

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

Tribalismo Político

O Problema da Solução Utilitarista para a

Fundamentação Biológica da Moral

Iago Pereira da Silva

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TRIBALISMO POLÍTICO
O PROBLEMA DA SOLUÇÃO UTILITARISTA PARA A
FUNDAMENTAÇÃO BIOLÓGICA DA MORAL

IAGO PEREIRA DA SILVA

Sob orientação do professor

Walter Valdevino Oliveira Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em Filosofia.

Seropédica, RJ

Fevereiro de 2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586p Silva, Iago Pereira da , 1995-
O Problema da Solução Utilitarista para a
Fundamentação Biológica da Moral / Iago Pereira da
Silva. - Rio de Janeiro , 2023.
110 f.

Orientador: Walter Valdevino Oliveira Silva.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2023.

1. Utilitarismo. 2. Vieses Psicológicos. 3.
Moralidade. 4. Greene. I. Silva, Walter Valdevino
Oliveira , 1980-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IAGO PEREIRA DA SILVA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção de grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 08/03/2023

Walter Valdevino Oliveira Silva. Dr., UFRRJ
(Orientador)

Marcelo de Araújo. Dr., UERJ.

Ediovani Antônio Gaboardi. Dr., UFFS.



Emitido em 2023

TERMO Nº 729/2023 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 26/06/2023 16:35)

WALTER VALDEVINO OLIVEIRA SILVA

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptFILO (12.28.01.00.00.85)

Matrícula: ###205#7

(Assinado digitalmente em 26/06/2023 18:14)

EDIOVANI ANTONIO GABOARDI

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.520-##

(Assinado digitalmente em 27/06/2023 19:57)

MARCELO DE ARAUJO

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.027-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **729**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **26/06/2023** e o código de verificação: **37344d9c50**

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

This Study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001”

Agradeço aos meus pais por terem me fornecido a base para realizar este trabalho. Sem eles, trabalhar na minha pesquisa teria sido impossível, tendo em vista as necessidades que um pesquisador tem para produzir o seu trabalho.

Agradeço, ao meu orientador Walter Valdevino, por ter acompanhado a minha trajetória nos últimos quatro anos. Pois, além de ser um orientador excelente, tem sido também um amigo com que divido os percalços além daqueles enfrento para realizar a pesquisa.

Agradeço, também, ao meu querido cão, Mike, pelo amor incondicional que ele me deu nos momentos mais obscuros que passei, como um pesquisador, nos dois anos de construção deste trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. SOMOS SERES COOPERATIVOS?	8
1.1 NASCEMOS TÁBULAS RASAS?	15
1.2 ALTRUÍSMO EQUIVALE À MORALIDADE ?	19
1.3 A MORALIDADE É UM TRAÇO HOMÓLOGO?.....	22
1.4 O ÚLTIMO BASTIÃO: A NORMATIVIDADE	26
2. RASTREANDO O CÉREBRO MORAL	32
2.1 A MAQUINARIA INTUITIVA	40
2.2 DESVIANDO DO PERCURSO	48
2.3 DESACORDOS REAIS OU APARENTES?	53
3. O IMPACTO DO INCONSCIENTE	59
3.1 COOPERAREMOS, MAS DO MEU JEITO.....	60
3.2 NORMAS E MERCADOS.....	61
3.3 ISSO É JUSTO (PARA MIM)	63
3.4 CULTUADORES DE BANDEIRA	66
3.5 CAMALEÕES POLÍTICOS	67
3.6 PENSE RACIONALMENTE... DO MEU JEITO	70
3.7 RACIONAL E MOTIVADAMENTE	72
3.8 CAINDO EM CASCATAS	74
4. UTILITARISMO	77
4.1 UTILITARISMO DE GREENE.....	82
4.2 UTILITARISMO E NEUROLOGIA	88
CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS.....	105

RESUMO

PEREIRA, I. **Tribalismo político: o problema da solução utilitarista para a fundamentação biológica da moral.** 2023. 106p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

Ninguém negaria que o diálogo entre a filosofia e a ciência é um dos empreendimentos que foi visto ao longo da história das duas áreas. É este tipo de empreitada que se pretendeu neste trabalho. Primeiramente, buscou-se examinar as dificuldades da filosofia utilitarista do filósofo norte-americano Joshua Greene, defendida em sua obra *Tribos Morais*. Greene, valendo-se tanto das ciências biológicas, quanto das ciências psicológicas, mostra os diferentes vieses psicológicos que foram imputados nos seres humanos através dos processos evolutivos, como o fato de sermos tribalistas (damos preferência a quem é do nosso grupo, em detrimento de quem não é) e de que as nossas intuições têm, frequentemente, primazia em relação a uma outra forma de pensar, que foi apontada, ao longo da história da filosofia, como oriunda da razão humana, que é o nosso raciocínio deliberativo. A partir disso, ele traz uma solução utilitarista. Aqui foi adotada a mesma estratégia, mas o que se concluiu foi diferente: a solução de Greene não pareceu ser suficiente para lidar com a base biológica humana. Nos três primeiros capítulos, levantou-se parcialmente diversos aspectos daquilo que poderíamos chamar de “natureza humana”. Primeiramente, buscou-se mostrar a semelhança dos humanos com os outros animais através daquilo que é entendido como “altruísmo”, fazendo-se um paralelo com o que chamamos de “moralidade”. No segundo capítulo, apontou-se que é possível rastrear, na mente e no cérebro humanos, alguns dos mecanismos responsáveis pelo nosso raciocínio moral, o que mostra que a moralidade não está para além de nós (ou seja, que não a recebemos através de uma divindade), mas que, na verdade, ela é fruto da nossa biologia em contato com a cultura. No terceiro capítulo, mostrou-se diversos vieses cognitivos humanos: somos tendenciosos quando se trata de justiça; idolatramos os nossos símbolos ideológicos em detrimento dos próprios valores morais dessa mesma ideologia; a educação científica não soluciona o problema do tribalismo, e os diferentes grupos políticos enxergam os seus valores como realmente diferentes, não como uma mera questão de preferência. No quarto capítulo e na conclusão, mostrou-se como a filosofia de Greene, que se apoia na “felicidade” como um meta-valor que daria conta dos problemas grupais, não careceria de fundamentação para lidar com a nossa base biológica construída pelos processos evolutivos.

Palavras-chave: Greene. Vieses psicológicos. Utilitarismo.

ABSTRACT

PEREIRA, I. **Political tribalism: the problem of the utilitarian solution for the biological foundation of morality**. 2023. 106p. Dissertation (Master in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences. Graduate Program in Philosophy, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

Nobody would deny that the dialogue between philosophy and science is one of undertakings that has been seen throughout the history of both areas. It is this type of endeavor that was intended in this work. We sought to examine the difficulties of the utilitarian philosophy of the American philosopher Joshua Greene, which was defended in his work *Moral Tribes*. Greene, making use of both sciences inserted in the biological areas, as well as sciences inserted in the psychological areas, shows the different psychological biases that were imputed in human beings through evolutionary processes (selection, mutation, heredity and genetic drift), such as the fact that we are tribalists (we give preference to those who belong to our group, to the detriment of those who are not) and that our intuitions often take precedence over another way of thinking, which has been pointed out throughout the history of philosophy, as coming from human reason, which is our deliberative reasoning. From there, he brings his utilitarian solution. Here the same strategy was adopted, but what was concluded was different: Greene's solution did not seem to be sufficient to deal with the human biological basis. In the first three chapters, several aspects of what we could call "human nature" were partially raised. First, we sought to show the similarity of humans with other animals through what is understood as "altruism" when seen in other animals, making a parallel with what we call "morality". In the second chapter, it was pointed out that it is possible to trace, in the human mind and brain, some of the mechanisms responsible for our moral reasoning, showing that morality is not beyond us (that is, that we do not receive it through a deity), but which is actually the result of our biology in contact with culture. In the third chapter, several human psychological biases were evidenced: we are biased when it comes to justice; we idolize our ideological symbols to the detriment of the moral values of that same ideology; science education does not solve the problem of tribalism, and different political groups see their values as truly different, not merely a matter of preference. And, in the fourth chapter and conclusion, it was shown how Greene's philosophy, which is based on "happiness" as a meta-value that would deal with group problems, does not seem to be enough to deal with our biological basis built by evolutionary processes.

Keywords: Greene. Psychological biases. Utilitarianism

Introdução

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações.¹

No presente texto, procuro, principalmente, demonstrar o potencial conflito que existe entre as pretensões normativas que um utilitarismo contemporâneo tem com a biologia humana no momento em que essa entra em contato com o ambiente. Para tal, dedicar-me-ei a explorar diversos mecanismos inatos que a nossa biologia nos deu. Isso porque, semelhantemente a outros pesquisadores de ética, as minhas pesquisas em filosofia me levaram a crer que, talvez, a maneira mais segura de entendermos a moralidade humana seja através da união entre a intuição dos filósofos com as evidências trazidas pelas ciências psicológicas e biológicas. Visando tal empreitada, abordarei algumas das questões que me parecem centrais nas discussões atuais sobre ética.

No primeiro capítulo, debruçar-me-ei sobre a influência que os genes têm no comportamento humano. Visando isso, tentarei responder a quatro perguntas seguintes. Nós nascemos tabulas rasas? O altruísmo biológico pode ser equivalente, de alguma maneira, ao comportamento moral humano? A moralidade é uma característica vista nos humanos que tem sido desenvolvida no decorrer da evolução há, pelo menos, 6 milhões de anos? E os outros animais teriam a capacidade, assim como os humanos, de agir imparcialmente ou em vista do bem maior do grupo (desprezadas as relações de parentesco)? Responder a essas perguntas é de vital importância porque, com as respostas, podemos considerar os comportamentos humanos dentro do escopo certo, isso é, que são evoluídos. Assumirei essa perspectiva, o que significa que considero que tanto a nossa biologia quanto o ambiente importam. Tais questões serão propositalmente direcionadas a fim de realçarmos o papel da evolução na construção da nossa espécie, pois os cientistas sociais já fizeram muito bem o seu papel (com um direcionamento talvez excessivo) mostrando a influência do ambiente no comportamento humano.

¹ Hume, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 22.

No segundo capítulo, tendo já desmitificado algumas considerações errôneas que poderiam ser feitas sobre a maneira pela qual o leitor enxergaria a convergência entre o social e o biológico, mostrarei como a moralidade pode ser “encontrada” no cérebro, e os respectivos vieses psicológicos que ele constrói. Evidenciarei que, sem eles, não poderíamos edificar visões morais “reais” (não apenas aparentes) de mundo e não poderíamos cooperar bem dentro dos nossos próprios grupos.

Ademais, criticarei o mito do homem sumariamente racional. Farei isso através dos diversos estudos que apontam o importante e primordial papel que as emoções têm para o comportamento social humano. Há uma conexão causal inseparável entre um cérebro danificado em áreas responsáveis por desencadear emoções e o comportamento (a)moral que produz.

No terceiro capítulo, mostrarei que, apesar de os nossos mecanismos psicológicos evoluídos propiciarem a cooperação humana, eles o fazem dentro dos grupos humanos, não universalmente. Para isso, apresentarei diversos vieses humanos: pensamos a justiça tendenciosamente; damos ouvido exacerbadamente às nossas intuições morais, e valorizamos mais a nossa bandeira política do que os próprios ideais morais.

No último capítulo, tentarei apresentar uma ética normativa, que recentemente foi atualizada (dependendo do ponto de vista, até mesmo criada) pelo filósofo Joshua Greene, que pretende lidar com alguns vieses da psicologia humana que possibilitam e intensificam a nossa característica de colocar o próprio grupo à frente dos outros grupos. Caberá ao leitor decidir se essa filosofia bastará, ou não, para lidar com esse enorme problema.²

Espero fazer um bom trabalho ao explicar a possível confluência que Greene viu entre a biologia humana e sua excelente filosofia, porque apresentarei, no decorrer dos capítulos, excelentes motivos para crer, na verdade, na divergência que há entre as duas. Ficarà a cargo, no entanto, de quem leu o presente texto decidir se, afinal, se trata da *base biológica versus utilitarismo greeneano*, ou *base biológica* mais *utilitarismo greeneano*.

1. Somos seres cooperativos?

Há 13,5 bilhões de anos, o universo surgia. Após 9 bilhões de anos, surgia o nosso planeta que, com o passar do tempo, foi sendo povoado por organismos. Esses organismos são geralmente classificados em espécies. Comumente, os que se reproduzem deixando

² O leitor poderá até mesmo chegar à conclusão de que projetos normativos baseados em filosofia têm que ser completamente repensados.

descendentes férteis são ditos como pertencentes à mesma espécie. E as espécies que têm um mesmo ancestral são colocadas como pertencentes ao mesmo gênero.³ Há 6 milhões de anos, viveu o último ancestral em comum entre o gênero *homo* e os chimpanzés. Há 2,5 milhões de anos, a nossa espécie ancestral criava a primeira ferramenta de pedra, e, meio milhão de anos depois, ela se espalhava pelo seu continente de origem, a África, e ia para outro continente, a Eurásia. Há mais ou menos 200 mil, anos surgia a nossa espécie, *Homo sapiens*, e, depois de 130 mil anos, teria ocorrido a Revolução cognitiva, em que os *sapiens* criaram a sua complexa linguagem e se espalharam para além do continente africano e a Eurásia.

Esse é, muito resumidamente, o nosso passado longínquo. É o passado da espécie que, olhando para os dados mais recentes – ao contrário do que aparenta quando, aterrorizados, assistimos aos crimes, pela manhã, nos noticiários da tv –, transformou o ambiente terrestre, para si mesma, em um lugar muito menos violento do que já foi outrora.⁴ Trata-se da espécie que saiu do número de mais ou menos 3 milhões, para a marca de 7 bilhões de humanos, chegando aos vastos cantos do mundo, tomando posse de boa parte da produção dos vegetais terrestres.⁵ Somos a espécie que tem uma expectativa de vida maior do que tinha há não muito tempo atrás,⁶ e que está, no geral, mais saudável.⁷ Ingerimos uma maior quantidade de calorias, resultando em um número menor de mortes por inanição.⁸

No momento, nós, humanos, temos acesso a uma gama sem fim de produtos que transformaram a vida do homem moderno em um parque de diversão, se compararmos com as condições de vida, por exemplo, em 1800. Até mesmo o meio-ambiente é menos deteriorado hoje, do que era no passado. Na década de 1970, um carro sem estar em movimento emitia mais poluição do que um carro moderno em alta velocidade. Só nos EUA, o monóxido de carbono emitido caiu 75% nos últimos 25 anos.⁹

Mas qual é a diferença entre o humano que desenhava rinocerontes na parede de sua caverna há 32 mil anos, na atual França, e nós, que, com os nossos aparelhos eletrônicos, conseguimos acompanhar o que ocorre no mundo a todo instante? Para o zoólogo Matt Ridley, isso foi algo que aconteceu fora do corpo humano: a especialização. A divisão do trabalho a partir dos desdobramentos da cultura é o que fez a espécie humana alcançar os patamares que nenhuma outra espécie terrestre conseguiu:

³ Cf. Harari, Yuval. *Sapiens*. Porto Alegre: L&PM, 2016, p. 12.

⁴ Cf. Pinker, Steven. *O novo iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 66.

⁵ Cf. Riddley, Matt. *O otimista racional*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021, p. 12.

⁶ Cf. Pinker, Steven. *O novo iluminismo*, p. 78.

⁷ Cf. Pinker, Steven. *O novo iluminismo*, p. 89.

⁸ Cf. Pinker, Steven. *O novo iluminismo*, p. 97.

⁹ Cf. Riddley, Matt. *O otimista racional*, p. 26.

A especialização estimulou a inovação porque estimulou o investimento de tempo numa ferramenta de fazer ferramentas. Isso poupou tempo, e a prosperidade é simplesmente tempo poupado, que é proporcional à divisão do trabalho. Quanto mais os seres humanos se diversificaram como consumidores e se especializaram como produtores, e quanto mais eles trocaram, mais bem-sucedidos foram, são e serão.¹⁰

É visível que a especialização não ocorreria sem a cooperação humana, porque, sem ela, não conseguimos trabalhar com os outros em vista de um objetivo em comum, como, por exemplo, exercer a atividade policial para prevenir e combater a violência (que depende do pagamento de impostos) e desenvolver vacinas (que depende de financiamento público ou privado). Portanto, é plausível dizer que foi com a cooperação que nos tornamos a espécie que somos. Ela é um elemento primordial da vida humana.

Greene, autor do livro *Tribos morais* (2013),¹¹ no qual discute as disputas entre os diferentes grupos e uma possível solução para esse problema, refletindo sobre a cooperação, diz que ela só entra em cena quando os indivíduos envolvidos não teriam atrito ou não discordariam completamente uns dos outros.¹² É possível deixar ainda mais clara essa afirmação com a seguinte parábola pensada por Greene:

Um grupo de pastores partilha um pasto comum, grande o bastante para sustentar muitos animais, mas não um número infinito deles. De tempos em tempos, cada pastor deve decidir se adiciona ou não outro animal ao rebanho. O que um pastor racional deve fazer? Ao adicionar um animal a seu rebanho, ele receberá um benefício substancial quando vendê-lo no mercado. Todavia, o custo de sustentar cada animal será partilhado por todos que usam o pasto comum. Assim, o pastor ganhará muito e pagará pouco com a adição do novo animal. Logo, é de seu interesse aumentar indefinidamente o tamanho de seu rebanho, desde que o pasto comum permaneça disponível. É claro que todos os outros pastores possuem o mesmo conjunto de incentivos. Se cada pastor agir de acordo com seu próprio interesse, o pasto comum será completamente erodido e não haverá mais nada para ninguém.¹³

De acordo com Greene, a cooperação também diz respeito a não fazermos nada: é, no mínimo, reconfortante, termos certeza de que vivemos em uma comunidade que tem um sistema rigoroso que proíbe que pessoas matem umas as outras, ou que garanta, através de leis, aquilo que consideramos nossos direitos individuais.

Algo que sabidamente contribui para a convivência social é aquilo que chamamos de moralidade. Segundo Greene, “a moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que

¹⁰ Riddley, Matt. *O otimista racional*, p. 16.

¹¹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

¹² Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 33.

¹³ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 29.

permite que indivíduos de outro modo egoístas colham os benefícios da cooperação”.¹⁴ Ela é o que nos move a sermos altruístas, sendo dispostos a correr o risco de sermos prejudicados pelos outros como consequência por tentarmos cooperar. Essa maneira de enxergar o altruísmo parece ser respaldada pelo famoso biólogo Richard Dawkins: “uma entidade, tal como o babuíno, é dita altruísta se ela se comporta de maneira a aumentar o bem-estar de outra entidade semelhante à sua própria custa”.¹⁵

Para Greene, somos criaturas que conseguimos cooperar devido ao processo evolutivo. Ele faz com que organismos que cooperam alcancem certos resultados que organismos que não cooperam não alcançam:

Esse princípio guiou a evolução da vida na Terra desde o início. Há aproximadamente 4 bilhões de anos, moléculas se uniram para formar células. Uns dois bilhões de anos depois, células se uniram para formar células mais complexas. E então, 1 bilhão de anos mais tarde, essas células se uniram para formar organismos multicelulares. Esses coletivos evoluíram porque os indivíduos participantes podiam, trabalhando juntos, espalhar seu material genético de maneiras novas e efetivas. Avance outro bilhão de anos até nosso mundo, que está cheio de animais sociais, de formigas e lobos e seres humanos. O mesmo princípio se aplica. Colônias de formigas e matilhas de lobos podem fazer coisas que nenhuma formiga e nenhum lobo podem fazer sozinhos, e nós humanos, cooperando uns com os outros, nos tornamos a espécie dominante do planeta.¹⁶

Quando Greene fala que os organismos poderiam, trabalhando juntos, “espalhar o material genético”, ele parece se referir a outra ideia muito bem apresentada por Dawkins, segundo a qual todos os organismos são máquinas de sobrevivência que transportam genes dentro de si e os propagam pelo mundo através da replicação. O paralelo entre o pensamento de Dawkins e o de Greene parece ir adiante, pois, conforme o biólogo:

Tanto animais como as plantas evoluíram para corpos multicelulares, com a distribuição, a cada célula, das cópias completas de todos os genes. (...) Algumas pessoas empregam a metáfora da colônia, descrevendo um corpo como uma colônia de células. Prefiro pensar na célula como uma unidade de trabalho conveniente às indústrias químicas dos genes.¹⁷

Um gene pode ser, grosso modo, considerado como um fragmento de DNA, mas não só isso, ele também é todas as réplicas de si mesmo que estão pelo mundo, e é através da evolução que o número de alguns genes aumenta em detrimento da sobrevivência de outros. Isso quer dizer que, geralmente, o gene que sobrevive é aquele que potencialmente gera, em sua máquina

¹⁴ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 33

¹⁵ Chediak, Karla. “Notas sobre uma concepção evolucionista da moral”. *Episteme*, Porto Alegre, n.16, p. 45-59, jan./jun. 2003, p. 48.

