformulada por Haidt e Greene. Eles argumentam que os valores são construções sociais e não podem ser inatos, apenas as predisposições emocionais e intuições. Esse conjunto pode se parecer bastante com a filosofia das virtudes defendida por MacIntyre, mas existem diferenças cruciais. Primeiramente, esse grupo de emoções e afinidades faz parte da natureza inata do ser humano e não parte de um aprendizado religioso e pode ser conhecido através de pesquisas neurológicas e psicológicas (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 57). Pesquisas nesses campos mostram que o comportamento altruísta e menos egoísta é benéfico para todos, e clamam por mais estudos nessas áreas. As pesquisas também mostram que essas afinidades são inatas e não são características adquiridas socialmente. Em segundo lugar, o aperfeiçoamento desses valores compartilhados por todos os seres humanos passaria por alguns estágios. O primeiro seria uma pesquisa neuropsicológica sobre a natureza humana, que confirmaria que os seres humanos possuem afinidades inatas que são capazes de transcender barreiras culturais, religiosas e políticas e que podem ser universalizadas para todos aqueles que possuem a capacidade de aplicar sua inteligência adequadamente.

Essas afinidades seriam então estimuladas e refinadas desde a infância, tanto nas escolas quanto dentro de casa. Em seguida, vem a prática. A ética secular exige treinamento, paciência,

esforço e persistência. Apenas o conhecimento teórico não é capaz de mudar as atitudes das pessoas; para isso, é necessária a ação e prática. E por último, e talvez na parte que mais se distancia das proposições de MacIntyre, o Dalai Lama faz duas afirmações: “Não tenho inimigos, só pessoas que ainda não conheci.” e “Temos muito o que aprender com nossos inimigos. De certo modo, eles são nossos melhores professores.” (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 9). Isso é exatamente o oposto do que foi proposto por MacIntyre. Em vez de criar uma comunidade eticamente fechada e imune a influências externas, o Dalai Lama diz que é necessário o aprendizado com seus opositores. Devemos ouvi-los e aprender com eles, ter empatia para entendê-los e saber como e por que são como são, transformando o conflito em uma oportunidade de aprendizado. E isso é exatamente o que Haidt faz. Em seu livro, *The Righteous Mind* (2012), ele diz que, por muitos anos, ele próprio, seus amigos, companheiros de trabalho e estudo faziam chacotas com seus opositores políticos. No entanto, ao estudar mais profundamente a política e as noções éticas que eles defendiam, ele aprendeu muito sobre como o campo moral pode ser diversificado e abrangente. Ele percebeu que sua visão estava limitada apenas a alguns grupos de sentimentos e regras morais, mas ao explorar a visão oposta, um novo mundo ético se abriu diante de seus olhos.

Haidt não chega a propor explicitamente um projeto de ética normativa, mas é possível deduzir de suas pesquisas algumas recomendações gerais. Uma delas seria o aprofundamento no estudo dos vieses cognitivos, que interferem na tomada de decisão intuitiva. Os vieses cognitivos são atalhos em nossos pensamentos que são bastante úteis no dia a dia, mas também podem tornar nossos pensamentos se tornarem irracionais e sem objetividade. Esses vieses podem ser de origem biológica, cultural ou educacional. A necessidade de estudar esses vieses reside na necessidade de uma pessoa ser capaz de tomar decisões de forma imparcial e precisa. É fundamental que ela compreenda que sua tomada de decisão pode estar sendo alterada por fatores internos e externos que estão, até certo ponto, fora de seu controle. Para uma pessoa que não tenha noção da extensão em que suas opiniões são alteradas pela sua biologia, cultura, grupos sociais e religião, qualquer opinião pode ser considerada isenta, de boa fé e tomada por livre-arbítrio. Capacitar as pessoas a perceber a influência dos vieses cognitivos em sua tomada de decisão ética é o primeiro passo para um diálogo mais produtivo nessa área.

Conflitos surgem, segundo o Dalai Lama, pois focamos demais em nossas diferenças e não em nossas semelhanças (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 15). Orgulho de nossa origem, religião, afiliação política e cultura não faz sentido, pois, no fim das contas, todos nascem e morrem da mesma maneira. Essas diferenças são pequenas e triviais quando comparadas às nossas semelhanças. Ele diz que o verdadeiro inimigo está “dentro de nós”

(DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 15), referindo-se ao fato de que desentendimentos nascem por falta de compreensão, preconceitos e egoísmo. As hostilidades exteriores são passageiras. Para começarmos a resolver tais conflitos, devemos reconhecer a humanidade em nossos inimigos. A história mostra que, quando as pessoas buscam apenas os próprios interesses, criam-se rixas e guerras, como exemplificado na *tragédia dos bens comuns*. Pastores egoístas, que pensam apenas no lucro próprio, erodem o solo do pasto comum e condenam toda a sua tribo. O caminho para entender e encontrar uma resolução para esses conflitos é saber usar a inteligência de forma clara, entender e aprender com seus opositores e apelar às afinidades inatas dos valores internos de cada ser humano. O Dalai Lama propõe algumas perguntas e algumas formas de combatermos a proliferação desse conflito

Temos a mente aberta ou fechada? Já pensamos na situação como um todo ou só vemos aspectos dela? Pensamos e agimos de modo holístico? Realmente temos uma visão de longo prazo das coisas, ou uma visão de curto prazo? Nossas ações são mesmo motivadas por compaixão sincera? A nossa compaixão se restringe a nossos familiares, amigos, com quem conseguimos nos identificar? Precisamos pensar, pensar, pensar. E pesquisar, pesquisar, pesquisar. Essencialmente, a ética tem a ver com nosso estado mental e não com nossa afiliação religiosa formal. Precisamos superar nossos limites pessoais e compreender os pontos de vista dos outros (DALAI LAMA com FRANZ ALT, 2018, p. 65).

No entanto, a solução apontada por Dalai Lama apresenta muitas dificuldades na prática. É verdade que cada grupo apresenta uma matriz moral diferenciada, baseada em pilares diferentes, e cada grupo dá mais importância a aspectos distintos da moralidade. Isso torna a busca por uma compreensão mútua, um meio termo ou uma concessão moral algo extremamente difícil. No artigo *From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?* (2003), Greene trabalha com a suposição de que muitas pessoas, se não a maioria delas, são realistas morais. Quando fazem uma afirmação como: *Isso é errado*, elas estão trabalhando com a hipótese de que existe certo e errado independentemente da crença de qualquer grupo sobre isso. No entanto, essa crença sobre o que é *certo* e *errado* varia conforme o grupo ao qual pertence. Assim, o que um grupo percebe como inerentemente errado pode ser percebido como inerentemente correto por outro grupo, e nenhum dos dois irá se sentir obrigado a abrir mão dessa certeza.

Temos agora um espectro com o qual trabalhar sobre como os conflitos éticos surgem, por que esses conflitos são aparentemente difíceis de se resolver e algumas propostas de como resolver tais conflitos. Greene sugere que os conflitos éticos nascem quando tribos diferentes são forçadas, de alguma maneira, a conviver e resolver problemas de convivência. Haidt, do mesmo modo, diz que pessoas ou grupos com matrizes éticas diferentes (ou seja, pessoas que

possuem valores e preocupações diferentes) têm dificuldades em se comunicar e encontrar um balanço entre suas expectativas morais e as expectativas morais do outro. MacIntyre afirma que, em algum ponto de sua história, a civilização ocidental perdeu o verdadeiro conteúdo dos termos morais, dando espaço para morais relativistas, analíticas e emotivistas que levaram ao que ele denomina de incomensurabilidade dos sistemas ou argumentos morais. Sem um chão comum e objetivo para resolver os conflitos éticos, os debates morais se tornam intermináveis. E, por último, o Dalai Lama, que propõe que os conflitos surgem quando as pessoas dão mais valor às diferenças incidentais como cultura, religião, política, ao invés de apelar aos valores internos inatos aos seres humanos.

Até o momento, vimos três possibilidades de resolução para tal conflito. A primeira, de MacIntyre, termina por admitir que diferentes sistemas éticos realmente não encontram, finalmente, termos comuns que possibilitariam sua tradução ou compreensão fora do lugar de origem deles. Para resolver esse problema, as sociedades devem se fechar em torno daqueles que se entendem entre si e resolverem seus problemas internamente. A segunda proposta é a de Greene, um utilitarista, que acredita na comensurabilidade ética e propõe uma moeda comum que seria capaz de traduzir valores éticos distintos entre a maioria das sociedades e tribos éticas. Essa moeda comum seria encontrada por meio de estudos neuropsicológicos e culturais, que identificam aqueles sentimentos morais que são compartilhados por todos. A terceira e última proposta é a de Haidt e Dalai Lama. Eles acreditam que cada cultura possui valores e pesos diferentes para cada pilar ético, porém, todos esses valores são fruto de emoções, mecanismos, sentimentos e características psicológicas compartilhadas pelos humanos. A proposta deles, no entanto, não se concentra na busca por uma moeda única de troca, mas sim de um compartilhamento de experiências e um convívio pacífico livre dos vieses cognitivos, políticos e religiosos que já preenchem nossa mente. A questão da comensurabilidade ética não entra em jogo, pois eles não estão interessados nisso, apenas no aprendizado de um convívio no qual pessoas com valores diferentes possam ser capazes de discutir e trocar ideias de forma produtiva e segura, aprendendo uns com os outros e não projetando os valores no vizinho.

2.5 Ponderações

Todo sistema ético funciona, na maioria das vezes, quando analisado de dentro do próprio sistema. O utilitarismo resolve todos os problemas éticos de forma adequada quando analisado pelos olhos de um utilitarista. A teleologia das virtudes também funciona, quando analisada pelos olhos de um seguidor desse sistema. O problema surge quando analisamos um

sistema ético pelos olhos de outro sistema ético com parâmetros diferentes. Como dois cientistas usando medidas em escalas diferentes. As medidas estão certas e fazem sentido quando analisadas usando a escala de referência, mas estarão completamente erradas se vistas a partir de outra escala. Por exemplo, a eutanásia seria, a princípio, aceita por utilitaristas e não seria considerado algo moralmente incorreto a seus olhos. Porém, por outro lado, pode parecer contra intuitiva para os intuicionistas, moralmente errada em um sistema como o das virtudes aristotélicas ou irracional na deontologia kantiana.

Na presente dissertação, será analisado como as ciências contemporâneas podem nos ajudar a descobrir os motivos que levam ao conflito moral, e se ele é ou não solucionável, ou seja, se os diversos sistemas morais são comensuráveis, ou se estaremos melhor ignorando esse assunto, como sugerem Haidt e Dalai Lama, e aprendendo a conviver com as diferenças. Para tanto, inicialmente, examinaremos as origens evolutivas da moral, compreendendo como ela nasceu e para que servia originalmente. Em seguida, analisaremos como as decisões éticas são tomadas nos dias atuais e quais são os vieses culturais, emocionais, políticos e religiosos que influenciam tais decisões. Por fim, analisaremos as sugestões de resolução para o problema da incomensurabilidade, conforme propostos por Greene e Haidt, assim como suas forças, pontos positivos, fraquezas, pontos negativos e aplicabilidade, tentando determinar o porquê de suas falhas ou de seu sucesso.

3 AS ORIGENS DA ÉTICA: UMA BREVE HISTÓRIA

A tese de que a ética ou a moralidade são resultados de um “acidente”¹⁹ biológico perpetrado pela evolução é, no mínimo, controversa e, portanto, deve ser defendida com precisão, respaldada por evidências suficientes para minimizar dúvidas e desentendimentos. Considerando isso, torna-se necessário esclarecer conceitos e revisar alguns pontos que, geralmente, são mal entendidos quando se trata de evolução como um todo, para preparar o terreno antes de introduzir a noção de como a ética (um sistema tão complexo e intrigante) pode ter surgido como resultado da seleção natural. Ao longo deste capítulo, serão analisados alguns pontos, e devemos ter em vista alguns de nossos objetivos. Pode uma descrição evolutiva da ética explicar ou englobar a definição de ética apresentada no primeiro capítulo, como sendo um conjunto de valores, costumes e hábitos de uma determinada sociedade ou cultura? A explicação evolutiva consegue fornecer alguma explicação, evidenciar, ou servir como argumento a favor de alguma explicação filosófica para a origem do conflito ético na sociedade? Essa explicação evolutiva da moralidade humana fornece alguma evidência para a divisão entre a perspectiva Milliana e a Durkheimiana sobre a sociedade? Ela nos revela a tragédia da moralidade do senso comum proposta por Greene? A explicação evolutiva da mente moral humana será a base para os estudos psicocognitivos éticos que serão explorados no terceiro capítulo.

Em 1975, o pai da sociobiologia, E. O. Wilson, escreveu em seu livro *Sociobiology: the new synthesis* (2000, p. 701) a ideia de que “Cientistas e humanistas deveriam considerar juntos a possibilidade de que chegou o momento de a ética ser temporariamente retirada das mãos dos filósofos e biologizada.”²⁰ Nesse livro, Wilson argumenta que os filósofos, ao tentarem determinar normas morais, consultam *os centros emotivos de seu próprio sistema hipotalâmico-límbico*, e qualquer tentativa de objetividade seria enviesada como resultado desse sistema. Para ele, faltaria um estudo da evolução genética da ética, e como o ser humano desenvolveu a capacidade, em primeiro lugar, de sentir e dar sentido ao que chamamos de moralidade. Influenciado diretamente por Darwin, o entomologista sustenta que as pressões evolutivas que moldaram os corpos e estruturas físicas dos animais também influenciaram seu comportamento, incluindo os seres humanos, com a ética sendo um exemplo disso. Wilson também tomou o

¹⁹ Nessa frase a palavra *acidente* é usada de forma pejorativa (pelos detratores da teoria) na tentativa de enfraquecer o argumento evolucionista. Contudo, a evolução, por mais que pareça *aleatória* e *acidental* é a culminação de pequenas alterações discretas que são selecionadas se acumulam sendo passadas adiante a nível comunitário.

²⁰ Scientists and humanists should consider together the possibility that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologized.

lado de Hume, afirmando que julgamentos morais eram altamente carregados de conteúdo emocional e que nossa racionalidade fabricava justificações posteriormente (HAIDT, 2001 p. 36).

Contudo, Wilson não fez um bom trabalho em explicar o que exatamente *biologizar* significa. Além disso, filósofos apontaram a ele que biólogos têm participado nos esforços das teorias morais, e tiveram participações em uma variedade de contribuições que podem ser consideradas incontrovertidas, e outras até mesmo altamente contenciosas. No entanto, a questão mais importante não é se a biologia pode ou não ter algum papel na explicação da moralidade - certamente algum papel ela tem. Mas sim, qual tipo de papel a biologia desempenha, ou pode desempenhar, na explicação da moralidade (JAMES, *An Introduction to Evolutionary Ethics* 2011, p. 1).

Neste capítulo, será explorado o papel que a evolução humana no desenvolvimento da moralidade, investigando suas possíveis origens biológicas, adaptações, funcionalidades e efeitos. Para isso, seguiremos a seguinte proposta: primeiramente, uma explicação básica de como seria possível a evolução da ética em termos de seleção natural. Em seguida, uma exposição dos possíveis mecanismos, tanto gerais quanto específicos, que auxiliaram na seleção natural da moralidade. Com isso, examinaremos a funcionalidade da ética e como ela aflora no ser humano, garantindo cooperação e coesão através de sentimentos e emoções morais, como culpa e punição. Também destacaremos erros comuns cometidos na interpretação dessa posição da ética evolucionista, além de oferecer algumas propostas de como ela pode ajudar a ética normativa. Por fim, apresentaremos algumas críticas e suas possíveis defesas.

3.1 Como se daria uma explicação evolutiva para a moral?

Para entender como a ética pode ser resultado da evolução por seleção natural, é importante definir o conceito de *evolução por seleção natural*, compreender seu processo e seu funcionamento. De acordo com o próprio Darwin, podemos extrair a seguinte passagem de seu livro *A Origem das Espécies*

Nascem muito mais indivíduos do que os que conseguem sobreviver. Um pequeno desvio na balança irá determinar qual indivíduo viverá e qual deverá morrer - qual variedade ou espécie terá um crescimento numérico, qual terá uma diminuição, e qual finalmente se tornará extinta. (DARWIN, 2018, p. 459).

Poremos inferir dessa passagem que naturalmente existe uma *variação* entre os indivíduos da mesma espécie. Estes seres não nascem iguais, mas possuem características semelhantes em diferentes níveis, como força, coloração e até mesmo características distintas e *novas*. Pressupõe-se que essas características possam ser *herdadas* e que as próximas gerações possam apresentar as mesmas variações dos pais. Quando essa alteração é vantajosa, um *diferencial reprodutivo* pode ser observado. Indivíduos que apresentam essa alteração vantajosa tendem a se reproduzir mais do que aqueles que não a possuem. Darwin ressalta que mesmo uma pequena vantagem sobre os competidores, seja em qualquer idade, estação do ano ou condição ambiental, já seria o bastante para mudar o equilíbrio da balança evolutiva a favor do indivíduo. Isso ocorre devido ao fato de que *nascem muito mais indivíduos do que os que conseguem sobreviver* (2018 p. 459). As variações ocorrem naturalmente à medida que os organismos se reproduzem. Sendo essa variação *fitness-enhancing*²¹, serão passadas adiante. Quando essas alterações se tornam prevalentes em uma população, temos o que é chamado de evolução por seleção natural. Evolução não pode ocorrer no nível do indivíduo, mas sim no nível de grupo.

Na década de 1960, biólogos começaram a defender as ideias propostas por estudiosos como Konrad Lorenz e criaram um novo campo de pesquisa chamado etologia. Nesse campo, os biólogos estudavam comportamentos animais e como as pressões evolutivas os afetavam. A seleção natural não se limitava a características físicas, mas também a comportamentais. Foi assumido que os comportamentos observáveis em animais eram resultado de pressões adaptativas que moldaram tais comportamentos. A partir disso, é possível defender a ideia de que o comportamento humano poderia ter sido igualmente afetado por certas pressões evolutivas. Lorenz, em seu livro de 1997, *The Natural Science of the Human Species: An Introduction to Comparative Behavioral Research* (p. 25) disse: “Além disso, a pesquisa comportamental comparativa estabeleceu como objetivo direto compreender os próprios seres humanos e, portanto, suas capacidades como sujeitos perceptivos”. Segundo o etólogo, o caráter indutivo de seu trabalho e a incapacidade de uma certeza ao nível atômico como na física ou química não deveriam influenciar ou diminuir o valor desse estudo. Por outro lado, deveria ser estudado com disciplina, clareza e consistência.

De acordo com ele, o ser humano é um organismo vivo que descende de outros organismos mais *simples*, os quais passaram por um processo histórico evolutivo único. Se

²¹ Não existe uma tradução completamente adequada para a expressão “*fitness-enhancing*”. Se trata de melhorias na capacidade adaptativa que afetam positivamente a taxa de reprodução de um indivíduo.

considerarmos que os comportamentos de animais podem sofrer pressões seletivas e que alguns comportamentos se tornam mais adaptativos que outros, então o comportamento humano também foi resultado desse processo seletivo. Isso, para alguns filósofos, implicaria na diminuição da posição vantajosa, especial ou mais valiosa dos comportamentos humanos, como a ética. Segundo eles, se a ética for apenas resultado de uma seleção natural, ela é desprovida de sentido e objetividade. Porém, Lorenz alerta sobre essa posição e reforça que a visão evolucionista da ética não retira em nada o caráter único e especial dela

Contudo, essas leis especiais não são rescindidas ou abolidas após o sucesso completo de tal análise. Os processos da vida e as leis que a regem sempre permanecerão como algo especial e, de acordo com nosso julgamento valorativo, superior, mesmo que uma análise causal eventualmente tenha sucesso em reduzi-los completamente a processos físico-químicos e, assim, explicá-los. Da mesma maneira, as funções mais especiais, complexas e elevadas do comportamento mental, moral e social dos seres humanos não sofrerão perda de sua distinção e leis únicas se a análise causal indutiva algum dia conseguir explicá-las completamente com base em leis mais gerais e abrangentes que governam organismos vivos ou, de maneira ainda puramente utópica, com base em leis químicas e físicas (LORENS, 1997, p. 49).

Tendo em mente, então, que o comportamento humano, até mesmo os comportamentos mais complexos e elevados como a ética, podem ter moldados a partir de pressões evolutivas e seleção natural, é preciso explicar e analisar quais são os principais mecanismos que resultaram no pensamento moral humano.

3.2 Seleção natural de grupos e Adaptação Inclusiva

A primeira explicação foi proposta pelo próprio Darwin: “uma tribo que incluía vários membros que... estejam sempre prontos a ajudar uns aos outros e se auto sacrificar pelo bem comum, sairia vitoriosa contra a maioria das tribos, e isso seria seleção natural”²² (DARWIN apud JAMES, 2011, p. 31). Na década de 1970, cientistas, filósofos e sociólogos condenaram a ideia de seleção de grupos e a baniram como uma teoria falha e errada. No entanto, David Sloan Wilson, biólogo da Universidade de Binghamton opunha-se vigorosamente ao banimento da teoria de seleção de grupo proposta por Darwin (HAIDT, 2013, p. 300-307) e passou trinta anos estudando esse assunto na tentativa de redimi-la. Ele produziu demonstrações matemáticas de como a seleção genética de grupos poderia, de fato, ocorrer sob condições especiais, as quais

²² “a tribe including many members who (. . .) were always ready to give aid to each other and sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection”

podem ter sido as condições pelas quais nossos antepassados passaram. Depois disso, Wilson passou anos estudando como a cultura e a religião poderiam criar essas condições necessárias para a seleção de grupo. Sua maior façanha foi a de combinar as ideias de Darwin e Durkheim, dois dos maiores pensadores na história das Ciências Sociais. Suas ideias complementavam uma à outra. Wilson começou com a hipótese de Darwin sobre a evolução da moralidade por seleção de grupo e ressaltou sua preocupação com o problema do *caroneiro*²³. Ele então fornece a definição de religião por Durkheim como “um sistema unificado de crenças e práticas”²⁴ que une seus membros em “uma única comunidade moral”²⁵. Estando correto, se a religião é capaz de criar grupos coesos que funcionam como organismos, isso daria suporte à hipótese de Darwin de que a moralidade tribal emerge por seleção de grupo. E se Darwin estiver correto e o ser humano for o resultado de seleção em dois níveis (individual e grupal), isso dá suporte à ideia de Durkheim de que nós somos *Homo duplex*, projetados pela seleção natural para estar em constante movimento entre os dois níveis de existência, o individual e o coletivo. Wilson afirma que “A religião existe primariamente como forma de fazer pessoas alcançarem juntas o que elas não conseguiriam alcançar por conta própria”²⁶ (HAIDT, 2013, p. 303).

Caso grupos humanos tenham exercido essas práticas religiosas que os uniam em um grupo coeso, não apenas como um coletivo de indivíduos, desde antes do êxodo Africano, e se essas práticas de alguma maneira aumentavam as chances de sobrevivência do grupo em relação aos que não as praticavam, é difícil acreditar que não exista uma coevolução entre gene e cultura, ou que módulos mentais e práticas sociais não tenham se complementado mutuamente nos últimos 50 mil anos (HAIDT, 2013 p. 300-307). É particularmente difícil de acreditar que os genes para esses subprodutos modulares permaneceram imutados, mesmo quando outros genes mudavam rapidamente, principalmente na era Holoceno, precisamente quando os deuses se tornaram mais presentes e moralistas. Se o comportamento religioso permaneceu uma força estável por alguns milhares de anos, fornecendo consequências a indivíduos e grupos, então existe uma grande possibilidade de que haja algum tipo de coevolução gene-cultural para a mente moral, usando suas crenças em deuses para criar comunidades morais. Em seu livro *The Faith Instinct* (2009), o jornalista de ciências do The New York Times, escritor e editor para as revistas Nature e Science, Nicholas Wade, revisa o que é conhecido até o momento sobre as práticas religiosas na pré-história e endossa a teoria de Wilson (HAIDT, 2013, p. 300-307). O

²³ “free rider”

²⁴ “unified system of beliefs and practices”

²⁵ “one single moral community”

²⁶ Religions exist primarily for people to achieve together what they cannot achieve on their own

jornalista aponta para o fato de ser difícil se ter uma história evolutiva na qual essas práticas religiosas ancestrais conferiam vantagens a indivíduos que competiam com seus vizinhos menos religiosos, mas é óbvio que essas práticas mantinham grupos unidos na competição contra outros grupos.

Pessoas que pertencessem a uma tal sociedade (religiosamente coesiva) tinham mais chances de sobreviver e reproduzir que aquelas em grupos menos coesivos, os quais poderiam ser eliminados pelos inimigos ou se dissolver em discórdias internas. Na população como um todo, os genes que promovem o comportamento religioso provavelmente tornam-se mais comuns a cada geração, enquanto as sociedades menos coesivas perecem e as mais unidas prevalecem (WADE apud HAIDT, 2019, p. 303).

Dessa forma, a religião²⁷ seria uma adaptação a nível de grupo, levando a uma comunidade moral coesa, produzindo harmonia e confiança. Wilson ressalta que adaptações de grupos implicam em uma seleção a nível de grupo (HAIDT, 2013, p. 306).

Outra possibilidade, que não nega a seleção de grupo, mas a complementa, é a da adaptação inclusiva. O etólogo Richard Dawkins, em seu livro *The Selfish Gene* (1976) descreve o gene como sendo *egoísta*. Ele propõe que os genes estão apenas *interessados* em seu próprio bem, mesmo que isso conflita, em algumas ocasiões, com o bem do corpo que o carrega. As explicações biológicas ocorrem a nível do gene e não do indivíduo. Dessa forma, ao buscar explicações biológicas, é preciso seguir os genes. A razão é a seguinte: a teoria de seleção natural, como foi apresentada anteriormente, encoraja a ideia apresentada pelo filósofo Daniel Dennett em seu livro *Darwin's Dangerous Idea*, assim

²⁷ Nota sobre religião. Religiões, crenças metafísicas em criadores ou forças além da natureza podem ser explicadas evolutivamente. A hipótese é de que todos os animais possuem um sistema super sensível de detecção de agentes. Esse sistema é responsável por detectar o que é causado por um agente que possa se mover por conta própria e possui intenção e o que não é causado por um agente. Por exemplo, detectar quando um evento é causado por outro animal ou pelo vento, ou uma fruta caindo do topo de uma árvore. No entanto, esse sistema é muito sensível e por boa razão. É muito custoso para um animal obter um falso negativo (falhar em detectar a presença de um agente real) do que de um falso positivo (detectar um agente quando não há). Imagine que você esteja andando em uma rua deserta e com pouca iluminação à noite, ou em uma floresta caçando animais selvagens na pré-história. Imaginar que um barulho estranho foi causado por um agente é mais prudente e seguro e em termos evolutivos, mais adaptativo, do que correr o risco de não detectar um agente. Esse sistema é perfeitamente afinado para maximizar a sobrevivência. Suponha, então, que o ser humano primitivo equipado com um detector de agentes hipersensível e capaz de criar e compartilhar narrativas, comece a inventar histórias baseadas nas suas percepções causadas por esse sistema detector de agentes, criando entidades, muitas vezes invisíveis capazes de causar os efeitos percebidos. Por exemplo, explicações sobrenaturais de deuses capazes de controlar o tempo, o sol, a lua, a caça. Isso é um subproduto do sistema detector de agentes, pois não foi desenvolvido, inicialmente, para essa função, mas acabou servindo a esse propósito. Do mesmo modo que a ponte do nariz não foi desenvolvida para sustentar os óculos em nossas faces, mas é bastante eficaz em fazê-lo (HAIDT, 2013 p. 291-295).

A mesma questão surge na teoria evolutiva, onde o equivalente ao ditado atual de Wilson seria: "O que é bom para o corpo é bom para os genes e vice-versa." Em geral, os biólogos concordariam que isso deve ser verdade. O destino do corpo e o destino de seus genes estão intimamente ligados. Mas eles não são perfeitamente coincidentes. (DENNET, 1996, p. 325).