¹⁶ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 30

¹⁷ Dawkins, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 107.

de sobrevivência, um comportamento individualista egoísta (pois uma característica intrínseca de todos os organismos é a capacidade de replicar a si mesmos).¹⁸ Concisamente, Dawkins diz o seguinte:

Nós somos máquinas de sobrevivência, mas esse “nós” não se restringe somente às pessoas. Aplica-se a todos os animais, plantas, bactérias e vírus. Mais especificamente, os replicadores que eles carregam, os genes, são basicamente o mesmo tipo de molécula em todos nós – das bactérias aos elefantes. Somos todos máquinas de sobrevivência para o mesmo tipo de replicador – as moléculas chamadas de DNA.¹⁹

Esclarecendo aquela que poderia ser uma contradição apontada pelo leitor, embora os genes que prosperam sejam, no geral, egoístas, o benefício colhido pelo organismo como resultado da cooperação pode ser maior do que o custo para executá-la. Um cachorro que coopera com o outro para matar a sua presa, em vez de tentar matá-la sozinho, é um cachorro que potencialmente teria mais chances de sobreviver e, desse modo, propagar os seus genes. Chamar os genes de egoístas – ao contrário do que sugerem leituras apressadas do título do livro de Dawkins – é o mesmo que dizer que as máquinas de sobrevivência tenderão a maximizar a sua própria sobrevivência, mesmo que isso signifique investir em uma relação de troca mútua com outro organismo.²⁰ O egoísmo dos genes não retira a possibilidade de as suas máquinas cooperarem entre si.

O pressuposto de Greene de que a cooperação seria uma estratégia oriunda da evolução pode ser explicado pelo fato de ela ser uma estratégia evolutivamente estável. Isso significa que a relação custo/benefício de realizar um ato cooperativo pode ser maior do que não o fazer, ou seja, aqueles que cooperam podem conseguir sobreviver e reproduzir mais do que os que assim não agem.²¹ A seguir, vejamos um exemplo, baseado em um caso pensado por Dawkins, de como a cooperação é uma estratégia evolutivamente estável. Imagine que existiam dois lobos adultos que viviam há 20 mil anos, e que conseguiam expressar, um para o outro, que no local onde estavam havia comida. Em tese, esses dois lobos têm uma maior probabilidade de sobreviver do que os seus dois primos lobos que, por causa dos genes passados pelos seus pais, não conseguiam se comunicar para avisar que no local onde estavam havia comida. Considerando esse cenário, é plausível imaginar que os dois irmãos lobos que conseguem se

¹⁸ Cf. Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 39.

¹⁹ Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 67.

²⁰ É preciso deixar claro que dizer que um gene é egoísta equivale a inferir que esse mesmo gene tenderá a ser visto na ascendência ou descendência de uma ou mais linhagens filogenéticas, podendo gerar nos organismos comportamentos que maximizarão a sua permanência no pool de genes. Nesse sentido, o emprego do termo “egoísta” é apenas metafórico. Um egoísta só pensa em si mesmo, tal qual um gene só replica a si mesmo.

²¹ Cf. Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 166.

comunicar são aqueles que teriam a maior probabilidade de sobreviver (e, conseqüentemente, repassar os seus genes), pois são eles que conseguirão cooperar compartilhando os alimentos. Portanto, se os dois sobreviverem até conseguirem reproduzir, muito provavelmente os seus pequenos filhos também nascerão com a capacidade de se comunicar, e, com isso, sobreviver.²²

A forma pela qual Greene enxerga a cooperação, como poderíamos imaginar, tem como pressuposto a Teoria da Evolução proposta por Charles Darwin, em 1859. A teoria proposta por Darwin, desde o seu surgimento, vem levantando diversos debates, progredindo e sendo refinada com o passar dos anos. Talvez seja possível discernir partes da teoria que seriam os pontos principais a respeito dos quais há acordo entre Darwin e os pesquisadores que vieram depois. O biólogo Ernst Mayr diz que essa teoria, na forma concebida por Darwin, tem 5 pontos principais, a saber:

1. As espécies são mutáveis.
2. Todos os organismos descendem de um ancestral comum (evolução ramificada).
3. A evolução é gradual (não existem saltos ou discontinuidades).
4. As espécies tendem a se multiplicar (a origem da diversidade).
5. Os indivíduos de uma espécie estão sujeitos à seleção natural.²³

Vale ressaltar, para que não exista algum mal-entendido, que, apesar das perspectivas errôneas como a de Herbert Spencer (darwinista social),²⁴ a evolução não é progressiva. Isso significa que não existem organismos superiores e inferiores, mas sim aqueles que sobrevivem e, principalmente, reproduzem, pois uma “maior complexidade não é indicadora de processo evolutivo (o crânio de um mamífero é menos complexo do que o dos placodermos dos quais descende)”.²⁵ Ou seja, não existe uma evolução ascendente para um ser de capacidades ilimitadas, ou alguma outra coisa super poderosa, porque, de acordo com o zoólogo Mark Ridley:

[a]s condições locais em cada estágio essencialmente determinam como uma espécie evolui. A espécie não possui uma tendência intrínseca de ascender a uma forma superior. Se, de algum modo, a evolução darwiniana segue de maneira progressiva, isso é apenas porque esse foi o modo como as coisas acabaram por acontecer.²⁶

²² Cf. Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 166.

²³ Mayr, Ernst. *O que é a evolução*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009, p. 113.

²⁴ Ruse, Michael. “Ética evolutiva: o ressurgir da fênix”, vol 15, n, 03, Setembro de 2021. Versão online disponível em: <https://www.abfhib.org/boletins/boletim-hfb-v15-n3-set-2021/traducao-etica-evolutiva-o-ressurgir-da-fenix/>. Acessado em: 16/01/2022.

²⁵ Mayr, Ernst. *O que é a evolução*, p. 255.

²⁶ Ridley, Mark. *Evolução*. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2007, p. 34.

Assim como Greene, os biólogos geralmente chamam de altruísmo aquilo que chamamos de cooperação entre os seres humanos, e haveria dois tipos dele, o parental e o recíproco. O parental é o que ocorre no círculo familiar, de modo que, quanto mais próximo um parente for, mais forte é a inclinação para agir de maneira altruísta em relação a ele.²⁷ É o que ocorre, para exemplificar, quando pais ajudam os seus filhos, e os avós ajudam os seus filhos a criar os netos. Esse tipo de altruísmo, de acordo com Dawkins, pode ser explicado pelo parentesco genético que existe entre os parentes. Imagine um gene de nome “x”. Ele terá, entre os pais e seus respectivos filhos, 50% de chances de ser compartilhado, levando em conta que metade dos genes do indivíduo são de um dos pais, e metade, do outro. Em relação aos avós, os netos carregam, em média, 25% dos genes deles, e em relação aos irmãos (do mesmo pai e da mesma mãe) é, em média, 50%. Olhando apenas através dos genes, os cuidados que os parentes têm entre si teriam se propagado pelas populações porque, conforme Dawkins “existe uma boa probabilidade de o gene altruísta estar presente no corpo do beneficiário”.²⁸ Evidentemente, apesar de ter um papel muito importante, o gene é somente um dos elementos que está envolvido na decisão de um organismo. Ele opera de uma forma mediata, não imediata, em vista de que ele constrói os indivíduos e os seus sistemas.²⁹

Alguns biólogos chamam essa influência indireta dos genes no comportamento humano de “lei epigenética”. De acordo com o sociobiólogo E. O. Wilson, ela seria responsável por, durante a construção do organismo, direcionar suas características, sejam elas cognitivas ou fenotípicas (características visíveis e comportamentais de um organismo). Na cognição, ela influenciaria a forma pela qual percebemos o mundo e agimos conforme essa percepção.³⁰ Acerca desse poder de influência dos genes, o psicólogo Steven Pinker pontuou que “algum comportamento tem de ser afetado por *alguns* genes, ou nunca poderíamos explicar por que os leões agem de modo diferente das ovelhas, e por que as galinhas chocam seus ovos em vez de comê-los, por que cervos dão marradas”.³¹

O altruísmo recíproco, por sua vez, ocorre quando um organismo trata de maneira preferencial os membros do próprio grupo.³² Ele teria evoluído justamente porque cooperar com o outro organismo é uma estratégia evolutivamente estável, e que, portanto, os genes que

²⁷ Cf. Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 181.

²⁸ Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 183.

²⁹ Cf. Dawkins, Richard. *O gene egoísta*, p. 128.

³⁰ Cf. Ruse, Michael. *Levando Darwin a sério*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1995, p. 187.

³¹ Pinker, Steven. *Tábula Rasa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 165.

³² Cf. Mayr, Ernst. *O que é a evolução*, p. 296.

privilegiam o altruísmo recíproco se propagariam ao decorrer do tempo. Greene, acerca da forma pela qual o altruísmo recíproco se tornou presente nos humanos, inferiu o seguinte:

Tendências cooperativas não podem evoluir (biologicamente) a menos que confirmem vantagem competitiva aos cooperadores. Imagine, por exemplo, dois grupos de pastores, um cooperativo e outro não. Os pastores cooperativos limitam o tamanho de seus rebanhos, preservando o pasto comum, o que lhes permite manter um estoque sustentável de alimento. Os membros do grupo não cooperativo seguem a lógica do interesse próprio, adicionando mais e mais animais a seus respectivos rebanhos. Consequentemente, erodem o pasto comum, ficando com pouquíssimo alimento. Como resultado, o primeiro grupo, graças a suas tendências cooperativas, pode assumir o controle. Pode esperar que os pastores não cooperativos passem fome ou, se forem mais empreendedores, iniciar uma guerra assimétrica dos bem-alimentados contra os famintos. Uma vez que o grupo cooperativo tenha assumido o controle, pode criar ainda mais animais, alimentar mais crianças e, assim, aumentar a proporção de cooperadores na geração seguinte. A cooperação evolui não por ser “legal”, mas porque confere uma vantagem para a sobrevivência.³³

1.1 Nascemos tábulas rasas?

Quando Greene chama a moralidade de “conjunto de adaptações psicológicas”, ele aparenta colocar a moralidade como, principalmente, fruto do nosso aparato biológico. Essa posição pode ser considerada como “evolucionista”. Segundo Karla Chediak, ela é a que “considera a moral um comportamento que evoluiu ao longo de alguns milhares de anos como uma forma especial de estabelecer vínculos sociais de cooperação”.³⁴ Essa perspectiva é a que defende que a moralidade é, na verdade, um desdobramento daquilo que vemos no mundo animal, ou seja, um desdobramento do altruísmo.

Essa posição merece ser discutida, mas antes de entrarmos nessa discussão, precisamos colocar em pauta a pressuposição de características que comporiam o ser humano (como as adaptações psicológicas) sem pressupor como já dada a sua existência, encarando as evidências dessas características.

Parece normal pressupor que existam certos aspectos da experiência humana que não mudam, pois geralmente tentamos prever a maneira que outro humano agiria em vista de alcançar um objetivo. Imagine que todas as vezes que fôssemos pais, nos perguntássemos se deveríamos cuidar dos nossos filhos. Ou todas as vezes que víssemos alguém levando uma surra, perguntássemos se a pessoa está gostando. Pareceria loucura se comportar como se não

³³ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 34.

³⁴ Chediak, Karla. “Notas sobre uma concepção evolucionista da moral”, p. 51.

houvesse nada na nossa espécie que lhe fosse natural. Contudo, considerando a época em que nasceram, e a falta das ferramentas de análise que dispomos hoje, pelo menos no campo filosófico, foi o que alguns filósofos fizeram. De acordo com Pinker, René Descartes era um dos filósofos que acreditava na doutrina do “fantasma na máquina”, na qual a mente seria algo totalmente diferente do corpo, e que, portanto, não poderia ser dirigida por princípios físicos.³⁵ Ele também acreditava que a nossa mente era completamente diferente da dos animais.³⁶ Outro filósofo que pensou de maneira semelhante foi William Godwin, pois, aparentemente, a sua visão era a de que as crianças seriam como papéis em branco (até mesmo Walt Disney acreditava nisso).³⁷ Todavia, a literatura científica parece ir na contramão do que pensavam esses filósofos:

Cientistas cognitivos descobriram que tipos de representações e processos são usados em diferentes esferas do conhecimento, como por exemplo palavras e regras para a linguagem, o conceito de um objeto duradouro para a compreensão do mundo físico e uma teoria da mente para compreensão das outras pessoas. A psicologia do desenvolvimento mostrou que esses modos distintos de interpretar a experiência entram em funcionamento logo no início da vida: os bebês têm uma compreensão básica de objetos, números, rostos, utensílios, linguagem e outras esferas da cognição humana.³⁸

Investigando a linguagem, é possível identificar padrões universais. Ao redor do globo, existem mais de seis mil línguas distintas. Mas, mesmo assim, conseguimos traduzir as obras uns dos outros e nos comunicar. A título de exemplo, olhando rapidamente, a língua japonesa e a língua inglesa parecem diametralmente diferentes, entretanto, ambas compartilham características em comum, as duas têm verbos, posposições e preposições.

Sobre o modo pelo qual a natureza humana faz com que nos comportemos, Pinker pensava que “as pessoas podem se vestir de jeitos diferentes, porém todas tentam esbanjar status social a partir da vestimenta”.³⁹ Nesse sentido, a variedade cultural seria um elemento colocado em prática graças ao nosso cérebro. Ela não teria sido tirada de lugar nenhum:

Os humanos comportam-se de maneira flexível *porque* são programados: suas mentes são dotadas de software combinatório capaz de gerar um conjunto ilimitado de pensamentos e comportamentos. O comportamento pode variar entre as culturas, mas a estrutura dos programas mentais que geram o comportamento não precisa variar. O comportamento inteligente é aprendido com êxito porque temos sistemas inatos que se incumbem do aprendizado. E todas as pessoas podem ter motivos bons e maus, mas possivelmente nem todas os traduzirão em comportamentos da mesma maneira.⁴⁰

³⁵ Cf. Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 28.

³⁶ Cf. Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 29.

³⁷ Cf. Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 31.

³⁸ Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 147.

³⁹ Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 65.

⁴⁰ Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 67.

Não existe local melhor para buscar as evidências de que nascemos com algum aparato inato do que nas crianças. Isso se justifica porque elas ainda não teriam, em teoria, absorvido os aprendizados empíricos proporcionados pela cultura. Um pai ou uma mãe não podem ter ensinado os seus bebês a como enxergar o mundo de acordo com algumas leis da física, e também como é importante ajudar ao próximo. Foi isso que o psicólogo Paul Bloom investigou em seu livro *O que nos faz bons ou maus*.⁴¹

Em um dos experimentos relatados por Bloom, uma mãe entrou com o seu bebê em uma sala. Após isso, um homem adulto, cheio de coisas nas mãos, também entrou. Esse homem tentou abrir um armário, mas não conseguiu. Olhando para essa situação, a criança, espontaneamente, ficou em pé e ajudou o adulto. Nenhum dos envolvidos olhou para o bebê e nem orientou ele a ajudar o homem adulto. A metade dos bebês que foram colocados dentro dessa dinâmica social ajudaram o adulto.⁴² Isso parece demonstrar que bebês já têm ao menos uma tendência a serem cooperativos.

Um outro experimento indicou que bebês nascem com certa noção do que seria um comportamento fora da regra social, no sentido de que se esperaria algo de alguém, e essa pessoa não agiria conforme o que se esperava dela, tendo em vista a regra da dinâmica social:

O bebê de 1 ano de idade decidiu fazer justiça com as próprias mãos. Ele havia acabado de assistir a um teatro de fantoches com três personagens. O boneco do meio jogava uma bola para o boneco da direita, que lhe passava a bola de volta. Em seguida, ele jogava a bola para o boneco do lado esquerdo, que saía correndo com ela. No fim da apresentação, o boneco “bom” e o boneco “mau” foram retirados do palco e colocados diante do menino. Um presentinho foi posicionado em frente a cada um dos bonecos, e o garoto foi instruído a remover um dos presentes. Conforme previsto, e como a maioria das crianças pequenas que participaram desse experimento fez, ele retirou o presente do boneco “mau” – aquele que havia fugido com a bola. Mas não foi só isso. O bebê, então, se inclinou e deu uma palmadinha na cabeça desse boneco.⁴³

Ademais, o próprio Bloom e a sua colega Karen Wynn efetuaram experimentos que indicam que bebês preferem personagens que ajudam, do que personagens que prejudicam os outros. Eles criaram figuras geométricas que tinham comportamentos sociais ou antissociais como atrapalhar ou ajudar outra figura geométrica. Um dos exemplos citados por Bloom foi o de um círculo vermelho que tentava subir uma ladeira. Em determinadas vezes, um quadrado amarelo vinha e ajudava o círculo vermelho, empurrando-o para cima. Em outras vezes, um triângulo verde fazia o contrário do quadrado amarelo e empurrava o círculo vermelho para

⁴¹ Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2014.

⁴² Cf. Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 21.

⁴³ Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 17.

baixo na ladeira. Tendo visto esses acontecimentos, em seguida os bebês viam um filme em que o círculo chegava perto do quadrado ou do triângulo. O que foi descoberto é que os bebês de 9 e 12 meses olhavam mais atentamente quando o círculo chegava perto do triângulo, como se o evento em que uma das figuras geométricas agia de maneira antissocial os intrigasse mais do que o evento em que o círculo recebia a ajuda.⁴⁴ Tais experimentos indicam que bebês têm certas expectativas quanto às ações sociais, o que os faz ficarem intrigados quando a dinâmica social não ocorre de forma adequada.

Não obstante, de acordo com Bloom, as evidências demonstram que os bebês são capazes de buscar entender o que está passando dentro da mente de uma pessoa, tendo em vista a maneira como ela age:

A psicóloga Amanda Woodward concebeu um estudo de tempo do olhar para demonstrar que os bebês têm consciência de que os indivíduos têm metas. Primeiramente, um bebê era colocado diante de dois objetos e via uma mão se estendendo para alcançar um deles. Em seguida, os pesquisadores invertiam as posições dos objetos. Os bebês tinham a expectativa de que, quando a mão se estendesse novamente, ele deveria procurar o mesmo objeto, e não o mesmo local. Essa expectativa era específica para as mãos; se fosse uma garra de metal, o resultado já não seria mais válido.⁴⁵

Além de serem naturalmente hábeis nas dinâmicas sociais, os bebês também seriam hábeis em enxergar a realidade física de uma maneira minimamente adequada para a sua sobrevivência. Em um conjunto de experimentos, foi indicado que bebês conseguem diferenciar dois de três objetos. Isso significa que, ao colocarmos dois objetos juntos, e depois retirarmos esses dois objetos e colocarmos três, os bebês passarão mais tempo olhando para os três objetos do que para os dois objetos que viram anteriormente (bebês fixam mais os seus olhos em cenas que não estão de acordo com a física). Os cientistas também fizeram outros testes mostrando objetos que flutuam após o seu solo ter sido removido, assim como objetos que misteriosamente desaparecem e aparecem em outro lugar. Em todos esses experimentos, os bebês mantiveram os seus olhos nas cenas incomuns, nas cenas transgressoras da física.⁴⁶

E quanto às crianças? Elas são predispostas a deixar que aqueles que não agem de maneira altruísta paguem pelo seu mal comportamento. Quem nunca reparou que elas, assim como os adultos, têm os seus melhores amigos? Foi isso que outros experimentos parecem ter demonstrado. As crianças têm uma tendência a ajudar quem tenta ajudar, e a negligenciar quem não ajuda:

⁴⁴ Cf. Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 37.

⁴⁵ Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 34.

⁴⁶ Cf. Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 33.

A psicóloga Amrisha Vaish e seus colegas descobriram que crianças de 3 anos eram mais propensas a ajudar alguém que havia auxiliado outra pessoa anteriormente, e menos propensas a ajudar quem havia sido cruel com outra pessoa. As psicólogas Kristen Dunfield e Valerie Kuhlmeier obtiveram resultados semelhantes quando realizaram um estudo com crianças de 21 meses. As crianças se sentavam diante de dois pesquisadores, cada um dos quais segurando um brinquedo, aparentemente dispostos a entregá-los às crianças. No entanto, nenhum dos dois brinquedos chegavam às suas mãos, pois um dos pesquisadores tinha a função de provocar, e se recusava a soltar o brinquedo, enquanto o outro pesquisador tentava oferecê-lo à criança, mas o deixava cair. Mais tarde, quando as crianças recebiam o seu próprio brinquedo e tinham que entregá-lo a um pesquisador, elas tendiam a oferecê-lo para aquele que havia se esforçado, e não para aquele que as havia provocado.⁴⁷

A literatura acerca das nossas possíveis características inatas tornou-se extensa. Aqui, foram expostos apenas alguns experimentos. As afirmações de Greene sobre as adaptações psicológicas humanas não são descabidas. As evidências nos permitem assumir, hoje, que nascemos com pelo menos algumas características inatas, como uma compreensão embrionária das dinâmicas sociais, de como imaginar a maneira que os outros pensam, e como a física deveria funcionar. A ideia de Greene de que a moralidade é uma característica inata não parece mais tão distante.

1.2 Altruísmo equivale à moralidade?

Analisando o que foi exposto por Greene e por outros autores, sabemos que a cooperação é uma estratégia evolutivamente estável, e sabemos também que faz sentido vermos os vários organismos de diferentes espécies cooperando com os seus semelhantes, ou até mesmo com os dessemelhantes, como ocorre no caso dos cães. Voltando à posição evolucionista de Greene, olhando panoramicamente, é possível dizer que o comportamento altruísta é um comportamento moral, e que, portanto, a moralidade tem, ao menos, uma base na nossa biologia? Para Greene, sim, porque a “essência da moralidade é o altruísmo”.⁴⁸ Segundo Harman Oren, Darwin mesmo teria admitido que aquilo que chamava de “instintos sociais”, que é a necessidade de ajudar os companheiros, teriam sido adquiridos pela espécie humana e pelos outros organismos.⁴⁹ Estou constantemente equivalendo a posição de Darwin com a de Greene. Mas se pode dizer que a visão de Darwin reafirma, de fato, a de Greene? Sim, pois ele

⁴⁷ Bloom, Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 66.