Dawkins ressalta este ponto: nossos genes não estão aqui para fazer mais corpos como este; ao contrário, nossos corpos estão aqui para fazer mais genes como estes. A consequência mais imediata de adotar o ponto de vista dos genes é ressaltar a importância biológica do parentesco. Uma vez que irmãos, pais e filhos possuem 50% dos genes em comum, promover a sobrevivência de seus parentes é promover a sobrevivência de seus genes, mesmo que isso leve à morte de um indivíduo em particular. O biólogo evolucionista britânico William Hamilton, em seus artigos intitulados *The Genetical Evolution of Social Behaviour. I e II* (1964), demonstrou que quando os interesses de um indivíduo conflitam com os interesses de seus genes, a seleção natural tenderá a recompensar os genes. A humanidade, como um todo, é descendente daqueles humanos que eram geneticamente predispostos a tratar seus parentes de forma diferente, recebendo ajuda quando precisavam e dando ajuda quando necessário. A adaptação inclusiva é, então, uma propriedade dos efeitos de ações e comportamentos, e não uma propriedade do indivíduo *ele mesmo*, sendo um resultado tanto do seu próprio sucesso reprodutivo quanto do sucesso reprodutivo de seus parentes próximos.

Para que a adaptação inclusiva funcione, tudo o que é necessário é um sistema especial de motivação que seja engatilhado pelo reconhecimento de parentes, um instinto. Do ponto de vista do organismo, não é preciso saber *por que* ou *como*. Esse comportamento é facilmente observado na natureza e na sociedade. Em tempos difíceis, todos preferem ajudar os seus próprios parentes em vez de amigos ou vizinhos. Vários estudos mostram não só a tendência a ajudar familiares e parentes em detrimento de estranhos, como também a capacidade de calibrar e ajustar essa assistência dependendo do grau de parentesco. Quanto maior o grau de parentesco (geneticamente falando), maiores são as chances de se fornecer ajuda. Na história da evolução humana, no entanto, os membros que nunca ajudavam seus parentes e aqueles que ajudavam a todos, independentemente do parentesco, se encontraram em um beco sem saída (JAMES, 2011, p. 35-36).

Como foi visto, a adaptação inclusiva colocou em nossas mentes os processos e as ferramentas capazes de fazer o pensamento moral possível. Já que os primeiros humanos já eram predispostos a se importar com seus parentes (e aqueles que conviviam com eles como se fossem parentes), não é impossível que, com mais algumas mutações, auxiliadas por pressões externas do ambiente, esse ciclo de altruísmo tenha se expandido para uma variedade maior de

peessoas, até mesmo para a fauna e a flora. Essa pressão externa do ambiente foi provavelmente a pressão por cooperação. As pressões por cooperação culminaram em algo crítico na história da moralidade: o *altruísmo recíproco*.

3.3 Altruísmo recíproco

Primeiramente, deve-se esclarecer o uso correto do termo *altruísmo*. Para que uma ação seja considerada *altruísta*, é necessário que haja uma *razão* por trás da ação. Ao realizar uma ação, devem existir certos motivos, e esses motivos devem se relacionar com o benefício de terceiros. Isso deve servir como motivação para ajudar outrem. Uma ação não motivada, mesmo que resulte em ajuda a outra pessoa por acaso, não pode ser considerada como altruísmo genuíno. Nessa dissertação, então, a existência ou não de altruísmo será determinada pelos motivos e desejos por trás das ações de ajudar ao próximo. Essa distinção entre o que é ou não é altruísmo é importante, pois, segundo alguns filósofos, a nomenclatura de *Altruísmo Recíproco* é em grande parte incorreta e deveria ser entendida melhor como *Reciprocidade*.

O biólogo e fundador da sociobiologia Robert Trivers descreveu, em seu artigo de 1971, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, o fenômeno do altruísmo recíproco. Nesse artigo, Trivers defende que o altruísmo recíproco poderia ter evoluído biologicamente uma vez que certas condições mínimas fossem encontradas. Algumas dessas condições incluiriam a possibilidade de que o custo de ajudar *agora* (parentes ou não-parentes) fosse superado, de forma constante, por algum benefício futuro; a capacidade de lembrar a quem devo e o que a quem; em conjunto com a capacidade de manter, responsabilizar e cobrar as promessas feitas. Essas condições, se encontradas, poderiam garantir a observação e evolução do altruísmo recíproco.

De forma geral, uma regra que poderia ser estabelecida seria a seguinte: a *cooperação mútua* é melhor para todos os envolvidos do que a *deserção mútua*. Cooperação mútua consistiria em indivíduos ajudando uns aos outros em troca de benefícios futuros, enquanto a deserção mútua seria o contrário disso. Mesmo que a cooperação mútua gere mais benefícios para mais pessoas, um indivíduo pode ganhar mais caso ele receba os benefícios da cooperação, mas deserte na hora de cooperar. Esse é o argumento do *oportunista*²⁸. Se o ser humano B ajudar o ser humano A a construir sua casa, e o A se negar a retornar o favor, A irá ganhar todos os benefícios sem ter que pagar os custos de ajudar B, isso se essa interação for única e A e B nunca mais se encontrarem. Pode-se inferir mais duas regras sob essas circunstâncias. A

²⁸ Free-rider.

primeira é que é sempre melhor para um indivíduo desertar quando receber benefício alheio, e a segunda é que sempre é pior para um indivíduo cooperar quando outros indivíduos desertam.

O melhor modo de ilustrar a complexidade das interações de reciprocidade é, talvez, o conhecido Dilema dos Prisioneiros, criado nos anos de 1950 por Merrill Flood e Melvin Dresher. Não é o caso de retomarmos o dilema aqui, mas ele mostra que um grupo de seres humanos estritamente racionais, que preferem os benefícios de desertar, se sairá pior do que um grupo de seres humanos que estejam comprometidos em cooperar. A proposta de Trivers é que, em um ambiente particular no qual as taxas de custo-benefício sejam relativamente estáveis e exista ampla oportunidade para cooperações recorrentes, as pressões adaptativas agiriam de forma a promover a evolução do altruísmo recíproco. A seleção natural daria preferência às mutações que gerassem predisposições à cooperação, mesmo que, a princípio, ocasionalmente.

Até agora, no segundo capítulo, o objetivo principal foi esclarecer e dar suporte à ideia de que a teoria da seleção natural possui o potencial para explicar algumas características do comportamento colaborativo apresentado pelos seres humanos em relação a terceiros, sejam eles parentes ou não. Esses comportamentos prestativos são, geralmente, denominados como comportamento moral. Sendo assim, a evolução é capaz de, em parte, explicar essas características do comportamento moral. Do ponto de vista evolutivo, basta que estejamos *na mesma página* uns com os outros e prestemos atenção às necessidades daqueles à nossa volta. Mesmo que muitos daqueles que vivem à nossa volta não sejam nossos parentes biológicos, nos vemos sentindo como se fosse um dever moral protegê-los também.

3.4 Signalling (Sinalização)

Como previamente mencionado, o Dilema dos Prisioneiros destaca que a cooperação é capaz de gerar benefícios reais, desde que haja garantias suficientes de que todos estão dispostos a manter sua palavra. Porém, faltariam garantias ou razões para confiar que os outros indivíduos manteriam sua palavra e a religião poderia ser uma resposta a esse problema. O antropólogo evolucionista estadunidense e professor emérito de antropologia na *Northwestern University*, William Irons, acredita que a participação regular em rituais religiosos, reforçados por crenças religiosas arraigadas, pode promover tal confiança e razões para acreditar no próximo. Em seu artigo de 2001, *Religion as Hard-to-Fake Sign of Commitment*, Irons postula que a prática regular de rituais religiosos custosos são sinais difíceis de se falsificar e demonstram uma abertura a comprometer-se a longo prazo. Tais sinais podem variar desde o uso de uniformes coletivos até oferendas, passando por certos tipos de alimentação e pelo jejum em datas

específicas. O comprometimento com a fé sinaliza comprometimento com o grupo, um fenômeno conhecido como *sinalização*, que será uma peça de extrema importância no terceiro capítulo desta dissertação. O antropólogo Richard Sosis, professor de antropologia na Universidade de Connecticut e especialista em estudos da religião, cooperação e evolução humana, afirma

Como resultado de níveis elevados de confiança e comprometimento entre membros do grupo, grupos religiosos minimizam mecanismos caros de monitoramento que, de outra forma, são necessários para superar os problemas do oportunista que costumam afligir empreendimentos comunitários.²⁹ (SOSIS, 2004, p. 169).

Ou seja, os membros de um grupo precisam passar menos tempo vigiando e se preocupando sobre quem é confiável ou não, em troca de sinalizar seu comprometimento na forma de rituais religiosos.

Essa hipótese é bastante útil, pois produz previsões testáveis, uma delas sendo a relação entre o grau de custo das restrições religiosas imputadas aos membros de uma comunidade e a coesão do grupo. Um indicador potencial é a longevidade do grupo. Se essas restrições produzirem algum efeito na cooperação e coesão do grupo, seria de se esperar que grupos com poucas ou nenhuma restrição tivessem uma duração menor do que grupos com restrições mais rigorosas. Uma grande evidência foi fornecida por Sosis em 2005 (HAIDT, 2013, p. 296-300). Sosis examinou cerca de duzentas comunidades formadas durante o século XIX, consideradas como experimentos naturais de cooperação sem parentesco. Essas comunidades eram compostas por famílias e grupos diferentes que, insatisfeitos com a situação moral, social, econômica ou religiosa do Estado em que viviam, se reuniam para formar uma comunidade de acordo com seus próprios princípios. Essas comunidades do século XIX variavam em sua natureza em dois modelos: o religioso, no qual os indivíduos se juntavam em novos cultos religiosos, e o secular, que em sua maioria rejeitava o capitalismo e pregava o socialismo. Sosis descobriu que, após vinte anos, apenas 6% das comunidades seculares ainda funcionavam, enquanto que, em contrapartida, 39% das comunidades religiosas sobreviveram após o mesmo período de tempo.

Sosis quantificou o maior número de variáveis possíveis e usou este número para determinar a razão por que algumas comunidades falham e outras perduram no teste do tempo (HAIDT, 2013, p. 296-300). O que ele descobriu foi que fazer sacrifícios custosos como

²⁹ As a result of increased levels of trust and commitment among group members, religious groups minimize costly monitoring mechanisms that are otherwise necessary to overcome free-rider problems that typically plague communal pursuits (SOSIS, 2004, p. 169).

abandonar o álcool e o tabaco, jejuar por vários dias, conformar-se a seguir rígidas estipulações de como se vestir, como usar o cabelo e abandonar o *mundo exterior* eram marcadores que previam o sucesso da comunidade. Nos casos das comunidades religiosas, esses marcadores eram quase lineares: quanto mais sacrifícios eram feitos, maior era a probabilidade da comunidade perdurar. O que surpreendeu o pesquisador foi o fato de que demandas por sacrifícios, quando não apoiadas em crenças religiosas, não tinham a capacidade de prever a duração do grupo. Nas comunidades seculares, a demanda por sacrifícios não estava relacionada com a longevidade do grupo. A maioria dessas comunidades tinha uma expectativa de vida de cerca de oito anos, e não havia uma relação evidente com a quantidade de exigências por sacrifícios.

Uma pergunta natural surge: por que sacrifícios não fortaleceram as comunidades seculares? A resposta de Sosis é que rituais, leis e qualquer outro tipo de restrição funcionam melhor quando são *sacralizados* (HAIDT, 2013, p. 296-300). O antropólogo Roy Rappaport confirma o pensamento de Sosis ao dizer que, “Conferir santidade às convenções sociais é ocultar suas arbitrariedades sob um manto de necessidade aparente.”³⁰ (RAPPAPORT apud HAIDT, 2013). A participação em rituais e a demanda por sacrifícios em comunidades religiosas é uma aparente necessidade, mas quando esses rituais e demandas são feitos em uma comunidade secular, cada indivíduo tem o direito e motivos para fazer um cálculo de custo-benefício, como aqueles cálculos do Dilema dos Prisioneiros, e se recusarem a participar, caso não faça sentido lógico para ele. Esta não é uma opção nas comunidades religiosas. A sacralização dos rituais une as pessoas em torno de uma causa e as cega para as arbitrariedades de suas práticas. Portanto, a sinalização e a sacralização dos rituais fazem parte das *condições especiais*, mencionadas por Sloan Wilson, Trievers e Hamilton, que permitiram a seleção natural de grupos, assim como o desenvolvimento e a implementação do altruísmo recíproco. Religiões e culturas se espalham mais rapidamente que os genes e fazem um trabalho muito bom em suprimir o egoísmo individualista, na união das pessoas sob uma causa comum e na resolução do problema dos oportunistas (ou caroneiros).

Isso gera um dilema interessante: ao longo deste segundo capítulo, discutiu-se a ideia de como que a moralidade pode ter sido resultado de uma evolução por seleção natural e o que esses resultados demonstram é que a religião, em grande parte, assim como o pensamento moral, foi a forma mais eficaz e duradoura de se resolver problemas de cooperação e coordenação de grupos. Essa relação é frequentemente associada à crença de que o pensamento

³⁰ “To invest social conventions with sanctity is to hide their arbitrariness in a cloak of seeming necessity”

moral está intrinsecamente ligado ao religioso. Como observou o arcebispo da diocese Católica Romana de Washington, DC, Donald Wuerl, em uma de suas homilias: “Considerações éticas não podem ser divorciadas de seus antecedentes religiosos.”³¹ (WUERL apud JAMES, 2011, p. 62). Talvez as disposições manifestadas em relação a certas questões religiosas/metafísicas sejam as mesmas disposições apresentadas em relação a ações certas ou erradas.

3.5 Moralidade humana e o conceito evolutivo

Para formular um argumento em favor da evolução da moralidade no ser humano, é preciso definir não apenas a sua funcionalidade, mas também os mecanismos que geram e garantem essa funcionalidade. Três componentes importantes a serem analisados são os seguintes: a crença na realidade moral, o papel emotivo das intuições e noções de proibição. Para isso, considere uma ideia simples que permeou os capítulos anteriores: o pensamento moral, assim como os sentimentos morais, emerge como uma solução natural, por meio da evolução por seleção natural, para garantir a cooperação e a harmonia social. Dessa forma, a moral incentiva trocas positivas entre os membros de uma tribo, fomenta a reciprocidade e mantém as pessoas *na linha*, incentiva o cumprimento de promessas, o que resulta em benefícios a longo prazo para todos os membros da comunidade. Já exploramos anteriormente a cooperação e o altruísmo recíproco, bem como os ganhos a longo prazo. Agora é oportuno explicar e definir os conceitos de *pensamento* e *sentimentos* morais.

Para iniciar essa análise, consideremos a seguinte definição para *comportamento moral*: agir moralmente requer *razões* e *motivos* que orientem a ação. Apenas agir conforme as tradições e os parâmetros morais, irrefletidamente, não seria, de acordo com essa definição, agir moralmente. A simples *ação segundo normas éticas*, não é suficiente para categorizá-la como um *comportamento ético*, de modo similar ao que foi discutido sobre o altruísmo recíproco. É necessário que haja motivação interna, vontade e capacidade de fazer *julgamentos* éticos. Trata-se de acontecimentos *internos* à criatura que performa um comportamento ético, e não apenas o ato em si.

Já uma simples definição de *julgamento ético* seria: “um julgamento ético consiste em certas atitudes que certos indivíduos apresentam em relação a certas ações, pessoas, instituições etc.” (JAMES, 2011, p. 50). Sobre a natureza desses julgamentos, opõem-se várias teorias filosóficas.

³¹ “Ethical considerations cannot be divorced from their religious antecedents”

Na discussão sobre o emotivismo, como vimos acima, alguns diriam que uma exclamação de repúdio moral não passa de uma expressão de uma disposição emocional perante algo, como, por exemplo: *Traição! Credo*. Seria, então, não uma crença, mas uma mera expressão emocional. Porém, como descrito por Greene (2003), a maioria das pessoas são (ou agem como se fossem) realistas morais. Mesmo que suas opiniões e *juízos morais* não passem de uma mera expressão emotiva de louvor ou repúdio, elas acreditam que suas opiniões e juízos são genuinamente representativos de uma crença moral ou agem como se o fossem. Indivíduos morais fazem juízos morais, mesmo que de forma *post hoc*, como será visto no capítulo três desta dissertação.

Passemos ao conceito de proibição. O filósofo Richard Joyce, em seu livro de 2006, *The Evolution of Morality*, escreve que este conceito envolve “a ideia de que não se deve fazer algo porque é *errado*” e “juízos morais requerem, entre outras coisas, a capacidade de entender proibições” (p. 50).³² Criaturas que não são capazes de compreender proibições e, conseqüentemente, deveres, não possuem senso moral de acordo com Joyce. Isso destaca uma distinção importante entre *julgar* que certos atos são proibidos e sentir-se *inclinado a não* cometer tais atos. Querer ou não querer é, nessa compreensão, substancialmente diferente de dever ou não dever. É possível *querer* fazer algo, mas ao mesmo tempo julgar que isso não seja um *dever*, e vice-versa.

Para entender melhor a importância do conceito de proibição, e como está intimamente ligado à moral, propõe-se a análise de um exemplo no qual argumentos éticos foram usados para a proibição da educação sexual e diversidade de gênero a crianças. No ano de 2022, governadores e políticos dos Estados Unidos propuseram um projeto de lei apelidado de “*Don't Say Gay*” *Bill*³³³⁴, que buscava limitar ou excluir todo e qualquer conteúdo relacionado à orientação sexual das escolas para crianças de dez anos ou menos. Essa proposta teve um apelido anterior bastante revelador: “*Stop the Sexualization of Children*” *Act*, no qual os

³² [...] conception of a *prohibition*: the idea that one shouldn't kill or steal because it's wrong. And moral judgments require, among other things, the capacity to understand prohibitions. To refrain from doing something because you don't *want* to do it is very different from refraining from doing it because you judge that you *ought* not do it.

³³ GOLDBERG, Abbie E., Impact of HB 1557 (Florida's Don't Say Gay Bill) on LGBTQ+ Parents in Florida; UCLA, School of Law, The Williams Institute; Janeiro de 2023, <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/publications/impact-dont-say-gay-parents/> Acesso em 21/06/2024

³⁴ JOHNSON, Meredith, The Dangerous Consequences of Florida's "Don't Say Gay" Bill on LGBTQ+ Youth in Florida; The Georgetown Journal of Gender and the Law; 2020; <https://www.law.georgetown.edu/gender-journal/online/volume-xxiii-online/the-dangerous-consequences-of-floridas-dont-say-gay-bill-on-lgbtq-youth-in-florida/> Acesso em 21/06/2024

³⁵ WAMSLEY, Laurel, What's in the so-called Don't Say Gay bill that could impact the whole country, npr; 21 de Outubro de 2022; <https://www.npr.org/2022/10/21/1130297123/national-dont-say-gay-stop-children-sexualization-bill> Acesso em 21/06/2024

proponentes equiparam o ensino de orientação sexual, ou mesmo a descrição, menção ou ilustração de órgãos genitais em contexto educativo, à *sexualização infantil*. Apesar de não utilizar a palavra *gay* na proposta, ela busca limitar qualquer tipo de ensino sobre orientação sexual, identidade de gênero e sexualidade. Os defensores desse projeto afirmam que é uma decisão de *senso comum* e que quem se opõe a ela é um *assediador (groomer)* infantil. O objetivo dessa proposta seria dar aos pais maior liberdade para guiar e educar seus filhos sobre tais assuntos, empoderando-os a ponto de permitir-lhes processar a escola caso descubram que esses assuntos foram tratados em sala de aula. Contudo, a comunidade LGBTQA+ foi claramente o alvo. A lei a *ostraciza* e até mesmo a trata como sendo perigosa.

É importante, então, se perguntar: o que se passa pela mente dos defensores dessa proposta? Levando em consideração que pessoas gays e trans não são *assediadores*, o que motiva os autores da proposta a fazer o que fazem? Algumas conclusões podem ser facilmente inferidas. Primeiramente, que eles sentem forte aversão a comunidade LGBTQA+, e, dessa forma, optariam, dada a escolha, não participar dela e que, pelo menos, seus filhos, *não deveriam fazer* parte dela (assim como não querem que seus filhos sequer saibam da existência de tais assuntos). Também está muito claro que eles acreditam que até mesmo a discussão do assunto *deveria ser proibida*.

Quando os conservadores propuseram o projeto *Don't Say Gay*, eles, além de estarem dizendo que ensinar crianças sobre questões de orientação sexual não deveria ser feito por ser moralmente errado, pressupõe-se que não deveria ser feito independentemente de qualquer motivo, razão ou circunstâncias que possam existir. Outra característica importante observada no exemplo dado é a questão da punição. Apesar de não se tratar estritamente de punição, a proposta legislativa ameaça com possíveis processos por parte dos pais que julgarem que seus filhos foram prejudicados. Isso revela uma conexão entre violar uma proibição moral e o *merecimento* de uma *punição*, mesmo que essa punição não seja efetuada. Isso é um elemento central para as emoções *retributivas* e, para Joyce, um elemento central para o entendimento da noção de *justiça*. Cometer um ato *proibido* (ir contra um *dever* moral) *merece* uma *punição*, pois isso é *justo*.

Também se percebe uma forte conexão entre moralidade e motivação. Os proponentes e defensores dessa proposta acreditam que o ensino de temas ligados à identidade e a questões de gênero a crianças de dez anos ou menos é moralmente errado, e isso os motivou a fazer uma proposta legislativa que o proibisse. Além disso, pode-se observar a capacidade de compreender as atitudes dos outros a partir do nosso ponto de vista interior, do mesmo modo que experimentamos a empatia. Podemos, ao presenciar um ato de outra pessoa, pensar: “se fosse

eu, estaria me sentindo culpado”. Uma das *defesas* que os proponentes dessa nova legislação usam é a ideia de que se trata de uma decisão de *senso comum* e que aqueles que são contra devem ser mal intencionados e *assediadores infantis*. Essa internalização é crucial, pois pode levar também ao sentimento de culpa, de que nossos malfeitos *merecem* ser punidos, replicando o que acontece com a consciência, que pode ser *torturada* por sentimentos de vergonha e culpa. Isso está fortemente ligado aos sentimentos morais e pode levar o indivíduo a buscar reparação ou punição pelos seus atos.

Recapitulando: o que faz criaturas serem *verdadeiramente morais*³⁶ inclui vários elementos distintos que estão intrincadamente conectados. Estas parecem ser algumas das características e verdades conceituais que fazem parte do pensamento e julgamento moral (JAMES, 2011, p. 56).

- a) Criaturas morais entendem proibições;
- b) Proibições morais não são dependentes de desejos ou vontades;
- c) Também não são dependentes de convenções humanas ou de legalidades. São, aparentemente, objetivas e não subjetivas;
- d) Julgamentos morais estão fortemente ligados a motivações e, aparentemente, crer que uma ação é errada, subentende-se que existe algum desejo de nos abster de cometer tais atos;
- e) Julgamentos morais parecem implicar em noções de mérito, fazer algo que se sabe ser moralmente proibitivo implica em que uma punição seria justificada;
- f) Criaturas morais experimentam uma resposta afetiva distinta dos seus próprios erros, e as leva a confessar e buscar reparação do erro.

3.6 Como garantir a cooperação

Considerando a seguinte situação hipotética: imagine que seres humanos, de alguma forma, perceberam que algumas pessoas tendiam a morrer mais do que outras, e que essas pessoas que morriam, por acaso (ou não), demonstravam a prática da poligamia. Essas pessoas passaram a valorizar a monogamia, uma vez que perceberam certa relação entre a poligamia e uma taxa de mortalidade elevada. Eles não sabem a causa dessa relação e o que eles valorizam

³⁶ Aqui, como explicado anteriormente, *verdadeiramente moral* está em oposição a *acidentalmente moral*. Uma ação pode estar de acordo com regras morais, mas ter sido um resultado acidental ou um subproduto de outra ação, não moral. A existência de um ser pode beneficiar sistematicamente uma variedade de indivíduos e não prejudicar nada, porém, se for por uma ação *irrefletida, não motivada e sem razões* não é, do como descrevemos, *verdadeiramente moral*.

não é a sobrevivência da pessoa ou uma taxa de mortalidade reduzida, mas o ato da monogamia em si. Também não estão preocupados com a saúde da pessoa, mas sim com seu status moral. Sistemas psicológicos não evoluíram para detectar se uma pessoa está ou não transmitindo Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), mas sim para julgar se um parceiro é ou não adequado com base em seus comportamentos.

O que se pode perceber nesse exemplo é o seguinte: o que o organismo biológico considera intrinsecamente bom (A), nem sempre é o que a seleção natural *considera* como intrinsecamente bom (B); contudo, devido às contingências ambientais, buscar A pode ter considerável efeito para o alcance de B. Isso explicaria a origem de certas atitudes, e esse fenômeno pode ser bastante comum na história evolutiva do ser humano. Trata-se de como a seleção natural usa comportamentos e mecanismos psicológicos e sociais, *irrelevantes* à natureza, como forma de garantir algo que seja bom *por si só* para o organismo biológico, por meio de um bem intermediário. Ou seja, a busca pela moral garantia a sobrevivência e a reprodução da espécie.

Segundo o filósofo da biologia Michael Ruse, em seu artigo de 1986, *Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen* (p. 99): “Para nos fazer cooperar em prol de nossos objetivos biológicos, a evolução nos encheu de pensamentos sobre o certo e o errado, a necessidade de ajudar nossos semelhantes e assim por diante.”. Considerando, novamente, o Dilema do Prisioneiro, abrir mão da maior recompensa (explorar a cooperação alheira), também abre a oportunidade de ser explorado por outrem. Por outro lado, tomar a decisão *mais racional* e buscar explorar os outros, leva ao fracasso coletivo. O egoísmo é pior para todos. A solução foi a criação de indivíduos que pudessem *pensar moralmente*. Segundo o autor: “[...] moralidade é aquilo que a biologia usa para promover o ‘altruísmo’” [...] (RUSE, 1986, p.100).

Joyce (2006) está de acordo com a proposta de Ruse. Segundo o filósofo, o desafio da cooperação é de tamanha importância e tão recorrente que a natureza, para garantir o sucesso da espécie, não pôde depender apenas da inteligência prática humana. Os benefícios da cooperação geram vantagens a longo prazo, como uma boa reputação. Contudo, apenas desejar uma boa reputação não garante, de forma eficiente, a busca desse benefício. A seleção natural, dessa forma, *criou* mecanismos motivacionais especiais para resolver essa questão: a consciência moral. A consciência moral está ligada tanto à percepção do que é *proibido* quanto à busca de uma boa reputação, tanto para os presentes parceiros quanto para parceiros em potencial. Sentimentos como culpa e remorso têm grande importância na manutenção da reputação, pois podem agir tanto como uma forma de inibir maus feitos quanto como uma forma de buscar reparação e reconciliação.

É importante ressaltar que os indivíduos não precisam estar cientes das relações entre as noções de *certo* e *errado* e a manutenção de alianças cooperativas. Devem apenas, intuitivamente, saber que algumas coisas *não deveriam ser feitas*. A deliberação ativa pode levar ao egoísmo, e isso prejudicaria tais alianças, gerando desconfiança entre os indivíduos da comunidade.

3.7 Proibições x vontades, reputação x punição

Como afirmado por Joyce, entender proibições é uma característica essencial de um ser moral. Considerar algo como proibido é colocar um ponto final definitivo às discussões; tal coisa é errada e não deveria ser feita de forma alguma. Isso independe da vontade do indivíduo, ou de situações específicas. Seres humanos são capazes de se convencer a fazer atividades das quais não gostam, porém, parece ser muito mais difícil se convencer a fazer algo que consideram imoral ou errado. É uma diferença substancial que traz implicações importantes para a teoria evolutiva da moral. O sucesso reprodutivo estaria ligado à capacidade de criar e manter laços sociais. Evitar fazer atos que sejam considerados errados e proibidos seria uma forma de manter uma boa reputação. Para isso, é preciso que seres morais possuam mecanismos psicológicos que, em certos casos, tomem o controle da deliberação racional prática, na tentativa de garantir a cooperação da comunidade e evitar os malefícios do egoísmo. Como colocado por Joyce (2006), se dependesse apenas da vontade, isso daria ao ser humano uma abertura muito grande para o egoísmo, uma vez que, ao receber a ajuda de alguém, já não existe mais razão para ajudá-la de volta.