⁴⁸ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 33.

⁴⁹ Harman, Oren. *Evolved morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden: Brill, 2014, p. 12.

acreditava mais na continuidade do comportamento da espécie humana e das outras espécies do que em algum tipo de salto através do qual os humanos teriam aspectos completamente diferentes em relação aos outros animais. Para ele, qualquer organismo que tenha “instintos sociais acentuados” pode ter moralidade ou consciência.⁵⁰

Darwin e Greene não estão sozinhos. A posição evolucionista também é defendida por outros pensadores. Para Piotr Kropotkin, a nossa natureza é moral. Nós podemos buscar na natureza exemplos de cooperação. A evolução também teria direcionado os organismos a evitar a competição, não apenas a cair de paraquedas nela.⁵¹ O filósofo contemporâneo da Biologia Michael Ruse também acredita que a moralidade está atrelada à nossa biologia, não sendo apenas uma criação de uma nova forma de cooperação, mas uma continuidade do próprio altruísmo visto no reino animal.⁵² Para ele, a moralidade foi a forma pela qual nossa biologia fez com que alcançássemos o altruísmo. Isso significa que a nossa espécie, a fim de alcançar o altruísmo visto em outros animais, é altruísta, genuinamente, ao fazer uso da moralidade. Dizer que a moralidade faz parte da nossa biologia significa que desenvolvemos características inatas que nos inclinam a cooperar em nome daquilo que chamamos de moralidade. A nossa moralidade é uma adaptação que nos ajuda diante das dificuldades da vida, não sendo diferente das nossas mãos, olhos etc.

Além deles, antecipando-se ao que as atuais evidências acerca das características humanas inatas nos fazem concluir, o filósofo Adam Smith acreditava que a empatia, que é inegavelmente uma característica primordial para agir moralmente, integrava a natureza humana:

Por mais egoísta que se supunha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela. Dessa espécie é a piedade, ou compaixão, emoção que sentimos ante a desgraça dos outros, quer quando a vemos, quer quando somos levados a imaginá-la de modo muito vivo. É fato óbvio demais para precisar ser comprovado, que frequentemente ficamos tristes com a tristeza alheia; pois esse sentimento, bem como todas as outras paixões originais da natureza humana, de modo algum se limita aos virtuosos e humanitários, embora estes talvez sintam com uma sensibilidade mais delicada. O maior rufião, o mais empedernido infrator das leis da sociedade, não é totalmente desprovido desse sentimento.⁵³

⁵⁰ Darwin, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo horizonte: Itatiaia, 2004, p. 71

⁵¹ Cf. Harman, Oren. *Evolved morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*, p. 15.

⁵² Chediak, Karla. “Notas sobre uma concepção evolucionista da moral”, p. 48.

⁵³ Smith, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p.5.

É interessante como Adam Smith, no século XVIII, já havia percebido que a nossa capacidade de nos conectarmos e nos compadecermos com os outros parecia ser uma característica da natureza humana. Em termos científicos, ela pode ser entendida como um dos mecanismos psicológicos que “busca informações sobre o outro e nos ajuda a entender sua situação”.⁵⁴

Além de possuímos a apontada capacidade de nos conectarmos com outros indivíduos – algo que facilita a nossa convivência –, ao contrário do que muitos poderiam pensar, os seres humanos também têm aversão à violência. Os experimentos realizados por Wendy Mendes, Fiery Cushman e colegas concluem isso. Esses cientistas checavam os sinais vitais das pessoas que participavam do experimento, e que agiam, simuladamente, de diversas maneiras violentas, como, por exemplo, esmagando, com um martelo, a perna de alguém. O que se viu é que, quando está no nosso poder agir pessoalmente com violência, preferimos não recorrer a isso. Sobre esse experimento, Greene destacou:

As pessoas que participaram do experimento sabiam que suas ações eram inofensivas. Mesmo assim, o simples ato de fingir fazer coisas perversas contraía seus vasos sanguíneos, literalmente causando “frio na barriga”. E mais: os pesquisadores descobriram que esse efeito vasoconstritor estava relacionado especificamente à ação pseudoviolenta encenada por elas.⁵⁵

Tudo isso posto, nós podemos, como os que defendem a posição evolucionista, entender a moralidade como uma extensão do altruísmo, ou até mesmo os equivaler? Essas conclusões não foram e ainda não são um consenso. Em direção contrária do que pensava Greene, de acordo com Harman, para Thomas Henry Huxley, um filósofo e biólogo britânico que nasceu no século XIX, a moralidade em nada teria a ver com o altruísmo. Segundo Huxley, olhando para a natureza, o que perceberíamos seria apenas um embate violento entre os organismos, em que o mais apto (aquele que é mais forte, ou mais rápido, por exemplo) é o que sobrevive.⁵⁶ Huxley acreditava que a evolução teria nos dado cérebros capazes de superar a força dela mesma “substituindo indiferença e necessidade com preocupação e progresso ético”.⁵⁷ Nesse sentido, Huxley encarava a moralidade como um avanço em relação ao que víamos no ambiente natural. A nossa natureza, portanto, não seria moral. Citando e comentando a posição de Huxley, o primatólogo Frans de Waal escreveu que quando o biólogo diz que “podemos vir a ser morais

⁵⁴ Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 149.

⁵⁵ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 44.

⁵⁶ Cf. Harman, Oren. *Evolved morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*, p. 13.

⁵⁷ Harman, Oren. *Evolved morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*, p. 14.

apenas por oposição à nossa natureza. Trata-se de um recuo inexplicável de alguém que granjeou a reputação de ‘cão de guarda de Darwin’ graças à sua defesa feroz da evolução”.⁵⁸

Não apenas Huxley pensava dessa maneira. O renomado pai da psicanálise, Sigmund Freud, entendia que a civilização teria emergido graças à cultura e ao nosso controle dos nossos imperativos evolutivos (propensões naturais).⁵⁹ Em 1996, Dawkins apoiou a posição de Huxley quando disse “o que estou dizendo, junto com muitas outras pessoas, entre as quais T. H. Huxley, é que, em nossa vida política e social, temos o direito de rejeitar o darwinismo, temos o direito de dizer que não queremos viver em um mundo darwiniano”.⁶⁰

Outro adepto da visão através da qual os nossos avanços sociais seriam resultado da moralidade, mas a entendendo, também, como um aspecto à parte da natureza, foi o biólogo e filósofo Francisco Ayala. Embora ele acreditasse na evolução de diversas características humanas, no que concerne especificamente à moral, não era partidário da visão de Greene. A seguinte digressão de Chediak contempla o pensamento de Ayala:

O comportamento moral presente na espécie humana é consequência do desenvolvimento da autoconsciência e do pensamento abstrato, originados biologicamente. Essas capacidades seriam fruto do processo evolutivo específico da espécie, mas em nada poderiam influir no que julgamos bom ou condenável. O aspecto substantivo da moral seria função estrita da evolução cultural. Ayala não recusa a existência de predisposições biológicas na espécie humana como há em outras espécies animais, mas crê que não há como estabelecer um vínculo direto entre elas e o comportamento moral, devido ao grande número de casos em que os princípios morais se confrontam com essas predisposições, chegando ao ponto de se elegerem, como morais, comportamentos que não favoreçam nem a reprodução nem a sobrevivência dos indivíduos.⁶¹

Essas ideias de que a moralidade não comporia a natureza humana, mas que, na verdade, seria um aspecto à parte, que vem para encapar a nossa natureza bruta, é conhecida e foi chamada por de Waal “teoria do verniz” [*Veener Theory*].⁶² Já a posição evolucionista foi chamada de “evolução da ética”.⁶³

1.3 A moralidade é um traço homólogo?

⁵⁸ Waal. Frans de. *Primatas e Filósofos*. São Paulo: Palas Atena Editora, 2020, p. 34.

⁵⁹ Cf. Waal. Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 35.

⁶⁰ Waal. Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 36.

⁶¹ Chediak, Karla. “Notas sobre uma concepção evolucionista da moral”, p. 57

⁶² Na edição aqui referenciada, a teoria foi traduzida como “Teoria do revestimento”. Mas optei por chamá-la da maneira como ela é comumente traduzida e conhecida.

⁶³ Waal. Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 48.

Haveria alguma forma de verificarmos se a posição de Greene, segundo a qual a moralidade teria, ao longo de milhares de anos, evoluído, está certa, ou se a posição da “teoria do verniz” está correta? Sim, podemos verificar isso a partir das características da nossa espécie que poderiam ter vindo de um ancestral comum entre ela e os outros mamíferos. Os biólogos as chamam de características homólogas, pois são derivadas de um ancestral em comum entre espécies distintas.⁶⁴ Os animais em que podemos achar melhor esses traços são os símios. Estima-se que o ancestral em comum entre os humanos, os bonobos e os chimpanzés viveu há 6 milhões de anos. Em se tratando de tempo de diversificação e ramificação, é muito pouco. Para se ter uma ideia, chamamos o elefante asiático de elefante da mesma maneira que chamamos o elefante africano, mas as duas espécies se diversificaram também há 6 milhões de anos. Ninguém duvidaria que as duas espécies de elefantes, que vivem em continentes diferentes, compartilham algum repertório comportamental. De maneira análoga, nós, os chimpanzés e os bonobos (assim como uma boa parte dos macacos) compartilhamos características em comum. Uma delas, por exemplo, são as expressões faciais que os seres humanos e chimpanzés compartilham em cerca de 90%.⁶⁵ Essas características nos permitem entrar em contato e ter uma noção daquilo que se passa na vida dos símios.

É preciso alertar que visualizar essas espécies e achar que estaríamos olhando para o passado é um erro, porque olhá-las dessa maneira é como se elas não tivessem os seus próprios antepassados e passado pelas suas ramificações para chegar até aqui. Aquela antiga imagem de que os seres humanos vieram dos chimpanzés – que imediatamente nos traz a pergunta sobre por que os chimpanzés ainda existem – está errada. Eles, assim como nós, são frutos de um processo lento e gradual chamado evolução, portanto, passaram também por desafios árduos dados pelo ambiente e se diversificaram ao longo do tempo.

De acordo com os princípios da evolução, não teria existido uma hominização (um processo evolutivo direcionado ao culminar da existência da espécie humana), ou uma antropogênese. Como sempre, essa é a velha tentativa de nos vermos como o centro de algum tipo de processo, seja a criação, para os seres humanos, da Terra por alguma entidade, ou o processo direcionado para um suposto ápice evolutivo.

Tudo isso posto, voltando à questão dos traços homólogos entre os humanos e os símios, hoje, parece possível identificar uma série de características compartilhadas entre eles, algumas delas são: (1) capacidade de reconciliação; (2) felicidade – em conjunto com carinho; (3) lealdade; (4) respeito por figuras de poder; (5) noção de proporcionalidade em recebimento de

⁶⁴ Cf. Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 148.

⁶⁵ Cf. Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 30.

recompensa; e (6) melancolia. Exporei as observações de cada um desses comportamentos na mesma ordem em que foram citados.

1) Logo depois de testemunhar a briga entre dois chimpanzés, que chamaremos de “X” e de “Y”, de Waal os viu ficarem eretos, um encarando o outro. Parecia que os dois voltariam a brigar, porém, ao se aproximarem, um deles virou de costas para o outro. O chimpanzé Y teria reagido fazendo catação nos pelos em volta do ânus do chimpanzé X, fazendo pequenos estalos com os seus lábios e dentes a fim de mostrar que ali havia uma dedicação na execução da catação. O chimpanzé X aparentou ter a vontade de realizar a mesma tarefa, o que permitiu que os dois se catassem mutuamente. Depois disso, o que se viu foi que os dois ficaram relaxados e ainda cataram o rosto um do outro, ficando, desse modo, em paz.⁶⁶ A reconciliação vislumbrada no comportamento desses símios não parece ser uma capacidade exclusiva da espécie deles, mas um comportamento comum entre os mamíferos (até mesmo entre aves):

Várias décadas e centenas de estudos depois, sabemos que a reconciliação é um fato comum e generalizado. Ocorre entre todos os mamíferos sociais, desde ratos e golfinhos até lobos e elefantes, e também entre aves. Esse comportamento serve para o reparo da relação, tanto que, se hoje descobríssemos um mamífero social que não se reconciliasse após as lutas, ficaríamos surpresos.⁶⁷

2) Uma história que mostra um claro afeto e felicidade em relação a um outro indivíduo é a de Mama, uma chimpanzé fêmea de 59 anos, que vivia no Zoológico Burgers. Mama estava nos seus últimos anos de vida. Fazendo grunhidos que são particulares dos chimpanzés, Jan van Hoff, um biólogo holandês, enquanto Mama estava enrolada no seu ninho de palha, entrou, de maneira corajosa na jaula dela (os chimpanzés são muito mais fortes que seres humanos). Ao acordar, Mama percebeu o que estava acontecendo. Junto com um enorme sorriso e estendendo as mãos em direção ao rosto de Jan, ela demonstrou uma grande felicidade em ver o seu amigo de longa data, virando os seus lábios do avesso e uivando com um leve e agudo som. Após isso, ela fez carinho em Jan, batendo levemente a sua mão na cabeça de Jan, e o enrolou com os seus braços, dando-lhe um carinhoso abraço.⁶⁸

3) Voltando no tempo, antes de Mama chegar aos 59 anos, o primatólogo de Waal teve a oportunidade de ter bastante contato com ela. A chimpanzé era uma figura respeitada na comunidade e, muitas vezes, resolvia o conflito entre dois chimpanzés em um tipo de reconciliação forçada, semelhante a quando os pais pegam os seus dois filhos e os fazem se

⁶⁶ Cf. Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 11.

⁶⁷ Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 17.

⁶⁸ Cf. Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 25.

abraçar para que a paz no ambiente familiar retorne. Quando ocorria algum embate mais sério, ela tomava partido, claramente escolhendo o lado de algum macho (sociedades de chimpanzés têm como alfa algum dos machos) a quem ela demonstrava lealdade.

4) Além disso, Mama não deixava que nenhuma outra fêmea tomasse o partido de algum dos machos em conflito, impondo a elas o seu próprio gosto, como se dissesse que ela era a fêmea que mandava no pedaço, tendo apenas uma exceção, a sua amiga Kuif, que nasceu no mesmo zoológico e era sua amiga de infância. O papel de Mama não se limitava apenas às questões internas do grupo. Segundo de Waal, “Mama não era apenas uma figura central na colônia, mas também assumia o papel de elo com os seres humanos. Mais que qualquer outro chimpanzé, ela construía relacionamentos com pessoas que gostava ou que percebia como importantes. Demonstrava enorme respeito pelo diretor do zoológico”.⁶⁹

5) Quem nunca se sentiu injustiçado por qualquer motivo durante a vida? É difícil pensar em algum humano que nunca tenha se sentido assim. Aparentemente, os macacos-prego têm aversão à injustiça. Eles não gostam de receber menos do que o colega ao lado, porque atribuem valor aos objetos que recebem. Isso foi visto em um experimento em que, para cada macaco-prego, foi designado um membro parceiro. Isso possibilitou que os cientistas olhassem a forma que reagiam quando o parceiro recebia uma recompensa melhor tendo feito a mesma tarefa. O que ocorria é que os experimentadores davam um objeto aos macacos e eles podiam devolvê-lo em troca de um outro objeto como forma de recompensa. E assim seguiu o experimento:

Em cada sessão, cada macaco fazia 25 trocas e o macaco sempre via a permuta do parceiro imediatamente antes da sua. As recompensas, na forma de comida, variaram das de menor valor (por exemplo, um pedaço de pepino), pelas quais eles habitualmente trabalhavam com alegria, às de valor mais elevado (por exemplo, uma uva), que eram preferidas por todos os animais testados. Todos os macacos foram submetidos a: (a) teste de equidade (TE), em que o macaco em estudo e o colega realizavam a mesma tarefa pelo alimento de mesmo valor baixo; (b) teste de desigualdade (TD), em que o colega recebia uma recompensa superior (uva) pelo mesmo trabalho; (c) teste de controle do esforço (TCE), concebido para elucidar o papel do trabalho, no qual o parceiro recebia uma uva, de maior valor, de maneira gratuita; e (d) teste de controle de alimento (TCA), concebido para esclarecer o efeito da presença da recompensa no comportamento do macaco em estudo: as uvas eram visíveis, mas não eram dadas ao outro macaco-prego.⁷⁰

O que esse experimento mostrou foi que os macacos que recebiam recompensas menores pelo mesmo tipo de trabalho que o outro macaco recusavam-se mais a receber a

⁶⁹ Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 39.

⁷⁰ Waal, Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 73.

recompensa do que aqueles que eram recompensados com a mesma coisa que o seu parceiro. Eles agiam de duas maneiras: ou recusavam-se a fazer a troca, negando completamente a recompensa, ou faziam a troca, mas jogavam a recompensa ou o objeto de troca fora. Além do mais, eles também se recusavam mais a participar do experimento se o parceiro deles recebia a recompensa de graça, sem realizar a troca da ficha pela recompensa. Os macacos-prego parecem relativizar os seus objetos em relação àqueles que o seu parceiro ganha, de forma a poder fazer uma comparação entre os próprios objetos e aqueles que estão disponíveis, assim como o seus trabalhos e a recompensa que retiram deles.

6) Sobre o fenômeno da compaixão, ele é largamente visto entre os mamíferos. Um exemplo de compaixão em símios seria o “comportamento dos macacos rhesus filhotes, que, ao ouvir o choro de outros filhotes, abraçam ou montam nele a fim de cessar o estado de sofrimento do filhote”.⁷¹ Eles também evitam puxar uma alavanca para ganhar alimento se isso causar dor em outro macaco.⁷² Outro exemplo são os cachorros, que, aparentemente, se preocupam com o sofrimento alheio da mesma maneira que as crianças humanas. Até mesmo os ratos reagiriam à dor dos membros da sua espécie, o que demonstra que eles poderiam ter certo grau de empatia.⁷³ Um experimento realizado na universidade de Chicago, por Bem-Ami Bartal, indica isso:

Bartal colocou uma rata num cercado, onde ela encontrou um pequeno recipiente transparente, parecido com um pote de geleia. Espremido lá dentro estava outro rato, trancado, aflito, contorcendo-se. A rata livre não só aprendeu a abrir uma pequena porta para libertar o outro como também ficou extremamente ansiosa para fazê-lo. Nunca havia treinado isso, mas o fez espontaneamente. Então Bartal desafiou sua motivação, dando-lhe uma escolha entre dois recipientes, um com lascas de chocolate – comida favorita, cujo cheiro ela podia facilmente sentir – e outro com um companheiro preso. A rata livre muitas vezes resgatou primeiro seu companheiro, sugerindo que reduzir sua aflição contava mais do que a comida deliciosa.⁷⁴

1.4 O último bastião: a normatividade

Poder-se-ia argumentar, diante desses experimentos, que de fato parece que esses animais têm a capacidade de empatia, e que talvez tenham uma vida emocional, assim como nós temos. Portanto, algumas características humanas poderiam ser homólogas às de outros

⁷¹ Waal, Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 54.

⁷² Cf. Bloom. Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 61.

⁷³ Cf. Waal, Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 55.

⁷⁴ Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 164.

animais. Porém, isso seria o suficiente para pensarmos que a posição evolucionista de Greene acerca da moral estaria correta? O que separaria, em definitivo, a moralidade humana daquilo que vemos no comportamento das outras espécies seria o componente normativo, porque ter alguma vida social não significaria vivenciar uma vida moral. Além disso, poder-se-ia argumentar, ainda, que agimos moralmente por dever, não apenas por causa das circunstâncias com algum tipo de interesse de ganho pessoal, como os animais possivelmente fariam. Fazer aquilo que simplesmente desejamos poderia ser considerado até mesmo o oposto da moralidade.⁷⁵ Seria possível, assim, concluir que a ciência não poderia nos dizer nada sobre a evolução da moralidade porque não há registro de comportamentos normativos em outras espécies, sendo a moralidade uma particularidade nossa.

O argumentador teria toda a razão em expor esses pontos e manter a própria posição, entretanto, primeiramente, apenas se o fato de a instituição das regras normativas implicasse podermos necessariamente agir desse mesmo determinado modo, separando por definitivo a esfera moral do plano biológico. Mas será que o plano do “dever” e o plano do “ser” estão mesmo em esferas completamente diferentes? Não parece ser o caso. Imagine que, em uma cidade, o governo dissesse para os seus cidadãos que todos deveriam, por um dever moral ao planeta como um todo (que apesar de poluirmos menos, continuamos o poluindo), se matar. É crível, com algum grau de assertividade, que uma grande parte das pessoas não iria se matar. Isso porque as normas morais precisam levar em conta algumas das características dos seres humanos, como a vontade que, no geral, temos de viver. Levando isso em conta, a esfera do “dever” não estaria totalmente dissociada da esfera do “poder”. O nome desse argumento é “dever implica poder”, e isso significa que uma espécie tem que estar equipada com as características necessárias para se comportar da maneira que lhe foi solicitada por uma norma.⁷⁶

Valorizamos as nossas próprias vidas. Os nossos genes nos “ensinaram” isso. Temos que sobreviver. Tendemos a pensar assim. Nesse sentido, a biologia tem algo a nos dizer sobre a forma pela qual nos comportamos normativamente, porque é preciso levar em conta as características humanas para saber se as regras morais instauradas em determinada comunidade poderiam ser seguidas. Mas ainda faltariam, argumentar-se-ia, as evidências acerca do componente normativo da moralidade humana sendo reproduzido por outras espécies.