Outra forma de manutenção da harmonia social vem através da punição. Os julgamentos morais são comumente acompanhados de certas emoções, sendo um grupo delas sendo as emoções retributivas. Essas emoções ocorrem quando um indivíduo comete um ato proibido e, assim, julga-se que ele agiu de forma errada e merece punição. A punição age também como uma ferramenta para a manutenção da reputação. Indivíduos que se apresentam genuinamente culpados e dispostos a *pagar* pelos seus erros podem recuperar a confiança do grupo, mantendo a harmonia colaborativa. É também uma ameaça que estaria constantemente na mente do potencial desertor. Isso o *incentivaria* a se manter na linha e *fazer a coisa certa*.

Se considerarmos o Dilema do Prisioneiro em sua forma clássica, desertar parece ser a melhor opção. Porém, na vida real, a situação é diferente. Os *jogadores* (nesse caso, os membros de uma tribo ou sociedade), provavelmente já se conhecem e serão, após a partida, forçados a

interagir novamente. Trata-se de um jogo constante com várias interações, conhecimentos e expectativas prévias. Para se escolher um parceiro, o papel da reputação é muito relevante. Um indivíduo que tem fama de desertar não é confiável e deve ser evitado e, até mesmo, punido. Experimentos mostram que não custa muito para ativar as emoções retributivas dos jogadores e que a punição tem um papel crítico em manter a cooperação em grupos sociais.

Variações do Dilema do Prisioneiro revelam interações importantes sobre como o ser humano percebe injustiças e como lida com a punição. O *Jogo do Ultimato* revelou que os indivíduos são motivados, não apenas por ganhos monetários, mas também por um senso de justiça, e estão dispostos a abrir mão de pequenos ganhos para punir, nesse caso, na forma de prevenção de ganhos, o outro indivíduo. O *Jogo do Ditador* reafirma essa ideia e mostra como observadores externos às transações estão dispostos a ceder parte de seus ganhos para punir ações que consideram injustas. Uma observação interessante foi que a punição era proporcional à injustiça percebida, revelando uma noção de proporcionalidade: quanto maior a injustiça, maior era a pena.

Na variante do *Jogo dos Bens Públicos*, conforme apresentada por Ernst Fehr e Simon Gächter em seu artigo de 2002, *Altruistic punishment in humans* (p. 138), a punição agia como incentivadora e como uma ferramenta preventiva. Na variação onde a punição não era possível, as pessoas jogavam de forma egoísta, priorizando os ganhos próprios, o que levava a menores ganhos no total, à medida que todos os jogadores investiam pouco e desertavam mais. Contudo, ao introduzir a opção de punir aqueles que desertavam, os jogadores começaram a pagar para reter os ganhos dos desertores, *obrigando-os* a jogarem de forma justa, o que resultou em maiores ganhos ao longo do tempo para o grupo como um todo. Os investimentos aumentaram, e as deserções diminuíram.

Os economistas também fizeram uma avaliação sobre o sentimento de raiva em direção aos oportunistas, assim como a expectativa de raiva esperada pelos outros jogadores caso *ele* fosse o oportunista (FEHR e GACHTER, 2002, p. 139). O que encontraram foi que as pessoas superestimam a intensidade da raiva esperada pelos outros jogadores. Isso sugere que os seres humanos são precavidos e erram para o lado da cautela quando se trata da raiva alheia. Estamos bastante conscientes de como terceiros irão perceber e interpretar nossos comportamentos.

Contudo, punir pode nem sempre ser a melhor opção. A pesquisadora Anna Dreber e sua equipe publicaram em seu artigo *Winners don't punish* (2008) que a melhor estratégia desenvolvida nos jogos estilo Dilema do Prisioneiro com punição era o *tit-for-tat*, *olho por olho*. Essa estratégia consiste em *punir* com a deserção, ao invés de gastar recursos punindo o parceiro mais severamente. Punições mais severas (aquelas que necessitam recursos) podem

ajudar a *controlar* o desertor, mas não o forçam a cooperar e, ao mesmo tempo, desfavorecem aquele que o puniu. Esse tipo de punição é *mal adaptativo*.

É verdade que a punição faz parte da moralidade humana. Isso pode ser observado no sistema judiciário e carcerário, onde grandes quantidades de recursos são gastas para se punir aqueles que foram julgados como merecedores dela, o que faz parte do *sistema de justiça*. Os psicólogos Kevin Carlsmith, John Darley e Paul Robinson, em seu estudo *Why Do We Punish? Deterrence and Just Deserts as Motives for Punishment* (2002), comandaram pesquisas com o objetivo de entender melhor a razão por trás das punições custosas. Existem dois modelos quando se trata da filosofia da punição. Um deles trata a punição como um mecanismo de dissuasão, e o outro como uma forma de retribuição. O modelo de dissuasão é consequencialista e preventivo: punir causa benefícios instantâneos, retirando os malfeitores das ruas e também funciona como um inibidor em potencial para novos malfeitores. Por outro lado, o modelo retributivo é baseado no nosso sentimento, principalmente, de *vingança*: se uma pessoa fez algo errado e proibido, ela *merece* ser punida. Não se trata das possíveis consequências positivas da ação de punir, mas sim de tentar *consertar algo errado*.

O que eles encontraram foi que, apesar de os indivíduos apresentarem tendências positivas perante ambas as formas e não mostrarem uma preferência maior em relação a uma em detrimento da outra, quando dada a oportunidade de decretar uma punição em resposta a uma má ação, a modalidade retributiva era preferida. Isso reflete o esquema que foi esboçado até agora sobre os julgamentos morais. Julgamentos morais envolvem o julgamento de que pessoas que violam normas morais *merecem* ser punidas. Nossa excitação moral nos leva a desejar a punição, não porque ela impede ou inibe outros casos ou que esta pessoa volte a cometer novos crimes, mas sim porque a pessoa *merece* uma punição.

3.8 Erros a serem evitados

Ao estudar a evolução em geral, algumas concepções devem ser mantidas em mente. Isso não seria diferente quando se trata da teoria evolutiva da moral humana. É preciso, então, esclarecer alguns pontos que podem ser usados para criticar ou pôr em dúvida a validade dessa teoria.

Em primeiro lugar, existe um fenômeno conhecido como *efeito fundador*. Esse fenômeno ocorre quando um grupo de animais de uma espécie, que contém uma mesma mutação ou característica, é isolado biologicamente do resto da espécie. Dessa forma, essa característica mutante é repassada para as próximas gerações. Isso não seria, exatamente, uma

adaptação biológica. Os *fundadores* desse novo grupo, por um acaso, possuíam uma característica em comum que foi passada adiante. De forma similar, pode ocorrer um *gargalo genético*, no qual uma espécie sofre uma redução drástica na quantidade de membros e aqueles que restam irão fundar um novo grupo, de forma análoga ao efeito fundador. Se isso ocorreu no caso da moralidade humana, o senso moral não seria uma adaptação selecionada pela evolução por seleção natural, mas apenas uma característica herdada por acaso. Se for este o caso, então, procurar pelas origens biológicas da ética seria infrutífero e perderia seu propósito (JAMES, 2011, p. 15).

Também, não se pode confundir *adaptação* com *adaptabilidade*. Nem tudo que é adaptativo é, necessariamente, uma adaptação, e vice-versa. Comportamentos aprendidos podem ser *adaptativos*, na forma de, por exemplo, ir ao médico periodicamente; contudo, não se trata de uma adaptação apenas por ser biologicamente adaptativo. Por outro lado, uma *adaptação* pode *não ser adaptativa*. Uma adaptação A pode ter evoluído em uma espécie e, em média, A tende a produzir comportamentos adaptativos, quando comparado com os designs competidores *no ambiente em que A evoluiu*. Se o ambiente mudar, ou outros designs melhores aparecerem, A pode não ser mais adaptativo, e, por isso, não há garantia de que A seja, no ambiente atual, algo adaptativo. Adaptações e adaptabilidade devem ser consideradas em seu contexto evolutivo.

Às vezes, ao se tratar de um estudo evolutivo, pode-se confundir *explicações* com *justificações*. Isso pode ocorrer, em parte, pela linguagem empregada pela biologia, como, por exemplo, quando se usam termos como *fitness-enhancing*, *efetivo*, *confiável* ou *prejudicial*. Esses termos não devem ser entendidos como prescrevendo valor além do seu contexto biológico. Com isso, descobertas e explicações biológicas/evolutivas não buscam dar aval ou criar desculpas para comportamentos éticos ou antiéticos.

Deve-se entender o *escopo de uma explicação evolutiva*. Explicações evolutivas são usadas para determinar apenas comportamentos humanos observáveis, em média, na maior parte de uma população. São tendências em larga escala e não podem ser usadas para determinar ou prever comportamentos de indivíduos. Para isso, é preciso um estudo social, educacional e cultural, e, mesmo assim, trata-se de estatísticas de certeza, e não de certezas absolutas. Elas preveem como a *maioria* dos seres humanos se comportarão dentro de *circunstâncias específicas*.

Não se trata, também, de uma teoria *genética determinista*. Com isso, quer-se dizer que não existe uma correlação causal que possa ligar sequências genéticas a comportamentos observáveis. Sequências genéticas podem ser responsáveis por criar tendências a uma

variedade de comportamentos, dependendo, também, do ambiente e da educação. A educação, de fato, produz o maior impacto no comportamento humano.

Além desses erros, é preciso ter em mente as possíveis influências que a teoria evolucionista da moralidade pode ter em algum tipo de metaética ou ética normativa. Para isso, pode-se seguir algumas hipóteses levantadas pelo filósofo e professor emérito de Filosofia na Universidade de Columbia, Philip Kitcher, citadas por James

1. *Explicar nossa psicologia moral*: A biologia poderia, em parte, fornecer uma história evolutiva de como a espécie humana adquiriu os conceitos éticos e a capacidade de fazer julgamentos morais. Também poderia explicar como características recorrentes em nosso ambiente ancestral nos levaram a pensar em termos morais.

2. *Restringir ou expandir nossos princípios morais*: A ciência biológica pode oferecer novas perspectivas à natureza humana capazes de *constringir* ou *expandir* os princípios morais que já são aceitos pela sociedade. Podemos aprender que seres humanos valorizam algumas práticas que filósofos morais não tenham percebido previamente, isso pode, por exemplo, expandir as práticas que devem ser protegidas moralmente.

3. *Determinar o status metafísico das propriedades morais*: A biologia poderia pôr um fim definitivo na questão da objetividade moral. Por exemplo, algumas pessoas defendem que a evolução nos enganou e nos fez acreditar que alguns atos *são realmente* errados, quando, *na verdade*, nada é errado; de fato cremos em coisas que promoveram e intensificaram a cooperação, o que por sua vez teria melhorado a adaptação biológica de nossos antepassados e sua capacidade de reprodução.

4. *Derivar novos princípios morais da evolução*: Por si só a biologia poderia nos dizer quais são as nossas obrigações morais. Por exemplo, Darwinistas sociais argumentam que, já que a sobrevivência de nossos antepassados dependia criticamente da promoção da *harmonia social*, devemos então ter uma obrigação moral em promovê-la. (JAMES, 2011, p. 2).

3.9 Algumas críticas

A teoria evolucionista da moralidade vem sendo cada vez mais aceita no meio acadêmico; entretanto, algumas críticas ainda são levantadas contra ela. Sendo exemplos das mais comuns: como mutantes imorais ou amorais não tomaram conta dos grupos de indivíduos morais? Esses mutantes estariam dispostos a se aproveitar do trabalho alheio sem cooperar, e, com isso, teriam vantagem sobre os outros. Outra seria a dificuldade de se explicar atitudes e exceções morais que estamos dispostos a dispensar a nós mesmos, ou às pessoas próximas a nós, mas, não se fornece a mesma cortesia a estranhos, ou nossas atitudes e tabus morais em torno dos não nascidos (como o caso de aborto), ou dos terminalmente doentes (como casos de eutanásia). O modelo evolutivo baseado na manutenção de cooperação e experimentos do tipo

Dilema do Prisioneiro não são capazes de oferecer grandes contribuições para a solução desses conflitos. Além disso, pode-se observar a vasta diferença moral existente no mundo entre diferentes culturas. O modelo evolutivo não prevê tais diferenças. Alguns levantam, então, a hipótese de que o modelo evolutivo só é capaz de explicar até certo ponto nossos sentimentos e pensamentos morais, e que a educação local e o treinamento moral seriam necessários para dar conta das diferenças culturais. Ainda: a evolução teria fornecido ferramentas e mecanismos poderosos para o aprendizado, mas não um senso moral inato. Com os dados fornecidos até o momento, deve-se responder, da melhor forma possível, tais críticas.

3.9.1 Infiltração amoral e imoral

Essa crítica pressupõe que os indivíduos com senso moral estariam em uma situação de desvantagem em relação a indivíduos *imorais* ou *amorais*. Sendo esses últimos capazes de ignorar as regras morais e tirarem vantagem dos indivíduos morais, capitalizando em suas cooperações, mas desertando, e isso os daria a vantagem reprodutiva e, logo, a população seria tomada por esses indivíduos. Também não seria usual observar uma situação oposta, na qual indivíduos morais tomassem conta de uma população de indivíduos imorais/amorais. Ou seja, a consciência moral e o pensamento moral existem, *apesar da* (e não *por causa da*) evolução por seleção natural.

Como relatado na subseção 2.2, a *adaptação inclusiva* seria responsável por disseminar genes que, de alguma forma, eram capazes de se preocupar e cuidar de seus parentes, e que esses comportamentos poderiam se estender a não parentes. Por viverem em pequenos grupos e muito próximos uns dos outros, os seres humanos primitivos se importavam com seus vizinhos *como se fossem* seus parentes. Indivíduos egoístas poderiam sobreviver e passar seus genes adiante, entretanto, um grupo formado por seres egoístas estaria em desvantagem, considerando que não estariam dispostos a ajudar uns aos outros em suas dificuldades, e estariam fadados ao fracasso. A moralidade surgiu em um grupo de seres humanos que já possuíam fortes sentimentos de proteção e cuidado em relação aos outros.

O papel da reputação e da punição, como visto na subseção 2.7, não pode ser subestimado. Um indivíduo amoral ou imoral que tirasse vantagem de seus parceiros teria uma má reputação, o que levaria tanto a punições imediatas, como à perda de possíveis parceiros a longo prazo. Para evitar isso, todos os seus *crimes* precisam ser perfeitos e não gerar testemunhas contra o seu caráter, o que pode ser impossível em pequenas comunidades. Como a deliberação racional prática pode levar um indivíduo a desertar e tentar se aproveitar de outros,

gerando consequências negativas a curto e longo prazo, a seleção natural resultou em uma consciência moral que fosse capaz de suprimir essa deliberação e nos colocar no caminho, com benefícios a longo prazo. Seres humanos possuem o poder de decidir *com quem* cooperar e quando *retaliar*.

3.9.2 Não fornecer uma explicação para a moralidade como um todo

A teoria evolucionista da moral não seria capaz de explicar alguns comportamentos que fogem à explicação da manutenção da ordem social, mecanismos cooperativos e coordenação de grupos. Por exemplo, alguns diriam que temos um dever moral conosco mesmos: cada um deve cuidar bem de si, desenvolver suas habilidades, saúde física e mental, não escolher o suicídio. Se falharmos nessas tarefas, alguns podem nos julgar dignos de condenação moral.

O mesmo vale para os casos das extremidades da vida, ao se pensar na moralidade do aborto ou da eutanásia. A teoria evolucionista da moral funcionaria apenas em certas condições de trocas e atividades recíprocas múltiplas com a possibilidade de continuação futura. Isso levanta dois pontos importantes: 1) nossos sentimentos e deveres morais deveriam estar restritos àqueles que *são capazes* de participar de relações de reciprocidade e 2) nossos sentimentos e deveres deveriam ser limitados também àqueles que são capazes de participar em relações de reciprocidade *futura*. Fetos ainda não são capazes de fazer parte dessas relações *no presente*, e pessoas terminalmente doentes não serão capazes de retribuir o favor *no futuro*. Eles estariam, então, para além do nosso escopo moral e, por isso, não deveríamos ter considerações ou opiniões morais sobre esse tipo de assunto (JAMES, 2011, p. 79).

Na sociedade contemporânea, é fácil perceber que assuntos como racismo, aborto e direitos trans são amplamente debatidos e fontes de controvérsia moral. Os argumentos evolucionistas propostos até agora não seriam capazes de fornecer respostas fáceis a essa disparidade. Isso não quer dizer, porém, que a teoria evolucionista da moral esteja *errada*, mas talvez esteja *incompleta*. Existem algumas tentativas de se relacionar à história evolutiva humana esses sentimentos perante assuntos não relacionados diretamente à cooperação. Por exemplo, maltratar animais ou desrespeitar bens públicos seriam indicadores de que a pessoa pode não ser confiável ou possui más intenções. Seria parte de um *cálculo* intuitivo e emocional sobre os potenciais parceiros cooperativos.

Um complemento à teoria evolucionista da moral é fornecido pelo modelo Socio-Intuitivo de Haidt, o qual será explorado em detalhes no terceiro capítulo. Em resumo, existem

influências sociais e pessoais na tomada de qualquer decisão moral. Além das predisposições emocionais básicas humanas, as regras e costumes que fazem parte da cultura na qual o indivíduo está inserido influenciam nas posições que ele irá adotar. A combinação de emoções morais e regras culturais gera intuições morais, as quais serão racionalizadas e defendidas posteriormente. Há um constante movimento entre o indivíduo e o cultural/social.

3.9.3 Universalidade ética

A crítica acima pode ser estendida para diferentes culturas. Se a teoria evolucionista da ética estiver correta, surge o seguinte problema: uma vez que a moralidade evoluiu naturalmente nos seres humanos e considerando que possuímos os mesmos ancestrais, deveria ser constatada uma uniformidade moral nas diferentes culturas, o que não se verifica na realidade. Como foi apontado por Haidt (2012, p. 21-27), há uma maior variabilidade de pensamentos éticos entre faixas socioeconômicas do que entre culturas distintas, o que aponta para o fato de que ética pode ser aprendida socialmente. E, também, como mostrado por Greene (2011, p. 135-137), comportamentos éticos podem variar de acordo com o treinamento profissional, como na área da saúde, onde é preciso constantemente escolher entre opções difíceis. Esses dados apontam para a importância da cultura e da educação, para além da genética.

Uma das possíveis explicações, além do aprendizado social e da educação formal, foi exposta no item 2.8 deste capítulo. Não se deve cair na determinação genética. Mesmo que os indivíduos sejam geneticamente *similares*, isso não *determina* suas ações. Os seres humanos, descendentes dos mesmos ancestrais, foram moldados para apresentar tendências a uma *variedade* de comportamentos, dependendo também do ambiente e da educação. Pressões evolutivas diferentes resultarão em soluções específicas. A história evolutiva humana passou por diversas fases e inúmeras situações únicas. Seria estranho esperar a aparição de uma moral *universal* para a solução de problemas localizados e temporalmente *específicos*.

A diversidade ética aponta, segundo alguns filósofos como Neil Levy, que a ética não poderia ter sido um resultado dos processos evolutivos. A evolução teria fornecido apenas as ferramentas e condições necessárias para o pensamento moral; entretanto, a evolução, por si só, não seria suficiente para explicar completamente o desenvolvimento da ética. A *criação* da ética seria resultado da capacidade humana de aprendizado e educação. O ser humano aprende o que é certo e errado observando aqueles ao seu redor, uma posição defendida pelo filósofo William Rottschaefer e pelo biólogo David Martinsen. Eles defendem que os processos de *imitação ou aprendizado e raciocínio simbólico*, assim como o *treinamento moral indutivo*, ideias que

foram apresentadas pelo psicólogo Martin Hoffman (JAMES, 2011, p. 82), são os meios pelos quais aprendemos a ser éticos. “Em técnicas indutivas, pais apontam a seus filhos os efeitos benéficos e maléficos de suas ações a terceiros, de uma maneira apropriada às suas idades.”³⁷ (ROTTSCHAEFER e MARTINSEN, 1990. p. 155). Essa visão está de acordo com os resultados encontrados por Haidt, como será apresentado no terceiro capítulo.

Seja qual for a explicação, parece ser aceito que *algum papel* a evolução tem na explicação da moralidade humana. Seja ela um resultado direto da evolução por seleção natural, ou como fornecedora das ferramentas e condições necessárias para o desenvolvimento e criação da ética.

3.9.4 A crítica geral à derivação do dever ético a partir da teoria da evolução

O filósofo Thomas Nagel afirma que “a utilidade de uma abordagem biológica à ética depende do que a ética é” (NAGEL, apud RIBEIRO, *Evolucionismo e Moralidade: contribuições filosóficas*, 2014, p. 178). Com isso, ele ressalta a necessidade de uma descrição ou definição ética que preceda qualquer tipo de contribuição científica. Essa concepção parece estar *dada* de forma fixa, e não pode sofrer alterações, revisões ou adequações a partir das ciências empíricas (RIBEIRO, 2014, p. 178). Isso revela uma autonomia ética filosófica em relação às ciências. Para Nagel, a caracterização *biologizada* do comportamento e dos sentimentos morais é secundária à investigação teórica e racional, mesmo que essa investigação seja capaz de nos ensinar algo sobre a moralidade. Portanto, é necessário primeiro alcançar um acordo sobre *o que é* a ética para, então, poder julgar as possíveis contribuições das ciências. Sendo assim, podemos inferir que talvez não exista um consenso geral entre os filósofos sobre o que *realmente é a ética*: no entanto, a filosofia seria o campo no qual essa questão seria discutida e analisada. No primeiro capítulo, foram discutidas várias teorias sobre a origem e a importância da ética, bem como a questão do conflito. Assim, ao estudar a ética, o filósofo deve considerar e avaliar a relevância das pesquisas científicas, como as da biologia, antropologia e sociologia, e as propostas que elas apresentam.

A capacidade explanatória da evolução poderia fornecer *insights* interessantes sobre nossa vida moral e razões para prestar atenção a essa área do conhecimento humano. Porém, esse tipo de contribuição foi, no mínimo, controverso ao longo dos tempos. O filósofo e biólogo

³⁷ “In inductive techniques, parents point out to their children the benefits and harmful effects of their action on other in a manner appropriate to their ages.” (ROTTSCHAEFER e MARTINSEN. 1990. p. 155)

Herbert Spencer acreditava que a evolução poderia não só *explicar* a moralidade, como também *justificá-la* e, assim, derivar deveres normativos éticos da história evolutiva humana, traduzindo termos éticos em termos do vocabulário das ciências naturais (RIBEIRO, 2014, p. 179). Alguns adeptos dessa visão levaram ao surgimento e proliferação de ideias eugênicas e racistas, culminando no *darwinismo social*. A *sociobiologia* veio como um modo de *reparar*, de certa forma, os erros de seus antecessores, e acreditava-se que a biologia poderia explicar o comportamento animal social sem compromissos expressos de justificá-los ou criar uma normatividade. Porém, um questionamento sempre se levantava: o que essas explicações evolutivas nos revelariam sobre o status dos juízos morais? (RIBEIRO, 2014, p. 180). Se nossos juízos morais forem, deveras, resultado de um processo evolutivo, eles não representariam nenhuma verdade objetiva externa a nós. Além disso, possivelmente, uma descrição causal de nossos juízos, como resultado de uma pressão à cooperação por seleção natural, não nos forneceria, à primeira vista, nenhuma forma de justificar tais juízos. Pois o que importa é a sobrevivência e a reprodução, e não o status moral de certos juízos e atitudes em si.

O filósofo britânico G. E. Moore, em seu livro *Principia Ethica*, de 1903, dedicou-se a combater a ideia de propostas naturalistas que tentavam derivar deveres morais a partir da realidade biológica evolutiva humana, nomeando essa tentativa de *falácia naturalista* (RIBEIRO, 2014, p. 182). A caracterização dada por Moore pode não ter sido completamente justa, mas foi interpretada como a caracterização padrão para a época. A crítica de Moore a tal falácia era a de que qualquer tentativa de conversão ou tradução de termos éticos em termos científicos pode ser inteligivelmente questionada. Ou seja, na filosofia ética *naturalista*, *bom* poderia ser traduzido como *algo X que garante a preservação e continuação da espécie*. Contudo, cabe a pergunta de se *X é bom*? E isso não seria ininteligível. A qualidade de *bom* ainda é uma característica em aberto, não definida pela definição naturalista. Não é o mesmo que se perguntar, por exemplo, se um homem *careca não possui cabelo*, pois não possuir cabelo é a definição de ser careca. Moore, portanto, parecia estar relutante em aceitar a possibilidade na qual o naturalismo estivesse certo e, com isso, poder igualar o *bom* a algo que garanta e preserve a continuação da espécie humana. Porém, seu legado foi importante e exigiu das tentativas futuras de naturalização da ética a necessidade de se mostrar, além de qualquer dúvida, a capacidade não só *explicativa* da origem da moral, como também como ela poderia *justificar* o conteúdo da moralidade (RIBEIRO, 2014, p. 182-183).

Uma tentativa de *contornar* esse tipo de crítica é afirmar que a ética, apesar de ser sentida e percebida como algo objetivo e real é, na verdade, uma *ilusão* coletiva da espécie humana. Nós a percebemos e a sentimos, mas isso foi o meio pelo qual a evolução foi capaz

(por um acaso) de garantir a cooperação humana e a reprodução da espécie (RIBEIRO, 2014, p. 191). Essa ideia, contudo, tem suas dificuldades. Uma delas é como lidar com esse suposto *erro* que é vivenciado como real; explicar como algo que é *ficcional* (a sensação moral) gera o *pensamento* e o *comportamento* moral. Por meio da intelecção, somos capazes de perceber a ilusão da realidade moral, porém, ainda assim, como seres humanos, nós sentimos a sua *realidade*. Isso geraria um ar paradoxal ao se usar a linguagem ética, pois ela assume a existência de alguma objetividade ética, mas sabemos que a ética não a possui. Isso seria irracional. Um segundo problema vem da rejeição (aparente) de que qualquer justificativa ética possa ser derivada ultimamente do nosso passado evolutivo, porém, assumindo que alguns comportamentos e disposições constitutivas do ser humano podem ser reconhecidas como morais (RIBEIRO, 2014, p. 191-192).

Por exemplo, o *altruísmo*, que é comumente reconhecido como algo moral, justificaria nossa parcialidade para com aqueles com quem convivemos mais proximamente, simplesmente pelo fato de ter sido algo herdado e constitutivo da *natureza* humana. O problema na defesa dessa tese é a inclusão desse elemento como parte constitutiva da herança humana, o que, por si só, garantiria a legitimidade desse sentimento. Nesse ponto, não parece haver diferença entre essa posição e a posição de Spencer, que buscava derivar deveres morais diretamente da explicação evolutiva humana (RIBEIRO, 2014, p. 192).

Na defesa da utilidade das ciências na investigação ética, podemos fazer os seguintes argumentos. Primeiramente, como foi exposto na introdução deste capítulo, um compromisso com uma *explicação* evolutiva para nossa mente moral não implica um compromisso com uma *justificação* ou *derivação* de normas morais a partir dessa explicação. É bem razoável pensar que a ciência pode ser capaz de *explicar* por que pensamos e sentimos eticamente, mas que falha em providenciar qualquer *justificação* ou *derivar* norma morais a partir de suas explicações. Em segundo lugar, o processo de interiorização ético é algo construído social e culturalmente, dependendo da educação local e das influências externas ao indivíduo. Contudo, esse processo só é possível devido ao nosso passado evolutivo. Mesmo que a ciência seja incapaz de produzir normas morais, ela explica *por que* temos a capacidade de sentir e pensar eticamente em primeiro lugar.

O ponto fundamental da teoria evolucionista seria, então, postular que é justamente por possuímos mecanismos inatos específicos que se torna possível pensar e falar moralmente, e que fazemos isso com nossas visões de mundo moldadas por processos culturais (RIBEIRO, 2014, p. 197).

3.10 Ponderações

Esse capítulo visou apresentar uma possível explicação de como a evolução por seleção natural pode ter sido responsável pela mente moral apresentada por criaturas éticas e como a ciência pode ajudar filósofos na busca de respostas a esse tema tão profundo e complexo. No início foram expostos alguns pontos gerais de investigação, algumas definições, esclarecimentos e um *menu* de opções que um filósofo pode seguir ou não. Por exemplo, usar a explicação evolutiva para derivar novas regras morais ou apenas como uma explicação para nosso equipamento mental moral. Posteriormente, foi apresentado como uma potencial explicação biológica da ética, a partir da evolução por seleção natural, se daria e, a partir dessa definição básica e rudimentar, fomos aprimorando e aperfeiçoando-a ao longo do capítulo. Por exemplo, discutindo como *criaturas morais* nasceriam na natureza, o que devemos entender como *criaturas morais* e o que é *pensar de forma moral*. Essa teoria pode explicar *como e por que* certas emoções, padrões de comportamento e de pensamento nasceram e *para que* eles serviam. A definição de *o que é ética* veio posteriormente ao nascimento desses comportamentos e mecanismos e é contingente à cultura em que está inserida. Deve-se estar aberto à possibilidade de que a *ética* não seja um objeto definido, mas um termo geral que abarca diversas possibilidades de interpretação e definições, como visto na crítica por Nagel. A *ética* só é um termo com uma definição fixa e imutável para quem não quer ter uma discussão sobre o assunto.

De forma importante, algumas das questões colocadas no início deste capítulo puderam ser respondidas. Por exemplo, a suposição de formação social orgânica *Durkheimiana* quanto à consolidação e fixação de valores na sociedade é facilmente comprovada pela teoria da evolução e pela psicologia evolucionista, como proposta por Haidt (2013). As sociedades, ao longo de um número incontável de gerações e interações, sofreram pressões evolutivas que as levaram a *sacralizar* e *sinalizar* seus atos e crenças. Essa sacralização e sinalização foram responsáveis por garantir a ordem e a cooperação dos indivíduos. Também leva facilmente à definição de *ética*, apresentada no primeiro capítulo, como sendo um conjunto de valores, costumes e hábitos de determinada sociedade ou cultura, e estão vinculados a uma realidade sociocultural concreta, sendo difícil dissociá-los. Como as pressões evolutivas eram diversas ao longo do tempo e em lugares diferentes, as interações, sacralizações e sinalizações precisavam ser diferentes para resolver os problemas locais. Assim, a educação social mútua e as pressões sociais levam a uma matriz ética específica para aqueles determinados grupos, sendo difícil retirá-la de seu contexto sociocultural e histórico. Nesse ponto, MacIntyre estava correto, sendo os sistemas éticos indissociáveis de sua cultura. Contudo, como foi visto ao longo do capítulo, às vezes é mais prudente (e talvez mais ético), em casos concretos, rejeitar essas

noções. Por exemplo, a xenofobia poderia ser considerada algo *natural*, pois os seres humanos têm receio e medo de forasteiros, mas não parece razoável, mesmo quando analisado dentro de um contexto ético determinado, promover a xenofobia. Esse também era o ponto feito por Greene (2018) sobre a *moral do senso comum*. Ela evoluiu naturalmente na sociedade, aos moldes de Durkheim, mas foi diferente em cada tribo, levando a um conflito entre essas tribos, uma vez que foram obrigadas a conviverem juntas. O que se pode dizer, então, é que, de um ponto de vista biológico e evolutivo, a *ética* seria um sistema composto pelo conjunto de regras (explícitas e implícitas) e costumes que promovem a harmonia social, a cooperação de grupo e garantem a sobrevivência dessa comunidade. Contudo, essa pode não ser a noção *filosófica* do que é a ética, que continua sendo um objeto de debate, pois esse conceito biológico deve ser entendido em seu contexto evolutivo, como um saber contextualizado.

O problema da incapacidade da teoria evolucionista para responder *o que é ética* pode nascer também de uma confusão ou de um certo paradigma ético subjacente. A evolução não é capaz de responder *o que é ética* caso já exista um conceito anterior aceito pelo indivíduo com o qual julgar a validade da explicação evolutiva. Ou seja, a teoria evolucionista não pode definir a ética se a pessoa já tem uma definição anterior com a qual julgar essa nova definição. Pois, pode ser que a definição evolucionista esteja correta, mas, quando julgada aos olhos de outra definição já pré-estabelecida e visto que elas não são coincidentes, descarta-se a definição evolucionista e não a definição usada para julgá-la. Certamente, seres humanos foram capazes de sobreviver e prosperar devido a algo que denominamos arbitrariamente de ética, sem que essa palavra ou sua definição tenham existido. Em algum momento, esse conceito foi criado e definido. Nada, a meu ver, implica que essa definição esteja correta ou seja verdadeira, a não ser o fato de ela ser tradicionalmente e costumeiramente usada e entendida por tal definição. Essa definição, no entanto, pode ser revista, aprimorada, modificada e alterada a qualquer momento, desde que existam boas razões para tal. A resistência de se fazer isso pode ser um equívoco e estar restringindo a evolução do entendimento ético.

Uma importante consideração que deve ser ressaltada é a observação feita por antropólogos e etologistas da continuidade de comportamentos e mecanismos de reforço moral entre primatas e humanos. Primatas são capazes de seguir normas prescritivas, que aprendem com base no reforço de terceiros, enquanto outros animais parecem seguir apenas normas descritivas. Existem normas que devem ser seguidas conforme as interações entre os pares (no caso de primatas), porém, apenas no nível de relações privadas. Isso significa que o indivíduo lesado é o mesmo que vai carregar a punição ao outro. Sociedades humanas, por outro lado, são capazes de terceirizar essa punição e estão dispostas a gastar recursos para a manutenção desse

sistema punitivo. Ou seja, a punição pode ser feita por um indivíduo que não sofreu a injustiça ou foi lesado pelo outro. Já em primatas como chimpanzés e bonobos, pode-se observar um protótipo do modelo dos *pilares éticos* que será exposto no terceiro capítulo, tais como: compartilhamento comunal, ranques de autoridade, comparação de equivalências (*proporcionalidade*), e o único que parece ser exclusivamente humano seria o preço de mercado (*barganha*) (HAIDT, 2001, p. 826). Seria estranho ver tal continuidade de comportamentos e ações e concluir que a moralidade humana não é derivada de um aprimoramento dessas ferramentas e mecanismos já presentes no arsenal ético de seus antepassados e primos evolutivos. Ver essa semelhança e assumir uma descontinuidade de emoção, pensamento e mecanismos seria estranho e inesperado.

O objetivo principal deste capítulo, assim como o desta dissertação como um todo, não é provar que a ciência tem todas as respostas para a questão ética e que ela é capaz de sozinha resolver o conflito moral. O objetivo é avaliar a extensão e validade das teorias científicas no esclarecimento do que seria a ética. E ainda, se ela é capaz de fornecer informações e teorias úteis ou se é melhor o filósofo buscar auxílio em outras fontes. Com tudo que foi dito até aqui, parece que a ciência é capaz de fornecer insights relevantes na busca ética. Mas, como foi dito anteriormente, cabe à discricção de cada filósofo e cientista envolvido nesta empreitada selecionar aquilo que pode ou não ser considerado útil. A evolução nos mostra que atitudes negativas perante estrangeiros são algo natural, pois prezamos e zelamos pela harmonia interna dos nossos grupos cooperativos. Não é necessário, nem se segue disso, que este tipo de sentimento perante estrangeiros seja uma verdade ética que deva ser cultivada. Por outro lado, outros sentimentos e emoções nos levam a prezar pela harmonia social, pelo bem daqueles que nos cercam e atitudes de cuidado e zelo para com os necessitados. Essas atitudes podem, e talvez *devam*, ser consideradas pelos filósofos na hora de propor suas teorias morais normativas.

4 NEUROCIÊNCIA, EMOÇÕES, TESTES DE LABORATÓRIO E ÉTICA

No primeiro capítulo, discutiu-se a questão da discordância ética, como e por que ela surge, se é um problema ou não, quais são as possíveis interpretações desse problema aparente e seus resultados. Além disso, foram discutidas algumas propostas para resolver ou lidar pacificamente com essa divergência constante. Foi então proposta uma análise de como a ciência poderia (ou não) ajudar nessa pesquisa que, até alguns anos atrás, era predominantemente filosófica. Autores como Greene (2018) e Haidt (2013) acreditam que a ciência pode fornecer informações valiosas sobre o pensamento ético e trazer pistas ou *insights* sobre como nos comportamos eticamente. Tanto Greene quanto Haidt parecem admitir como certo que a ciência e a história evolutiva da moral fazem parte da forma como agimos e pensamos moralmente. Assim, o segundo capítulo foi dedicado à avaliação de uma dessas possíveis contribuições da ciência: fornecer uma história evolutiva para o surgimento e o propósito original da ética e da moralidade em seres humanos. Contudo, ao longo dessa análise, surgiram desafios e questionamentos. Por exemplo, como que a ética pode ser inata e, ao mesmo tempo, apresentar tamanha variação entre diferentes culturas, épocas e sociedades? Essas questões foram abordadas da melhor maneira possível, lançando-se mão das informações apresentadas até o momento.

Assim, o segundo capítulo foi, em sua maior parte, voltado para o nosso passado evolutivo e para as origens da moralidade no ser humano. Neste capítulo, entretanto, iremos nos concentrar no nosso presente e ver como (ou se) a ciência pode contribuir para a busca empírica pela ética e pela moral. Através de estudos do cérebro por escaneamento por Imagem por Ressonância Magnética Funcional (fMRI do inglês *Functional Magnetic Resonance Imaging*), de estudos voltados para o comportamento ético em situação de excitação moral controlada em laboratório ou de questionários e entrevistas, Greene e Haidt utilizam o método científico de pesquisa em seus trabalhos. No entanto, surge a questão: será verdade que eles podem nos fornecer insights sobre o comportamento humano e nosso pensamento ético?

Existem críticos que afirmam que esses tipos de testes são questionáveis e não conseguem oferecer informações confiáveis ao tentar estudar o comportamento ético humano. Abordaremos, então, as teorias subjacentes a essas pesquisas, algumas de suas supostas vantagens, bem como o tipo de informação que elas fornecem, além de algumas críticas que podem ser direcionadas a esse tipo de abordagem de pesquisa.

4.1 Os Sistemas 1 e 2

Uma noção basilar tanto para as teorias de Greene quanto para as de Haidt são os Sistemas 1 e 2. Sem essas noções, seus escritos perderiam parte de sua coerência. Embora tenha sido mencionado brevemente em capítulos anteriores, não foram apresentados e detalhadamente explicados. Esta subseção se dedicará a preencher essa lacuna. Os sistemas 1 e 2 constituem uma teoria da mente humana, sendo um dos seus maiores proponentes o notável psicólogo e economista israelense-americano Daniel Kahneman, que, em seu livro *Rápido e Devagar: duas formas de pensar* (2012), detalha como funcionaria o processamento de informação na mente humana a partir desses dois Sistemas. Greene e Haidt, assim como outros neuropsicólogos envolvidos na pesquisa ética, fazem uso dessa teoria não apenas para avaliações informacionais, mas também éticas.

Na parte um de seu livro, Kahneman (2012, p. 27-136) explica a divisão dessa forma. O Sistema 1 é definido como um sistema mental automático e rápido, que gera impressões, sentimentos e inclinações. Ele opera com pouco ou nenhum esforço, sem qualquer sensação de controle voluntário e pode ser programado pelo Sistema 2 para mobilizar a atenção quando um padrão específico for detectado. Essa programação pode ocorrer de várias maneiras, como por exemplo, por treinamento social, educação formal ou até mesmo pelo nosso passado evolutivo. Desde o nascimento, possuímos uma mente repleta de adaptações que nos ajudam a sobreviver no mundo, e essas adaptações são atalhos mentais formados por esse sistema ao longo de milhares de anos de evolução.

O Sistema 1 executa reações especializadas e gera intuições especializadas, após treinamento adequado, e cria um padrão coerente de ideias ativadas na memória associativa. Este sistema é especialmente vulnerável a vieses cognitivos, que podem ser definidos como padrões de desvio sistemático na forma como o processamento de informação e tomada de decisão ocorrem. Vários fatores podem influenciar esses desvios, tais como experiências passadas, crenças, emoções, fatores psicológicos, biológicos e a educação formal ou social. Os

vieses cognitivos costumam resultar em erros de julgamento e nas tomadas de decisão, podendo influenciar a forma como as pessoas interpretam informações e interagem com o mundo ao seu redor. Esse sistema está associado à sensação de conforto cognitivo, com ilusões de veracidade, sentimentos prazerosos e redução da vigilância, além de distinguir o inesperado do normal.

O Sistema 1 é propenso a acreditar e confirmar, exagerar a consistência emocional (efeito halo), focar na evidência existente e ignorar a evidência ausente, gerando um conjunto limitado de avaliações básicas. Em linhas gerais, o Sistema 1 traduz informações recebidas pelos sistemas receptivos corporais, como visão, audição e olfato, e gera conclusões (que pertencem ao domínio do Sistema 2), com base nos equipamentos mentais previamente adquiridos.

O Sistema 1 possui características como:

- Gera impressões, sentimentos e inclinações que serão, posteriormente, endossadas pelo Sistema 2, gerando crenças, atitudes e intenções;
- Opera automaticamente, com pouco esforço mental ou controle voluntário;
- Cria e observa padrões repetidos e ideias associativas, podendo confundir facilmente correlação com causalidade;
- Infere ou cria intenções onde pode não haver nenhuma;
- É negligente quanto a ambiguidades ou dúvidas;
- É susceptível ao viés confirmatório, assim como vários outros.

Apesar de apresentar várias *falhas* aparentes, o Sistema 1 é altamente confiável para resolver a maioria dos problemas enfrentados no dia a dia. Trata-se de um sistema rápido e que atende muito bem às nossas necessidades sociais, sendo capaz de fornecer uma espécie de *leitura mental*, inferindo intenções a partir de rostos e expressões humanas, fazendo cálculos mentais básicos, criando expectativas, etc.

Já o Sistema 2 é capaz de dividir e direcionar a atenção mental para atividades que requerem foco e esforço, como cálculos complicados, longas memorizações, aprendizado de novas habilidades (como dirigir, aprender uma nova língua ou tocar um instrumento) e tomadas de decisões complexas. Ele também está associado à atividade voluntária, reflexão, tomada de decisões e concentração. O Sistema 2 é consideravelmente mais lento e consome mais energia do corpo e deliberação em comparação ao Sistema 1. Além disso, é também responsável pelo nosso sentimento de dúvida, ceticismo e descrença, ativado quando detectamos algum erro operacional ou somos levados pelo Sistema 1 a desconfiar ou questionar as conclusões de terceiros. Esse sistema demanda bastante energia e concentração, sendo mais *custoso* e

preguiçoso. Utilizamos o Sistema 2 apenas quando necessário, deixando a maior parte dos problemas para serem resolvidos pelo Sistema 1. No entanto, o Sistema 2 é responsável pelo nosso aprendizado educacional formal, nossa racionalidade e a habilidade de ver os fatos por ângulos diferentes. Contudo, ele também não está imune aos erros dos vieses cognitivos.

O Sistema 2 possui características como:

- Raciocínio consciente e tomada de decisões complexas;
- Aloca recursos mentais às atividades importantes, aprendizados e correção de erros em potencial;
- É custoso e lento, sendo usado apenas quando necessário;
- É capaz de moldar e roubar o controle do Sistema 1 em situações reflexivas;
- Produz guias que podem ser seguidas pelo Sistema 1, criando padrões de comportamentos que serão adotados em tarefas específicas;
- Capaz de usar lógica e associação deliberativa dos equipamentos mentais humanos.

Esse sistema, conforme apresentado, é o responsável por verificar a precisão e se certificar de que o Sistema 1 esteja fornecendo informações corretas. Além disso, é responsável por treinar e educar o Sistema 1, transformando processos que são geralmente custosos e deliberativos em atalhos mentais, intuitivos, e sem esforço requerido.

Essa divisão em Sistemas 1 e 2 foi alcançada após décadas de pesquisas psicológicas e evidências empíricas. Tais evidências vieram na forma de observações de experimentos sobre vieses cognitivos, tomada de decisão sob estresse e atenção focal. Esses experimentos demonstram que indivíduos, quando expostos a situações de estresse (como exaustão), tornam-se mais vulneráveis à persuasão, indicando uma redução na atividade do Sistema 2. Além disso, esses experimentos evidenciam o viés confirmatório do Sistema 1, no qual informações que suportam uma intuição prévia do indivíduo não são examinadas ou questionadas. Essa divisão também é influenciada pela psicologia evolutiva, discutida no capítulo anterior, uma vez que a mente humana já é equipada com ferramentas e atalhos mentais resultantes de nosso histórico evolutivo.

4.2 Definições importantes: A Intuição e o Inato

Ao longo desta dissertação, alguns termos foram empregados sem uma definição adequada no momento, requerendo uma atenção especial para suas definições e entendimento

correto. Entre esses termos estão *intuição* e *inato*. Portanto, procederemos agora com a precisa definição desses conceitos.

Neste estudo, o conceito de intuição será abordado como “saber sem saber como se sabe” (MERCIER, 2017, p. 63-67), enquanto o conceito de percepção será considerado como resultado de uma faculdade específica, tal como visão, olfato, audição, tato ou paladar. No entanto, as experiências ordinárias não esclarecem se nossas intuições são produtos de uma única faculdade geral (MERCIER, 2017, p. 63-37). Evidências sugerem que nossas intuições são resultado de uma variedade de mecanismos inferenciais, mais ou menos especializados. A intuição, assim como a percepção, é um processo rápido, paralelo, automático, sem esforço, associativo e emocional, produzindo conteúdo associado à razão conceitual (representações passadas, presentes e futuras) que pode ser expresso pela linguagem. Quando temos uma intuição, experimentamos algo que nossa mente produz, mas sem termos a experiência do processo de sua produção. A intuição não é um mecanismo básico, mas pode ser considerada uma categoria distinta de *metacognição*.

Dizer que algo é inato costumava ser arriscado. Para sustentar tal afirmação, seria necessário demonstrar que algo era *hardwired*, ou seja, imutável pela experiência e encontrado em todas as culturas. Com essas definições, dificilmente alguma coisa poderia ser considerada inata. No entanto, a ciência avançou muito no nosso conhecimento do cérebro, e agora sabemos que características podem ser inatas mesmo não sendo *hardwired* ou universais. O neurocientista Gary Marcus explica que “A natureza confere a um recém-nascido um cérebro consideravelmente complexo, mas um que é melhor entendido como *prewired* – flexível e sujeito a mudança – ao invés de um *hardwired*, fixo e imutável.” (HAIDT, 2013 p. 152). Marcus sugere que uma analogia mais adequada seria a de um livro. O cérebro seria como um livro, com os primeiros rascunhos escritos nos estágios de desenvolvimento fetal. Nenhum capítulo está acabado e completo ao nascer e alguns são apenas guias grosseiros que serão refinados durante a infância. Porém, nenhum capítulo, seja sobre sexualidade, linguagem ou moralidade, consiste em páginas em branco que a sociedade possa moldar conforme desejar. Essa analogia nos leva a uma definição de inato: “A natureza confere o rascunho no qual a experiência faz sua revisão... *Built-in* não significa imutável, significa ‘organizado previamente à experiência’.” (HAIDT, 2013 p. 152-153).

Esses dois conceitos seguem uma visão *física* da mente, consistente tanto com a história evolutiva da mente humana quanto com a divisão da mente em Sistemas 1 e 2. Uma das evidências possíveis para sustentar essa classificação física, é o fato de que o Sistema 2

demanda muita energia para ser operado. Esses conceitos são essenciais para compreender as ideias de Greene e Haidt.

4.3 Emoções primeiro, razões depois

A psicologia cognitiva moral parte da seguinte premissa: as *intuições* que são resultantes de nossos sentimentos e emoções morais, assim como nosso treinamento sociocultural, influenciado pelo funcionamento do Sistema 1, nos fornecem *avaliações morais instantâneas* quando nos deparamos com situações que excitam nossas emoções. Essas *avaliações morais* serão posteriormente racionalizadas e defendidas pela nossa razão, representadas pelo Sistema 2. Isso seria uma evidência de que David Hume estava correto ao afirmar que nossa razão é, e deve ser, escrava de nossas paixões (GREENE, 2018, p 141-144. HAIDT, 2013, p. 27-30).

Haidt, em seus estudos, procurou testar qual Sistema, o 1 ou o 2, seria responsável por fazer julgamentos morais. Para isso, ele criou um teste que se dá da seguinte maneira: ele faria perguntas morais aos entrevistados e lhes daria um trabalho mental apropriado ao Sistema 2, como, por exemplo, memorizar um número grande como 8246985, ou apenas o número 7. Se os julgamentos morais fossem um processo deliberativo, racional e reflexivo, uma carga cognitiva maior, como memorizar o número 8246985, afetaria o julgamento, enquanto memorizar apenas o número 7 não apresentaria grandes diferenças. Caso os julgamentos morais não apresentassem diferenças significativas em ambos os casos, esses julgamentos poderiam ser explicados pelo Sistema 1, sendo assim algo intuitivo, explicado pelos processos emocionais (HAIDT, 2013, p. 41-48). O resultado foi impressionante: independentemente da carga cognitiva, os resultados foram os mesmos e nenhuma alteração relevante foi observada. Mesmo quando os pesquisadores alteravam a pressão sobre o Sistema 1 e diminuía no Sistema 2, fazendo com que os participantes ou respondessem o mais rapidamente possível ou aguardasse alguns segundos para responder, permitindo tempo e incentivando a reflexão e o raciocínio ativo, os resultados continuaram inalterados.

Em outro experimento realizado por Haidt (2013), ele identificou um fenômeno que chamou de *estupefação moral*. Nesse experimento, ele criou um grupo de perguntas a respeito de “*histórias de tabus-inofensivos*”³⁸, e instruiu os entrevistadores a reiterar continuamente que em nenhum momento da história: a) pessoas foram ofendidas, b) algum dano ou malefício foi causado, c) alguma consequência indesejada ou imprevista aconteceu, e d) houve alguma vítima

³⁸ Harmless-taboo story.

em algum momento (HAIDT, 2013, p 41-48). As histórias foram projetadas com o propósito de provocar uma reação emocional intuitiva instantânea e eram intencionalmente repulsivas, gerando assim uma condenação moral instantânea. Alguns exemplos incluíam o seguinte: Julie e Mark são irmã e irmão. Em um ano, eles decidem viajar sozinhos para a França durante as férias. Ambos são maiores de idade. Em uma noite, eles decidem que seria uma experiência interessante e divertida fazerem amor. Julie toma pílulas anticoncepcionais, mas, para garantir, Mark também usa camisinha. Os dois gostam da experiência, mas decidem não contar a ninguém e manter isso em segredo, o que os aproxima ainda mais. Julie não engravida e ninguém os vê fazendo amor. Foi errado para ambos fazerem sexo? A maioria das pessoas diz que sim, é errado. No entanto, quando pressionadas a fornecer razões para defender sua posição, as pessoas se tornam moralmente estupefatas. Elas parecem estar atônitas, criando vítimas ou inventando razões hipotéticas como, *Mas eles poderiam ter engravidado se a camisinha estourasse*, ou *Alguém pode ter visto e contado a seus pais*. Os entrevistados buscavam em todos os lugares por qualquer razão para defender que isso era errado, mas raramente mudavam de ideia. Sua reação inicial era, quase sempre, a sua posição final.

Aqui está um exemplo de uma transcrição do fenômeno da estupefação moral em ação:

ENTREVISTADOR: Então, o que você achou? Foi errado que Julie e Mark fizessem sexo?

ENTREVISTADO: Sim, acho que foi totalmente errado fazer sexo. Veja bem, eu sou muito religioso e acho que incesto é sempre errado. Sei lá, viu.

ENTREVISTADOR: O que há de errado no incesto? O que você acha?

ENTREVISTADO: Uai, tudo. Veja, eu ouvi dizer, nem sei se é verdade, mas se for, se a menina fica grávida, os bebês vão nascer deformados na maioria das vezes, é bem isso.

ENTREVISTADOR: Mas eles usaram preservativos e anticoncepcionais.

ENTREVISTADO: Ok. Sim, você disse isso.

ENTREVISTADOR: Então não tinha jeito da menina ficar grávida.

ENTREVISTADO: Bem, eu acho que o sexo mais seguro é fazer abstinência. Mas... não sei. Só acho que é errado. Por que você está perguntando isso?

ENTREVISTADOR: É errado que tenham feito sexo?

ENTREVISTADO: Sim, eu acho errado.

ENTREVISTADOR: Estou tentando entender o que exatamente você vê de errado nisso.

ENTREVISTADO: Ok, deixe-me ver, pensar sobre isso. Qual era a idade deles?

ENTREVISTADOR: Eles estavam na faculdade, tinham uns vinte anos, mais ou menos.

ENTREVISTADO: Ah... (parecendo desapontado). Não sei. É apenas uma coisa que não se devia fazer. Não é uma coisa, não era uma coisa boa. Aposto que a maioria não faz (risos). Só acho que não se deve fazer. Eu não faria. O motivo é que você não é criado pra isso, percebe? Não, não é aceitável. É isso.

ENTREVISTADOR: Então você não faria nada para o qual não tivesse sido criado pra fazer? Por exemplo, se você não é criado para ver mulheres trabalhando fora de casa, você diria que é errado as mulheres trabalharem fora?

ENTREVISTADO: Uai, bem... Meu Deus. Essa é difícil. Eu realmente quero dizer que não tem como mudar minha opinião, nem sei como dizer o que estou sentindo. Isso é muito louco. (HAIDT, 2019, p 49-50).

Esse tipo de justificativa para o experimento não era incomum, e parece óbvio que as pessoas nessas entrevistas estavam fazendo um julgamento moral imediato e emocional. A razão se tornava apenas escrava das paixões; mesmo que fosse incapaz de fornecer qualquer tipo de argumento para defender as paixões, ela se recusava a mudar de ideia. As justificativas para esses sentimentos morais eram meras construções *post hoc*, para julgamentos que já haviam sido feitos. Os entrevistados estavam racionalizando de forma aguda, usando toda a sua capacidade mental nessa empreitada. Mesmo após todos os seus protestos serem respondidos e contraditados, eles continuavam a raciocinar, mas não em busca da *verdade*, e sim em busca de uma forma de provar que o que estavam sentindo estava *certo*, e que era justificado se sentirem dessa forma. Diziam coisas como “Eu sei que é errado, mas eu apenas não consigo pensar em uma razão do porquê.” (HAIDT, 2013, p 29).

Outra evidência de que os julgamentos morais são feitos de forma intuitiva e emocional são os exemplos de estudos feitos com psicopatas. Psicopatas são capazes de racionalizar, mas incapazes de sentir. Robert D. Hare, psicólogo canadense e especialista em psicologia criminal e psicopatia, define psicopatia por dois traços principais. Por um lado, pelos atos que tais pessoas cometem, marcados por impulsividade, comportamento antissocial e violência, e, por outro lado, pela ausência de certas emoções, como culpa, compaixão, vergonha ou constrangimento (HAIDT, 2013, p. 72-73). Se os julgamentos morais fossem fruto do Sistema 2, deliberativo, racional e lógico, os psicopatas estariam em uma posição vantajosa em relação aos indivíduos comuns; porém, isso não é o observado. Mas se considerarmos que os julgamentos éticos são fruto de intuições do Sistema 1, gerados por emoções morais, e que a racionalização do Sistema 2 é um ato *post hoc*, na busca de justificar essas intuições, esse quadro torna-se mais coerente. Os psicopatas sabem e conhecem as normas sociais, possuem uma inteligência normal e a capacidade reflexiva, e entendem as consequências malélicas de suas ações sobre os outros, porém, eles simplesmente são incapazes de se importar com elas (HAIDT, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, 2001). Para a mente psicopata, não é contrário à razão assassinar seus pais ou roubar de seus amigos em troca de benefícios próprios. Essas ações se tornam irracionais à medida que sejam contrárias às suas emoções e intuições.

4.4 O cão emotivo e seu rabo racional

Em seu artigo de 2001, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, Haidt propõe uma alternativa ao modelo racionalista do julgamento ético³⁹, baseada em pesquisas e entrevistas controladas. Em vez de enfatizar a reflexão privada feita por indivíduos, como em modelos racionalistas da ética, seu modelo enfatiza a importância das emoções e das influências socioculturais na tomada de decisão ética, relegando a razão para uma posição de defesa *post hoc* das intuições geradas pelo Sistema 1. No entanto, não é descartada a hipótese de que, em alguns casos, o Sistema 2, reflexivo racional, possa ser responsável pela mudança de opiniões éticas. Esse tipo de julgamento ético reflexivo foi encontrado principalmente entre filósofos.

Nesse artigo, Haidt aponta quatro críticas principais ao modelo racionalista ético e propõe algumas maneiras como o sistema Socio-Intuicionista poderia resolver tais problemas.