Uma maneira de entendermos o comportamento normativo é pensando no que está por trás dele. Claramente, poderíamos considerar que, para agir por dever, precisamos controlar os

⁷⁵ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”. *Brill*, n. 151, p. 185-204, p. 188.

⁷⁶ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 186.

nossos impulsos, pois um dos aspectos que podem ser vistos como centrais para a moralidade é o controle da impulsividade em vista de agir conforme ao que é considerado como “certo”. Caso não fizéssemos isso, agiríamos apenas conforme às nossas preferências pessoais, como privilegiar o membro do nosso grupo que cometeu um ato infracional, por exemplo. Esse comportamento de regulação de impulsos é fantástico porque, sem ele, não teríamos chegado ao patamar civilizatório contemporâneo.

Surpreendentemente, o controle dos impulsos também é uma característica que está presente na dinâmica social de símios de baixo ranking na hierarquia de seus grupos. Eles se recusam, quando estão sendo vigiados pelo líder, a se aproximar de alguma fêmea. Em outros momentos, quando não estão sob os olhos dele, os macacos vão direto para a cópula. Mas no momento em que o líder volta, eles parecem demonstrar um certo desconforto, como se tivessem quebrado alguma regra social. Uma diferente maneira de demonstrar que estão sob o controle de normas sociais é quando os primatas de alto ranking controlam as suas respectivas impulsividades ao ignorarem jovens que tentam tirá-los do sério, desafiando-os. É como se esses primatas considerassem que isso é uma característica de um membro juvenil, ainda não inserido integralmente na sua sociedade para respeitar o modo pelo qual as coisas devem funcionar.⁷⁷

Além dos relatos observacionais, o controle dos impulsos em símios e macacos foi objeto de experimentação por alguns cientistas. Eles utilizaram o famoso teste do marshmallow, em que disponibilizaram um alimento para esses animais e, caso não comessem o alimento disponibilizado, os cientistas colocavam mais um alimento para o macaco, ou símio. Até onde se sabe, muitas crianças conseguem passar nesse teste, podendo esperar por vários minutos. Similarmente, os macacos e os símios também conseguem esperar. O que parece ainda mais interessante é que, assim como as crianças, os chimpanzés são capazes de utilizar um brinquedo como fonte de distração para esperar o próximo alimento, controlando, dessa maneira, melhor os próprios impulsos. A presença do brinquedo fez com que os chimpanzés conseguissem aguardar até incríveis 18 minutos (acho que eu não conseguiria aguardar tudo isso).⁷⁸

Quem já jogou algum esporte cumpriu a etiqueta de dar um belo “boa sorte” em seu adversário. Essa é uma maneira que evitamos dizer a eles que a situação é pessoal, aliviando o stress e evitando algum tipo de desentendimento que poderia levar à alguma agressão séria. Chimpanzés também aparentam cumprir aquilo que talvez sejam regras. Quando eles olham para uma fêmea que está em um momento de fertilidade, no que parece a tentativa de não

⁷⁷ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 186.

⁷⁸ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 189.

competirem agressivamente entre si, catam-se mutuamente. Apenas quando eles estão mais aliviados que tentam copular com a fêmea.⁷⁹ Sim, antes do prazer, é preciso preservar, com muito autocontrole, a paz na comunidade.

Todos sabemos que a humanidade tem tentado criar estruturas sociais que não privilegiem algum dos seus cidadãos porque ele tem algum papel importante na comunidade, ou porque é parente de alguém. E os chimpanzés? Assim como ocorre com outras espécies, eles simplesmente, em sua sociedade, privilegiam os seus próprios em detrimento dos seus não parentes, certo? Mais ou menos. Pelo menos os chimpanzés alfas também tentam diluir a disputa entre outros dois chimpanzés, independentemente se um deles é o seu parente. Esse tipo de comportamento também foi visto em grupos de chimpanzés que vivem nas florestas; ele reestabelece a forma na qual a sociedade se encontrava antes do enfrentamento irromper. Quando os chimpanzés alfas são removidos dos seus grupos, a dinâmica social é corroída: diminuem as brincadeiras entre os chimpanzés, diminui a catação, e outras atividades que são necessárias para manter a sociedade sob controle.⁸⁰

É intrigante como esse tipo de comportamento de controle dos impulsos é visto também nos cães. Quando estão brincando com os seus donos, podemos vê-los não mordendo com a força que realmente têm, ou obedecendo ao comando do dono interrompendo por abrupto a divertida brincadeira em que estavam envolvidos. Analisando gravações de lobos, cães e coiotes, foi o que o biólogo Marc Bekoff também enxergou. Segundo de Waal, Bekoff concluiu que “as brincadeiras entre os canídeos são objetos de regras, constroem confiança, requerem consideração de um para o outro, e ensinam aos jovens como devem se comportar”.⁸¹

Poderíamos encontrar moralidade nas ações desses símios e macacos caso entendêssemos a moralidade como de Waal a pensou. O primatologista a entendeu como um sistema que funciona voltado à cooperação, ou, ao menos, a não prejudicar outros seres humanos, e que se ajusta ao bem-estar das outras pessoas fazendo os indivíduos colocarem o interesse da comunidade à frente dos próprios interesses.⁸²

Não negligenciando as evidências apresentadas, agora, considerando-se a maneira pela qual alguns animais agem e o comportamento normativo visto em suas dinâmicas sociais, parece plausível a ideia de Greene de que a moralidade é fruto da nossa biologia e da evolução. Isso significa que não teriam existido saltos em relação ao comportamento altruísta, como se

⁷⁹ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 195.

⁸⁰ Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 199.

⁸¹ Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 194.

⁸² Cf. Wall, Frans de. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, p. 191.

ele tivesse sido abandonado, numa tacada só, em direção à moralidade. A moral não surgiu simplesmente como fruto especificamente da cultura para aplacar os nossos instintos naturais. As evidências sugerem que ela chegou até aqui como um traço homólogo e foi desenvolvida pela nossa espécie.

Vendo o que alcançamos por meio da cooperação sendo máquinas de sobrevivência construídas pelos nossos genes, talvez seja comum tendermos a enxergar a nossa espécie como o ápice da evolução. Claro, poderíamos querer nos considerar como criaturas únicas na Terra, sem igual, com nenhum outro organismo tendo algum grau de semelhança conosco, pois seríamos seres racionais e morais. Isso é o mesmo que dizer que todo mundo é especial. Mas também é negar todas as semelhanças entre nós e os outros animais, virando o rosto para o comportamento dos animais não humanos, alegando um tipo de salto na evolução, que, segundo Darwin, não se daria dessa maneira. Para ele, na verdade, alguns dos nossos mecanismos psicológicos que são responsáveis pela adesão a uma conduta cooperativa, como a empatia, poderiam ser antecedidos e terem sido originados por outros mais simples.⁸³

Levando em consideração as evidências apresentadas, é impossível sustentar uma visão antropocêntrica, ou entrar em antroponegação, que é a defesa parcial de que existe um dualismo entre o mundo natural e os seres humanos (ainda mais especificamente a mente humana), negando que os seres humanos tenham quaisquer características semelhantes às de outros animais.⁸⁴ Para ser antropocentrista, é preciso defender a crença de que as nossas características psicológicas foram feitas por algo para além da própria biologia, o que é uma enorme dificuldade. O debate foi para outro lado porque a crença de que a biologia não produz as características humanas precisa de um salto da fé, tal como o das religiões, em que é necessário demonstrar algo que não está no mundo físico. Levando isso em consideração, aqueles que dizem que algum aspecto da vida humana não tem alguma base na nossa biologia é que precisam provar os seus pontos. Discutindo o assunto, o médico e diretor de pesquisa no Instituto Nacional de Pesquisa Médica da França, Pier Vincenzo Piazza, diz:

Todos que estudam seriamente, hoje em dia, as relações corpo/mente admitem que o cérebro produz o pensamento e a mente. As provas nesse sentido são absolutamente irrefutáveis. A questão está em saber se a mente produzida pelo sistema nervoso se separa de seu criador, tornando-se uma entidade diferente.⁸⁵

⁸³ Cf. Waal, Frans de. *Primatas e Filósofos*, p. 50.

⁸⁴ Cf. Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 74.

⁸⁵ Piazza, Pier Vincenzo. *Homo Biologicus*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021, p. 40.

O medo de assumir que somos parecidos com outras espécies poderia ser fundamentado se ele significasse defender um determinismo radical. Se o fato de sermos filhos dos nossos pais consistisse em sermos exatamente como os dois, todo o arcabouço institucional com o qual constituímos as sociedades democráticas, que defendem (cada uma à sua maneira) a autonomia do indivíduo, seria um conto de fadas. Seria uma ilusão educar algumas pessoas, já que seus pais não se adequaram a alguma parte do sistema de ensino. Também seria ilusão acreditar que poderíamos enriquecer, porque nascemos com menos posses do que gostaríamos. Uma lista quase sem fim de pressupostos sobre o que consiste a própria vida humana iria mudar. A maneira com que Hitler via as raças poderia ser defendida (com diversas ideias absolutamente erradas e enviesadas) por esse tipo de determinismo. Isso, justificadamente, dá medo.

Mas essas ideias absurdas sobre a biologia estão erradas não apenas por causa das suas desastrosas e terríveis consequências morais. É preciso desmistificar essas opiniões. A biologia, na verdade, é probabilista. Não é porque você recebeu as características dos seus pais que elas necessariamente se manifestarão em você. Não é porque o seu pai é um grande empresário que você receberá os dotes do empreendedorismo. Não é porque a sua mãe gosta de cerveja que você vai gostar. O ambiente importa. Além do mais, a sua mãe passou apenas metade dos genes dela para você. Sabendo-se disso, ela pode não ter passado as próprias tendências em relação à bebida alcoólica. Caso ela tivesse passado os genes em relação a ter preferências por qualquer coisa, isso não significaria que esses genes funcionariam necessariamente dessa maneira em você. A nossa biologia é capaz de mudar durante o tempo, somos capazes de mudar nas diferentes fases da vida, seja a partir das experiências que temos durante a fase infantil e juvenil, seja quando adultos, tornando-nos mais diferente dos nossos pais. A mente é fluída e integra também a nossa biologia:

Sabe-se agora que não há estrita relação de causa e efeito entre os elementos que nos constituem e suas funções. Em outras palavras, a biologia é probabilista: um gene dá de fato uma proteína, mas sua função pode ser diferente segundo... um número enorme de coisas e, sobretudo, em função do contexto presente e das experiências passadas. Nossa estrutura física muda sem parar, mais ou menos como nosso humor e nosso comportamento variam de acordo com a previsão do tempo. Em outras palavras, a biologia, do modo como é entendida hoje, não está absolutamente em oposição à nossa ideia de mente: ela a inclui.⁸⁶

⁸⁶ Piazza, Pier Vincenzo. *Homo Biologicus*, p. 48.

2. Rastreado o cérebro moral

Desmistificadas algumas ideias antropocêntricas e deterministas a respeito da Biologia, podemos concluir, assim como Greene, que a moralidade faz parte da nossa biologia. Que somos, por natureza, morais, sendo capazes de cooperar em larga escala. Essa nossa biológica natureza moral, na maioria das vezes, soluciona o problema do egoísmo individual versus o grupo. Ela teria evoluído para solucionar o problema que, segundo Greene, é o “problema central da existência social”,⁸⁷ ou seja, para resolver o problema do interesse individual em relação ao interesse do grupo. Michael Ruse concluiu algo semelhante: “a moralidade – a noção real do que é certo ou errado – surgiu porque se trata de uma maneira efetiva de tornar cooperativos os seres humanos”.⁸⁸

Entretanto, apesar de conseguirmos cooperar – alcançando patamares de desenvolvimento humano nunca vistos na história –, perceptivelmente as diversas democracias ocidentais vivenciam uma agressiva guerra política e ideológica. Muitas notícias falsas são espalhadas para atender à agenda moral de dois principais grupos. De um lado, temos aquela que pode ser chamada de “direita”, que acredita, grosso modo, que o Estado deve ter um papel social reduzido e que o mercado e uma moralidade mais conservadora seriam os possibilitadores de um maior avanço social. Do outro lado, temos aquela que pode ser chamada de “esquerda”, que acredita que o Estado pode desempenhar um maior papel social e acredita no progresso moral, em vista de que não deveríamos nos balizar em valores pré-estabelecidos em um passado distante.⁸⁹

Geralmente, os membros desses grupos acreditam que os seus respectivos valores são incompatíveis entre si e que, portanto, não se poderia cooperar ou dialogar com aqueles que enxergam a realidade de uma perspectiva distorcida, às vezes, como alguns membros consideram, até mesmo maléfica. Isso faz com que pareça uma contradição quando Greene

⁸⁷ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 30.

⁸⁸ Ruse, Michael. *Levando Darwin a sério*, p. 336.

⁸⁹ Foi feita uma redução das duas perspectivas que são mais famosas, no Brasil, entre as pessoas que se colocam na atividade política. Não é o propósito do autor reduzir os multifacetados modos através dos quais uma pessoa poderia agir politicamente.

inferiu que a moralidade é o que nos permite cooperar. A questão da disputa grupal é o alvo de debates recorrentes sobre qual seria o sentido da política nas democracias que não facilitar e melhorar a vida e a convivência entre as divergentes cosmovisões morais.

Tendo em vista essa problemática, em que supostamente não haveria interesse em comum entre diferentes grupos que teriam uma perspectiva divergente, Greene diz que vivenciamos a *tragédia da moralidade do senso comum*. Essa tragédia faz com que diferentes grupos – ou, como Greene os chama, tribos – não consigam entrar em acordo. Para Greene, os desacordos entre as diferentes tribos aconteceriam por diversos motivos. Um deles, por exemplo, seria porque algumas tribos são mais coletivistas, enquanto outras seriam mais individualistas, assim como outras teriam valores mais locais, acreditando em personalidades políticas ou em deuses e textos direcionados ao cumprimento de determinadas ações. Isso faria com que elas visualizassem a dinâmica social de uma maneira incompatível entre si:

Eles lutam não por serem fundamentalmente egoístas, mas por possuírem visões incompatíveis sobre como uma sociedade moral deve ser. Os desacordos não são apenas acadêmicos, embora eles também existam. Em vez disso, a filosofia de cada tribo está entremeadada na vida cotidiana. Cada tribo possui sua própria versão do senso comum moral.⁹¹

Greene diz que isso acontece porque a nossa maquinaria moral está programada para aquilo que chamou de “tribalismo”, e essa característica é considerada universal na espécie.⁹² Os humanos têm a tendência a se dividir entre o famoso “nós” *versus* “eles”. Isso se justifica porque sermos cooperativos universalmente não está de acordo com a forma pela qual a evolução por seleção natural funciona.⁹³

Essa visão tribal que a nossa espécie tem não seria sem sentido. Em um mundo muito menos desenvolvido tecnologicamente, as pessoas precisariam de demarcadores tribais, como valores morais, roupas, linguagem etc., para saber com quem dividiriam os recursos. Ter um número escasso de recursos significaria saber exatamente com quem deveríamos dividi-los. Não poderíamos apropriar-nos de um número determinado de recursos e sair dividindo-os indiscriminadamente. Isso causaria a morte por inanição de diversas pessoas. Em vista disso, os indivíduos se dividiam em grupos para proteger os próprios recursos, pois, se não fizessem isso, veriam os seus alimentos e terras serem tomadas por outras pessoas, o que causaria, muito provavelmente, o fim do seu próprio grupo. Levando isso em conta, a cooperação teria se tornado comum como é hoje porque conferiu a possibilidade de sobrevivência aos indivíduos,

⁹¹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 14.

⁹² Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 63.

⁹³ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 33.

o que poderia significar a manutenção dos recursos naturais escassos. Essa manutenção poderia vir a ser vencer os nossos vizinhos que eram menos grupais que nós e não cooperavam entre si ou dividiam os próprios recursos indiscriminadamente, sendo suscetíveis à exploração desenfreada.

Para explicar a psicologia desse conflito grupal, é necessário investigarmos a maneira através da qual a moralidade estaria interligada ao nosso cérebro, visto que não basta concluirmos, conjuntamente com a posição evolucionista de Greene, que a moralidade está na nossa biologia.

Considerando que a moralidade facilita a convivência social, como podemos esperar, evidências sugerem também que ela tem a ver com o funcionamento do nosso cérebro. Um dos modos de começar essa investigação é através das nossas emoções, que já foram um traço da nossa espécie mal interpretado por intelectuais ocidentais, como Immanuel Kant, com a primazia concedida à razão, e Platão, que colocou a cabeça como controladora dos males corporais. Esses autores viam as emoções como um empecilho, ou um mal necessário, para a tomada de decisão.⁹⁴

Segundo a “hipótese do marcador somático”, do neurocientista António Damásio, as emoções participam do nosso processo de raciocínio, auxiliando-o na tomada de decisão. O neurocientista diz também que elas poderiam, em diversas circunstâncias, até mesmo substituir a nossa razão:

Em certas ocasiões, a emoção pode ser um substituto para a razão. O programa de ação emocional que denominamos medo pode afastar rapidamente do perigo a maioria dos seres humanos com pouca ou nenhuma ajuda da razão. Um esquilo ou um pássaro não pensa para reagir a uma ameaça, e o mesmo pode acontecer a um humano. De fato, em certas ocasiões, pensar demais pode ser muito menos vantajoso do que não pensar absolutamente nada. Aí que está a beleza no modo como a emoção tem funcionado no decorrer da evolução: ela abre a possibilidade de levar seres vivos a agir de maneira inteligente sem precisar pensar com inteligência.⁹⁵

Sobre a convivência social, o famoso caso de Phineas Gage, ocorrido em 1848, nos indica a importância das partes cerebrais responsáveis pelas emoções. Gage trabalhava em uma profissão que consistia em explodir, repetidamente, diferentes rochas, tendo como finalidade abrir caminho para a criação de ferrovias. Inesperadamente, ocorreu um acidente trágico com Gage, que trouxe *insights* acerca de como danos cerebrais afetam a nossa forma de agir socialmente:

⁹⁴ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 33.

⁹⁵ Damásio, António. *O erro de descartes*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 12.

(...) estava usando uma barra de ferro de um metro de comprimento para socar pólvora num buraco de rocha quando uma fagulha provocou a explosão e fez a barra entrar-lhe pelo osso malar, atravessar seu cérebro e sair pelo topo do crânio. Phineas sobreviveu com a percepção, a memória, a linguagem e as funções motoras intactas. Mas, na célebre declaração comedida de um colega, ‘Gage não foi mais Gage’. Um pedaço de ferro o transformara em uma pessoa diferente — um sujeito antes cortês, responsável e ambicioso tornou-se um homem rude, irresponsável e indolente. Fez isso empalando seu córtex pré-frontal ventromedial, a região do cérebro acima dos olhos que hoje sabemos ter participação no raciocínio sobre as outras pessoas. (...) essa região prevê as consequências das ações de seu possuidor e seleciona o seu comportamento conforme seus objetivos.⁹⁶

O que aconteceu com Gage foi que o seu córtex pré-frontal ventromedial (CPFvm), uma região muito importante para a tomada de decisões,⁹⁷ que é a parte do nosso cérebro que fica logo atrás da nossa testa, foi danificada, transformando-o em uma pessoa diferente. O que outrora tinha sido um homem educado e cordial com os colegas transformou-se em um homem que não tinha pudor, com falta de tato social e que não conseguia desempenhar o seu próprio trabalho, que, de acordo com os colegas, sempre havia desempenhado muito bem.

Abordando uma das emoções que foram rastreadas até um componente cerebral, podemos citar o medo que, por exemplo, é exercido, principalmente, pelo funcionamento da parte chamada amígdala. Quanto mais ela é ativada, mais é possível prever um comportamento amedrontador nos humanos. Os indivíduos que apresentam transtorno de estresse pós-traumático têm a sua amígdala maior do que a de outros seres humanos.⁹⁸ Ademais, viver em uma situação de instabilidade social também pode fazer com que a amígdala, e, conseqüentemente, o medo, sejam ativados. Essa parte do cérebro estaria intimamente envolvida na nossa vida social. Um experimento mostrou que, quando um cientista ativava propositalmente a amígdala de um jogador apostador, ele se recusava a aceitar alguma oferta de aposta.⁹⁹ Ainda sobre o papel do medo nas ações, Greene alega que ele não seria “apenas um sentimento que se experimenta. Ele envolve um conjunto de respostas fisiológicas que preparam o corpo para responder a ameaças, primeiro aprimorando a habilidade do indivíduo de avaliar a situação e então preparando seu corpo para fugir ou lutar”.¹⁰⁰

Assim como o medo, as outras emoções também são extremamente importantes para o comportamento humano. Quando estamos tristes, por exemplo, somos impelidos a vender algo

⁹⁶ Pinker, Steven. *Tábula Rasa*, p. 69.