1) *O problema dos processos duais: Existe um processo intuitivo onipresente e pouco estudado trabalhando: É* comumente aceito que, ao se tomar alguma decisão ou fazer algum tipo de julgamento ético, os Sistemas 1 e 2 trabalham em paralelo simultaneamente, e podem alcançar conclusões diferentes. Porém evidências recentes mostram que nossos julgamentos éticos são frutos de processos intuitivos. Avaliações afetivas ocorrem rapidamente e automaticamente, e alguns consideram como se essas avaliações fizessem parte de nossa aparelhagem perceptiva. Apesar de julgamentos morais incluírem tipicamente estímulos mais complexos, e envolver mais do que palavras, imagens e ações, mas também pressões sociais distintas, eles ocorrem, também, de forma automática. Indivíduos formam suas opiniões baseadas em primeiras impressões, e raramente essas opiniões se alteram após uma exposição maior ao evento ou estímulo ético, mesmo após deliberações mais profundas. Isso não seria o caso, se nossos julgamentos morais fossem, de fato, um resultado de uma reflexão ativa do Sistema 2. (HAIDT, 2001, p.819)

Estudos éticos conduzidos por filósofos racionalistas em situações controladas levaram à descoberta de vieses cognitivos que moldam o pensamento moral das pessoas. Exemplos incluem o *Efeito Halo*, no qual os entrevistados buscam gerar uma história racional que seja consistente com os sentimentos que possuem em relação a uma pessoa ou situação: *Eu concordo*

³⁹ Ao longo do capítulo, quando me referir a filósofos racionalistas ou teorias racionalistas, estarei falando desse modelo no qual julgamentos morais são fruto, principalmente ou inteiramente, da capacidade racional humana.

com pessoas de quem eu gosto. Outro fator foi chamado de *alinhamento de atitude*, no qual indivíduos com uma pequena tendência a uma posição, ao serem apresentados a argumentos racionais, alinham suas posições às opiniões de pessoas que conhecem ou gostam. Contudo, se os indivíduos já possuem uma intuição muito forte a favor ou contra, argumentos reflexivos ou debates podem resultar em um *efeito rebote*, no qual sua posição inicial é ainda mais reafirmada e defendida. Pesquisas que utilizam um padrão de entrevistas que forcem e estimulam um exame mais profundo e reflexivo dos julgamentos éticos acabam criando uma situação não natural, e geram resultados que não seriam encontrados no cotidiano em um ambiente natural. A pressão por introspecção nessas pesquisas pode levar a uma mudança temporária de opinião nos entrevistados, e, por isso, elas podem não gerar parâmetros válidos e realistas para se medir ou julgar as crenças morais. O sistema Socio-Intuitivo busca remediar essa situação, argumentando que, no ambiente cotidiano, as pessoas buscam convencer as outras não por meio de argumentos racionais, mas induzindo novas intuições e emoções morais.

2) *O problema do raciocínio motivado: o processo racional é mais como um advogado defendendo seu cliente do que um juiz ou cientista procurando a verdade*: Pesquisas tanto em raciocínio motivado quanto em raciocínio comum sugerem que o caráter post hoc do julgamento moral é mais presente no nosso discurso moral do que o caráter privado reflexivo. As duas classes de motivos pelos quais esses tipos de raciocínio são importantes são motivos de filiação e motivos de coerência. Motivos de filiação são aqueles relacionados a filiações e pertencimentos a certos grupos e tribos morais, e é responsável pelo manejo de sua aparência e facilidade de interação com esses grupos, o que foi chamado no capítulo dois de sinalização. Motivos de coerência são responsáveis por tentar manter a integridade entre nossas crenças diversas, incluindo mecanismos de defesa que são ativados quando a validade de nossas crenças ou visão cultural do mundo é posta em xeque ou uma crença possa gerar uma dissonância cognitiva com outra. Nessas situações, acionamos o Sistema 2 em busca de todas e quaisquer razões para poder defender nossa visão de mundo. O que não costuma ocorrer é um questionamento sistemático dessas crenças, mas sim uma defesa ferrenha. A necessidade de concordar com nossos aliados e tribos morais molda nossa visão de mundo, nossos argumentos e principalmente nossos julgamentos morais. Isso também aponta para um modelo intuitivo da ética. Caso um julgamento moral fosse deveras causado por um raciocínio lógico, uma análise imparcial da situação, ou uma reflexão individual sobre o assunto, pessoas não se mostrariam tão resistentes a mudar de ideia ou defender tão prontamente suas crenças pré-concebidas. (tradução nossa) (HAIDT, 2001, p.820).

Novamente, em casos de pesquisas éticas controladas por abordagens racionalistas, são encontradas situações não naturais e não representativas da verdadeira natureza do julgamento moral. Quando retiramos a fofoca do dia a dia, ou extraímos o indivíduo da sua situação social particular e o forçamos a pensar de forma imparcial, os resultados são diferentes. Em uma situação real, os vieses cognitivos agem de forma consideravelmente forte, impedindo que a racionalidade seja livre para agir.

3) *O problema post hoc: o processo racional prontamente constrói justificativas para julgamentos intuitivos causando a ilusão de raciocínio objetivo*: Pesquisas em raciocínio moral costumadamente demandam dos entrevistados que eles ofereçam os motivos pelos quais tomaram as decisões que tomaram e se justifiquem. Se considerarmos que os julgamentos éticos são intuitivos e gerados automaticamente pelo Sistema 1, os indivíduos entrevistados não têm acesso aos processos intuitivos que ocorreram para a formação dessa opinião. Então, como eles as justificariam? Eles buscam em um grupo a priori de teorias morais, que são, geralmente, fornecidas culturalmente e implicam em normas e avaliações críticas dos comportamentos e ações alheios. O que não acontece é uma revisão sistemática de todas as crenças e situações para derivar normas morais racionais. Como as justificações e razões fornecidas são sempre proximamente relacionadas com o julgamento moral inicial, era aceito que o julgamento moral era uma consequência desse raciocínio moral justificado por tais razões. Razão primeiro, julgamento depois. Porém, isso pode ser enganoso. Tanto uma variação temporal (responder prontamente, ou refletir por mais tempo), quanto debate ativo (desconstrução sistemática dos argumentos fornecidos pelos participantes), apresentam pouco ou nenhum resultado na formação ou alteração de opiniões. Indicando, assim, a natureza post hoc do raciocínio moral e a ilusão da natureza racional dos julgamentos éticos. (tradução nossa) (HAIDT, 2001, p.822)

Na teoria Socio-Intuitiva, pessoas apresentam intuições morais automáticas de forma instantânea e, caso confrontadas e colocadas em uma posição na qual devem se justificar, elas mobilizam a razão (Sistema 2) com o objetivo de justificar e defender de forma *post hoc* teorias morais *a priori*. Isso justificaria o porquê de pessoas serem tão dificilmente persuadidas por argumentos racionais na hora de mudar de ideia. Esse sistema Socio-Intuitivo afirma que a argumentação e o raciocínio possuem pouco poder persuasivo em situações de conflito, mas podem ser mais poderosos *antes* dos conflitos surgirem.

4) *O problema da ação: ações morais co-variam com emoções morais mais do que com razões morais*: Existe uma literatura experimental que foca em examinar tanto ações morais quanto raciocínio moral, e outra literatura que foca no que acontece quando as emoções

morais e o raciocínio moral se dissociam, como em casos de psicopatia. Foi encontrada uma relação maior entre ação moral e sentimento moral, do que uma relação entre ação moral e razões morais. As emoções morais são motivadores mais fortes e predizem com maior assertividade as ações de um indivíduo do que suas razões. O sistema emotivo, juntamente com o sistema autorregulatório (que ajuda no autocontrole pessoal), são essenciais para uma pessoa com suas funções neurológicas normais (não psicopatas), para a motivação da ação ética. Sem sentimentos morais para motivar ou restringir o indivíduo, ele simplesmente não iria se importar com os resultados de suas ações a terceiros. Isso retoma os estudos feitos com psicopatas. Eles possuem uma capacidade racional normal, porém, lhes faltam as emoções e sentimentos morais necessários para a formação de intuições morais que serão os motivadores para suas ações. (tradução nossa) (HAIDT, 2001, p. 823.)

A solução Socio-Intuitiva seria mudar a perspectiva do estudo da racionalização moral (os argumentos e razões fornecidas por indivíduos para acreditar em uma ou outra posição moral, o que seria a parte *post hoc*) para um estudo intuitivo e emocional, no qual as ações morais são resultado de processos emocionais e sentimentos morais que despertam intuições sobre como agir com base em informações previamente determinadas socio-culturalmente (o que foi chamado de moralidade *a priori*).

Com essas críticas e tentativas de solução por parte de Haidt (2001), ele sugere uma analogia do *cão emotivo e seu rabo racional*. Para ele, o *cão* seria o conjunto de sentimentos e emoções capazes de gerar intuições morais sobre o que fazer. O *rabo* seria a parte racional *post hoc*, capaz de expressar razões e justificar as ações que foram executadas com base nas intuições prévias. O corpo do cão é responsável por todo aparato emocional intuitivo ético, e o rabo é apenas a forma de expressar verbalmente essas intuições. Quando um cão se sente feliz, ele abana o rabo. Da mesma forma, quando um ser humano se sente moralmente excitado, ele busca argumentos para expressar esse sentimento. Porém, é impossível fazer um cão se sentir feliz apenas abanando seu rabo mecanicamente. Do mesmo modo, é impossível motivar um agente ético apelando apenas a razões racionais. É necessário criar novas intuições que serão traduzidas em emoções e sentimentos morais, que por sua vez serão os motivadores para uma nova ação ou novos argumentos reflexivos. O *cão* (emoções, sentimentos, intuições) vem primeiro, e o abanar do *rabo* (argumentos, justificações, razões) é uma consequência.

Todos esses argumentos são condizentes com a visão evolucionista da ética. Se sentimentos e emoções forem realmente os motivadores de ações, e não simplesmente o

discurso e argumentação moral, a ética e a moralidade poderiam ter se desenvolvido, em grande parte, antes de qualquer tipo de linguagem sistematizada. A necessidade de argumentação foi apenas uma criação *post hoc* advinda do surgimento da linguagem, da mesma forma que a argumentação é um processo *post hoc* para justificar as emoções e intuições produzidas automaticamente pelo Sistema 1. A visão Socio-Intuitiva também está de acordo com a definição inicial de ética como um conjunto de valores, costumes e hábitos de determinada sociedade ou cultura, pois ela leva em consideração a enorme pressão social de agir conforme as regras e costumes locais, assim como o constante *debate* entre o indivíduo e o grupo que o cerca. A tribo moral e a sociedade moldam as intuições que um indivíduo irá apresentar. Isso também é congruente com a visão de formação social *Durkheimiana*, como algo natural, baseado nas constantes trocas e pressões geradas pelos conflitos e sinalizações éticas entre indivíduos. O indivíduo é uma extensão da sociedade e faz parte integral dela, sendo impossível dissociar um do outro. Como veremos mais adiante, a versão *Milliana* é um fenômeno *WEIRD* (do inglês Western, Educated, Industrialized, Rich e Democratic), no qual a sociedade é vista como um conjunto de indivíduos, na maior parte, independentes.

Isso produz e leva a algumas consequências e descobertas importantes. O cientista cognitivo George Lakoff e o filósofo Mark Johnson perceberam que o discurso ético gira principalmente em torno do uso de metáforas, a maioria derivada de experiências como criaturas físicas. Intuições morais parecem ser, como todas as evidências até agora apontam, um resultado majoritariamente inconsciente de uma subestrutura de conceitos morais interconectados, com vieses culturais, religiosos e biológicos. Além disso, o uso de metáforas sugere que argumentos morais têm como objetivo incitar emoções e novas intuições no ouvinte, novamente levando a crer que julgamentos morais são fruto de intuições emocionais (HAIDT, 2001, p. 825-826). Porém, como será dito a seguir, essa não é a história completa.

O antropólogo Alan Fiske, em seus estudos, notou que é ensinado muito pouco sobre ética às crianças na maioria das culturas. O processo de aquisição de expertise ética passava pela observação e imitação das práticas de outras crianças e adultos. Existe uma assimetria no modo como a cultura é apreendida por um ser humano e como ela é expressada. Normas culturais e morais são aprendidas por meios não conscientes. As práticas culturais, repetições e movimentos físicos são de extrema importância para o refinamento das intuições culturais de um ser humano. Matthew Lieberman, professor e diretor do Laboratório de Neurociência Cognitiva Social do Departamento de Psicologia, Psiquiatria e Ciências Biocomportamentais da Universidade da Califórnia, encontrou evidências que podem corroborar essa hipótese. Ele percebeu que tanto o aprendizado cultural quanto o aprendizado motor usam os mesmos

circuitos do gânglio basal, o que resulta na automatização e rapidez das habilidades sociais. Essas habilidades são aprendidas lentamente, do mesmo modo que se aprende a dirigir ou tocar um instrumento, mas, uma vez que foram aprendidas profundamente, agem de forma inconsciente e projetam seus resultados (e apenas os resultados) para a consciência. Por outro lado, a forma como o ser humano expressa esses julgamentos é verbalmente consciente e deliberada, não obstante possa utilizar metáforas (HAIDT, 2001, p. 828). Posto nas palavras de Fiske

Sujeitos, quando pressionados a explicar práticas que eles próprios aprenderam por observação, imitação e participação, geralmente precisam inventar conceitos que têm relações muito tênues, frequentemente imaginárias, com a maneira pela qual eles próprios realmente adquiriram ou geraram as ações em questão. (FISKE apud HAIDT, 2001, p. 828).

4.5 Escaneamento por imagem por ressonância magnética funcional e o cérebro moral

Outra tentativa de estudar como funciona a tomada de decisão ética no cérebro são as pesquisas usando Escaneamento por Imagem Por Ressonância Magnética Funcional (fMRI). Essa via de pesquisa acredita que a ativação cerebral corresponde (ou está fortemente ligada) às atividades mentais, e que podemos, através da medição de atividade cerebral, encontrar os campos do cérebro responsáveis tanto pela resposta emotiva ética quanto pelos campos éticos reflexivos racionais. Participantes passam por uma série de dilemas morais que foram projetados para excitar respostas morais intuitivas. Enquanto isso, suas atividades cerebrais são monitoradas, e as zonas de maior atividade são, conseqüentemente, consideradas responsáveis pela resposta obtida. Se uma emoção A é reportada pelo participante, levando a um julgamento J, e, ao mesmo tempo, as partes do cérebro XYZ demonstraram maior nível de ativação, o complexo XYZ é considerado responsável pela reação emotiva e intuitiva que leva ao julgamento J (GREENE, 2001, 2013 p. 127-129).

Uma das motivações para experimentos desse tipo foi o aparente paradoxo do dilema do bonde e o dilema da ponte. No dilema do bonde, um bonde desgovernado irá atropelar e matar cinco pessoas. Uma pessoa tem a oportunidade de puxar uma alavanca, desviando o bonde para uma via lateral, mas atropelando e matando apenas uma pessoa no processo. O dilema da ponte é basicamente igual, mas ao em vez de desviar o bonde para uma pista lateral, é necessário empurrar uma pessoa obesa de cima de uma ponte, o que irá parar o bonde, mas matando a pessoa no processo. A maioria das pessoas afirma ser aceitável puxar a alavanca e condenar uma pessoa à morte, mas, ao mesmo tempo, diz ser inaceitável empurrar a pessoa

obesa de cima da ponte. Parece não haver uma solução fácil para esse dilema, e não existe um grupo consistente de regras morais ou princípios éticos que sejam capazes de explicar esse comportamento (GREENE, 2001). Nos dois casos, aparentemente, está-se sacrificando uma pessoa para salvar cinco; contudo, as pessoas apresentam muito mais resistência em empurrar uma pessoa no processo do que apenas puxar uma alavanca.

Seria possível fornecer uma explicação kantiana para esse dilema, argumentando que no caso da ponte, está-se usando uma pessoa como um meio para um fim, enquanto no caso do bonde, a pessoa, infelizmente, estava no lugar errado na hora errada. Contudo, Greene (2001) propõe uma outra explicação. No caso da ponte, nossas emoções morais são ativadas mais fortemente do que no caso do bonde. Alguns dilemas morais, semelhantes ao do bonde, nos quais a ação está de alguma forma distante ou não diretamente associada à reação ou consequência, ativam partes do cérebro relacionadas à memória e ao cálculo (Sistema 2). Por outro lado, dilemas morais como os da ponte, nos quais a ação e reação estão mais direta e proximamente relacionadas, ativam as partes emotivas do cérebro (Sistema 1). Se essa hipótese estiver correta, algumas previsões podem ser feitas. Julgamentos éticos são respostas automáticas, intuitivas e emocionais, e quando estão em conformidade com os parâmetros racionais, são rapidamente respondidos. Por outro lado, se os julgamentos morais automáticos, intuitivos e emocionais vão *contra* os parâmetros racionais, a resposta será mais lenta e o resultado será apresentado depois de uma deliberação lógica que sofre grande interferência emocional. Ou seja, ao se responder que *Sim, é aceitável empurrar a pessoa obesa para parar o bonde*, um tempo maior de deliberação será esperado quando comparado a responder *Não*, para a mesma pergunta. Da mesma forma, ao responder *Não* para o dilema do bonde, também se espera um tempo maior de reflexão em comparação com responder *Sim*. Com isso, Greene dividiu os questionamentos éticos em dois grupos: os que ele considerou próximos e pessoais (dilemas como o da ponte) e os distantes e impessoais (dilemas como o do bonde).

As descobertas após os monitoramentos por fMRI com o uso desses grupos distintos de dilemas revelaram que os dilemas *pessoais* ativam áreas do cérebro associadas às emoções. Esses dilemas são altamente emotivos e passam por um processo reativo emocional muito forte. É difícil testemunhar tais situações e não se emocionar, como ver um homem com a perna dilacerada no acostamento de uma estrada (GREENE, 2001, 2003). Por outro lado, áreas do cérebro relacionadas à memória mostram-se menos ativas durante esses dilemas. O oposto foi apresentado durante os dilemas *impessoais*. As áreas associadas à memória tornaram-se mais ativas, enquanto as áreas relacionadas às emoções tornaram-se menos ativas, sugerindo que é mais fácil de se racionalizar problemas éticos *distantes* e “*invisíveis*”, e encontrar desculpas ou

motivos para se isentar de ajudar aqueles que precisam. Por exemplo, ao se ignorar uma carta de uma ONG pedindo uma doação para salvar vidas em um país distante. Além disso, foi confirmada a expectativa de demora ao se dar uma resposta *contraintuitiva* aos dilemas apresentados (responder *sim* nos dilemas pessoais e *não* nos dilemas impessoais). Isso aponta para uma incongruência entre o Sistema 1 e o Sistema 2; enquanto um aponta para uma direção, o outro aponta para outra, e essa demora é evidência de uma deliberação e conflito entre os dois sistemas.

Todas essas descobertas indicam que julgamentos éticos são profundamente influenciados pelos nossos centros intuitivos e emocionais no cérebro, e não meramente incidentais a eles. Um terceiro grupo de questões, que servia de controle, envolvia questões que não eram dilemas morais, como viajar de ônibus ou de trem dado certos constrangimentos de horários, ou usar certos cupons promocionais em lojas. A ativação cerebral durante os dilemas morais impessoais assemelhava-se mais às questões *não dilemas* (controle) do que aos dilemas morais pessoais (GREENE, 2001). Essas descobertas também estão de acordo com a visão evolutiva da ética. O ser humano evoluiu com uma mente capaz de perceber e agir em relação a problemas e dilemas que o afetam diretamente, e às vezes a custos pessoais muito grandes, como ir à guerra para defender a tribo ou caçar animais selvagens. Não evoluímos para nos importar com problemas e dilemas relacionados às pessoas que vivem do outro lado do mundo. (GREENE, 2003). O altruísmo age de forma mais próxima e pessoal e em relação àqueles que vivem perto de nós. Como dito no capítulo dois, tratamos àqueles que convivem conosco de forma diferenciada e privilegiada *como se fossem* nossos parentes. Isso sugeriria que nossa busca por motivos e razões para não ajudar àqueles que precisam em dilemas impessoais não se trata de uma visão nuançada e uma estrutura ética complexa, mas um subproduto do nosso aparato emocional ético evolutivo: *o que os olhos não veem, o coração não sente*.

Uma resposta emocional e intuitiva, gerada instantaneamente pelo Sistema 1, leva à conclusão, talvez errônea, de que se está percebendo um mal inerente e intrínseco à ação. Isso pode gerar uma sensação da existência de verdades morais independentes e ao realismo moral (GREENE, 2003). Essa resposta rápida e a aparente percepção de verdades morais teriam sido uma grande vantagem evolutiva, como dito anteriormente. Não é necessária uma reflexão profunda sobre a natureza do bem ou do mal em certos atos, apenas a percepção em primeira mão da sua natureza boa ou ruim. De fato, a reflexão racional moral poderia ser contraproducente, levando ao egoísmo e inibindo o altruísmo.

Esse importante elo entre atividade cerebral, processamento emocional e julgamentos éticos pode ser encontrado também nos trabalhos feitos pelo médico neurologista e

neurocientista português Antônio Damásio (GRENE, 2018, p. 124; HAIDT, 2001, 2013 p. 39-41). Damásio percebeu que danos em certas áreas do cérebro, como o córtex pré-frontal ventromedial (CPFVM), reduziam a quase zero a resposta emocional dos pacientes. Embora suas capacidades cognitivas permanecessem praticamente intactas e eles possuíssem conhecimento do certo e do errado, porém, quando se tratava de tomar decisões em suas vidas privadas, tomavam decisões tolas ou eram incapazes de tomar qualquer decisão. Sua interpretação do fenômeno era de que reações físicas corporais e emoções são *necessárias* para o modo humano de pensamento racional, e que o trabalho do CPFVM era o de integrar esses sentimentos e emoções ao trabalho racional. Essa inabilidade de resolver certos problemas de forma otimizada se estendia para conflitos éticos. Sem a pressão emocional e as reações de culpa, remorso e vergonha, decisões como matar a própria família por dinheiro se tornam lógicas e aceitáveis, estando em um estado descrito como *saber, mas não sentir*. Os indivíduos sabiam que era errado, mas não sentiam as consequências esperadas. Esses padrões estavam de acordo com os estudos sobre sociopatia adquirida, em que uma pessoa que possuía um cérebro intacto a vida toda sofre um dano significativo ao CPFVM.

Foram testadas também as áreas do cérebro humano responsáveis pelo controle cognitivo e sua função nos julgamentos éticos. Controle cognitivo pode ser definido como o controle e coordenação entre pensamentos e ações de acordo com certos objetivos determinados (GRENE, 2018, p. 126-127). Por exemplo, contar quantas letras *i* aparecem nesta página. Um teste clássico é a tarefa de nomear cores de Stroop, na qual os participantes devem nomear as cores nas quais as palavras estão escritas. Ao ver uma palavra *pássaro* escrita em vermelho, deve se responder *Vermelho*. A tarefa se torna difícil, no entanto, ao se ver a palavra *Vermelho* escrita em azul, o que aumenta a carga cognitiva no cérebro e prolonga o tempo de resposta, aumentando também o número de respostas erradas. O córtex pré-frontal dorsal lateral (CPFDL) é o responsável por essa coordenação. Cria-se ou internaliza-se uma regra, como *procurar as letras 'i'*, ou *nomear as cores nas quais as palavras aparecem escritas*, e usa-se isso como guia para a ação. Em dilemas morais, no entanto, as regras morais ditadas pelo CPFDL podem entrar em conflito com as emoções e intuições processadas pelo CPFVM. Esse conflito entre as duas partes do cérebro é o que leva à demora na tomada de decisão em indivíduos que dão respostas *inesperadas* aos dilemas morais pessoais ou impessoais. Seu cérebro está em uma batalha entre as intuições morais fornecidas pelo CPFVM e as regras morais *explícitas*, como *Salve o maior número possível de pessoas*. Greene afirma, então, que as decisões éticas, como aquelas propostas pelos utilitaristas, são resultado de um processo do Sistema 2, ligado ao CPFDL.

Esses estudos são significativos por dois motivos. Primeiramente, eles nos ensinam algo sobre o processamento de informações éticas no cérebro humano e como ele é susceptível a alterações, como lesões ou doenças degenerativas que causam danos ao CPFVM. Em segundo lugar, podem nos ensinar sobre como e por que algumas decisões éticas são tomadas, especialmente decisões relacionadas a julgamentos morais práticos e enfrentados por médicos, profissionais de saúde e legisladores de saúde pública (GREENE, 2018, p. 135-137).

Em dilemas morais que envolvem o racionamento de remédios e equipamentos que podem ser melhor usados em outras áreas, manter uma pessoa isolada em quarentena para proteger outros pacientes, escolher entre remédios caros para poucas pessoas ou baratos para muitas pessoas, os médicos parecem apresentar uma tendência maior a darem respostas *utilitaristas*, dando preferência àquelas opções que salvam mais vidas. Profissionais de saúde pública, responsáveis por criar legislações ou designar onde os maiores esforços e recursos serão alocados, são ainda mais pragmáticos e utilitaristas, o que aponta para o fato de que com estudo e treinamento, o ser humano é capaz de aprender a tomar decisões que são, à primeira vista, contraintuitivas. Isso também demonstra a importância da educação e a força da cultura na modelagem das tomadas de decisão.

4.6 A teoria das fundações morais

Para entender a Teoria das Fundações Morais de Haidt, precisamos, primeiramente, apresentar a analogia usada por ele. No seu livro, *The Righteous Mind* (2013), Haidt afirma que os seres humanos são equipados com uma língua que possui cinco receptores de sabores, e são capazes de perceber e sentir gostos diferentes, baseados em misturas e combinações distintas. Contudo, apesar de todos os seres humanos serem equipados com os mesmos receptores, isso não explica por que algumas pessoas preferem determinados temperos a outros. Da mesma forma, Haidt argumenta que a mente humana está equipada com *preceptores* morais capazes de reconhecer seis *categorias* ou tipos distintos, que ele chama de *Pilares* ou *Fundações* morais (HAIDT, 2013, p. 131-133). Esses seis pilares, que serão descritos em breve, representam como os seres humanos percebem o mundo moral e o usam para julgar e diferenciar o certo do errado. Cada pessoa dá mais ou menos importância a uma ou outra fundação, baseado em fatores distintos e ocasionais.

Isso remete a uma ideia que foi exposta no capítulo dois desta dissertação e será muito útil neste momento. Na subseção 2.8) *Erros a serem evitados*, foi afirmado que a psicologia evolutiva não é capaz de explicar por que uma pessoa faz o que faz, ou gosta do que gosta; ela

nos diz coisas mais gerais em grande escala sobre o comportamento humano. Para se dizer algo mais específico, seria necessária uma grande quantidade de informações locais, culturais e educacionais. Da mesma forma, isso se aplica aqui. Não podemos dizer que algumas pessoas preferem certos pilares da fundação moral, ou por que em determinado momento uma pessoa dá primazia a um pilar e não ao outro. O que a teoria nos diz, de forma geral, é que os seres humanos estão equipados com módulos cognitivos para a percepção e um sistema motivacional que responde a tais estímulos éticos. Para se ter uma resposta mais exata, seriam necessárias informações mais abrangentes sobre o contexto sociocultural, religioso e educacional (HAIDT, 2013, p. 131-133).

A definição de módulos usada por Haidt é derivada dos pesquisadores Dan Sperber e Lawrence Hirshfeld (HAIDT, 2013, p. 144-148). Módulos são atalhos mentais que existem nos cérebros animais. A exposição prolongada a certos estímulos e padrões, que são de alguma forma importantes para a sobrevivência de um indivíduo em um nicho ecológico, leva a mudanças comportamentais ao longo do tempo. Essas mudanças comportamentais tendem a ser adaptativas, ou, de outra forma, seriam eliminadas da espécie. Essa descrição é usada por Haidt para explicar como esse mecanismo de percepção moral *universal* se pareceria. Esses módulos captariam a atenção dos seres humanos para certos atos, como injustiças ou maldades, e iriam, instantaneamente, engatilhar respostas intuitivas, emocionais e comportamentais, como ira, simpatia e até ações retributivas como punições.

Esses módulos são ativados a partir de certos *gatilhos*. No entanto, os gatilhos são relativos e dependentes da cultura em que estão envolvidos, podendo se expandir ou encolher ao longo do tempo. Por exemplo, imagine um módulo para o reconhecimento de um predador. O gatilho *original* seria o predador em si, mas imagens que se assemelham ao predador, sua sombra, sons ou cheiros também podem acionar o gatilho da mesma forma. Outros animais ou ilusões também podem ser responsáveis pela ativação desse gatilho.

Um gatilho moral *original* poderia ser o som do choro de uma criança, o que levava a um sentimento específico, intuições e comportamentos característicos. Atualmente, outros fatores podem levar ao acionamento do mesmo gatilho, como a imagem de animais sofrendo, florestas sendo devastadas ou crianças pobres em países distantes passando fome (HAIDT, 2013, p. 144-148). Isso, seria, em parte, o que explicaria a diversidade ética encontrada ao redor do mundo. Culturas diferentes possuem gatilhos diferentes, que acionam os pilares morais de uma forma mais ou menos intensa, gerando certas reações emocionais e intuições éticas. Grande parte dessa diferença vem das intuições geradas a partir desses módulos (isso será importante mais tarde durante a crítica ao utilitarismo de Greene).

A Teoria das Fundações Morais foi criada a partir do reconhecimento e análise das possíveis dificuldades e pressões evolutivas que nossos antepassados poderiam ter passado, bem como das maneiras a evolução encontrou para solucioná-las. Durante as fases iniciais da pesquisa, cinco desses desafios se tornaram bastante claros: cuidar das crianças e educá-las, formar parcerias com não parentes visando colher os benefícios da reciprocidade, formar grupos fortes e coesos para competir contra outros grupos, negociar status hierárquicos e manter a si mesmo e ao grupo limpos, saudáveis e livres de patógenos e parasitas. Com o desenvolvimento da teoria, uma sexta candidata a um pilar ético surgiu a partir de reações e comentários aos seus escritos: uma fundação baseada na liberdade/opressão dos indivíduos e grupos (HAIDT, 2013, p. 145-148). Isso demonstra a habilidade adaptativa e corretiva das teorias baseadas em dados científicos. À medida que mais informações são recolhidas, as teorias têm a liberdade de se adaptar para poder explicar e dar sentido aos novos dados.

Ao apresentar cada pilar, será apresentada uma pequena lista contendo os desafios adaptativos evolutivos que foram a pressão original para o desenvolvimento do módulo capaz de perceber a fundação em questão, as emoções características apresentadas por ela, os gatilhos originais e atuais em potencial, e as virtudes relevantes que são comumente associadas a essa fundação. De certa forma, uma teoria moral da virtude caberia dentro de uma explicação das Fundações Morais. Virtudes seriam a formalização das preocupações, emoções e comportamentos esperados perante certos acontecimentos e situações.

4.6.1 Pilar Cuidado/Dano (Care/Harm)

- Desafios adaptativos: Proteger, cuidar e educar a prole.
- Emoções características: Compaixão, comiseração.
- Gatilhos originais: Sofrimento, desespero, necessidades expressadas pela prole.
- Gatilhos atuais: Sofrimento dos animais, preocupação pelo ambiente.
- Virtudes a serem consideradas: Bondade, compaixão, cuidado (HAIDT, 2013, p. 153-158).

Este pilar possivelmente foi uma resposta biológica ao desafio de se ter uma ninhada menor e mais custosa de se cuidar. Alguns animais fazem várias *apostas* ao dar à luz a uma grande quantidade de filhos, esperando que eles sobrevivam por conta própria. No entanto, seres humanos fazem menos *apostas* e *investem* mais no cuidado e na criação de uma quantidade menor de filhos. Esse cuidado é muito custoso e, na maioria dos casos, requer o apoio externo de outras pessoas, principalmente durante os estágios finais da gravidez e o início

da infância, até que a prole seja capaz de se virar por conta própria. Seres humanos com uma predisposição genética para se atentar e se comover com o sofrimento e a necessidade de seus filhos apresentariam melhor sucesso reprodutivo. É muito difícil acreditar que a maternidade seja um *capítulo em branco* na mente humana, que deva ser ensinado culturalmente.

Apesar de os gatilhos originais desse pilar serem a proteção e o cuidado do próprio filho, eles podem ser alterados e expandidos para os filhos dos vizinhos, crianças em geral e, com o tempo, para outros seres vivos como animais, plantas e o meio ambiente. Respondemos emocionalmente e intuitivamente ao sofrimento alheio e sentimos o impulso moral de ajudar e proteger. Mesmo que não se trate mais da nossa criança em específico, nossos sentimentos podem ser ativados e convocados como efeito de tradições culturais e da expansão de nosso ciclo próximo de cuidado. Esse pilar nos leva a cuidar, proteger, educar e interagir com aquilo que nos importa profundamente.

O pilar Cuidado/Dano pode levar as pessoas a se tornarem voluntárias em países pobres ou a se tornarem vegetarianas, por exemplo. Ele também pode ser invocado na máxima de Mill, ao se dizer que o Estado só pode intervir para evitar que dano seja feito a alguém. Nenhum pilar funciona independentemente um do outro e estão quase sempre interligados. As pessoas podem misturar o sentimento de cuidado com o de lealdade e se preocuparem com aqueles que se sacrificam pelo seu grupo, enquanto não dispensam esses cuidados aos de fora.

4.6.2 Pilar Justiça/Trapaça (Fairness/Cheating)

- Desafios adaptativos: Colher o benefício da cooperação mútua.
 - Emoções características: Raiva, gratidão, culpa.
 - Gatilhos originais: Trapaça, cooperação, fraude.
 - Gatilhos atuais: Infidelidade matrimonial, crimes de colarinho branco.
 - Virtudes a serem consideradas: Justiça, retidão, confiabilidade.
- (HAIDT, 2013, p. 158-161).

Esse pilar tem como ideia central dois conceitos que foram discutidos no capítulo dois. O primeiro deles é a *visão do gene*, a ideia de que os genes são *egoístas*. Sendo genes *egoístas* e desejando apenas a sua própria reprodução, seria coerente imaginar um cenário em que ações e pessoas egoístas seriam beneficiadas. Porém, como foi mostrado, genes *egoístas* podem gerar e favorecer comportamentos generosos a partir da generosidade seletiva. O segundo conceito é o *altruísmo recíproco*, no qual os indivíduos buscam maximizar seus ganhos futuros abrindo mão de certas vantagens momentâneas. Como animais sociais com a capacidade de memória, os seres humanos são capazes de manter uma lista de quem os ajudou (e por isso merece ser ajudado) e a quem eles ajudaram (e por isso lhes devem retribuição pelo favor).

Os equipamentos mentais cognitivos e emocionais humanos os levam a praticar o *olho por olho*, o que está diretamente relacionado com o nosso sentimento de justiça. Esse pilar moral é responsável pela manutenção do problema do *oportunista*, tentando evitar que indivíduos mal-intencionados peguem carona no esforço custoso do grupo. Têm, também, fortes implicações sociais e econômicas, gerando o sentimento de que uma pessoa deve ganhar em proporção com o que ela coopera (a lei da proporcionalidade). Ninguém tem direito a ganhar uma parcela maior do que contribuiu, e nos sentimos trapaceados quando isso acontece, resultando em sentimentos de retribuição. Isso foi explorado profundamente no capítulo dois, na subseção 2.7) *Proibições x vontades, reputação x punição*.

Os gatilhos originais desse pilar são os oportunistas e egoístas que tentavam se aproveitar da boa vontade e do trabalho alheio, assim como os atos de cooperação, amizade e altruísmo dispensados a terceiros. Eles despertam um sentimento de igualdade e fraternidade ao receber cooperação e ajuda, mas também de raiva e retribuição ao sofrer um dano indevido. Os gatilhos atuais podem incluir a má distribuição de renda e o acúmulo de riquezas por alguns indivíduos (não só de renda, mas também de poder), políticas de inclusão, políticas de distribuição de renda, taxações e impostos.

4.6.3 Pilar Lealdade/Traição (Loyalty/Betrayal)

- Desafios adaptativos: Formação de grupos coesos.
- Emoções características: Orgulho, raiva direcionada aos traidores e desertores.
- Gatilhos originais: Ameaças ou desafios que ameacem o grupo.
- Gatilhos atuais: Times esportivos, nacionalismo, religiosidade, partidarismo.
- Virtudes a serem consideradas: Lealdade, patriotismo, auto sacrifício. (HAIDT, 2013, p. 161-165).

Em 1954, Muzafer Sherif conduziu um experimento no qual vinte e duas crianças foram levadas a um parque em Oklahoma. Essas crianças foram divididas em dois grupos e colocadas em partes opostas do parque. Por vários dias, elas puderam brincar, interagir e criar laços, sem o conhecimento da existência do segundo grupo de crianças. Esses grupos tomavam conta de certas áreas e as demarcavam como delas, nomes foram criados para cada grupo (*Rattlers* e *Eagles*), emergindo líderes, normas, virtudes, músicas, rituais e uma identidade própria para cada grupo. Depois de alguns dias, Sherif deixou que os grupos percebessem a presença do segundo grupo. Logo que isso aconteceu, uma rixa se iniciou entre os dois grupos. Foi então organizado um torneio de competições esportivas e habilidades de campo. Os grupos se mostraram mais ativos, competitivos e ganhar dedicados a vencer do que haviam demonstrado

antes durante as atividades separadas. Isso demonstrou um grande aumento nos *comportamentos tribais* de cada grupo, e teria gerado conflitos físicos caso os coordenadores não intervissem.

Isso demonstra, na prática, parte do que Greene expõe na sua obra *tragédia da moral do senso comum* (2018). Tribos diferentes serão, na maior parte, hostis umas com as outras, por desenvolverem normas, rituais, virtudes e identidades diferentes. Essa característica foi o que permitiu que os antepassados humanos formassem e mantivessem coalizões coesas, fortes e preparadas para se defender contra grupos rivais. Os gatilhos originais para esse pilar são aquelas sinalizações apontadas na subseção 2.4, intitulada *Signalling (Sinalização)*. O ser humano está atento aos que sabem jogar em equipe, valorizam seus parceiros e sinalizam seu comprometimento ao grupo, assim como o seu oposto, os traidores e desertores. Esse pilar pode ser convocado nas eleições (pedidos por patriotismo), religião, esportes e qualquer evento ou atividade humana que se baseia em *um grupo contra um outro grupo*. Sentimos amor e simpatia por aqueles que pertencem ao nosso grupo, e medo ou ódio daqueles que são estranhos ou, pior traidores.

4.6.4 Pilar Autoridade/Subversão (Authority/Subversion)

- Desafios adaptativos: Formar relações benéficas dentro de estruturas hierárquicas.
 - Emoções características: Respeito, medo.
 - Gatilhos originais: Sinais de dominância e submissão.
 - Gatilhos atuais: Chefes, respeito a profissionais de certas áreas.
- Virtudes a serem consideradas: Obediência, deferência. (HAIDT, 2013, p. 165-169, 197-205).

Culturas humanas apresentam formas hierárquicas comuns, como núcleos familiares, e estruturas hierárquicas culturais, como sistemas de castas, cadeias de comando em empresas e o governo. Algumas culturas demandam maior ou menor obediência perante a autoridade, e é difícil de se encontrar ocasiões em que pessoas *subalternas* possam livremente desafiar ou desrespeitar seus *superiores*. Sentir certo estranhamento ao se ouvir um filho desrespeitar os pais é um sinal claro desse pilar em ação. Existe, aparentemente, uma *ordem natural*, na qual os mais velhos ocupam uma posição privilegiada, e os mais jovens devem respeitá-los. Isso faz sentido, pois, os anciões, em muitos casos, eram os líderes mais experientes da tribo e eram eles que eram considerados os mais capazes de tomar decisões difíceis.

Autoridade nem sempre significa poder; ela também implica a capacidade e habilidade de resolver conflitos pacificamente, proteger a tribo, impor regras e normas, e distribuir recompensas e punições. Não se trata do apenas poder físico através da ameaça de punição, mas

também da responsabilidade de manter a ordem e a justiça. Esse pilar tem a capacidade de criar ordem na tribo. Contudo, essa autoridade e esse ranque devem ser percebidos como legítimos, caso contrário, podem levar à subversão.

Esse pilar oferece um desafio maior, pois ele é bidirecional. Envolve o respeito e deferência para com os superiores, e o cuidado e preocupação para com os inferiores. Os seres humanos precisaram se adaptar para poder navegar essa difícil posição social, e somos os herdeiros daqueles que foram bem-sucedidos.

Os gatilhos originais desse pilar são as demonstrações e padrões de comportamento que sinalizam seu ranque social de um indivíduo, seja ele alto ou baixo. Quando se vê um indivíduo quebrando a linha de comando ou agindo de forma subversiva, isso pode gerar o caos e comprometer as relações cooperativas do grupo. Dessa forma, esse pilar tenta evitar que o caos se instaure na sociedade, uma vez que todos os indivíduos têm a perder com a dissolução da tribo. Os gatilhos atuais podem incluir atos de obediência ou desobediência, respeito ou desrespeito, submissão, revoltas contra autoridades que não são consideradas legítimas. Essa dinâmica não se limita a instituições, mas pode se estender a atos considerados tabus ou valores conservadores.

4.6.5 Pilar Santidade/Degradação (Sanctity/Degradation)

- Desafios adaptativos: Evitar contaminações e doenças.
- Emoções características: Nojo.
- Gatilhos originais: Dejetos, doenças, feridas, infecções.
- Gatilhos atuais: Ideias tabus (racismo, homossexualidade, transgênero).
- Virtudes a serem consideradas: Temperança, pureza, castidade. (HAIDT, 2013, p. 170-177).

No início de 2001, um alemão chamado Armin Meiwes colocou um anúncio na internet procurando uma pessoa que quisesse ser abatida e consumida. Várias pessoas responderam ao anúncio, porém apenas Bernard Brandes não mudou de ideia ao constatar que a proposta era verdadeira. Assim, em março, Brandes produziu um vídeo no qual consentia totalmente com o que estava prestes a acontecer, tomou uma forte mistura de remédios para dormir e álcool e, ainda consciente, teve seu pênis decepado e frito levemente na manteiga com vinho e alho (após as tentativas de mordê-lo falharem). Meiwes e Brandes comeram uma porção e, em seguida, Brandes foi levado a uma banheira para sangrar até a morte. Após muito tempo, ainda vivo, Meiwes o esfaqueou na garganta. Depois, foi pendurado em um gancho para carne, teve seu corpo destrinchado e sua carne armazenada em um refrigerador. Seus restos foram devorados nos meses que se seguiram.

Quando Meiwes foi eventualmente pego e julgado, sua sentença foi apenas de homicídio culposo, uma vez que Brandes se voluntariou para o ato, que foi totalmente consentido. Levando em consideração apenas os pilares anteriormente apresentados, esse caso seria confuso. Uma pessoa colocou um anúncio pedindo candidatos. Voluntários surgiram e passaram por um processo eliminatório (baseado no fato de não ser uma piada, mas sim uma proposta séria, a maioria desistia), até que uma pessoa, por livre e espontânea vontade se apresentou e seguiu com o que ambos combinaram em fazer. Nossos sentimentos do pilar Cuidado podem sentir piedade pela vítima, uma vontade de poder tê-lo ajudado, e até nos sentirmos perturbados pela violência do ato, mas não somos capazes de condená-lo moralmente. O pilar Justiça também não nos diz muito, e nem Lealdade ou Autoridade. Porém, sentimos que uma condenação é merecida. Esse sentimento vai de encontro à máxima de Mill sobre o poder do Estado de usar a força contra a vontade de seus membros, apenas na situação de evitar-lhes mal. A sua continuação deixa claro que *Seu próprio bem, tanto físico como moral, não é garantia o suficiente*.

Dentro da ética da autonomia, as pessoas têm o direito não apenas à própria vida, mas também à escolha de morrer ou se deixar matar, desde que não ocasione dano a terceiros e não deixe dependentes desamparados. O modo como Brandes decidiu morrer pode ser perturbador e repulsivo, mas isso não o torna imoral, até que se adote a perspectiva da moral da Santidade/Degradação. Alguns atos parecem *manchar* ou *macular*, seja a alma ou seja o corpo. Uma morte indigna poderia, de alguma maneira, prejudicar a alma imortal de uma pessoa, assim como certos atos podem macular o corpo, considerado por muitos como um templo. Por exemplo, esta é uma das razões pelas quais algumas pessoas ou culturas consideram sexo anal, a homossexualidade, o aborto, o suicídio ou a eutanásia como proibitivos. Isso pode não fazer sentido do ponto de vista utilitário, mas faz sentido quando consideramos as raízes *Durkheimianas* da sociedade e a sacralização de atos e costumes. Uma ética *pluralista* está aberta a mais explicações sobre por que as pessoas fazem o que fazem e sentem o que sentem, mesmo que isso não faça sentido *lógico*.

Segundo os evolucionistas, esses sentimentos de nojo e perturbação têm duas fontes prováveis: a natureza omnívora do ser humano e a necessidade de evitar a contaminação e proliferação de patógenos e infecções. Um animal omnívoro precisa ter cuidado com o que come, pois a ingestão de algo inadequado pode ter consequências desastrosas. Um cardápio mais amplo e variado exige um cuidado maior. Além disso, doenças também podem ser transmitidas pelas fezes, cadáveres e atividade sexual, o que leva a uma regulamentação rigorosa sobre os comportamentos humanos e a criação de tabus. Nossas emoções e

comportamentos foram, portanto, afinadas para maximizar a ingestão de calorias, ao mesmo tempo em que evitamos bactérias e contaminantes, e para manter a sociedade *pura* e afastada em relação a comportamentos e objetos que possam representar risco à saúde pública. Esse pilar leva o ser humano a se afastar e condenar ao ostracismo esses potenciais contaminantes.

Os gatilhos originais, dessa forma, são sinais de sujeira, doenças e comportamentos sediciosos que podem levar à contaminação, não apenas do corpo, mas também da alma. Esses sinais podem envolver cheiros, imagens ou outros padrões perceptíveis, como tosse. Já os gatilhos atuais podem incluir a homossexualidade, pragas, pestes, pandemias e imigrantes, uma vez que podem ser associados como sendo vetores de doenças.

Esse pilar pode parecer contraintuitivo ou desnecessário, principalmente no mundo contemporâneo. Com os avanços da medicina moderna, os gatilhos originais que são sinais de doenças e infecções, poderiam ser deixados de lado. Além disso, esse sistema de gatilhos pode alimentar a homofobia, xenofobia e outros preconceitos. Porém, a questão não é tão simples assim. Esse pilar desempenha um papel fundamental no processo de sacralização de costumes e ideias, como foi exposto no capítulo dois (2.4) sobre *Signalling (Sinalização)*. Ele também está ligado à veneração e à sensação de importância de coisas consideradas *intocáveis* pela humanidade. Isso se manifesta tanto de forma negativa, em relação a coisas que causam nojo ou repulsa, quanto de forma positiva, como em relação a lugares sagrados.

Essa sensação de sacralidade logo se estende para símbolos como bandeiras nacionais e símbolos religiosos, assim como para princípios e virtudes como honra, família, e o valor incalculável da vida humana. Sem esse pilar, muitas das ações e opiniões éticas apresentadas hoje em dia não poderiam ser facilmente explicadas de boa fé. Por exemplo, a própria ideia de que a vida humana é dotada de valor, assim como questões bioéticas como manipulação genética, seleção de embriões, uso de células-tronco, eutanásia e aborto, não seriam consideradas dilemas éticos se não fosse pela existência desse pilar. Ele gera uma aversão por se tratar de objetos sacralizados e com valor intrínseco incomensurável. Segue-se a máxima *Não se deve brincar de Deus*, pois apenas Ele tem direito sobre o que é sagrado.

4.6.6 Pilar Liberdade/Opressão (Liberty/Oppression)

- Desafios adaptativos: Viver em comunidades pequenas nas quais um ou mais indivíduos tentam, por meio de violência, dominar e assediar outros.
- Emoções características: Emoções reativas de oposição e resistência.
- Gatilhos originais: Tiranos e predadores.
- Gatilhos atuais: Autoridades ilegítimas (bilionários, latifundiários, grupos religiosos opressores), patriarcalismo, racismo.

- Virtudes a serem consideradas: Liberdade, justiça (nesse contexto, justiça social), coragem. (HAIDT, 2013, p. 197-205) .

Esse pilar deve ser entendido em contraste e constante tensão com o pilar Autoridade/Subversão. Por um lado, o ser humano parece vir equipado com módulos mentais para o reconhecimento e motivação das estruturas hierárquicas, e isso é evidenciado tanto pelas estruturas atuais de poder, quanto pelos núcleos familiares, culturas com sistemas de casta, e evidências históricas. Contudo, também há argumentos a favor do igualitarismo. Durante milhares de anos, os ancestrais humanos viveram em comunidades de caçadores e coletores nômades, que praticavam uma forma de igualitarismo. Assim, surge a questão: nossa mente é pré-programada para perceber e responder a hierarquias ou ao igualitarismo? Segundo o antropólogo Christopher Boehm (2013, p.198), a tendência é para a hierarquia. No entanto, em algum ponto no passado histórico humano, seres humanos, já com tendências hierárquicas, passaram por uma radical mudança cultural e política, que permitiu que indivíduos pudessem se unir, punir e restringir os poderes dos seus líderes. Essas mudanças foram as ferramentas de caça e guerra, que poderiam ser levantadas também contra os tiranos. A hierarquia pôde reaparecer e se fortalecer com o desenvolvimento de técnicas de plantio e pecuária, permitindo que comunidades pudessem se instalar de forma sedentária e que o número de indivíduos em um grupo aumentasse.

Não se trata de uma mudança radical e repentina na natureza humana, mas sim de uma mudança social e política que foi chamada de *hierarquia de dominância reversa*. Nesse novo contexto, a população estava armada com *fofoca* e armas para poderem se opor a tiranos e qualquer outro que tentasse dominá-los contra a sua vontade. Assim, criaturas que, de outra forma, viam o mundo de forma hierárquica, passaram a viver de forma igualitária. Esse processo promoveu um grande avanço ético, e indivíduos passaram a viver em uma densa rede de normas, regras, sanções informais e, ocasionalmente, atos de punição violenta. Era necessário possuir grande habilidade para participar e prosperar nessas sociedades.

Esse pilar evoluiu como uma resposta adaptativa aos desafios de viver em pequenos grupos e em proximidade a indivíduos que, se tivesse a oportunidade, os dominariam, assediariam e restringiriam suas liberdades. Os gatilhos originais, dessa forma, incluiriam qualquer forma ou sinal de dominação violenta, agressividade ou controle não legítimo. Esses gatilhos evocam sentimentos de reatância, um sentimento de desaforo e desafio às autoridades. Os gatilhos atuais podem incluir qualquer coisa (pessoas, instituições, normas) que pareça exercer ou impor restrições ilegítimas às liberdades, tanto pessoais quanto alheias. Esse pilar

também pode ser estendido para questões relacionadas à acumulação de capital e motivar movimentos de justiça social.

Esses são, então, os seis pilares da Teoria da Fundação Moral até o momento. Novos pilares podem ser descobertos, assim como pilares antigos podem ser revistos. Essa Teoria faz parte do modelo Socio Intuitivo da ética e, apesar de ter um grande poder explicativo, sua pretensão prescritiva ainda deve ser compreendida. Até o momento, nem Haidt, nem outros filósofos usaram desse modelo para formular uma ética normativa (ou metamoralidade) capaz de satisfazer universalmente todos os seres humanos. É possível que uma das razões para isso ainda não ter sido feito seja o fato de que essa teoria mostra a natureza intrincada e complexa das relações morais humanas. As decisões éticas não são tomadas no vácuo, mas são influenciadas por toda uma história social, cultural, religiosa, educacional, bem como por fatores genéticos e evolutivos. Uma ética *única e universal* não seria plural o suficiente para abarcar todas as nuances do pensamento e sentimento ético humano, e seria contraintuitiva. Por outro lado, éticas pluralistas abrem um campo muito grande para interpretação e preferências pessoais. Embora sejam mais intuitivas, sacrificam sua capacidade de gerar normas que possam ser aceitas e seguidas por todos.

4.7 Críticas quanto à validade da naturalização da ética

Em seu artigo de 2013, *You Can't Learn About Morality from Brain Scans*, o filósofo Thomas Nagel tece algumas críticas quanto à validade desses experimentos e também quanto à potencial implicação que essas descobertas teriam, caso fossem válidas. Nagel afirma que Greene, em seu livro *Tribos Morais* (2018), faz uso de três bases nas quais edifica suas hipóteses. Essas três bases são estritamente empíricas, sendo elas a psicologia experimental, observação das atividades cerebrais por fMRI e teorias evolutivas, sendo as últimas estritamente especulativas em sua aplicação. Uma das perguntas em questão nesse livro é a de *como* nossas crenças morais e atitudes *deveriam* ser afetadas, caso essas descobertas científicas sejam seguras.

O problema que Greene busca resolver em seu livro (2018) é o que caracterizamos no primeiro capítulo como a *tragédia do senso comum*. Como evitar conflitos éticos quando todas as nossas intuições morais nos convencem de que estamos certos, e o outro está errado. Membros da mesma comunidade, através de pressões evolutivas e sociais, foram moldados para compartilhar, mais ou menos, as mesmas intuições éticas, mas ao serem obrigados a viver em proximidade com outras comunidades morais, essas intuições geram conflitos (NAGEL, 2013).

Para resolver esse conflito, Greene tenta propor uma metamoralidade baseada em uma moeda comum, que, em sua opinião, todos os seres humanos poderiam reconhecer como sendo essencial e necessária, mesmo que, de vez em quando, ela entre em conflito com nossas intuições iniciais. Por exemplo, o utilitarismo, como proposto por Bentham e Mill, diz que devemos maximizar imparcialmente a felicidade, mas pode, às vezes, entrar em conflito com a moral intuitiva do senso comum, como em casos de sacrificar ou condenar alguns na tentativa de evitar a morte de muitos. Também pode ir contra algumas noções altamente reverenciadas, como os direitos individuais (apesar de fazer parte mais proeminente da ética *WEIRD* e bem menor em comunidades coletivistas), ou até mesmo noções e intuições evolutivas, como proteger nossos parentes e aqueles que nos são próximos e queridos.

Uma das críticas apresentadas por Nagel tem relação direta com isso. Quando e por que os direitos individuais estão acima ou abaixo do *bem maior*? Para ele, a maioria dos conflitos morais tem a ver com isso. Aborto, programas auxiliares como cotas, a morte de civis em guerras, racionamento de recursos no sistema de saúde. Tudo isso tem a ver com os direitos (reais ou não) de alguns indivíduos contra o bem maior (real ou não). Essa é uma boa crítica, porém, ela se aplica, na maior parte, à moralidade *WEIRD*, na qual a máxima Milliana é tida como mais importante e a sociedade é composta por indivíduos através de um contrato. Essa crítica, porém, perde sua força quando aplicada a comunidades Durkheimianas, na qual a sociedade e a ordem social têm precedência sobre o indivíduo, sendo ele parte de um todo mais complexo e mais importante do que seus direitos individuais (HAIDT, 2013, p. 111). Nesses tipos de comunidade, questões entre *direitos individuais versus o bem maior* são mudas, porque direitos individuais nem existem. A questão do *bem maior* se torna ambígua. O *bem maior* utilitarista seria a soma do bem de cada indivíduo, ou seja, aqui se pode falar de direitos individuais. Em uma sociedade com valores comunitários fortes, ou com intenso sentido hierárquico, o *bem maior* pode dizer respeito à manutenção da ordem e privilegiar pessoas que ocupam certas posições. Nesse sentido, o *bem maior* pode significar o bem do imperador ou de sua família, ou o bem de uma casta social, ou o respeito aos dogmas. O que é esse *bem maior* não está bem definido e deixa aberto à possibilidade de várias interpretações.