⁹⁷ Cf. Damásio, Antônio. *O erro de Descartes*, p. 49.

⁹⁸ Cf. Sapolsky, Robert Morris. *Behave: The biology of humans at our best and worst*. New York: Penguin Books, 2017, p. 34.

⁹⁹ Cf. Sapolsky, Robert Morris. *Behave: The biology of humans at our best and worst*, p. 38.

¹⁰⁰ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 142.

que acabamos de comprar, pois esse estado de humor nos informa que as coisas não estariam indo conforme o previsto, e que algo precisa ser mudado.¹⁰¹

Indivíduos que têm o CPFvm danificado, como Gage, conseguem continuar tomando bem algumas decisões, porque a sua cognição, memória de trabalho e o desempenho na resolução situações que necessitam de raciocínio abstrato (como matemática) permanecem intactos. Entretanto, quando se trata de solucionar problemas que dependem principalmente do engajamento das emoções, eles não conseguem tomar, no geral, as decisões corretas. Para essas pessoas, saber como se sentiriam após tomar uma decisão não é mais viável. Elas simplesmente tornam-se mais interessadas nos resultados do que em qualquer uma das emoções que poderiam ser relevantes para a tomada de decisão (mas que não o são por causa do dano cerebral).¹⁰² Acerca de como as emoções são necessárias para a tomada de decisão, Damásio disse o seguinte:

Limito-me a sugerir que certos aspectos do processo da emoção e do sentimento são indispensáveis para a racionalidade. No que têm de melhor, os sentimentos encaminham-nos na direção correta, levam-nos para o lugar apropriado do espaço de tomada de decisão onde podemos tirar partido dos instrumentos da lógica. Somos confrontados com a incerteza quando temos de fazer um juízo moral, decidir o rumo de uma relação pessoal, escolher meios que impeçam a nossa pobreza na velhice ou planejar a vida que se nos apresenta pela frente. As emoções e os sentimentos, juntamente com a oculta maquinaria fisiológica que lhes está subjacente, auxiliam-nos na assustadora tarefa de fazer previsões relativamente a um futuro incerto e planejar as nossas ações de acordo com essas previsões.¹⁰³

Portanto, poderíamos pensar que as interações entre o córtex pré-frontal dorsolateral (CPFdl), área responsável pela tomada de decisão tendo em vista alguma regra,¹⁰⁴ e as áreas envolvidas com as emoções, seriam de suma importância para a convivência social. Isso porque, quando um deles é danificado, a vida social é extremamente dificultada. Precisamos das emoções para pensar em como os outros e nós nos sentiríamos se tomássemos uma determinada decisão – o que indivíduos com danos cerebrais em algumas áreas do cérebro não conseguem fazer. E precisamos conseguir agir tendo em vista algumas regras, caso queiramos agir normativamente em nossa sociedade, o que é algo que se espera de nós.

Greene chama de “maquinaria moral” todos esses nossos componentes cerebrais que possibilitam a nossa convivência social. Levando essas evidências em consideração, através das

¹⁰¹ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 143.

¹⁰² Cf. Sapolsky, Robert Morris. *Behave: The biology of humans at our best and worst*, p. 56.

¹⁰³ Damásio, Antônio. *O erro de Descartes*, p. 17.

¹⁰⁴ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 143.

emoções seria possível interligar o bom funcionamento das partes cerebrais responsáveis por elas com a nossa vida moral.

Para ilustrar como essa maquinaria funciona na prática, utilizando o clássico “dilema do prisioneiro”, Greene mostrou o modo como ela poderia livrar dois presos de muitos anos de prisão caso eles traçassem uma determinada estratégia cooperativa. Nesse dilema, os policiais sabiam que os dois prisioneiros seriam culpados e queriam que os dois confessassem. Para isso, interrogaram separadamente os indivíduos. Se os dois ficassem em silêncio, pegariam apenas dois anos de cadeia, mas se um deles confessasse, pegaria apenas um ano de cadeia e o outro que não confessou pegaria 8 anos. Individualmente, a melhor estratégia é confessar rapidamente para, desse modo, ficar apenas um ano preso. Mas isso seria um risco, porque o colega pode ter confessado primeiro. Se isso acontecesse, os dois ficariam 8 anos presos, pois cada um teria incriminado um ao outro.

A fim de não ficar os oito anos presos, os dois indivíduos poderiam traçar algumas estratégias. Eles se preocupariam um com o outro, porque, como todos nós, eles têm emoções. Tendo empatia em relação ao seu parceiro de crime, não abririam o bico porque não iriam querer que o outro pegasse oito anos de prisão. Se fossem membros do mesmo grupo, isso pareceria ainda mais fácil, pois teriam um sentimento de pertencimento a algo maior, como em relação à mesma organização criminosa. Greene chamou essa parte da nossa psicologia de “decência mínima”.¹⁰⁵ Passados dois anos, eles se sentiriam gratos um ao outro.

Além do mais, os prisioneiros também escapariam dos oito anos de cadeia se imaginassem que o outro colega nunca mais cooperaria com eles, em vista de que ele se sentiria enganado e preenchido pela raiva. Ou até mesmo se sentiria comprometido a uma futura e doce vingança. Também, muito provavelmente, evitariam dar com a língua nos dentes porque não conseguiriam arrumar mais nenhum parceiro de crime pois seriam considerados traidores, o que comprometeria as suas próprias reputações. Essa vingança também poderia vir do grupo a que pertencem. Mesmo que o grupo não tivesse muito a ganhar com isso, incentivaria os seus membros a não agirem como o traidor agiu. Mas, se os dois prisioneiros cooperarem, sairiam da cadeia em dois anos e a lealdade que tinham um com o outro e com o seu grupo estaria ainda mais fortalecida. Greene chamou essa nossa característica punitiva de “reciprocidade indireta”.¹⁰⁶

A importância das emoções para as ações desses prisioneiros é maior do que imaginamos. Supondo que fossem criminosos que nunca haviam matado ou violentado uma

¹⁰⁵ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 68.

¹⁰⁶ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 70.

peessoa, se eles acordassem, de um dia para o outro, com o córtex pré-frontal danificado como o de Gage, do ponto de vista da personalidade, poderiam acabar abandonando todas essas estratégias, não conseguindo manter contato social contínuo com ninguém. Eles poderiam se tornar até mesmo homicidas. Isso porque, de acordo com Adrian Raine, há uma relação entre a redução do córtex pré-frontal, da amígdala e do hipocampo, com a forma com que os indivíduos levam a sua vida social.¹⁰⁷

Como Greene alerta, chamar o nosso aparato cerebral que nos permite cooperar de “maquinaria moral” não significa que ele é usado apenas para promover a cooperação. Ele pode ser usado para nos dar o conhecimento da física, pode também ser usado para nos permitir enxergar, pensar matematicamente, e assim por diante. Os psicopatas, por exemplo, continuam coexistindo com a sociedade, apesar de terem uma vida emocional diferente da dos não psicopatas. Segundo as evidências da psicologia, os psicopatas sabem aquilo que é “certo”, mas são incapazes de sentir os sentimentos provenientes da empatia.¹⁰⁸ Eles permanecem utilizando o mesmo cérebro que nós temos, mas por conta de algumas deficiências emocionais, eles são incapazes de ter uma vida moral normal. Eles aparentam carecer de medo, vergonha, culpa, se forçando a agir socialmente, mas sem entender as emoções que estão inclusas no processo de decisão.¹⁰⁹ Greene, sobre por que todos teríamos essas características que faltam aos psicopatas, disse o seguinte:

O que há de errado em possuir enorme capacidade para violência? Talvez nada, se você for um animal solitário e territorial como um tigre. Seres humanos, contudo, sobrevivem vivendo juntos em grupos cooperativos. Humanos que são atacados tendem a buscar vingança (“olho por olho”) e isso torna a violência perigosa para o atacante e atacado. Isso é especialmente verdade se a vítima potencial for um planejador capaz de usar ferramentas. Mesmo que o atacante violento seja duas vezes maior que a vítima, desde que sobreviva a vítima pode esperar o momento certo para retaliar com uma pedra na cabeça ou uma faca nas costas. E, se não sobreviver, pode ter familiares ou amigos motivados a buscar vingança em seu nome. Em um mundo onde as pessoas são vingativas e qualquer um é capaz de matar, você precisa ser muito cuidadoso na maneira como trata os outros. Além disso, mesmo que a relutância em usar violência não concedesse nenhuma vantagem individual, poderia conceder vantagens ao grupo, de modo que grupos (internamente) mais dóceis seriam mais cooperativos e, por isso, possuiriam uma vantagem na luta pela sobrevivência. Em resumo, indivíduos violentos de forma indiscriminada estão mais propensos a sofrer a represália que recebem de outros membros do seu grupo e podem atrapalhar a sua habilidade de

¹⁰⁷ Cf. Raine, Adrian. *A anatomia da violência*. Porto Alegre: Artmed, 2015, p. 135.

¹⁰⁸ Cf. Bloom, Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 46.

¹⁰⁹ Cf. Bloom, Paul. *O que nos faz bons ou maus*, p. 51.

cooperação, colocando-os em desvantagem na competição com grupos rivais.¹¹⁰

É com todo o aparato cerebral descrito que nós, como máquinas de sobrevivência, imbuídas de nossos genes, conseguimos agir de modo altruísta e conseguimos agir moralmente. A posição evolucionista de Greene é mais condizente com as evidências apresentadas pelas áreas biológicas e psicológicas. A moralidade faz parte da nossa biologia e também pode ser rastreada até os nossos aparatos cerebrais. Tendo em vista a maneira pela qual a vida moral depende das emoções e depende do autocontrole, a moralidade pode ser considerada um traço homólogo ao dos primatas. Ela foi construída pela nossa biologia. Ela seria, como Greene a chamou, uma “adaptação biológica”, e a sua função é possibilitar que cooperemos.¹¹²

Com o passar dos milhares de anos, os nossos antepassados que não conseguiam ter uma conduta cooperativa parecida com a da nossa espécie foram sobrepujados pela força da seleção natural. Nós, que estamos aqui, somos fruto daqueles que venceram a corrida da sobrevivência e da reprodução. Ao longo desses bilhões de anos, não houve um único antepassado direto nosso que tenha falhado em reproduzir. Todos eles passaram pelos percalços do ambiente e as incertezas que ele apresentava e, mesmo assim, prosperaram. Eles carregaram alguns dos genes, por todo esse tempo, que estão dentro de nós. E esses genes são os produtores e reprodutores da nossa maquinaria moral atual. Não seria possível recorrer à amizade sem termos o cérebro com o qual nossos antepassados nos presentearam. Não conseguiríamos, sem nossos CPFdl e CPFvm, agir corriqueiramente de maneira virtuosa com os nossos amigos, sendo razoáveis e sensíveis, não os atacando com punhaladas pelas costas, pois, afinal, amigos são amigos por aquilo que também deixam de fazer um com o outro, não apenas por fazer coisas juntos. Também não conseguiríamos cumprir promessas, porque agiríamos ao nosso próprio gosto, evitando nos comprometer com qualquer coisa que não desse ganhos pessoais imediatos e diretos.

Considerando tudo isso, poderíamos concluir, assim como Greene, que a essência da moralidade realmente é o altruísmo. Se não fosse assim, tendo em vista os danos cerebrais que Gage sofreu, ele poderia ter permanecido o mesmo do ponto de vista social, tendo a sua moralidade inalterada. O que se viu, entretanto, foi uma mudança radical de personalidade que alterava a maneira pela qual Gage lidava com as circunstâncias e regras sociais, não fazendo distinção entre o plano do altruísmo e o plano da moralidade.

¹¹⁰ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 233.

¹¹² Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 34.

2.1 A maquinaria intuitiva

Indo das evidências da neurociência acerca da existência do nosso cérebro moral para a maneira pela qual, mais aprofundadamente, a psicologia entende como funciona, na prática, esse aparato, podemos colocar em pauta a divisão feita por Daniel Kahneman da nossa maquinaria moral em sua obra *Rápido e Devagar* (2011),¹¹³ e, em seguida, vemos o que o filósofo e psicólogo Jonathan Haidt também teria a dizer sobre a nossa psicologia. Dessa maneira, aprofundaríamos o nosso entendimento da posição evolucionista de Greene, tendo em vista que esse autor, assim como Kahneman e Haidt, também fez a sua própria divisão da psicologia humana.

Segundo Kahneman, a psicologia da espécie humana pode ser dividida em dois sistemas, o “Sistema 1” e o “Sistema 2”. O Sistema 2 é o que comporta o nosso “eu” consciente, que delibera e pensa sobre a realidade, regulando a nossa concentração e o nosso processo de escolha. Alguns exemplos de uso do Sistema 2 são: cálculos matemáticos complexos; manter a etiqueta social em um lugar que nunca havíamos ido; comparar os valores dos produtos com aqueles que estão disponíveis no mercado; fazer exercícios físicos com os quais não estaríamos habituados etc. O Sistema 1 é o que nos faz agir intuitivamente: quando sentimos que gostamos de alguém; quando fazemos cálculos matemáticos que não exigem deliberação (2 x 2); quando lemos algum texto de fácil assimilação. Ou seja, o Sistema 1 é aquele que usamos sem esforço consciente, ou quando agimos sem necessidade de pensar.¹¹⁴

O papel do Sistema 1 no comportamento humano não pode ser desprezado. Isso porque ele é o responsável por guiar intuitivamente os humanos nas suas ações, instruindo-os, rapidamente, sobre os perigos ou benefícios de determinada ação, aprimorando a possibilidade de ganhos para os indivíduos. O Sistema 1 é automático, enquanto o Sistema 2 funciona exigindo muito esforço, já que a capacidade de emprendermos pensamentos deliberados, o tempo todo, nos levaria à exaustão em determinado momento (imagine-se o tempo todo deliberando sobre qual ação iria tomar, “moverei meu braço”, agora, “moverei a minha perna”, “contarei número por número usando os meus dedos em vez de concluir que dez vezes o número 100 é 1000”). Pensando no papel que teria o Sistema 2 na psicologia humana,

¹¹³ Kahneman, Daniel. *Rápido e Devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

¹¹⁴ Cf. Kahneman, Daniel. *Rápido e Devagar*, p. 29.

Kahneman inferiu que “suas operações são trabalhosas, e uma de suas principais características é a preguiça, uma relutância em investir mais esforço do que o estritamente necessário. Como consequência, os pensamentos e ações que o Sistema 2 acredita ter escolhido são muitas vezes orientados pela figura no centro da história, o Sistema 1”.¹¹⁵

Tendo isso em mente, os dois Sistemas se complementariam. É possível expor isso ao pensarmos na maneira pela qual geralmente fazemos as coisas no nosso dia a dia. O Sistema 1 nos diria automaticamente que 10 vezes 100 é mil e, após isso, o Sistema 2 faria com que escrevêssemos a resolução do problema na folha da prova. Em uma corrida, nos concentraríamos em ouvir o barulho do tiro da largada, para então começarmos a correr. Comparando o papel complementar que os dois Sistemas teriam, Kahneman concluiu o seguinte:

O Sistema 2 é o único que pode seguir regras, comparar objetos com base em diversos atributos e fazer escolhas deliberadas a partir de opções. O automático Sistema 1 não dispõe dessas capacidades. O Sistema 1 detecta relações simples (“eles são todos parecidos”, “o filho é bem mais alto que o pai”) e se sobressai em integrar informação sobre uma coisa, mas ele não lida com tópicos distintos e múltiplos de uma vez, tampouco é proficiente ao usar informação puramente estatística. O Sistema 1 vai detectar que uma pessoa descrita como “dócil e organizada, com a necessidade de ordem e estrutura, e uma paixão pelo detalhe” se assemelha a uma caricatura de bibliotecário, mas combinar essa intuição com conhecimento sobre o pequeno número de bibliotecários é tarefa que apenas do Sistema 2 consegue realizar — se o Sistema 2 souber como fazer tal coisa, o que é verdadeiro para poucas pessoas.¹¹⁶

Assim como fez Kahneman, Greene chamou, valendo-se de uma metáfora, a nossa maquinaria psicológica (que otimiza o nosso desempenho, integrando os Sistema 1 e Sistema 2) de “câmera de processo dual”. Isso se justifica porque ele diz que ela teria um componente automático e um componente manual, tal qual o Sistema 1 e o Sistema 2. Segundo Greene, um dos modos da câmera é o responsável por, quando estamos de dieta e vemos um lanche, nos orientar a comê-lo, enquanto o outro modo é responsável por nos fazer parar e refletir se realmente queremos furar a dieta. Especificando, a parte manual da câmera é responsável por gerar um pensamento que nos faz deliberar sobre a dieta. Enquanto a parte automática da câmera é responsável por gerar em nós o ímpeto a ingerir aquelas calorias do lanche. Sobre a maneira pela qual os dois modos, ou sistemas da câmera funcionariam, ele diz que “o sistema controlado, o modo manual, considera a situação como um todo, incluindo as recompensas

¹¹⁵ Kahneman, Daniel. *Rápido e Devagar*, p. 42.

¹¹⁶ Kahneman, Daniel. *Rápido e Devagar*, p. 49.

presentes e futuras, mas o sistema automático só se importa com que se pode conseguir agora”.¹¹⁷

Se pensarmos que o Sistema 1 é o responsável pelas nossas decisões automáticas, ele tem muito a esclarecer sobre a forma pela qual nossa moralidade é posta em prática pela nossa psicologia. Segundo Haidt, ficaríamos decepcionados se pensássemos que os nossos juízos morais são construídos por um processo racional deliberativo (que poderíamos aludir à função do Sistema 2), pois, na verdade, eles objetivam, na maioria das vezes, proteger a nossa identidade grupal.¹¹⁸ Isso significa que a maioria das nossas justificações morais seriam justificações *post hoc*, produzidas pelo Sistema 2 para justificar os nossos valores morais. Grande parte das pessoas condenam automaticamente os atos alheios, e a partir disso produzem as suas justificações morais a fim de dar suporte às suas respectivas decisões automáticas.¹¹⁹ Haidt ainda nos orienta que não deveríamos confundir o julgamento moral interno com as justificações morais, pois eles seriam processos mentais distintos.¹²⁰ É como se, internamente, o nosso Sistema 1, de antemão, julgasse instantaneamente uma ação, ou um valor moral incompatível com o do próprio indivíduo e, em seguida, a justificação moral, produzida pelo nosso Sistema 2, viesse com o objetivo de justificar aquilo que o nosso Sistema 1 instantaneamente já decidiu.

Para testar se o julgamento e a justificação moral seriam processos separados, Haidt realizou um experimento em que pedia para que algumas pessoas fizessem algum julgamento moral durante o período em que estivessem fazendo algum esforço cognitivo para memorizar uma série de números, como, por exemplo, 3524580. O que Haidt concluiu foi que o pensamento deliberativo não foi necessário para que as pessoas fizessem os seus julgamentos morais. Apesar de estarem utilizando os seus cérebros para memorizar uma carga cognitiva pesada, as pessoas não mudavam a forma pela qual emitiam os seus juízos. Ou seja, o pensamento instantâneo desempenhado pelo nosso Sistema 1 era o responsável pela execução da tarefa de produzir um julgamento moral.¹²¹

As conclusões a que Haidt chegou levaram-no a se voltar contra a clássica tradição intelectual que vê os seres humanos, ao menos do ponto de vista político, como seres racionais, porque, segundo ele, a razão seria serva das paixões, o que o coloca como defensor da clássica

¹¹⁷ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 145.

¹¹⁸ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2012, p. 25.

¹¹⁹ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 28.

¹²⁰ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 50.

¹²¹ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 42.

posição do filósofo inglês David Hume.¹²² Greene concluiu algo semelhante a respeito do império das nossas emoções frente à nossa deliberação:

Há, contudo, uma assimetria entre raciocínio e emoção em termos de como eles se relacionam um com o outro. Há animais que possuem emoções, embora não possuam capacidade de raciocínio (...), mas não há animais capazes de raciocínio que também não possuem emoções motivadoras. Embora nem todos concordem, acho que está claro que raciocinar não é um fim em si mesmo e, nesse sentido, a razão é, como na famosa declaração de Hume, a “escrava das paixões”. (Paixões aqui se referem aos processos emocionais em geral, não exclusivamente a sentimentos de luxúria.)¹²³

Mas como Haidt haveria chegado à conclusão de que a razão seria serva das paixões? Voltando ao caso de Gage, observamos que ele, quando teve o seu córtex frontal ventromedial danificado, viu a sua vida mudar, pois não conseguiu mais lidar com os aspectos emocionais necessários para ter uma boa vida em sociedade, tendo em vista que o exercício das suas emoções havia sido prejudicado. Nesse sentido, é prudente não desprezarmos o valor das emoções para o pensamento moral. As pesquisas de Haidt nos orientaram nessa mesma direção.