Nagel (2013) continua em seu artigo, citando os experimentos feitos usando fMRI e os dilemas do bonde e da ponte como sondas éticas. Ele descreve os efeitos observados no CPFVM e no CPFDL e como isso estaria de acordo com sua suposição inicial do sistema dual de funcionamento da mente proposto por Kahneman (2012). Greene acredita que o ser humano é incapaz de se livrar de suas intuições e sentimentos profundos e, além disso, não seria algo desejável; porém, com o uso do utilitarismo, podemos nos distanciar desses sentimentos e

transcender nossa herança evolutiva. A segunda crítica de Nagel nesse artigo é a de que Greene está propondo que a psicologia seja mais importante para a fundamentação moral do que a filosofia, sugerindo que filósofos estão enganados ao perceber nossas intuições éticas como *leis morais*. E a partir disso, tentar derivar regras de como devemos viver e o que devemos fazer. Greene acredita que nossas respostas éticas são resultado do nosso maquinário psicológico agindo de forma intuitiva (Sistema 1) ou reflexiva (Sistema 2). Uma vez que nossas intuições e emoções morais foram contingentes aos desafios evolutivos enfrentados por nossos antepassados, a percepção de algo *errado* em empurrar uma pessoa da ponte para parar o bonde não refuta o utilitarismo. O utilitarismo não seria uma verdade moral, mas um método de avaliação no qual podemos basear regras em algo menos controverso.

Como não podemos, nem devemos, nos livrar dos nossos sentimentos, emoções e intuições (Sistema 1), deveríamos tentar transcendê-los, e por isso, não seria razoável esperar que todos os nossos princípios morais utilitários *sejam sentidos como corretos* (NAGEL, 2013). Às vezes, nossas intuições estarão em conflito com nossos princípios, e o utilitarismo tem consequências contraintuitivas, que são alcançadas ao perceber que a felicidade de todos importa igualmente e que ninguém é, objetivamente, melhor do que ninguém. Dessa forma, ao chegarmos à máxima utilitarista, podemos abandonar as ferramentas que nos levaram até ela, ou seja, as forças evolutivas que criaram a moralidade. Contudo, Nagel aponta que o próprio Greene diz que sua solução não é praticável, e ele mesmo falha em colocá-la em ação.

Meu ponto é este: não é razoável esperar que seres humanos reais coloquem de lado quase tudo que amam em nome do bem maior. Falando por mim mesmo, eu gasto com meus filhos dinheiro que seria mais bem gasto com crianças distantes e famintas, e não tenho a intenção de parar. Afinal, sou apenas humano! Mas prefiro ser um humano que sabe que é hipócrita e tenta ser menos que um que confunde as limitações morais típicas de sua espécie com valores ideais (GREENE, 2018, p. 276-277).

Se o seu sistema metaético não é capaz de operar de forma eficaz, então, de fato, perde toda a sua utilidade prática desde o início. É absurdo exigir que os seres humanos renunciem a tudo aquilo que amam e valorizam, e isso não pode ser o que o utilitarismo genuinamente requer das pessoas (NAGEL, 2013). Os seres humanos evoluíram para viverem definidos a partir de seus relacionamentos com outras pessoas e sua comunidade, seus interesses e objetivos, e para fazer do mundo um lugar melhor, tudo isso deve ser levado em consideração.

Isso está de acordo com a visão de sociedade Durkheimiana, porém, entra em conflito a perspectiva Milliana e, com isso, com a moralidade *WEIRD*. Nagel acredita que a perspectiva psicologista adotada por Greene não fornece base suficiente para solucionar esse problema

(NAGEL, 2013). Segundo Nagel, para encontrar um parâmetro que guie nossa moral, é necessário começar com algo que nos *pareça* certo. Quando nossas intuições são inquestionáveis podemos aceitá-las, mas há momentos em que somos desafiados a questioná-las. Devemos desconfiar das nossas intuições quando outros *deveres morais* estão em jogo, como os direitos individuais, ou a maximização da felicidade. Surge então o questionamento: devemos abandonar o utilitarismo porque ele permite violações de direitos individuais que intuitivamente consideramos inaceitáveis? Greene descreve a reação intuitiva ao dilema da ponte como uma ilusão Müller-Lyer, na qual linhas de mesmo tamanho parecem de tamanhos diferentes dependendo do contexto. A ilusão não se desfaz ao medir as duas linhas, e da mesma forma, a intuição inicial não se desfaz ao fazer o cálculo utilitário. Não se trata de uma medida física ou quantitativa de coisas e objetos. Depende apenas de uma avaliação por parâmetros diferentes. Para Nagel, essas distinções e os conceitos que as incorporam não podem ser negados, contornados ou dispensados como sendo meras *ilusões*.

Nagel apresenta então várias críticas em seu artigo de 2013, algumas metodológicas e outras normativas. Primeiramente, pelo título, podemos identificar uma crítica direta ao sistema usado por Greene no qual, para Nagel, é impossível se aprender sobre moralidade usando escaneamento cerebral. Essa crítica foi abordada em parte no segundo capítulo. Quando se usam técnicas psicológicas, como o escaneamento cerebral, para compreender sobre o processamento de estímulos morais e éticos, o que se espera aprender é sobre os *processamentos de estímulos morais e éticos* no cérebro humano, e não necessariamente sobre *o que é* a moral. A segunda crítica de Nagel, seguindo essa linha, é a de que a psicologia não fornece a base necessária ou suficiente para derivar conceitos metaéticos ou uma ética normativa, o que é verdade, pelo menos para boa parte da comunidade filosófica. O que Greene tenta fazer é fundamentar (e não derivar) valores éticos e uma metaética usando conceitos e descobertas científicas. Como apontado por Nagel, o próprio Greene admite que seus esforços são demasiadamente exigentes e até mesmo inaplicáveis aos humanos reais. Outra crítica, talvez menos forte, é que o utilitarismo, como proposto por Greene, leva a conclusões intuitivamente proibitivas, como sacrificar os direitos individuais pelo *bem maior*. Essa noção é mais presente, como observado por Haidt, em comunidades *WEIRD*, e a maior parte do mundo não se enquadra nessa categoria. A negação de direitos individuais seria *contra intuitiva* apenas em sociedades *WEIRD*, ou seja, não é *contra intuitiva* de modo geral. Em várias partes do mundo, como na Ásia e África, a moral é algo comunitarista e presa os valores da comunidade acima dos direitos individuais. Além disso, o utilitarismo também relativiza os direitos individuais pelo *bem maior* de todos, onde a maioria prevalece sobre a minoria.

4.8 O dilema do bonde

Em um artigo de 2017 escrito por Adrian Rennix e Nathan J. Robinson, intitulado *O problema do bonde não nos dirá nada de útil sobre moralidade (The Trolley Problem Will Tell You Nothing Useful About Morality)*, é discutida a validade e a utilidade do dilema do bonde. O que exatamente esse dilema nos ensina sobre ética? Esse questionamento, no entanto, pode ser aplicado à maioria dos dilemas éticos hipotéticos filosóficos. Um dos problemas apontados é que um ser humano normal raramente se deparará com um dilema do bonde ou da ponte em sua vida. Caso ele estivesse em uma situação assim, é provável que entrasse em pânico, não soubesse o que fazer e, provavelmente, acabasse com remorsos e traumatizada pelo resto da vida, mesmo que, em sua mente, ela agisse conforme todos os princípios éticos que considera moralmente corretos.

Outro problema é o determinismo que é imposto ao entrevistado. Ele só pode tomar uma de duas ações: apertar o botão ou não, ou jogar a pessoa obesa de cima da ponte ou não. Além disso, os resultados e consequências de cada ação já estão determinados e são conhecidos pela pessoa entrevistada. Ela está ciente de que apertar o botão resultará na morte de uma pessoa, e está ciente de que não jogar a pessoa obesa resultará na morte de cinco pessoas (RENNIX e ROBINSON, 2017, online). Essa pré-condição, saber as consequências de antemão, nunca seria encontrada no mundo real por um ser humano normal, em qualquer dilema ético em que ele enfrentasse. A maioria dos dilemas cotidianos enfrentados pelo indivíduo está em aberto, e suas consequências são indefinidas e desconhecidas. Não se trata de ser impossível discutir sobre cenários hipotéticos, mas sim de que essa discussão é infundável e só leva a mais restrições e alternativas, gerando cenários cada vez mais distantes da realidade vivida pelo ser humano. A maior revelação que esse dilema poderia oferecer é perceber que a vida humana não deveria ser discutida em termos frios e calculistas, de forma desapaixonada e distante, ou qual é o valor da vida humana.

Na vida real, apenas uma minoria de pessoas, como médicos, profissionais de saúde, legisladores de saúde pública, bombeiros e atendentes de crises, enfrentarão esse tipo de dilema. E, talvez devido a sua irrealidade, esses dilemas não ofereçam muita perspectiva sobre a natureza moral humana (RENNIX e ROBINSON, 2017, online). Ao colocar as pessoas em uma situação na qual todas as consequências são conhecidas de antemão, esse dilema é útil apenas para certos tipos de utilitaristas, como Greene, nos quais, sacrificar uma pessoa pelo bem de outras não é uma questão moral de fato.

Esse dilema não coloca o entrevistado em uma posição para tomar uma decisão que seja *boa, mas difícil e custosa* ou outra que seja *ruim, mas fácil e econômica*, testando assim a força moral de caráter das pessoas que seriam ou não capazes de se sacrificar para tomar a decisão boa, mas difícil. Em todos os casos, pessoas morrem, independentemente de qualquer decisão que o indivíduo tome, e ele é forçado a escolher entre elas, limitando qualquer outro tipo de interferência. Tentar correr e avisar as vítimas, jogar a si mesmo nos trilhos. Qualquer opção está bloqueada, e isso não é uma *escolha livre* entre duas opções. Já está tudo decidido de antemão, quantas pessoas irão morrer e o que a pessoa pode ou não fazer. Resta apenas a escolha de *quem* irá morrer.

Outra crítica apresentada é a seguinte: enquanto debatemos como os indivíduos devem balancear seus deveres e obrigações em seguir as leis e suas obrigações com seus companheiros e famílias, não estamos discutindo questões mais cruciais, como: *por que estamos nessa situação para começo de conversa?* (RENNIX e ROBINSON, 2017, online). A razão pela qual enfrentamos dilemas morais hoje em dia é resultado de uma sociedade altamente desigual, na qual alguns seres humanos possuem a maior parte dos recursos financeiros mundiais, enquanto crianças morrem de fome e pessoas sofrem com a falta de remédio em países pobres. Em um hipotético como: *é moral para um homem roubar pão para salvar a vida de seu filho que está morrendo de fome?* A questão moral não é se isso é ou não moral, mas sim, *por que essa pessoa está em uma situação financeira na qual ele precisa roubar pão para salvar seu filho?* Se os indivíduos são forçados a tomar decisões contra as suas vontades entre duas opções nas quais pessoas irão morrer, como isso pode ser configurado como uma opção moral significativa, se eles estão sendo forçados em uma situação na qual ela não tem nenhum poder de escolha significativo?

Uma questão que é ignorada nesses dilemas é *quem* deveria ou poderia ter poder sobre a vida de outra pessoa (RENNIX e ROBINSON, 2017, online). É apenas assumido que o indivíduo entrevistado é capaz de fazer um julgamento quanto ao valor da vida das pessoas que irão morrer e que ele possui o direito de escolher entre uma vida ou outra. É verdade que médicos em casos de emergência, bombeiros tentando salvar pessoas em desmoronamentos e outros profissionais, como os da saúde pública, podem se deparar com esses problemas. Porém, também assumimos que eles estão fazendo tudo em seu poder e de boa fé, tentando salvar o maior número possível de vidas, sem preconceitos e sem fazer cálculos utilitaristas (exceto aqueles que devem ser feitos por questões logísticas). E, convenientemente, todo e qualquer sacrifício pessoal em dilemas morais reais é deixado de lado nos dilemas hipotéticos.

Sendo assim, se os dilemas do tipo do bonde ou da ponte nos dizem muito pouco sobre dilemas morais reais ou sobre como as pessoas se comportariam em situações de estresse moral real, uma vez que todas as opções já foram determinadas, assim como os resultados e consequências, e o indivíduo perde sua autonomia para tomar qualquer decisão relevante, o que um estudo envolvendo esses tipos de dilemas hipotéticos seria capaz de nos dizer quando escaneamos um cérebro usando fMRI? Provavelmente, não muito. Essa pode ser a crítica mais forte quanto aos estudos práticos da ética. Estudar um cérebro humano em uma situação real de decisão moral pode ser distintamente diferente de estudar o cérebro humano em uma situação fabricada e hipotética que é completamente dissociada da realidade. Usar dados obtidos com esses tipos de estudos para se basear em uma metamoralidade seria, assim, infundado. Se Greene tem a pretensão de basear sua metamoralidade em algo fundamentado no modo como as pessoas *realmente* pensam moralmente e que seja *verdadeiro e realístico*, então, seu método é inadequado para seu objetivo. Uma possível forma de se contornar essa crítica seria apontar para casos e resultados reais, como o estudo com psicopatas ou pessoas que sofreram danos no córtex pré-frontal ventromedial (CPFVM), e como esses testes controlados produzem resultados semelhantes ao esperado ao que se observa em tais casos. Seres humanos em situações reais, que possuem algum tipo de dano no CPFVM, agem da mesma forma que pessoas em situações de teste, quando em situações X e Y. Isso pode indicar que, realmente, é de se esperar que o CPFVM esteja envolvido na tomada de decisão em situações reais.

Embora essas críticas sejam pertinentes em vários aspectos, as contribuições de Greene não podem ser subestimadas. Uma de suas contribuições, derivada de seus estudos empíricos, foi ressaltar a importância do aspecto passional dos sentimentos na moralidade humana. Esse ponto, ressaltado por muitos filósofos, como Hume e Nietzsche, ganha nova força a partir das evidências reveladas pela psicologia experimental. As emoções foram, em parte, deixadas de lado em assuntos éticos, dando mais importância à racionalidade. Seus estudos colocam as emoções de volta no centro da conversa. Essa contribuição, no entanto, não é capaz de indicar por si só se os sentimentos devem ou não ser tomados como uma direção normativa para as ações éticas.

A situação da neurociência em relação à filosofia ética é, como foi demonstrado, no mínimo complexa. Existem dificuldades em se provar (ou convencer críticos de) uma relação causal forte entre ativações cerebrais e respostas éticas, julgamentos éticos ou padrões comportamentais. Além disso, a característica *post hoc* do raciocínio moral é controversa, assim como o uso de fMRI para medir atividades cerebrais quando eticamente estimuladas, e, é claro,

o valor real desse tipo de pesquisa é questionável. Uma questão importante a ser considerada: quais contribuições essas pesquisas podem trazer à ética normativa?

Essas pesquisas partem da teoria evolutiva da ética e, pelo menos, de algum tipo de fisicalismo mental, onde as atividades cerebrais correspondem a (ou causam) atividades mentais. Isso pode ser visto na divisão da mente entre Sistema 1 e 2, assim como nas definições de *inato* e *intuição*. Caso essas pressuposições sejam corretas, uma investigação do aparato mental cognitivo (o cérebro) pode ajudar na busca ética, apontando como informações éticas são processadas e interpretadas. Os estudos feitos com pessoas com algum tipo de dano ou má formação cerebral, apontam para o fato de que isso possa ser verdadeiro. Diferentes estruturas cerebrais levam à diferentes respostas.

Estudos sobre a relação emoção/razão também contribuem para reforçar a história evolutiva moral. Nossos sistemas mentais são *programados* de tal forma que as reações emocionais geram intuições éticas, antes mesmo de qualquer raciocínio lógico por parte do Sistema 2. Isso enfatiza a proposta evolucionista de que os seres humanos agem moralmente de forma *não refletida*, pois a reflexão pode levar ao egoísmo, gerando piores resultados gerais. As razões éticas parecem ser construções *post hoc*, na tentativa de justificar essas intuições. Isso, por sua vez, está relacionado com a forma pela qual a ética nos é ensinada, através da observação, repetição, prática e, principalmente, da sacralização de hábitos e regras. A ética não é, na maior parte, ensinada verbalmente, mas sim através de costumes que são repetidos e internalizados.

Greene (2001, 2018) buscou em seus escritos e experimentos confirmar e consolidar a ideia de que julgamentos morais são frutos de respostas emocionais e intuitivas. As normas morais nascem tanto do aparato biológico cognitivo e emocional humano quanto dos padrões e reforços sociais, gerando uma intuição que aparenta em tudo ser uma real norma ética. Seres humanos vivem, e sempre viveram, em comunidades, com hábitos que foram sacralizados ao longo do tempo como marcadores de pertencimento e como modo de sinalizar seu compromisso com o grupo. Em conjunto com as emoções herdadas de nossos antepassados, isso gera uma intuição do que é certo e errado, e, por esse motivo, será sempre variável e dependente da cultura em que está inserida. Sua proposta prescritiva gira em torno da racionalidade e da deliberação ativa, colocando em xeque as emoções e intuições que guiam costumeiramente o julgamento e o debate ético. Essa mudança de foco para a racionalidade é uma tentativa de universalização moral, usando de uma moeda comum encontrada no utilitarismo. Ele mesmo, assim como vários outros filósofos, questiona a funcionalidade e aplicabilidade desse tipo de utilitarismo; no entanto, segundo ele seria a moral mais recomendada.

A sociedade é fruto dos moldes de Durkheim, com a moralização das convenções sociais e a sacralização dos costumes, o que gera uma percepção e sensação de objetividade e veracidade ética. Isso explicaria a dificuldade de aceitação de pensamentos morais divergentes por essas tribos, bem como os conflitos que resultam dessas tentativas. Essa dinâmica é resultado da grande importância dada aos marcadores culturais e valores internos.

A teoria Socio-Intuitiva de Haidt (2013) é capaz de descrever com precisão a tomada de decisão e os comportamentos éticos. Esta teoria é resultado de experimentos científicos, neurociência e psicologia evolutiva, e nada disso diminui seu valor. Ela consegue responder tanto as questões reflexivas, nas quais um indivíduo, através da reflexão consciente, é capaz de mudar sua posição ética, quanto as questões sociais, explorando como a comunidade interfere, molda e pressiona o indivíduo ao criar novas intuições éticas, a partir de novas emoções, argumentos e intuições. Assim como as teorias de Greene, ela demonstra a primazia das emoções, mas enfatiza mais o compartilhamento social dessas emoções e intuições, e como a sociedade, assim como indivíduos, são capazes de promover novas emoções e intuições éticas uns aos outros, mantendo-se coesos e unidos em torno de valores compartilhados.

Esses valores, segundo Haidt, derivam dos seis pilares éticos acima descritos. Eles representam a maneira pela qual os seres humanos dão sentido às suas emoções e intuições. Esses pilares são o modo pelo qual o ser humano está condicionado a perceber o campo ético e, a partir disso, deriva suas virtudes e sua percepção do certo ou errado. Cada cultura (e indivíduo) atribui diferentes pesos a cada pilar, criando uma pluralidade ética potencialmente infinita. A prescrição ética, segundo a interpretação de seus escritos, não seria a tentativa de uma universalização ética, como sugerido por Greene, mas sim a percepção e a aceitação dessa pluralidade, o entendimento dos valores pessoais de cada indivíduo e cultura e a tolerância da existência da diversidade ética. A ciência poderia, até certo ponto, explicar a razão pela qual essa pluralidade ética surgiu em primeiro lugar e como nossa percepção ética está ligada tanto ao nosso passado biológico quanto ao nosso convívio social.

As possíveis contribuições da ciência para a ética podem ser inúmeras. A teoria Socio-Intuitiva possui um grande poder descritivo e, nas mãos certas, pode ser a base para a criação de um sistema de recomendações e prescrições éticas baseada na pluralidade moral, a partir dos pilares éticos, e da tolerância das diferenças. As tentativas de Greene de basear uma metamoralidade em descobertas científicas e achar uma moeda comum nos fatores compartilhados por todos os humanos, apesar de bem intencionadas, podem não gerar resultados tão atraentes ou podem ser de difícil implantação. Estando correto que seres humanos possuem reações emocionais e intuitivas *antes* de qualquer reflexão racional sobre as razões

por trás dessa opinião, basear uma metamoralidade na qual guias morais podem gerar resultados *contraintuitivos*, pode não ser uma boa ideia. As emoções têm primazia sobre a razão, e tribos morais podem não estar dispostas a abrir mão de seus valores, que entendem como verdades éticas, em troca de um *meio termo* ou *moeda comum*, mesmo que seja racionalmente coerente. Mudanças de posição ética são resultado de uma grande pressão emocional e não da ativação dos centros racionais do cérebro humano (a não ser em casos raros, como exposto por Haidt). Apelar à razão, embora seja inicialmente uma ótima ideia, pode não ser capaz de produzir os resultados e adesão desejados.

A ciência pode ser capaz de ajudar a filosofia ética de diversas maneiras. As pesquisas de Greene e Haidt são exemplos claros disso. O uso sistemático de ferramentas e métodos científicos podem avançar e mover o campo de discussão ética para outras esferas. O reconhecimento da importância das emoções e das intuições para o julgamento ético é um exemplo claro. Existe uma força por trás desses experimentos que não pode ser ignorada. Descobrir *como* e *por que* o ser humano pensa eticamente é sim importante para o entendimento ético, e mostrar como isso afeta o cotidiano da pessoa comum quando exposta a situações de excitação ética pode ajudar no entendimento de como a ética deve ser compreendida, ensinada e nos dar pistas prescritivas e normativas que sejam úteis na hora da construção de regras morais, como a tentativa de ativação do Sistema 2 racional ao invés do uso indiscriminado das intuições emocionais e o *pragmatismo profundo*, como proposto por Greene, ou a tolerância através do estudo dos vieses cognitivos humanos e dos pilares da fundação moral, como proposto por Haidt. Criar uma ética normativa que seja impraticável, incompreensível ou contraintuitiva, de forma a não satisfazer os centros emocionais humanos, não será de valor algum. Esses aspectos devem ser considerados ao formular tais regras, de forma a prescrever normas que sejam ao mesmo tempo satisfatórias para as nossas intuições e que levem ao melhoramento da convivência humana.

5 CONCLUSÃO

Ao longo do primeiro capítulo, foram expostas e discutidas algumas noções filosóficas sobre o que é ética. Em termos gerais, a ética refere-se a um conjunto de valores, costumes e hábitos de uma determinada sociedade ou cultura. Esses valores determinam o que é certo ou errado, bom ou mau, permitido ou proibido em uma sociedade, de acordo com conjuntos de normas ou valores por ela adotados. A ética está relacionada à nossa experiência cotidiana e nos leva a refletir sobre os valores que adotamos, o significado dos atos que praticamos e a forma como tomamos decisões e assumimos responsabilidade pelos nossos atos. Essa responsabilidade introduz uma noção importante: a do *dever*. *Podemos* agir de qualquer maneira, mas *devemos* agir de forma ética.

Em seguida, utilizando os escritos de Greene, em seu livro *Tribos Morais* (2018), foi oferecida uma possível explicação para a origem do conflito moral na sociedade. Os costumes, sendo culturalmente específicos, são de difícil tradução para outras culturas. A evolução, responsável pelo nosso modo de pensar ético, nos forneceu equipamentos semelhantes para a resolução de certos problemas, porém, o acaso fez com que culturas diferentes passassem por pressões diferentes, desenvolvendo assim matrizes morais distintas. Essas matrizes são geralmente eficazes dentro de um próprio grupo, mas ao forçar grupos (ou tribos) díspares a conviverem no mesmo espaço, isso pode levar a desavenças.

Também foi apresentada a proposição de Haidt (2013) sobre uma possível explicação da origem dos conflitos morais na sociedade. Em sua opinião, trata-se de dois modelos distintos em jogo: um seguindo o modelo Milliano e o outro o Durkheimiano. A sociedade Milliana é mais individualista, enfatizando a escolha pessoal e os direitos individuais, buscando evitar danos indevidos e fazendo uma clara distinção entre regras morais e convenções sociais. Já a sociedade Durkheimiana coloca ênfase no grupo e não faz a distinção entre regras morais e convenções sociais. Essa sociedade tende a ser mais moralista e possui uma gama maior de atos morais/imorais, incluindo ações que supostamente seriam convenções sociais. Foi feito também um aparte considerando a complexidade dessa divisão.

MacIntyre (2007) também oferece uma proposta sobre como surgiu esse conflito moral e por que ele é interminável. Em sua opinião, após o Iluminismo, a ética perdeu a sua *essência* moral, porém, continuou utilizando do antigo vocabulário da ética das virtudes aristotélicas. Isso abriu espaço para um tipo de ética que, ao mesmo tempo, pretendia ser emotivista, mas com pretensões objetivas, não passando de afirmações de preferências com um verniz de racionalidade e universalidade. Isso leva, segundo ele, a uma incomensurabilidade ética, na qual opiniões éticas não podem ser traduzidas ou explicadas de um interlocutor para outro.

Foram também apresentadas propostas de possível resolução desse problema. Greene (2018) propõe uma *moeda comum*, que seria uma forma de utilitarismo, que ele chama de pragmatismo profundo. Todos os seres humanos possuem uma forma de pensar similar na forma dos Sistemas 1 e 2. O Sistema 1 é intuitivo e emocional, e Greene diz que é antiutilitarista. Já o Sistema 2, é racional e trabalha de forma deliberada, o que levaria ao utilitarismo, caso fosse capaz de funcionar de modo comprometido com a *maximização imparcial da felicidade*. Essa moeda comum, poderia ser uma forma de se resolver a incomensurabilidade de MacIntyre e mediar disputas morais.

MacIntyre, por outro lado, propõe uma solução mais drástica. Como tribos morais diferentes não são capazes de se entender e, pelo fato da ética ser incomensurável, essa divergência e conflito serão eternos, essas tribos - tendo em vista a sociedade cristã ocidental - deveriam se fechar em si mesmas e focar na “construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo.” (MACINTYRE, 2007, p. 263). Isso implicaria um retorno à separação das tribos morais, como citado na analogia dos novos pastos de Greene. Se as tribos morais não forem obrigadas a conviver juntas, não haverá conflitos e distúrbios éticos.

Uma terceira proposta pode ser extraída dos escritos de Haidt. Embora não deixe explícita uma solução, ele acredita que a saída para esse conflito interminável se daria a partir de um estudo cuidadoso de nossas habilidades de tomada de decisão e uma tentativa harmônica de convivência com a diferença. Apesar de não concordarmos sempre sobre todos os assuntos, estamos destinados a compartilhar o mesmo planeta, então, deveríamos nos engajar em fazer essa estadia a melhor possível.

Uma das ideias subjacentes às propostas tanto de Greene quanto de Haidt é de que a ética é uma adaptação evolutiva, resultado da evolução por seleção natural como resposta ao problema de coordenação da vida em grupo. As ideias e propostas de MacIntyre são essencialmente filosóficas, porém, Greene e Haidt parecem assumir como verdadeiras as teorias científicas sobre o nascimento e evolução da moral nos seres humanos, assim como os mecanismos mentais/psicológicos que podem ser pesquisados e analisados cientificamente. Não só isso, mas que esses dados podem ser confiáveis e revelar algo de importante ou que possua algum valor para a busca ética, seja ela normativa ou explicativa.

Seguem, então, as seguintes conclusões a partir da análise dessas duas alternativas, sendo elas: a) a moral humana ser um resultado de um processo evolutivo, e b) as pesquisas neuropsicológicas podem nos dizer algo importante sobre a vida moral humana. Pode a moral humana ser resultado de uma evolução por seleção natural? Pelas informações coletadas e

apresentadas, sim. Existe uma continuação de hábitos e comportamentos que podem ser observados em diversas espécies ao longo da cadeia evolutiva e em seres vivos ainda existentes. A diferença mais significativa apresentada está na capacidade de racionalização, verbalização e volitiva. Outros animais não apresentam uma capacidade de racionalizar suas ações, nem mesmo de verbalizá-las na forma de argumentos para se defender ou convencer outros membros de suas tribos. Contudo, existem formas não verbais de se obter o mesmo resultado, e isso pode ser observado na natureza. Outra distinção importante vem da capacidade volitiva dos seres humanos. Apesar de bactérias e fungos serem capazes de trabalhar juntos, ter um nível de organização complexo e até mesmo de ajudar uns aos outros, não projetamos neles uma capacidade moral, pois lhes parece faltar a *vontade* de ajudar. Seres humanos possuem uma capacidade de fornecer razões pelas quais agem da forma que agem, e, por isso, demonstram uma volição que é importante para os seres morais. Essa capacidade de fazer conexões entre sentimento e vontade, que motiva e leva a ações e, dessa forma, agir de modos diferentes parece existir apenas em seres humanos, e não em outras espécies.