Para averiguar se o que pressupunha a psicologia moral corrente estava correto, ou seja, os raciocínios morais sendo considerados de uma maneira racionalista (tradição de Lawrence Kohlberg), Haidt muniu-se de histórias que chamou de “violações inofensivas de tabu”, produzidas com a finalidade de entrevistar os moradores de Recife e Porto Alegre. Nessas histórias, os personagens faziam ações que poderiam parecer ultrajantes para as pessoas que vivem em sociedades democráticas ocidentais. Mas em nenhuma delas ninguém recorria à violência ou cometia uma injustiça em relação a alguém. Duas dessas histórias parecem as mais interessantes:

- 1) O cachorro da família foi morto por um carro em frente à casa deles. Eles ouviram falar que carne de cachorro é deliciosa, então cortaram o corpo do cão, cozinharam e comeram no jantar. Ninguém viu o que fizeram.¹²⁴
- 2) Julie e Mark, que são irmãos, estão viajando juntos pela França. Ambos estão de férias da faculdade. Em uma noite estavam sozinhos em uma cabana perto da praia e decidiram que seria interessante e divertido fazerem amor. No mínimo seria uma experiência nova para ambos. Julie já toma anticoncepcional, mas Mark usa preservativo também, para mais segurança. Os dois gostam da experiência, mas decidem não repeti-la. Eles guardam segredo dessa noite especial, o que faz que se sintam ainda mais próximos. O que você acha? Foi errado eles fazerem sexo?¹²⁵

¹²² Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 25.

¹²³ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 144.

¹²⁴ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 03.

¹²⁵ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 45.

Haidt e seus ajudantes perguntaram para os participantes da entrevista, após ouvirem as histórias acima, o que eles acharam, ou seja, se eles concordariam com as ações praticadas pelos personagens, ou não. O que se viu, sem surpresa, foi que a maioria não concordava com as ações tomadas pelos indivíduos dessas histórias. Indagados sobre o motivo pelo qual não estavam de acordo com as ações dos indivíduos das histórias, os entrevistados muitas vezes diziam saber que a ação era errada, mas que naquele momento não conseguiam pensar em algum motivo. Eles pareciam ficar estupefatos, tentando buscar um motivo para sustentar aquilo que, de antemão, já haviam decidido sobre as histórias.¹²⁶

Explicando por que os participantes deram essas respostas, Haidt disse que “os cérebros avaliam tudo em termos de potencial ameaça ou benefício para si, e então ajustam o comportamento para ganhar mais benefícios e menos malefícios”.¹²⁷ Essas avaliações seriam as reações afetivas, que são divididas em emoções ruins e emoções boas e ajudam no cálculo para nos aproximarmos ou nos distanciarmos de um objeto ou situação.¹²⁸ As reações afetivas ocorrem instantaneamente, no momento em que percebemos a situação ou o objeto. Podemos dizer que elas estão integradas à nossa maquinaria moral, mais exatamente sendo produzidas pelo nosso Sistema 1. Haidt parece ter chamado essas reações afetivas de “intuição”, porque, de acordo com ele, ela é a “melhor palavra para descrever dezenas ou centenas de rápidos julgamentos morais que fazemos sem esforço todos os dias”.¹²⁹

Pensando nesses resultados, Haidt elaborou uma metáfora que explica a maneira pela qual expomos as nossas visões morais. Segundo ele, as nossas intuições, que comportam as nossas emoções, são o “elefante”, enquanto que as nossas justificativas são o “ginete” que tenta dirigir o elefante. Os elefantes são extremamente pesados, e o peso do ginete, comparado ao do elefante, é irrisório. Levando em conta como funcionam os processos evolutivos e as evidências trazidas pelas entrevistas realizadas por Haidt, o ginete teria evoluído para servir ao elefante, não o contrário. Quando as pessoas têm as suas intuições, de imediato buscam justificá-las usando os seus raciocínios conscientes, não o contrário, no sentido de primeiramente deliberação e, depois, julgamento. Tendo em vista tal panorama, Haidt elaborou aquele que ele chama de primeiro princípio da psicologia moral: “as intuições vêm primeiro, o raciocínio estratégico, depois”.¹³⁰

¹²⁶ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 29.

¹²⁷ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 64.

¹²⁸ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 65.

¹²⁹ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 53.

¹³⁰ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. XX.

Quando Haidt pensou nesse primeiro princípio moral, ele coincidiu os resultados da sua pesquisa com a ideia de António Damásio, segundo a qual aquilo que o neurocientista chamou de “sistema de raciocínio” seria uma extensão do nosso sistema emocional (que, como já vimos, fica no CPFvm). Esse último sistema é o responsável por dar primazia a determinadas premissas, influenciando o sistema de raciocínio a chegar à determinada conclusão. Esse papel essencial do sistema emocional foi defendido por Haidt. Isso porque ele mesmo diz, levando em conta a incapacidade dos entrevistados por ele em arrumar uma justificativa para aquilo que acharam de errado nas histórias inofensivas de tabu, que “a intuição lançou o raciocínio, mas a intuição não depende do sucesso ou falha do processo de raciocínio”.¹³¹ Ou seja, as intuições não dependem do sistema de raciocínio. Na verdade, caberia ao último apoiá-las. Em outras palavras, aludindo à divisão da psicologia humana que Kahneman fez, o Sistema 1 intui, e o Sistema 2 justifica.

Se, para Haidt, as intuições vêm primeiro — e, conseqüentemente, as emoções que incorporam —, o papel da deliberação seria secundário. Ela atuaria geralmente em apoio às reações afetivas que o sujeito teve. Portanto, a metáfora que Haidt elaborou do ginete em cima de um elefante apoia a hipótese do marcador somático de Damásio, segundo a qual as emoções integrariam o processo de raciocínio, não apenas o atrapalhando. Com isso, do ponto de vista desses autores, não haveria uma bruta separação entre aquilo que comumente chamamos de instinto e raciocínio, porque esses dois seriam o que Karla Chediak chamou de “mecanismos reguladores”,¹³² pois são os responsáveis, em conjunto, por como tomamos e guiamos as nossas decisões levando em consideração um objetivo pretendido. Em relação a esses dois mecanismos, Greene é mais modesto, pois chama de raciocínio apenas as decisões que envolvem uma consciente aplicação de alguma regra, como “não irei dirigir bêbado, pois a legislação não permite”.¹³³

Novamente, fazendo um paralelo, é possível afirmar que essas intuições são produzidas pelo Sistema 1, enquanto as justificações são produzidas pelo Sistema 2. Isso se justifica porque, de acordo com Haidt, o ginete é a parte consciente do nosso julgamento, enquanto o elefante é todo o resto dos processos mentais que ocorrem fora de nossa consciência.¹³⁴ O peso que aquilo que Haidt chama de elefante teria no nosso processo de raciocínio é corroborado por

¹³¹ Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 53.

¹³² Chediak, Karla. *Filosofia da Biologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 53.

¹³³ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 143.

¹³⁴ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. XXI.

Greene, porque o próprio disse que o mero fato de pensarmos em quebrar uma promessa aumenta a atividade das nossas regiões cerebrais responsáveis pelas emoções.¹³⁵

Podemos dizer, pensando no primeiro princípio da psicologia moral, que as nossas justificações são como um técnico (Sistema 2) que tenta dirigir o seu time que é composto por 100 pessoas (Sistema 1). Para ele, seria uma tarefa árdua, pois haveria muitos membros nesse time. O melhor que esse técnico pode fazer é talvez tirar de campo os jogadores que estão jogando mal (justificações morais ruins) e colocar outros que poderiam jogar bem (justificações morais boas), ou não substituir nenhum jogador, alegando que ele sente que esse é o time certo. Do ponto de vista de buscar a vitória, isso faz completo sentido, porque imagine que os jogadores que estão em campo pedissem conselho ao técnico o tempo todo. Provavelmente, com o tempo, os jogadores adversários conseguiriam vencer, pois o outro time passaria mais tempo pedindo conselho para o técnico do que tentando sair vitorioso, o que geraria lentidão na cooperação e na tomada de decisão.

Desse ponto de vista, a moralidade humana é, em geral, “lançada” pelo Sistema 1, já que, de acordo com as pesquisas que vimos, as emoções são desempenhadas a partir da nossa intuição. Isso também se justifica porque, como dito anteriormente, aqueles que têm o córtex cerebral ventromedial danificado têm a sua vida moral por demais dificultada. Nesse sentido, podemos dizer que a moralidade e a cooperação que dela é oriunda são intuitivas. Esse resultado é o que alguns experimentos também sugerem, porque o uso maior do Sistema 2 aparentemente torna as pessoas menos cooperativas do que deveriam (dentro do próprio grupo). As evidências dos experimentos realizados por Greene e outros cientistas corroboram a mesma visão que Damásio e Haidt possuem sobre o comportamento social (o reinado da intuição e das emoções):

Não precisamos da lógica da cooperação para cooperar. Em vez disso, temos sentimentos que pensam por nós. Para testar essa ideia, David Rand, Martin Nowak e eu conduzimos uma série de estudos. Primeiro, analisamos os dados de vários experimentos publicados que empregaram o dilema do prisioneiro e jogos dos bens públicos. Encontramos com frequência o mesmo padrão. Quanto mais as pessoas decidiam, mais cooperavam, em um resultado condizente de que a cooperação é intuitiva (...). Mais tarde conduzimos nossos próprios jogos dos bens públicos, nos quais forçamos algumas pessoas a decidirem com rapidez (menos de dez segundos) e outras a decidirem mais devagar (mais de dez segundos). Como previsto, forçar as pessoas a decidirem bem rápido as tornou mais cooperativas e forçá-las a levar mais tempo as tornou menos cooperativas (mais propensas a pegar carona). Em outros experimentos, pedimos às pessoas que, antes de participar do jogo dos bens públicos, escrevessem sobre uma ocasião na qual a intuição as ajudou ou o raciocínio cuidadoso as induziu ao erro. Refletir sobre as vantagens do pensamento intuitivo (ou as desvantagens da reflexão cuidadosa) tornou as

¹³⁵ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 50.

pessoas mais cooperativas. Do mesmo modo, refletir sobre as vantagens do raciocínio cuidadoso (ou as desvantagens do pensamento intuitivo) as tornou menos cooperativas.¹³⁶

Parece claro que existem semelhanças entre a forma pela qual Greene expõe a nossa psicologia e a maneira pela qual Kahneman, Haidt e Damásio a entendem. Greene acredita que o componente automático da nossa psicologia é eficiente, mas não flexível (lembramos que os entrevistados por Haidt não mudaram de opinião mantendo a sua posição moral); e o componente manual seria flexível, mas não tão eficiente (lembramos que a demora na tomada de decisão pode se traduzir em menos cooperação, não em mais). Uma outra semelhança entre esses intelectuais e Greene é que ele também acredita que essas duas partes da nossa psicologia seriam complementares, otimizando a eficiência delas quando trabalhando juntas.¹³⁷

Pensando que aquilo que Greene chama de câmara de processo dual maximiza a eficiência do raciocínio moral, os entrevistados por Haidt não maximizariam as suas respectivas intuições caso não viessem com um raciocínio estratégico logo após elas. A metáfora de Greene, portanto, serve para explicar os resultados das pesquisas de Haidt. A semelhança de Greene com Haidt acerca do entendimento de como funciona a nossa psicologia moral é assumida pelo próprio Greene: “no nível psicológico a moralidade é implementada por meio das intuições morais emocionais, reações instintivas (...)”.¹³⁸

Além disso, entender a nossa psicologia como uma câmara de processo dual estaria de acordo com a hipótese do marcador somático de Damásio, segundo a qual as emoções integram o processo de decisão. O modo como Greene enxerga as emoções é muito parecido com o de Damásio, que entende que elas integram o processo de raciocínio, e não apenas o atrapalham:

Emoções são processos automáticos. Você não pode escolher experimentar uma emoção da maneira como pode escolher contar até dez em sua cabeça. (No máximo, pode escolher fazer algo que provavelmente *provocará* uma emoção, como pensar em alguém que ama ou odeia.) Emoções, como processos automáticos, são mecanismos para adquirir *eficiência* comportamental. Como as configurações automáticas de uma câmara, produzem comportamentos em geral adaptativos, sem necessidade de pensamento consciente sobre o que fazer. E, como as configurações automáticas de uma câmara, o design das respostas emocionais — a maneira como associam *inputs* ambientais a *outputs* comportamentais — incorpora lições de experiências passadas.¹³⁹

¹³⁶ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 71.

¹³⁷ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 140.

¹³⁸ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 342.

¹³⁹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 141.

Considerando o que esses autores pensavam da nossa psicologia moral e as evidências apresentadas por eles, é possível concluir que somos excelentes cooperadores porque utilizamos, no geral, o Sistema 1 (principalmente) e o Sistema 2 (secundariamente) para seguirmos e defendemos os nossos preceitos morais a despeito daquilo que deliberaremos sobre o que intuímos. Somos moralistas: solucionamos automaticamente o problema do indivíduo em relação ao grupo. Usando a nossa compaixão, somos capazes de socorrer aqueles que precisam de ajuda. É um processo automático cooperar, e, como vimos, deliberar pode significar até mesmo menos cooperação. Foi isto que os nossos genes teriam sido programados para fazer: cooperar. Se cooperar significa não pensar muito sobre as nossas decisões automáticas (assim como sobre os valores que elas carregam), mas apenas defendê-las, é isso que tenderemos a fazer.

Pensando em como Greene diz que a moralidade é uma adaptação biológica, vendo as evidências que os símios, os bebês, e a maneira que a nossa psicologia moral é dividida e funciona, o reinado das intuições sobre os pensamentos deliberados parece ser o norte certo. À medida em que recorrem a algo fora da orientação inicial que os genes deram para as suas máquinas de sobrevivência, elas podem se tornar menos altruístas. Obedecendo às leis epigenéticas que nos foram imputadas, somos capazes de quase sempre sermos cooperativos. Cooperamos com outras pessoas usando normas sociais. Podemos utilizar a religião para consolidar essas normas, podendo cooperar com uma quantidade maior de pessoas, visto que obedecem à mesma autoridade sobrenatural. Caberia a essa autoridade punir aqueles que não utilizam a sua psicologia moral para agir conforme as regras do grupo. E os efeitos da punição, segundo as evidências, são imediatos para corrigir o comportamento daqueles que não agem conforme o que foi orientado pela autoridade.¹⁴⁰

2.2 Desviando do percurso

Voltando à problemática do tribalismo, mas equipados, agora, com as informações sobre a maneira pela qual a nossa psicologia moral funciona, poderemos entendê-lo com mais profundidade. Acontece que, sim, nós, intuitivamente, fazendo uso do Sistema 1, somos moralistas e cooperativos. Entretanto, isso vem com a ressalva de que nos apegamos à moralidade do nosso próprio grupo e, conseqüentemente, cooperamos com aqueles que partilham dela. Damos pouco valor ao que a realidade nos informa sobre o mundo porque

¹⁴⁰ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 67.

utilizamos o nosso raciocínio moral, ou o nosso Sistema 2, para defender e perseguir os objetivos do nosso grupo. Parecermos moralmente certos é mais importante do que estarmos efetivamente certos (tendo em vista a tendência a defender a própria intuição). Do ponto de vista de como a psicologia humana funciona, convencer os outros é mais importante do que descobrir a verdade.¹⁴¹ Essa preocupação com a aparência é algo universal. Todos nos preocupamos com o que os outros pensam, e parecer certo é melhor do que estar errado. Uns se preocupam mais, outros menos, mas todos se preocupam. Isso foi o que os resultados de alguns experimentos nos indicaram.¹⁴² Portanto, da forma com que Kahneman, Haidt e Greene esquematizaram a nossa psicologia, não é difícil chegar à conclusão de que nosso quadro psicológico, que prioriza as intuições, nos leva a tender ao tribalismo, enxergando os fatos do mundo de maneira secundária ante à cosmovisão grupal. Uma prova disso é que pessoas que têm os seus filhos matriculados em escolas públicas não são mais propensas a pensar que o Estado teria um papel a desempenhar na educação do que outros indivíduos que não têm os filhos matriculados. Da mesma maneira, pessoas que não têm plano de saúde não são mais propensas a defender uma política de Estado voltada para a saúde do que as que têm os seus respectivos planos.¹⁴³ O Sistema 2 dessas pessoas está mais preocupado em manipular, persuadir e engajar as pessoas de outros grupos em seu próprio moralismo. É possível dizer, de antemão, que esse modo pelo qual pensamos provavelmente exacerba os conflitos grupais, porque não importa se o outro grupo está certo, se aquilo que defende realmente está de acordo com os fatos, pois as aparências importam mais.

Esse divisionismo grupal ocorre, do ponto de vista normativo, porque os diferentes grupos têm as suas próprias regras morais. Para um grupo, por exemplo, poderia ser aceitável agir conforme manda uma suposta autoridade sobrenatural. Para outro grupo, não, pois seria estranho obedecer a uma autoridade que não é a que foi aceita pelo grupo. Nesse caso, não importaria quem está certo. Não importa se a regra do grupo x ou y é melhor para ser aplicada a fim de corresponder aos fatos do mundo. O que importa, na verdade, são as intuições carregadas de valores.

A forma pela qual os indivíduos demarcam quem pertence ou quem não pertence ao grupo pode ser vista em jogos esportivos. Basta um jogador do Barcelona ir para o Real Madrid que ele abruptamente passa a ser um bom jogador para os torcedores desse último time. Os torcedores poderiam odiá-lo antes da troca de clube, mas passam a amá-lo assim que ele veste

¹⁴¹ Cf. Haidt, Jonathan. *The righteous mind*, p. 89.

¹⁴² Cf. Haidt, Jonathan. *The righteous mind*, p. 91.

¹⁴³ Cf. Haidt, Jonathan. *The righteous mind*, p. 100.

a camisa que define o grupo. A demarcação pode ocorrer até mesmo a partir da maneira como falamos. Basta usarmos as palavras em português de maneira diferente da do nosso vizinho que somos chamados de paulistas, ou cariocas, ou sulistas etc. Tal característica que algumas pessoas poderiam considerar trivial teria sido usada até mesmo para exterminar indivíduos:

A Bíblia hebraica conta a história dos gileaditas, que derrotaram os efraimitas por volta de 1200 a.C., expulsando-os de suas casas e obrigando-os a cruzar o rio Jordão. Depois da batalha, muitos efraimitas tentaram voltar para casa, pedindo passagem para os gileaditas que guardavam o rio. Para identificar refugiados efraimitas, os guardas gileaditas empregaram um teste simples: pediram que os viajantes que pediam passagem pronunciassem a palavra hebraica *shibboleth*. (A palavra se refere a uma espiga de grãos.) O antigo dialeto efraimita não possuía o som do “x”, impedindo que os efraimitas pronunciassem a palavra. De acordo com a Bíblia, 42 mil efraimitas foram mortos porque não conseguiam pronunciar “x”.¹⁴⁴

A discriminação que gera o ódio que alguns indivíduos têm em relação àqueles que não pertencem à própria tribo está presente porque eles também tiram parte das próprias características das características do grupo. Ou seja, há uma sobreposição entre as características grupais e as características individuais.¹⁴⁵ Isso molda, conseqüentemente, a forma pela qual nos comportamos. Não apenas somos parte do grupo, mas inclusive somos o próprio grupo. Quando uma pessoa ofende a nossa tribo, ela ofende a nós mesmos. Esse apego à identidade grupal que causa a mudança comportamental pôde ser observado em um experimento realizado pelo psicólogo Philip Zimbardo. Utilizando uma simulação de prisão na Universidade de Stanford, ele direcionou os participantes dividindo-os em prisioneiros e guardas. Durante o experimento, os guardas se tornaram bastante violentos, o que fez com que os prisioneiros se rebelassem contra os guardas. O experimento havia sido planejado para durar semanas, porém, devido à mudança drástica de personalidade dos participantes, durou apenas seis dias. O que impressiona é que nenhum dos participantes já tinha sido preso ou trabalhado como guarda prisional anteriormente, mas em questão de dias se apegaram à personalidade que haviam imaginado que se assemelhava à função desempenhada e transformaram o ambiente em uma disputa tribal de “nós”, guardas, *versus* “eles”, prisioneiros.¹⁴⁶

Nesse sentido, quando esses demarcadores grupais são fortemente implementados em nossos sistemas psicológicos, eles podem fazer com que ajamos violentamente, considerando até mesmo outros humanos como não pertencentes à nossa espécie, ou como não sendo cabíveis de quaisquer considerações. Bastaram sete dias para que os participantes do experimento

¹⁴⁴ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 59

¹⁴⁵ Cf. Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010, p. 227.

¹⁴⁶ Cf. Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*, p. 227.

realizado por Zimbardo mudassem. Infelizmente, essa mudança poderia ser ainda mais rápida. É o que sugerem os testes de associação implícita (TAI).¹⁴⁷ Os TAIs medem a velocidade com que os indivíduos distinguiriam categorias conceituais dessemelhantes. Nesses testes, as pessoas precisam estabelecer o vínculo entre duas palavras classificando-as, na tela do computador, como boas ou ruins. Em seguida, elas têm que pressionar o botão do lado esquerdo associando-o às palavras boas, e o botão do lado direito associando-o a palavras ruins. Além disso, as pessoas têm que separar fotos de pessoas de diferentes raças. Elas devem utilizar o botão da esquerda (associado a coisas boas) para rostos brancos, e o botão da direita (associado a coisas ruins) para rostos negros. Quanto mais rápido as pessoas conseguem associar as palavras com os respectivos botões, mais elas provavelmente estão de acordo com a associação entre a conceituação de “bom” ou “ruim” com os rostos exibidos. Isso quer dizer que, para elas, a associação é mais intuitiva. O resultado desses testes indicaria que as pessoas brancas conseguiriam associar mais a sua raça a palavras boas, tendo, desse modo, uma implícita preferência pela própria raça. A resposta da amígdala das pessoas brancas era mais acentuada quando elas associavam os rostos das pessoas negras com as coisas ruins. Infelizmente, esse viés racial também foi visto em crianças de 6 anos.

Os TAIs parecem estar de acordo com a maneira como intuitivamente defendemos os nossos próprios valores. Não apenas defendemos os nossos valores tribais intuitivamente, nós também separamos as pessoas em quem é do nosso grupo de quem não é. A moralidade é intuitiva, e assim também é a demarcação de quem provavelmente não compartilharia dos mesmos valores que nós. No caso do problema racial, é uma separação falsa, porque o indivíduo ser de uma raça x ou y não faz com que automaticamente não compartilhe os valores das pessoas de outra raça.

Algo que demonstra o infeliz impacto do tribalismo de raça na sociedade é que os nomes que são atribuídos majoritariamente a pessoas brancas são tratados diferentemente. Ao receber os currículos, os empregadores dão preferência a esses nomes, em vez de analisar os currículos apenas pela qualificação profissional das pessoas que estão concorrendo ao emprego.¹⁴⁸ De acordo com Greene, infelizmente – mas o que não seria uma surpresa para muitos –, o viés racial não afeta os negros somente quando vão tentar concorrer a alguma vaga de emprego:

Estudos feitos nos tribunais americanos mostram que, em casos capitais envolvendo vítimas brancas, réus negros têm mais probabilidade de receber a pena de morte que réus brancos, e isso é especialmente verdadeiro para réus negros com características faciais estereotipicamente negras. A raça também

¹⁴⁷ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 59.

¹⁴⁸ Cf. Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 60.

possui profundas implicações políticas. O economista Seth Stephens-Davidowitz elaborou um mapa de buscas no Google incluindo as palavras *nigger* e *niggers* [formas bastante ofensivas de designar negros]. As regiões com alto índice de busca por *nigger* (a maioria tentando encontrar piadas racistas) forneceram significativamente menos eleitores para Barack Obama na eleição presidencial de 2008 que eleitores para John Kerry em 2004. Essa animosidade racial parece ter dado ao oponente de Obama entre 3 e 5% de vantagem, equivalente à vantagem do estado natal de um candidato, o que é suficiente para alterar o resultado da maioria das eleições presidenciais.¹⁴⁹

Em um experimento liderado por Robert Kurzban, comparou-se o quão sensíveis as pessoas eram em relação às raças e em relação a outros demarcadores grupais. O que se viu é que, quando as pessoas não têm um demarcador claro sobre o grupo a que pertencem, elas provavelmente separarão mais as pessoas em relação à cor de pele, do que por outra característica. Não obstante, outro experimento teria concluído que as pessoas fazem essas distinções grupais sem precisarem ter um passado compartilhado, bastando separá-las arbitrariamente, informando-as que pertencem ao mesmo grupo.¹⁵⁰ Entretanto, Greene alerta que priorizar a identificação dessas características étnicas não é o que a nossa maquinaria moral foi programada para fazer. Na época em que a nossa espécie era constituída majoritariamente por caçadores-coletores, muito provavelmente não encontraríamos alguém de raça diferente, o que sugere que, na verdade, nós diferenciaríamos as pessoas a partir de características culturais, não herdadas geneticamente.¹⁵¹ Nesse sentido, a nossa biologia não teria nada a nos dizer sobre o motivo pelo qual constituímos sociedades com divisionismo racial. Considerando os experimentos que expus, esse último argumento de Greene é controverso, visto que esses experimentos demonstram que a separação por etnia é a primeira que fazemos.

Portanto, olhando para o mundo contemporâneo, podemos dizer que a moralidade que outrora permitiu que indivíduos egoístas pudessem cooperar e prosperar é a mesma que causa os atritos aparentemente inconciliáveis entre as tribos modernas. Tendo em vista essa perspectiva, Greene conclui que “a moralidade evoluiu para evitar a tragédia dos comuns, mas não para evitar a tragédia da moralidade do senso comum”.¹⁵² Com isso, ele quer dizer que a maquinaria moral que nos permite cooperar, agindo altruística e moralmente, é a mesma que não evita que dividamos as pessoas do nosso círculo na categorização de “nós”, e coloquemos os outros em uma categorização distinta chamada “eles”. Em outras palavras, podemos dizer que os nossos Sistemas 1 e 2 trabalham em conjunto, podendo intensificar a nossa tendência ao

¹⁴⁹ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 61.

¹⁵⁰ Cf. Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 62.

¹⁵¹ Cf. Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 61.

¹⁵² Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 36.

tribalismo, pois automaticamente nos separamos em grupos e deliberadamente justificamos essas escolhas a partir de demarcadores raciais ou culturais. Se referindo ao assunto, Greene disse o seguinte:

Nosso cérebro está programado para o tribalismo. De forma intuitiva dividimos o mundo em “nós” e “eles” e favorecemos o “nós”. Começamos a fazer isso quando somos bebês, usando pistas linguísticas, que são marcadores historicamente confiáveis de pertencimento ao grupo. No mundo moderno, discriminamos com base na raça (entre outras coisas), mas a raça não é uma categoria psicológica inata ou profunda. É apenas um entre vários marcadores possíveis para o pertencimento ao grupo.¹⁵³

Como poderíamos pressupor, um dos problemas que o tribalismo também traz é que ele exerce demasiada influência no julgamento das pessoas. Elas, como têm parte de suas personalidades retiradas da tribo a que pertencem, perdem as respectivas individualidades. Elas não conseguem, como corriqueiramente se diz, pensar por si mesmas. Isso ocorre, de acordo com o neurocientista Dean Burnett, porque o estado emocional do grupo afeta diretamente a forma pela qual as pessoas se enxergam no mundo. Ele chamou isso de “desindividuação”. Com ela, nós “perdemos a capacidade de refrear os impulsos e pensar racionalmente; estamos mais propensos a detectar e a reagir ao estado emocional de outras pessoas. Juntas, essas circunstâncias fazem as pessoas se comportarem de uma maneira destrutiva quando são parte de uma multidão”.¹⁵⁴ Essa desindividuação ocorre justamente porque os humanos têm uma necessidade de se verem como pertencentes a um grupo, o que geraria, neles, a necessidade de defenderem a própria identidade tribal.¹⁵⁵ Olhando para trás, no nosso passado evolutivo, isso faz sentido, pois agir em desconformidade com o grupo pode colocar a união grupal, ou até mesmo a existência do grupo, em risco.¹⁵⁶ Sobre o que Greene chama de tribalismo, Burnett concluiu o seguinte:

Estar em um grupo, invariavelmente, faz as pessoas desejarem a harmonia do grupo. Um grupo em que há divisões e polêmicas não é útil e nem agradável, e, por isso, um consenso geralmente é o que todos querem alcançar. Se as condições forem favoráveis, o desejo de harmonia pode ser tão irresistível que as pessoas acabam pensando como o grupo ou concordando com coisas que consideram irracionais ou insensatas.¹⁵⁷

¹⁵³ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 63.

¹⁵⁴ Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*, p. 223.

¹⁵⁵ Cf. Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*, p. 230.

¹⁵⁶ Cf. Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*, p. 225.

¹⁵⁷ Burnett, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*, p. 221.

2.3 Desacordos reais ou aparentes?

Essa identidade tribal à qual nos apegamos é realmente diferente das identidades tribais a que os outros grupos que não o nosso se apegam? Ou, na verdade, estamos todos buscando defender apenas a justiça e evitando algum tipo de prejuízo? A fim de entender isso, Haidt viajou para a Índia. Dessa viagem, Haidt notou, semelhantemente ao seu orientador, o antropólogo e psicólogo cultural Richard Sweder, que as sociedades são divididas por três tipos de ética. A ética da “autonomia”, a da “comunidade” e a da “divindade”.¹⁵⁸

A ética da autonomia pressupõe que os indivíduos são autônomos. Eles têm suas próprias vontades, necessidades e preferências. As pessoas deveriam ser livres para satisfazer aquilo que elas próprias desejam. Se eu não acredito naquilo que os outros dizem que são os valores certos, eu teria total autonomia para negar esses valores sem que sofra represálias por isso. Para proteger esse tipo de cosmovisão, e permitir que os indivíduos vivam pacificamente, a maioria das sociedades ocidentais aprimorou os conceitos de direito, justiça e liberdade. Aquilo que os indivíduos que integram esse tipo de sociedade consideram como mais imoral é a limitação das suas liberdades individuais.

Já a ética da comunidade não centra a sua cosmovisão ao redor do indivíduo. Ela pressupõe que os indivíduos são, na verdade, membros de uma larga rede de entidades, como times, exércitos, famílias, empresas, tribos, estados e municípios. Tendo isso em vista, essas entidades são mais do que apenas o conjunto desses indivíduos; elas existem realmente, cabendo aos indivíduos respeitarem as suas hierarquias, reputações e os deveres que eles têm para com elas. Fora das sociedades ocidentais, podemos ver o exemplo claro da importância do nome familiar na cultura japonesa. Os filhos têm o dever de honrar o nome das suas respectivas famílias, assumindo profissões que protegem suas reputações, respeitando o seu lugar na hierarquia familiar.

A ética da divindade, por fim, está instanciada na pressuposição de que as pessoas são, em sua maioria, receptáculos nos quais uma alma divina foi colocada. Para os indivíduos que vivem nesse tipo de dinâmica social, as pessoas não são como os outros animais, mas sim filhas da autoridade divina. Elas deveriam agir considerando isso. Um homem não deveria considerar os animais da mesma maneira que considera os outros humanos, porque ele é constitutivamente diferente deles. Ele teria alma. Fazer isso pode infringir a forma pela qual a autoridade divina

¹⁵⁸ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 116.

orientou que deveríamos agir, o que seria pecado e desonroso. Pensando nisso, muitas sociedades criaram os conceitos morais de pecado, grandeza, poluição, degradação, pureza e santidade. A forma pela qual os indivíduos que agem conforme a ética da autonomia vivem as suas vidas seria uma afronta à autoridade. Seria como se vivessem instintivamente.

Percebendo o pluralismo moral que existe nas diferentes culturas, e como ainda assim elas aparentemente compartilham de alguma versão de virtudes e valores como, por exemplo, lealdade, justiça e gentileza, Haidt teve a ideia de identificar as conexões entre a antropologia e a psicologia moral. Para ele, isso ainda não teria sido feito porque muitos antropólogos concluíram que a evolução humana parou quando fez, grosso modo, as nossas duas mãos e as nossas duas pernas. No momento em que surgiu a cultura, a evolução teria cessado.¹⁵⁹ O filósofo, trabalhando com Craig Joseph, pegou emprestado o conceito de modularidade, que exprime a ideia de que os módulos são como pequenos gatilhos identificados no cérebro humano. Existe um módulo nos mamíferos, por exemplo, que os faz fugir ao ver uma cobra, visto que esse animal traz, provavelmente, grandes problemas para o animal que a viu. Levando em consideração esse conceito, ele pensa que é exatamente dessa maneira que a nossa moralidade funcionaria. Nós vemos, em certas situações, determinados aspectos morais, enquanto outras pessoas veem outros aspectos. Para citar um exemplo, no geral, os conservadores são contra o aborto porque alegam que é preciso preservar a vida do feto; enquanto os progressistas geralmente são a favor, pois acreditam que a liberdade da mulher sobre o próprio corpo tem primazia frente aos direitos do feto. Esses dois grupos políticos enxergam esse evento social de maneira distinta, já que concluem algo completamente diferente sobre o mesmo tópico.¹⁶⁰

Essa maneira distinta de enxergar os eventos sociais pode ser explicada parcialmente porque os grupos podem variavelmente expandir ou diminuir os seus respectivos gatilhos morais. O exemplo que Haidt traz é o de que diversas sociedades ocidentais mudaram a forma pela qual consideram os animais. Essas sociedades, ao longo do tempo, expandiram seus gatilhos em relação ao dano que os animais sofrem, sendo sensíveis a ele. Haidt ainda diz que “muitos gatilhos poderiam mudar em uma única geração, mesmo que demore muitas gerações para a evolução genética alterar o design do módulo e seus gatilhos originais”.¹⁶¹

Considerando a ideia dos módulos mentais, Haidt e Craig tentaram identificar, a partir de desafios adaptativos, quais seriam os principais módulos através dos quais as culturas

¹⁵⁹ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 142.

¹⁶⁰ Cf. Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*, p. 144.

¹⁶¹ Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 145.

construiriam os seus arcabouços morais. Eles chamaram a hipótese de que haveria uma conexão entre a diversidade moral antropológica e a nossa psicologia de “Teoria dos Alicerces Morais”. Seriam cinco alicerces morais e eles têm como propósito lidar com cinco desafios adaptativos: proteger e cuidar da prole; formar coalisões coesas; formar relacionamentos benéficos dentro de hierarquias; colher benefícios da parceria mútua; e evitar contaminantes.

O primeiro alicerce moral é o “cuidado/dano”. Ele serviria originalmente para que as fêmeas pudessem se atentar ao sofrimento e à angústia da prole, maximizando, segundo Haidt, a proteção da prole e as maneiras pelas quais ela poderia, independentemente, desbravar o ambiente. Haidt diz que os gatilhos atuais vistos na moralidade humana teriam sido expandidos frente aos seus gatilhos originais. Nesse sentido, hoje, o alicerce do cuidado/dano poderia estar sendo utilizado largamente pelos adultos para prevenir que qualquer criança sofra algum tipo de dano, assim como outros animais.¹⁶²

O segundo alicerce moral é o da “equidade/trapaça”. Ele foi engatilhado originalmente por situações que envolviam a cooperação ou o egoísmo de uma pessoa em relação a nós mesmos. Hoje, ele seria utilizado para diversas funções, como saber se a parte que recebemos é aquela que éramos para ter recebido; saber se as pessoas têm aquilo que proporcionalmente é justo; para ajudar os necessitados, visto que não seria justo alguém passar fome etc.¹⁶⁴

O terceiro alicerce moral é o da “lealdade/traição”. O seu respectivo gatilho original seria a ameaça ou a traição que o grupo do qual fazemos parte poderia sofrer. Ele seria utilizado, hoje, de diversas maneiras, tais como: nas demonstrações de lealdade com a confecção das bandeiras nacionais; nas listas de dissidentes; nos partidos políticos; no divisionismo entre os aparatos da cultura local e os aparatos da cultura vizinha (“ela usa burca, eu uso short”, por exemplo).¹⁶⁵

Esse terceiro alicerce moral nos leva diretamente para o quarto, o da “autoridade/subversão”. Uma maneira de sermos leais ao nosso grupo é demonstrarmos respeito em relação à sua autoridade. As culturas variam quando se trata disso. Como dito anteriormente, o respeito pela própria família é levado muito a sério pelos japoneses. Isso inclui respeitar a autoridade dos pais. No Brasil, uma maneira de vermos a forma pela qual as pessoas respeitariam as suas respectivas autoridades é quando se dirigem a elas como “você”, ou “senhor”, por exemplo. Poderíamos vislumbrar sinais desse alicerce até mesmo em outras espécies. Ser um chimpanzé que não sabe o seu lugar na hierarquia grupal poderia gerar sérios

¹⁶² Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 155.

¹⁶⁴ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 158.

¹⁶⁵ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 161.

problemas. Com esse panorama, seria melhor mostrar submissão. Haidt nos alerta para não confundirmos autoridade com poder, e isso pôde ser visto no modo pelo qual a chimpanzé Mama desempenhava a sua função no grupo. Apesar de ser uma fêmea em uma sociedade comandada por machos, ela, ainda assim, tinha um importante papel, do mesmo modo que o macho alfa. O gatilho original desse alicerce era a posição que os humanos ocupavam em seus grupos. Esse alicerce moral teria um grau de complexidade maior do que os outros, pois, além de ajudar os humanos a lidar com os desafios adaptativos acerca da formação de coalisão, ele os ajudaria a se organizar dentro dela.¹⁶⁶

Por último, o quinto alicerce moral é o da “santidade/degradação”. Esse alicerce é uma resposta ao nosso desafio adaptativo original de sabermos o que comer. Quando sentimos o cheiro de algo podre, sentimos nojo, e esse sentimento é o responsável por originalmente lidar com o dilema dos onívoros, que precisam saber quais alimentos deveriam ou não ser comidos. A partir disso, os gatilhos originais desse alicerce são as nossas características responsáveis por identificar patógenos nos alimentos. Os gatilhos atuais do alicerce da santidade/degradação se diversificaram muito, sendo um deles, para alguns conservadores, a chegada de imigrantes. Outro uso atual é o de identificar aquilo que não poderíamos tocar (por conta da sujeira que o objeto teria), ou de identificar o quão sagrado um objeto seria.¹⁶⁷ Podemos ver as diferentes maneiras através das quais as distintas culturas fazem isso, umas valorizando a vida de um animal específico, como a vaca, e outras a utilizando como fonte de alimento.

O mais interessante é que Haidt constatou que, para vermos uma mudança na forma pela qual as pessoas utilizam os seus alicerces morais, não precisamos ir a outro país. As pessoas de outros estados também utilizam os seus alicerces de maneira diferente. Pessoas de Recife, por exemplo, enxergam como violação de uma norma moral aquilo que algumas pessoas de Porto Alegre enxergam como violação de uma convenção social. Aquilo que Haidt não esperava é que os efeitos da dissociação entre norma moral e convenção social eram mais acentuados pelas classes sociais dos indivíduos do que pela localidade em que residiam.¹⁶⁸ Em outras palavras, aparentemente essas pessoas tinham alicerces morais distintos; o que incidia em elas verem distintamente como norma moral, não apenas como convenção social, certos tópicos acerca do que se deve fazer para conviver socialmente de forma correta. Não era apenas uma visão arbitrariamente construída. A moralidade nas ações era real.

¹⁶⁶ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 168.

¹⁶⁷ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 173.

¹⁶⁸ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 173.

Tendo em vista que as pessoas de diferentes classes sociais e de diferentes culturas utilizam os seus alicerces morais de modo distinto, poderíamos inferir que elas realmente discordam sobre a maneira pela qual se deve analisar os desdobramentos das circunstâncias sociais. Os indivíduos, intuitivamente, utilizando os seus Sistema 1, “sabem” que deveriam ou não deveriam achar que determinada ação é moral ou imoral. A maneira pela qual vivem a vida em comunidade e o que lhes foi ensinado informa isso a eles. No caso dos progressistas, eles entenderiam que não precisariam de muitas explicações sobre o motivo pelo qual seria “certo” o aborto, vendo como um valor moral, não como uma etiqueta social, a liberdade das mulheres sobre o próprio corpo. Levando em consideração as evidências apresentadas por Haidt, o interesse desses grupos é sustentar a sua cosmovisão, não buscar a verdade. Na visão desses grupos políticos, se calhar de a ótica grupal corroborar os fatos do mundo, muito bom, se não, tem algo de errado com o mundo (o mesmo ocorre com os conservadores, só que em relação à prioridade da vida do feto). Esse comportamento ocorre porque, desse modo, os participantes desses grupos seriam considerados excelentes jogadores da própria tribo.

Levando em consideração a forma pela qual a nossa psicologia moral se comporta, é ela que faz com que vivamos naquilo que Greene chamou de *tragédia da moralidade do senso comum*. As pessoas não conseguem cooperar com outros grupos porque, segundo os alicerces morais que mais valorizam, existe uma verdadeira discordância de valores entre a ótica moral do próprio grupo em relação aos outros grupos. Tanto a nossa biologia, quanto a psicologia que constrói, nos impele a agir moralmente, mas agir moralmente dentro dos nossos respectivos grupos. Tendo em vista a nossa capacidade de enxergar as situações sociais utilizando os nossos alicerces morais psicológicos, é possível concluir que isso leva ao problema do tribalismo. Como, para uns, os desdobramentos da vida social significam uma coisa, e para outros, outra, os desacordos entre os diferentes grupos seriam reais, não apenas aparentes.

3. O impacto do inconsciente

No decorrer dos milhares de anos de evolução, como máquinas de sobrevivência, nós, seres humanos, transportando os nossos genes a fim de sobreviver e principalmente reproduzir, adquirimos, na nossa psicologia, esses alicerces morais que se complexificam e se misturam de diferentes maneiras nos diferentes grupos. Mas seria unicamente o fato de nos alocarmos em distintas tribos o responsável pela *tragédia da moralidade do senso comum*, ou essas discordâncias e outros fatores impulsionados pelas nossas formas diferentes de utilizar os alicerces morais também contribuiriam para essa tragédia? A seguir, exporei nove contribuidores para o divisionismo grupal: a maneira pela qual os diferentes grupos enxergam o modo ideal de compartilhar os recursos (1);¹⁶⁹ a questão de que aquilo que consideramos como normas sociais têm, na maioria das vezes, primazia sobre os valores de mercado, algo que acarreta em dificuldades para que diferentes grupos resolvam os seus impasses financeiros (2).¹⁷⁰ As formas tendenciosas que os grupos têm de encarar a justiça (3);¹⁷¹ a percepção tendenciosa que eles têm;¹⁷² a capacidade de ignorar os interesses ideológicos para seguir a bandeira do grupo (4). Além disso, exporei a maneira como o ambiente interno (cerebral) e externo é um poderoso alterador de posição política (5);¹⁷³ o egoísmo implícito no modo pelo qual inclinamos as nossas intuições em direção àqueles pelos quais temos apreço, dificultando a busca por evidências independentemente dos gostos pessoais (6);¹⁷⁴ a nossa capacidade de racionalizar os próprios comportamentos automáticos, nos dando aparência de racionais (7).¹⁷⁵ Em seguida, exporei como uma cascata informacional, perigosamente, direciona os nossos

¹⁶⁹ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 79.