A teoria evolucionista da moral também explica as origens do conflito ético. Seres humanos possuem ferramentas morais dadas pela evolução que são universais, como sentimentos e intuições morais. Contudo, cada tribo passou por pressões evolutivas diferentes e, com isso, surgiram com formas alternativas de solucionar problemas específicos a ela. Essas tradições são sacralizadas e se tornam parte essencial dessa cultura, situando o ser humano em um estado de transição entre o individual e o comunitário constantemente. Ele não é apenas um indivíduo, mas parte de um grupo, e sua identidade está fortemente ligada a esse pertencimento, embora a manifestação desse vínculo varie de cultura para cultura. Com isso, quando duas ou mais tribos têm que resolver suas diferenças morais, esses hábitos sacralizados se tornam um problema, pois é de difícil tradução entre as várias tribos. Além disso, a definição filosófica de ética proposta no início da dissertação pode ser extraída da teoria evolutiva, com ajuda da Teoria Socio-Intuitiva, sendo um conjunto de valores, costumes e hábitos de determinada sociedade ou cultura, sendo necessário vinculá-la a uma realidade sociocultural concreta, sendo impossível desassociá-los.

Entretanto, a análise da ética evolucionista parece não oferecer um chão firme no qual se estabelecer uma ética normativa forte ou extrair normais morais universais. Seu estudo pode dizer muito sobre as origens da ética, sua necessidade original e atual, pode explicar as origens do conflito ético e até mesmo derivar uma boa definição, em termos descritivos, do que é a ética. Mas parece faltar algo que possa ser usado para prever e oferecer guias morais. Assim, a

neuroética é investigada em busca de algo que possa complementar ou oferecer essa base necessária para a ética normativa.

As contribuições da neurociência para a ética são variadas e fornecem grandes quantidades de dados a serem analisados. Além disso, parecem reforçar as ideias propostas pela ética evolucionista. As evidências sugerem que os seres humanos respondem a questões morais, primariamente, de forma emocional e intuitiva, gerando julgamentos fortemente associados a essas emoções. Posteriormente, isso passa por um processo racional, no qual começa uma busca por razões para defender sua posição, levando em consideração também pactos sociais preestabelecidos. A ética evolucionista sugere que essas emoções são mais confiáveis na manutenção da ética do que o processo racional posterior, e os resultados dessas pesquisas parecem confirmar essa teoria.

A neurociência também é capaz de explicar alguns *distúrbios* morais, como a psicopatia, através de uma análise cuidadosa do cérebro e da ativação de certos centros emocionais e racionais. Esse estudo poderia, em princípio, ser expandido para explicar alguns resultados morais considerados contraintuitivos, como o caso da ponte. Esse resultado inesperado ocorre quando nossos sistemas emocionais nos guariam a tomar uma decisão, mas, de alguma forma, nosso sistema racional é capaz de subjugar o sistema emocional. Há controvérsias sobre a validade desses métodos para o estudo ético, sendo a principal delas a incapacidade de fornecer qualquer pista sobre como obter normas morais a partir deles. Contudo, pelo menos, eles conseguem nos dizer algo sobre o processamento emocional e racional das excitações éticas.

Greene, por sua vez, considera que as pistas neuropsicológicas poderiam fornecer uma base para uma metamoralidade e oferecer uma moeda comum com a qual os conflitos éticos podem ser resolvidos. Para ele, nem sempre podemos confiar em nossas emoções e intuições, portanto, devemos estar atentos a elas. Se tivermos algum motivo para duvidar dos resultados produzidos, devemos pensar racionalmente e maximizar imparcialmente a felicidade de todos. Essa regra derivaria de uma profunda reflexão imparcial sobre nossa capacidade universal da razão, sendo comum a todos. No entanto, a aplicação real dessa proposta é questionada, inclusive pelo próprio Greene em seu livro. Fatores culturais, sociais, o pertencimento a grupos e a sacralização de hábitos podem impedir ou dificultar a aplicação dessa proposta no mundo real. Além disso, essa metaética passa por uma contradição paradoxal. Apesar de admitir que as emoções (e as intuições geradas como resultado delas) têm primazia nas respostas morais, sua proposta é racional, sugerindo que o sujeito deveria, até certo ponto, ignorar e subjugar suas emoções e intuições em prol da reflexão ativa e racional. Não admitir essa contradição é prejudicial à sua teoria.

Embora o próprio autor não confie muito na solução utilitarista que seria, de todo modo, a mais racional e “correta”, pode-se relativizar um pouco essa avaliação.

Os limites do utilitarismo residem principalmente no descompasso entre a regra geral de *buscar o maior bem para o maior número* e algumas intuições ou sentimentos que poderíamos chamar de senso de justiça ou alguns interditos. Muitas vezes, isso é colocado como uma oposição entre razão e emoção. No entanto, essas distinções não são rígidas, e há uma permeabilidade entre os dois sistemas (da razão para a emoção e vice-versa), o que pode apontar uma mudança nos paradigmas do que aceitamos ou podemos aceitar como correto. Essa mudança representa uma extensão recente do mesmo movimento que ocorreu quando começamos a tratar vizinhos e aqueles próximos a nós *como se fossem parentes*. É uma inclusão daqueles que estão distantes na nossa esfera de preocupação. Não mais nos preocupamos apenas com nossos parentes, amigos, vizinhos, compatriotas, mas com a humanidade, fauna e flora. O assunto foi tratado na seção 2.2. Essa ampliação pode ainda não ser intuitiva e fortemente emocional como as outras, mas a seleção natural age de forma lenta. No futuro, isso pode levar os seres humanos a desenvolverem intuições emocionais que incluam não só os casos éticos *próximos*, mas também os *distantes*. Os dados empíricos parecem nos levar à conclusão de que os compromissos universais e imparciais do utilitarismo, mesmo que corretos em teoria e um esforço admirável, são na prática pelo menos no atual estado do ser humano, inalcançáveis.

Por outro lado, a teoria Socio-Intuitiva de Haidt leva essa dicotomia em consideração. Ela enfatiza de forma muito maior a importância dos laços sociais e emocionais dos indivíduos e seu papel na comunidade como um todo. Embora inicialmente não possua intenções normativas em seu trabalho, características prescritivas podem ser extraídas e aplicadas. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que outras culturas possuem valores similares, representados pelos pilares éticos, com as diferenças sendo encontradas nos pesos atribuídos a cada um desses pilares. Uma vez que isso é reconhecido, devemos ser tolerantes e expandir nossa visão, aceitando as formas de vida e relacionamento dessas culturas. Possuímos ferramentas morais parecidas, que são resultado de nossa herança evolutiva, e da mesma forma, possuímos ferramentas mentais e racionais similares. Nossas diferenças se encontram, principalmente, em questões contingentes e culturalmente específicas. Somos mais parecidos do que somos diferentes, e estamos todos destinados a viver no mesmo mundo. Por isso, devemos nos esforçar em fazer dessa estadia a melhor possível.

Essa consideração surge da análise de dados empíricos, os quais indicam que não existe uma possível normatividade moral universal e objetiva que possa ser verificada como correta ou errada. O relativismo seria uma boa descrição para o fenômeno da ética, mas não é capaz de

justificá-lo. A ética é o resultado de milhões de anos de interações evolutivas e culturais entre seres sociais e seus ambientes. Mesmo que alguns aspectos evolutivos, como emoções e sentimentos, levem os seres humanos a considerarem os seis pilares da fundação moral, como algo intrínseco à forma de se vivenciar a ética, o modo como eles os interpretam, implementam e as normas que criam a partir deles são diferentes e não podem ser confirmadas como verdadeiras ou falsas, apenas como úteis ou não em seu contexto. No entanto, isso não quer dizer que não se possa fazer algum tipo de recomendação geral. A recomendação da tolerância não é oposta ou contraditória à posição relativista, como defendida por Haidt. Embora o próprio Haidt não construa uma ética normativa, pode-se admitir que a tolerância é uma espécie de calor que se deduz das suas descrições das variedades e convergências das matrizes morais. A defesa da tolerância como valor não implica uma contradição com a posição relativista da moral, porque a tolerância não é principalmente um valor substantivo ou mesmo uma regra com conteúdo substantivo. Ao contrário, por um lado trata-se de um princípio fundamentalmente formal que pode mudar seu conteúdo segundo os contextos. Por outro, não se trata de um valor *absoluto* que se oponha ao *relativo*, pois a tolerância, para existir, deve ser limitada. A tolerância possui limites e não deve ser absoluta, de modo que as descrições antropológicas de Haidt (2013), ao mostrarem que comportamentos podem ter sentidos morais, pode contribuir para a construção de atitudes morais mais tolerantes e de respeito.

O uso das ciências naturais na prescrição ética levanta questões importantes, como apontadas pelo filósofo Kwame Anthony Appiah em seu livro de 2008, *Experiments in Ethics*. Uma dessas questões é a dicotomia entre usar o conhecimento adquirido pela ciência diretamente para abordar problemas éticos filosóficos, ou seja, extrair guias morais a partir das descobertas científicas, e, por outro lado, usar os métodos científicos e os conhecimentos por eles gerados para testar afirmações e teorias filosóficas. Um dos objetivos de seu trabalho é tentar diminuir as tensões e conflitos entre filósofos tradicionais e empiristas. Muitos filósofos tradicionais acreditam que seria um erro pensar que trabalhos empíricos poderiam fornecer algo de útil na busca por uma normatividade ética, sendo um dos obstáculos destacados a *falácia naturalista* (LEVY, 2010).

Um dos pontos destacados por Appiah (2008) é que existem algumas conexões não controversas entre o que é normativo e o que é empírico. O argumento subjacente à suposta falácia naturalista é que não se pode extrair um dever a partir de um estado de coisas. As propriedades naturais são uma questão em aberto quanto à sua identidade normativa, não sabendo se ela é idêntica a uma lei normativa de algum tipo. Contudo, essa questão se encontra em aberto apenas se a identidade ética de algo for *a priori*, e as identidades naturais identificadas

pela ciência forem *a posteriori*. Podemos questionar se H₂O é o mesmo que *água*, contudo, H₂O é água. Dessa forma, a intuição de se questionar identidades *a priori* e *a posteriori* não vem ao caso (LEVY, 2010).

Outra dificuldade para os filósofos experimentais é a questão da intuição. Alguns filósofos utilizam de suas intuições para avançar certo argumento, ou para criar um contra-argumento para outra teoria. Appiah (2008) ressalta o difícil trabalho de conciliar as intuições humanas com um sistema ético prescritivo. Por um lado, esse sistema deve acomodar e sistematizar a moralidade do senso comum, que é fruto das intuições humanas. Por outro lado, pode se tornar prescritivo apenas se, em alguns casos, desafiar e for contra as intuições do senso comum. Caso contrário, a moralidade do senso comum se confundiria com a própria normatividade ética. Há, porém, a possibilidade, às vezes ignorada, de que as intuições éticas não sejam o resultado de uma estrutura profunda das preocupações e conceitos humanos, mas sim um grupo de vieses e heurísticas que embora não sejam infalíveis, funcionam bem na maioria das vezes. Sendo esse o caso, a ética, como uma disciplina sistemática, não funcionaria, pois essas intuições não passariam de pequenas regras heurísticas (LEVY, 2010).

Parte da visão implícita no trabalho de Appiah é que a ética é um assunto *desordenado* e *confuso*. Talvez não seja possível, ou mesmo desejável, reduzi-la a um conjunto de regras universais que não possuam exceções. Essa percepção de que a ética é algo que pode ser *solucionado* e que existe, em algum lugar, de alguma forma, um conjunto perfeito de regras e normas que irão guiar inequivocamente as ações humanas em qualquer ocasião, pode ter nascido de um lapso intelectual. Esquecer que a ética é, em sua essência, um assunto prático, destinado a lidar com problemas reais nas vidas das pessoas, e não mero experimentos teóricos de filósofos, se esquecendo de que a justificação ética não é um problema reflexivo, mas uma atividade social (LEVY, 2010).

Com isso, talvez seja merecido dar um passo atrás e analisar a situação por um outro ponto de vista, fazendo uma reflexão tanto sobre o papel da ciência, quanto sobre o da filosofia. Para isso, sugiro o seguinte conto de Jorge Luís Borges, *Sobre o Rigor na Ciência*, traduzido por José Bento, Assírio e Alvim

...Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo, estes Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia

das Disciplinas Geográficas. [Suárez Miranda: Viajes de Varones Prudentes, libro cuarto, capítulo XIV, Lérida, 1658.] (BORGES, 1982)

Gerações e gerações de cartógrafos, obcecados pela perfeição e exatidão de sua arte, construíram um mapa tão perfeito que acabou se tornando inútil. Não é difícil imaginar que essa busca pela perfeição científica possa ocorrer em outros campos, como o próprio campo da ética. Cientistas, neuropsicólogos, biólogos, antropologistas e até mesmo filósofos podem se empenhar na busca por um modelo ético tão perfeito que, ao final, se revele inútil. Às vezes, esquecemos que quanto maior a dificuldade e exatidão de um modelo, tanto descritivo quanto prescritivo, maior será a demanda e a dificuldade de sua aplicação prática. A busca pela verdade pode, em certas ocasiões, ser um obstáculo para sua aplicação prática. Em seu último livro, *Sylvie and Bruno Concluded*, Lewis Carroll conta uma história similar

"Que coisa útil é um mapa de bolso!" comentei.

"Isso é outra coisa que aprendemos com a sua Nação", disse Mein Herr. "A confecção de mapas. Mas levamos isso muito além do que vocês. O que você considera o maior mapa que seria realmente útil?"

"Cerca de seis polegadas por milha."

"Apenas seis polegadas!" exclamou Mein Herr. "Muito em breve chegamos a seis jardas por milha. Depois tentamos cem jardas por milha. E então veio a ideia mais grandiosa de todas! Na verdade, fizemos um mapa do país, na escala de uma milha para uma milha!"

"Vocês o usaram muito?" perguntei.

"Ele nunca foi estendido, ainda" disse Mein Herr: "os fazendeiros se opuseram: eles disseram que isso cobriria todo o país e bloquearia a luz do sol! Então agora usamos o próprio país como seu próprio mapa, e eu lhe asseguro que funciona quase tão bem." (CARROLL, 2015).

Essa passagem questiona a praticidade potencial de um sistema tão grande, tão abrangente e tão minucioso que, uma vez montado, não só se torna impraticável, como um verdadeiro empecilho. Essas ideias apresentadas, tanto por Borges quanto Carroll exemplificam fidedignamente um artigo produzido pelo engenheiro, matemático e filósofo Alfred Korzybski, intitulado *A Non-Aristotelian System and its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics* (1931). Em certa parte do artigo, Korzybski propõe o seguinte experimento mental

Se considerarmos um território real (a), digamos, Paris, Dresden e Varsóvia, e construirmos um mapa (b) em que a ordem dessas cidades seja representada como Dresden, Paris, Varsóvia; viajar com base nesse mapa seria enganador, desperdiçaria esforços. Em casos de emergência, poderia ser seriamente prejudicial. Poderíamos dizer que esse mapa é 'não verdadeiro' ou que o mapa tem uma *estrutura não similar* à do território, sendo estrutura definida em termos de relações e ordem multidimensional. Devemos observar que:

A) Um mapa pode ter uma estrutura similar ou dissimilar à estrutura do território. (1)

B) Duas estruturas similares têm características 'lógicas' similares. Portanto, se em um mapa correto Dresden é representada como estando entre Paris e Varsóvia, uma relação similar é encontrada no território real.

C) Um mapa *não é* o território. (KORZYBSKI, 1931, p. 750).

O ponto que Korzybski quer ressaltar é que um mapa *não é* o território que o representa, mas caso esteja correto, terá uma estrutura *similar* ao território, garantindo assim sua utilidade. Posto nas palavras do estatístico britânico George E. P. Box, em *Science and Statistics* “Todos os modelos estão errados, mas alguns modelos são úteis.” (BOX, 1976, p.). A filosofia não deve se preocupar em manter um monopólio sobre a pesquisa ética, pois seria uma empreitada impossível. Contudo, ela pode se voltar aos modelos que estão sendo oferecidos por todos os contribuidores e buscar a sua *utilidade*. Modelos científicos e estatísticos sempre estarão incorretos, caso contrário, não seriam *modelos*, mas a coisa em si.

Um modelo ético poderia ser descoberto e desenvolvido à perfeição, porém, como alertado anteriormente, nesse ponto ele se tornaria de fato *inútil*. Poderia ser complicado demais para ser entendido, contraintuitivo e, dessa forma, insatisfatório ou impraticável para os seres humanos. Os filósofos dedicados à ética podem contribuir muito com esses modelos, julgando a praticidade e utilidade de cada um, na busca de um modelo que, apesar de errado ou inexato, seja útil. Appiah (2008) em seu livro, conclui que a ética é uma constante conversa e troca de conhecimento e sabedoria entre as diversas áreas do conhecimento humano, não apenas da ciência e da filosofia, mas também das artes e dos cidadãos comuns. Essa deveria ser a relação entre a filosofia e a busca ética.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Scott. 2013. “Book Review: After virtue”, *Slate Star Codex*. Disponível em: <https://slatestarcodex.com/2013/04/10/book-review-after-virtue-or-somebody-here-is-really-confused-and-i-just-hope-its-not-me/>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- APPIAH, Kwame A. 2008. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv19m61c9>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- ARTHUR, Joyce. 2000. “The Only Moral Abortion is My Abortion”, *Joyce Arthur's page*. Disponível em: <https://joycearthur.com/abortion/the-only-moral-abortion-is-my-abortion/>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- BIRCHAL, Telma de Souza. 2009. “Joshua Greene e Marc Hauser nas fronteiras da filosofia: a moral das morais evolucionistas”, *ethic@*, v. 8, n. 3, p. 89 – 100. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n3p89/21867>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- BLOOM, Paul. 2008. “Morality Studies”, *The New York Times*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2008/02/03/books/review/Bloom-t.html>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- BORGES, Jorge Luís. 1982. “Sobre o Rigor na Ciência” em *História Universal da Infâmia*, trad. de José Bento, Assírio e Alvim.
- BOX, George E. P. 1976. “Science and Statistics”, *Journal of the American Statistical Association*, vol. 71, no. 356, pp. 791–99. JSTOR. Disponível em <https://doi.org/10.2307/2286841>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- BUSS, David M. 2016. *Evolutionary psychology: the new science of the mind*, The University of Texas at Austin, Fifth edition.
- CARLSMITH, Kevin M., DARLEY, John M., ROBINSON, Paul H. 2002. “Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment” in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 83(2), 284-299.
- CARLSMITH, Kevin M., WILSON, Timothy D., GILBERT, Daniel T. 2008. “The paradoxical consequences of revenge”, *J Pers Soc Psychol*, Vol 95(6):1316-24.
- CARROLL, Lewis. 2015. *Sylvie and Bruno Concluded (Illustrated)*. Produzido por MWS, Stephen Hutcheson, Carol Spears, e Online Distributed Proofreading Team. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/48795/pg48795-images.html>. Acesso em: 10 abr. 2023.
- CORDONI, Giada, PALAGI, Elisabetta. 2019. “Back to the Future: A Glance Over Wolf Social Behavior to Understand Dog-Human Relationship” in *Animals* (Basel), 9 (11): 991.
- COSTA JÚNIOR, José. 2018. “Escapando das tragédias da moralidade comum”, *Crítica na rede*. Disponível em: <https://criticanarede.com/tribosmorais.html>. Acesso em: 10 abr. 2023.

COSTA JÚNIOR, José. 2017. *Como viver depois de Darwin? [manuscrito]: limites e possibilidades das abordagens evolucionistas da moralidade*. Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

CRESPI, Bernard J. 2001. “The evolution of social behavior in microorganisms” in *Trends Ecol Evol*. 16(4):178-183.

DAMÁSIO, António R. 2012. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente, Georgina Segurado. 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras.

DARWIN, Charles, *A origem das espécies*. 2018. Trad. de Daniel Moreira Miranda, prefácio, revisão técnica e notas de Nelio Bizzo. São Paulo, Edipro.

DENNETT, Daniel. C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York, Simon & Schuster.

DREBER, Anna, RAND, David G., FUDENBERG, Drew et al. 2023. “Winners don’t punish” in *Nature* 452, 348–351. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/nature06723>. Acesso em: 10 abr 2023.

GOLDBERG, Abbie E., 2023. “Impact of HB 1557 (Florida’s Don’t Say Gay Bill) on LGBTQ+ Parents in Florida”; *UCLA*, School of Law, The Williams Institute; Disponível em: <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/publications/impact-dont-say-gay-parents/> Acesso em 21 jun. 2024.

ESSOCK-VITALE, Susan M. & MCGUIRE, Michael T. 1985. “Women's lives viewed from an evolutionary perspective: II. Patterns of helping” in *Ethology & Sociobiology*, 6(3), 155–173. 1985. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0162-3095\(85\)90028-7](https://doi.org/10.1016/0162-3095(85)90028-7). Acesso em: 10 abr. 2023.

FEHR, Ernst, GÄCHTER, Simon. 2002. “Altruistic punishment in humans” in *Nature* 415, 137–140. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/415137a>. Acesso em: 10 abr. 2023.

FRANK, Robert. 1988. *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York, Norton.

GONÇALVES, Isabel Cristina R. H., CARVALHO, Helder B. A. (org.). 2018. “A lei natural e os fatos do desacordo moral na filosofia moral de Alasdair MacIntyre” em *Tradição, moralidade e racionalidade: em diálogo com Alasdair MacIntyre*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI. Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_98510f851cad44b79fb183d43d3feb44.pdf. Acesso em: 10 abr. 2023.

GREENE, Joshua. 2003. “From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?” in *Nat Rev Neurosci* , 4, p. 846–850. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/nrn1224>. Acesso em: 10 abr. 2023.

GREENE, Joshua D., et al. 2001 “An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment” in *Science* 293.5537, p. 2105-2108.

GREENE, Joshua. 2018. *Moral Tribes. Emotion, reason and the gap between us and them*. Penguin Press, 2013. *Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum*, trad. de Alessandra Bonruquer, 1ªed., Rio de Janeiro, Record.

HAIDT, Jonathan. 2013. *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion*. Nova York: Vintage Books.

HAMILTON, William D. 1964. “The Genetical Evolution of Social Behaviour, I and II” in *Journal of Theoretical Biology*, 7: 1–16, 17–52.

HAUSER, Marc. 2006. *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. New York, Ecco/HarperCollins Publishers.

IRONS, William. 2001. “Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment” in R. Nesse (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*. ResearchGate. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/247385891_Religion_as_a_hard-to-fake_sign_of_commitment. Acesso em: 21 jun. 2024.

JAMES, Scott M. 2011. *An introduction to evolutionary ethics*, Maden, Blackwell Publishing.

JOHNSON, Meredith. 2020. “The Dangerous Consequences of Florida's "Don't Say Gay" Bill on LGBTQ+ Youth in Florida”; *The Georgetown Journal of Gender and the Law*; Disponível em: <https://www.law.georgetown.edu/gender-journal/online/volume-xxiii-online/the-dangerous-consequences-of-floridas-dont-say-gay-bill-on-lgbtq-youth-in-florida/>. Acesso em: 21 jun. 2024.

JOYCE, Richard. 2006. *The evolution of morality*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

KAAKE, Andrew. 2021. “Review: After Virtue”. Equal Rights Institute Blog (ERI Blog). Disponível em: <https://blog.equalrightsinstitute.com/review-after-virtue/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

KAHAN, Dan M. 2017. “Misconceptions, Misinformation, and the Logic of Identity-Protective Cognition” in *Cultural Cognition Project Working Paper Series* No. 164, Yale Law School, Public Law Research Paper No. 605, Yale Law & Economics Research Paper No. 575. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2973067> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2973067>. Acesso em: 10 abr. 2023.

KAHNEMAN, Daniel, *Rápido e devagar: duas formas de pensar*, trad. de Cássio de Arantes Leite, 1ªed, Rio de Janeiro, Objetiva, 2012.

KITCHER, Philip. 1985. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

KORZYBSKI, Alfred. 1933. “A Non-Aristotelian System and its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics” in *Science and sanity: an introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*. Lancaster.

LEONHARDT, Sara D., MENZEL, Florian, NEHRING Volker, SCHIMTT Thomas. 2016. “Ecology and Evolution of Communication in Social Insects” in *Cell*, Volume 164, Issue 6, Pages 1277-1287. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.cell.2016.01.035>. Acesso em: 10 abr. 2023.

LEVY, Neil. 2010. “Introduction: Appiah’s Experiments in Ethics” in *Neuroethics* 3, 197–200. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s12152-010-9076-2>. Acesso em: 10 abr. 2023.

LEVY, Neil. 2004. *What Makes Us Moral? Crossing the Boundaries of Biology*. Oxford, Oneworld Publications.

LORENZ, Konrad e MARTIN, Robert D. 1997. *The Natural Science of the Human Species: An Introduction to Comparative Behavioral Research*. Massachusetts, MIT Press.

MACINTYRE, Alasdair. 2007. *After Virtue: a study in moral theory*. Terceira edição. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.

MACINTYRE, Alasdair. 2001. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*, trad. de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo, EDUSC.

MARCONDES, Danilo. 2007. *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar.

MERCIER, Hugo, SPERBER, Dan. 2017. *The Enigma of Reason: A New Theory of Human Understanding*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

NAGEL, Thomas. 2013. “You can’t learn about morality from brain scans: The problem with moral psychology”, *The New Statesman*. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/science-tech/2013/11/you-cant-learn-about-morality-brain-scans>. Acesso em: 10 abr. 2023.

NGUYEN, C. Thi. 2020. “Echo chambers and epistemic bubbles” em *Episteme*, 17(2), 141-161. 2018. Disponível em: [doi:10.1017/epi.2018.32](https://doi.org/10.1017/epi.2018.32). Acesso em: 10 abr. 2023.

PINKER, Steven. 1999. *How the Mind Works*. England, Penguin Books.

RAYMER, Miles. 2016. “Review: Alasdair MacIntyre’s “After Virtue”, *WORDS&DIRT*. Disponível em: <http://www.words-and-dirt.com/words/review-aldasair-macintyres-after-virtue/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

RENNIX, Adrian, ROBINSON, Nathan. 2017. “The Trolley Problem Will Tell You Nothing Useful About Morality”, *Current affairs*. Disponível em: <https://www.currentaffairs.org/2017/11/the-trolley-problem-will-tell-you-nothing-useful-about-morality>. Acesso em: 10 abr. 2023.

RIBEIRO, Leonardo de Melo. 2016. “Evolucionismo e moralidade contribuições filosóficas” em *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*. Disponível em: <https://doi.org/10.35699/2316-770X.2014.2647>. Acesso em: 10 abr. 2023.

ROTTSCHAEFER, William A., and MARTINSEN, David. 1995. “Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michael Ruse’s Darwinian Metaethics” in P. Thomson (ed.), *Issues in Evolutionary Ethics*, Portland, SUNY Press.

RUSE, Michael. 1995. “Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen” in P. Thomson (ed.), *Issues in Evolutionary Ethics*. United States, SUNY Press.

SCHEFFLER, Samuel.1983. “Review: [Untitled]” in *The Philosophical Review*, vol. 92, no. 3, pp. 443–47. JSTOR. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2184489>. Acesso em: 10 abr. 2023.

SOSIS, Richard.2004. “The Adaptive Value of Religious Ritual” in *American Scientist*, 92: 166–72.

STANFORD, Craig B.1998. “The Social Behavior of Chimpanzees and Bonobos: Empirical Evidence and Shifting Assumptions” in *Current Anthropology*, vol. 39, no. 4, pp. 399–420. JSTOR. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/204757>. Acesso em: 27 set. 2023.

SWEEDEN, Nell Becker. S.d. “After Virtue, by Alasdair MacIntyre Book Review”. *School of Theology: Center for Practical Theology*. Disponível em: <https://www.bu.edu/cpt/resources/book-reviews/after-virtue-by-alsadair-macintyre/>. Acesso em 10 abr. 2023.

TRIVERS, Robert L.1971. “The Evolution of Reciprocal Altruism” in *Quarterly Review of Biology*, 46: 35–57.

WAMSLEY, Laurel.2022. “What's in the so-called Don't Say Gay bill that could impact the whole country”, *npr*; Disponível em: <https://www.npr.org/2022/10/21/1130297123/national-dont-say-gay-stop-children-sexualization-bill>. Acesso em 21 jun. 2024.

WILSON, Edward O.1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.