¹⁷⁰ Ariely, Dan. *Previsivelmente IRRACIONAL*. Rio de Janeiro: GMT Editores Ltda, 2020, p. 77.

¹⁷¹ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 93.

¹⁷² Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 98.

¹⁷³ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020, p. 48.

¹⁷⁴ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 164.

¹⁷⁵ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 253.

juízos (8). A partir do capítulo seguinte, explicaremos a solução greeneana para que consigamos dar conta de todas essas tendências que potencialmente influenciam direta e indiretamente o ambiente político e o seu (quase sempre) divisionismo político, examinando-a para refletirmos se a solução é suficiente, ou não.

3.1 Cooperaremos, mas do meu jeito

Estudos que analisam como as diferentes culturas se portam em relação ao compartilhamento de recursos apontam que elas têm diferentes ideias sobre como os seus membros deveriam compartilhá-los. Joseph Henrich e colaboradores uniram esforços para investigar algumas das diferenças comportamentais de sociedades de pequena escala. Cerca de 1762 adultos que estavam espalhados por cinco continentes participaram do experimento.¹⁷⁶ Esses cientistas solicitaram que os participantes das diferentes culturas participassem de um jogo, *o jogo do ultimato*. Aparentemente, esse experimento lança luz sobre o senso de justiça dos jogadores. No decorrer desse jogo, os participantes são divididos em duplas: um é o proponente, que é o que decide como dividir uma quantia de dinheiro entre ele e o outro participante, que será o respondedor (tudo isso é realizado anonimamente). Se o respondedor aceitar como o dinheiro será dividido, então se dividirá o dinheiro, mas se o respondedor não aceitar, nenhum dos dois participantes ficará com qualquer quantia. Enquanto as ofertas altas mostram a vontade que os participantes têm de compartilhar os recursos, as ofertas baixas mostram que eles têm um senso de mérito individualista maior do que o de dividir os recursos. Nesse sentido, quando um participante rejeita uma oferta, é uma maneira de dizer que o outro está sendo injusto, e que, portanto, ele pagará o pato ficando sem recurso nenhum.

Os machiguengas do Peru ofereceram, em média, apenas 25% do montante do dinheiro ao respondedor. De modo similar, apenas um respondedor machiguenga negou a oferta do promotor. Pelo que o experimento indica, os machiguengas, ao mesmo tempo que oferecem pouco, esperam pouco. Os machiguengas são muito diferentes das pessoas que vivem nas sociedades industriais ocidentais, pois essas geralmente ofereciam 50% do montante do dinheiro, e quando faziam algo muito abaixo disso (ofertas de 20%), o respondedor tratava de

¹⁷⁶ Henrich, J. *et al.* “Costly Punishment Across Human Societies”. *Science*, v.312, n. 5868, 2008, p. 1768.

negar a proposta rapidamente. Alguns participantes de Papa-Nova Guiné, como os aus, rejeitaram tanto as ofertas extra generosas como as ofertas mais individualistas.

Ademais, o experimento mostrou grandes variações entre todas as populações analisadas e 5 sociedades específicas, a Tsimane, a Shuar, a Vila Isanga, a Yasawa e a Samburu. Nessas sociedades, menos de 15% da população estava disposta a negar propostas de 10%, o que se demonstrou uma tendência contrária em relação às outras populações, pois cerca de 60% das outras 4 populações analisadas eram propensas a rejeitar as ofertas com esse pequeno montante. Os experimentos realizados por esses cientistas revelam algo alarmante para aqueles que pensam em um mundo mais cooperativo: as diferentes sociedades e populações pensam diferente sobre como deveríamos dividir os seus recursos. Para cada uma, existe uma forma diferente de enxergar o modo justo de se dividir as coisas. Poderíamos apostar que essas diferenças ocorrem, também, dentro das sociedades, porque, como Haidt apontou, as diferenças entre os alicerces estão presentes nas classes ricas e nas menos abastadas.

3.2 Normas e mercados

Além das diferenças entre os termos em que ocorrerão as permutas que foram muito bem representadas pelo jogo do abate, há as diferenças entre as normas de mercado e as normas sociais. Isso é, o que se espera de uma transação financeira, e o que se espera do agente em outras situações. Suponha que, no momento em que você lê este texto, a sua sogra te convide para um jantar. Ficou combinado entre todos que você levará as bebidas, enquanto seus amigos farão o jantar. Porém, por estar com muitos trabalhos durante a semana, você acabou esquecendo de comprar as bebidas. Como já é domingo (o dia do jantar), a loja em que você sempre comprou os seus vinhos fechou. Aí você pensa na seguinte ideia: em vez de gastar duzentos reais com os vinhos, transferirá os 200 reais (via transferência bancária) para que sua sogra compre o vinho, pois, perto da casa dela, há uma loja de bebidas que fica aberta todos os dias. A sua sogra não aceita a transferência, porque ela diz que lembrou que havia alguns vinhos guardados em casa. Então, no final do jantar, você pega duas notas de 100 reais e põe na mesa e diz para a sua sogra aceitar. A sua esposa não entende a situação, assim como a sua sogra e o seu sogro. Pela sua insistência, todos acabam ficando desconfortáveis, e vêm às mentes de todos que o intuito do jantar não era, necessariamente, que cada um contribuísse com 200 reais, visto o amor que sentem uns pelos outros.

Esse é o mundo das regras sociais. Ele é absolutamente diferente do mundo das trocas de mercado. Eu duvido que o garçom não aceitaria os duzentos reais que você deixou na mesa a fim de pagar o rodízio de pizza. O problema ocorre quando o mundo das regras sociais e o das trocas de mercado colidem. Imagine que, por ter gostado demais de você, o garçom resolvesse não aceitar o pagamento. O chefe dele provavelmente o demitiria. Ou imagine que, depois de ter uma noite maravilhosa com a pessoa que o convidou para sair, você pagasse 100 reais a ela, pois a noite foi inesquecível. Isso seria grosseiro da sua parte. Aposto que nunca mais essa pessoa iria sair com você e o acharia um maluco.

O professor de Psicologia e Economia Comportamental Dan Ariely e James Heyman, documentaram essa diferença entre o mundo das trocas de mercado e o das normas sociais. Eles realizaram um experimento em que um círculo foi apresentado na parte esquerda da tela do computador, enquanto havia uma caixa do lado direito da tela. O papel dos participantes seria clicar no círculo e arrastá-lo para dentro da caixa. Quando a tarefa era concluída, aparecia em seguida outro círculo. Os pesquisadores pediram para que os participantes fizessem, repetidamente, durante 5 minutos, esse movimento de arrastar o círculo do lado esquerdo da tela para a caixa no outro lado. Alguns dos participantes, antes de começarem a realizar a tarefa, eram informados que receberiam cinco dólares por terem participado do experimento. Um segundo grupo de participantes realizou a mesma tarefa que o primeiro grupo. A diferença entre os dois era que o segundo grupo participaria do experimento recebendo um valor muito menor (de 10 a 50 centavos). Por fim, um terceiro grupo realizou a mesma tarefa. Só que a diferença era a de que a tarefa era realizada como um simples favor. Os pesquisadores apenas pediam que participassem do experimento sem falar de nenhum tipo de recompensa. O valor era social.

Qual foi o resultado do experimento? Poderíamos pensar que o grupo que recebeu a maior quantidade de dinheiro foi aquele que, durante cinco minutos, arrastou a maior quantidade de círculos para dentro da caixa do lado direito da tela. Mas não foi exatamente isso que aconteceu. Os participantes que ganharam os dez dólares realmente arrastaram uma maior quantidade de círculos do que aqueles que ganharam de 10 a 50 centavos (a diferença foi, respectivamente, de 159 círculos, em média, para 101 círculos). Mas os participantes que realizaram o experimento como um pedido social foram os que mais arrastaram o círculo, ficando com a média de 168 círculos!

Os experimentos realizados por esses cientistas revelam que as normas sociais de diferentes grupos poderão influenciar diferentemente como enxergam a cooperação. Para cada uma das populações, como demonstrado por Henrich e colegas, existe uma forma diferente de enxergar o modo justo de dividir as coisas, e, como o experimento dos círculos mostrou, existe

uma clara diferença entre aquilo que se considera uma norma social e aquilo que é o mundo das permutas. É interessante pensarmos nos desafios que essas pesquisas trazem no momento em que pensamos em uma geopolítica ou um ambiente democrático mais amigável, visto que aquilo que poderíamos imaginar como sendo o justo a ser feito, na verdade, é o injusto dentro do contexto de outras populações ou classes sociais, assim como também pode haver um potencial conflito entre aquilo que se considera como normas sociais e normas de mercado.

3.3 Isso é justo (para mim)

Não apenas as populações e seus grupos diferenciam a maneira como é enxergado aquilo que é justo, isso também ocorre a nível individual dentro de contextos situacionais. Na década de 1990, foi realizada uma pesquisa em que foi perguntado para os participantes o seguinte: “caso uma pessoa entrasse com um processo contra você, e você vencesse, acharia correto a outra pessoa arcar com todos os custos do processo?” Cerca de 85% das pessoas disseram que sim. Para outros entrevistados foi feita uma pergunta diferente: “Caso você entrasse com um processo contra alguma pessoa e perdesse, acharia que seria correto você arcar com todos os custos do processo?” Sem surpresa, um número muito mais reduzido de pessoas concordou com isso (44%).¹⁷⁷

Um outro experimento, que foi feito por Linda Babcock, Gerooge Loewenstein e colegas, mostra que essa visão tendenciosa sobre o que é justo age silenciosamente. Foram selecionadas duplas para negociarem uma possível indenização a um motociclista que sofreu um atropelamento por um carro. Os detalhes desse caso hipotético basearam-se em um caso real. No começo do experimento, os participantes eram escolhidos aleatoriamente para o papel de acusador e de réu. Antes que a negociação entre as partes começasse, sabendo de que lado eles deveriam ficar, os participantes tiveram acesso às 27 páginas que detalhavam todo o caso. Depois que eles analisavam o caso, foi solicitado que os participantes adivinhassem o que o juiz do caso real tinha concedido ao motociclista. O que se concluiu foi que o palpite das pessoas sobre o valor estipulado pelo juiz havia sido inconscientemente alterado para o lado que elas sabiam, de antemão, que tinham que ficar. Quando estavam do lado queixoso (motociclista), o palpite das pessoas sobre a decisão havia sido cerca de 15 mil dólares mais alto do que quando estavam do lado do réu. Esse experimento indicou que, quando sabemos de que lado estamos,

¹⁷⁷ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 92.

tendemos a pesar mais as evidências que favoreçam a nós mesmos, e que existem considerações fora do nosso pensamento consciente que alteram profundamente o nosso senso de justiça.

O mais assustador é que podemos ser mais justos quando achamos que não estamos buscando a justiça, mas o interesse próprio. Alguns cientistas da Universidade de Amsterdã solicitaram que duplas de pessoas que não se conheciam entrassem em negociação acerca das penas de quatro casos imaginários, mas que, como o caso do parágrafo anterior, também haviam sido baseados em casos reais.¹⁷⁸ Todas as duplas analisaram os quatro casos no mesmo momento. Uma pessoa de cada dupla era escolhida para desempenhar o papel de advogado (tentava, portanto, diminuir a penalidade), enquanto a outra pessoa fazia o papel do promotor (tentava, então, aumentar a penalidade). A maior diferença desse experimento para os anteriores é que as duplas foram instruídas a pensar diferentemente acerca dos casos. Algumas foram instruídas a pensar em termos morais, enquanto outras foram instruídas a pensar em termos puramente egoístas, ou seja, a conseguir aquilo que era melhor apenas para si. Poderíamos concluir que as duplas que pensavam nos casos a partir do ponto de vista daquilo que seria mais justo seriam aquelas que chegariam nos melhores acordos, certo? O experimento indicou, na verdade, o inverso. As duplas que não pensavam em termos morais foram aquelas que conseguiram chegar nos melhores acordos para os réus e para a promotoria. Ou seja, quando pensamos em termos daquilo que é o justo a ser feito, podemos estar, por conta das nossas vieses cognitivos inconscientes, promovendo aquilo que é o melhor apenas para nós.

Poderíamos alegar, com muita razão, que quando se trata de justiça tendenciosa, uma educação prolongada poderia diminuir o efeito dessas preferências inconscientes no comportamento humano. Porém, como demonstrado por Kahneman, infelizmente não é isso que ocorre. Foi realizado um estudo envolvendo milhares de juízes. A partir desse estudo, indicou-se que juízes tomam decisões mais austeras na segunda-feira quando os seus respectivos times esportivos perdem, mas tomam decisões mais brandas conforme o passar da semana. Revelou-se, também, que juízes são mais propensos a conceder uma redução de pena aos réus no começo dos seus dias, assim como quando terminam o seu horário de almoço; por outro lado, eles são mais duros logo antes dos seus horários de almoço.¹⁷⁹ Outro estudo, que envolveu mais de 6 milhões de decisões judiciais ao longo de doze anos, mostrou que juízes são mais lenientes com os réus quando eles são julgados nas suas respectivas datas de aniversário. Um dado ainda mais surpreendente foi revelado em uma revisão de 207 mil

¹⁷⁸ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 95.

¹⁷⁹ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021, p. 22.

decisões judiciais: juízes são capazes de diferir em suas decisões apenas por causa da variação climática!¹⁸⁰

Em 1984, pressionado pelo senador John F. Kenedy, o senado americano aprovou algumas diretrizes para coibir essas preferências implícitas dos juízes. Essas diretrizes eram baseadas na média das sentenças de crimes similares, pois considerava-se inadmissível que as sentenças variassem tanto para o mesmo tipo de crime. As diretrizes conseguiram diminuir a disparidade na aplicação das penas de 17% para 11%. Entretanto, durante anos, as diretrizes foram duramente criticadas por muitos juízes, pois, segundo eles, elas diminuía sua discricionariedade. Em 2005, elas caíram, mas o que se viu foi um aumento na disparidade nas sentenças.¹⁸¹ Isso não é surpreendente, visto que, novamente, as preferências implícitas dos juízes poderiam direcionar as sentenças. A vida pessoal dos juízes voltou a definir, com força, quem deveria ficar preso mais tempo pelo mesmo crime, e quem deveria ficar preso menos tempo pelo mesmo crime, o que significou um aumento na disparidade das sentenças para negros e para brancos. É claro... os negros foram os que pagaram o pato.¹⁸²

Esses estudos envolvendo os juízes demonstram que o velho argumento de que a educação pode resolver as preferências implícitas e fazer com que as pessoas sejam mais “racionais” está errado. Ninguém está imune às características inatas desenvolvidas ao longo de, pelo menos, 200 mil anos, pela nossa espécie. Aceitar que os processos evolutivos são responsáveis, talvez mais do que gostaríamos, pelas características da nossa espécie nos fará lidar melhor com casos como o desses juízes, em que é necessário demolir a ideia do homem culto, que se coloca à parte de toda e qualquer preferência implícita, cabendo ao seu entendimento iluminado instituir uma sentença.

A percepção tendenciosa que esses juízes tiveram, no momento em que alegaram que as prescrições exigidas pelo congresso diminuía a discricionariedade deles, foi bem documentada pelos psicólogos. O que acontece é que grande parte dos fatos que circundam as discussões jurídicas são repletos de ambiguidades, e, ao perceber isso, esses juízes defendem as próprias decisões acreditando piamente que as tomaram sem nenhum tipo de viés autointeressado.

Foi realizado um outro experimento em que estudantes viam um jogo esportivo entre os times das suas respectivas escolas. Quando os cientistas perguntavam a esses estudantes sobre a qualidade das marcações que o juiz havia feito, eles se mostraram mais propensos a enxergar

¹⁸⁰ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 23.

¹⁸¹ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 25.

¹⁸² Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 27.

as marcações contra o próprio time como mais errôneas. O interessante é que os estudantes de ambas as escolas haviam dito que o juiz tinha errado mais nas marcações contra o time deles. Em um experimento diferente, os cientistas apresentaram evidências mistas sobre o quão eficiente seria a pena de morte para um conjunto de participantes que tinham uma posição sólida sobre o assunto. Ao fim do experimento, o que foi indicado é que os participantes buscaram as evidências que já apoiavam a própria posição acerca da pena de morte, reforçando ainda mais os seus respectivos posicionamentos.¹⁸³

As evidências do viés autointeressado no nosso comportamento foram documentadas em mais estudos: em um outro experimento, feito por Dan Kahan e colaboradores, solicitou-se que os participantes vissem um vídeo sobre uma manifestação. O trabalho dos participantes consistiu em apontar se algum manifestante havia passado daquilo que chamamos de “liberdade de manifestação” (até que ponto alguém pode interferir na vida dos outros para reclamar publicamente). A uma parte dos participantes alertou-se que a manifestação era sobre a contrariedade ao aborto. Além disso, essa parte dos participantes foi informada que essa manifestação havia ocorrido em frente a uma clínica. A outra parte dos participantes foi informada que a manifestação tinha ocorrido em frente a uma unidade de recrutamento militar, e que ela era sobre a política do “não pergunte, não conte” (se não foi te perguntado acerca do seu gênero, então não conte sobre ele). Esse experimento indicou que os participantes que não eram simpatizantes das causas informadas demonstraram-se mais propensos a apontar alguma transgressão por parte dos manifestantes.

O mais impactante é que até mesmo os fatos científicos podem ser desprezados por causa do nosso viés político. Uma pesquisa feita nos EUA indicou que apenas 31% dos republicanos acreditam nas mudanças climáticas, apesar do consenso científico ao redor da temática.¹⁸⁴ Além disso, ao contrário do que poderíamos pensar, outros dados evidenciaram que o aumento na alfabetização científica correspondeu a um apego maior às próprias posições políticas. O que significa que conservadores com uma educação mais extensa são, na verdade, mais céticos quando se trata das questões concernentes às mudanças climáticas.¹⁸⁵ É possível dizer, tendo em vista essas evidências, que o viés político, de fato, atinge os nossos julgamentos sobre os fatos do mundo. Infelizmente, esse viés nos faz redirecionar os fatos para uma direção em que eles se encaixem nas nossas pressuposições políticas.

¹⁸³ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 98.

¹⁸⁴ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 99.

¹⁸⁵ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 101.

3.4 Cultuadores de bandeira

Mais forte do que o nosso viés político e as preferências implícitas supracitadas é o apego que as pessoas têm aos símbolos que representam os seus ideais partidários. Geoffrey Cohen realizou um experimento em que apresentou aos participantes, que se diziam conservadores ou esquerdistas, alguns programas de governo. Primeiramente, ele mostrou para os participantes programas de governo que se adequavam mais ou menos às suas respectivas ideologias autoproclamadas. Sem surpresa alguma, os conservadores e esquerdistas optavam pelos programas que mais se adequavam à própria ideologia. A surpresa veio na etapa seguinte do experimento: Cohen apresentou os mesmos programas de governo, só que, dessa vez, atrelando-os à ideologia conservadora, ou esquerdista. Os participantes, surpreendentemente, optaram pelos programas de governo que levavam as suas respectivas bandeiras partidárias, em detrimento dos conteúdos que estavam inclusos dentro desses programas de governo. O que foi visto foi os conservadores escolhendo políticas esquerdistas, e esquerdistas optando por programas governamentais conservadores. Ao serem perguntados se a bandeira partidária havia mudado o julgamento deles sobre os programas de governo, a maioria dos participantes disse que não. Isso revela o poder que o inconsciente tem para direcionar os nossos julgamentos políticos.¹⁸⁶ Como diria Haidt, primeiro vem a intuição, depois o raciocínio estratégico. Se perguntássemos para os ginetes desses participantes, provavelmente eles dariam uma resposta muito racional e satisfatória (na concepção deles).

Quando olhamos para a realidade brasileira, isso explica muita coisa. O poder explicativo desses experimentos é de grande valia quando queremos entender como funciona o jogo político. Vemos esquerdistas escolhendo políticos que anunciam frases muito pouco progressistas, e conservadores defendendo o auxílio governamental que tanto criticavam nos governos anteriores (“Bolsa Família”, que agora é o “Auxílio Brasil”. Muda-se o nome, mas a intenção da política pública é a mesma, diminuir a desigualdade social).

3.5 Camaleões políticos

Apesar de nos apegarmos mais à bandeira partidária do que ao conteúdo das ideias que essas bandeiras carregam, a capacidade humana de mudar de posicionamento político, quando os indivíduos se veem em ambientes diferentes, está bem documentada na literatura científica

¹⁸⁶ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 97.

das ciências psicológicas. Hoje, sabemos que é mais fácil transformar os esquerdistas em conservadores, do que transformar os conservadores em esquerdistas. (Como disse Haidt, que é um centrista declarado, assim que o Estados Unidos foi atacado no famoso 11 de setembro, ele colocou a bandeira americana em seu carro).¹⁸⁷ Em um experimento, foi solicitado para que estudantes esquerdistas imaginassem detalhadamente a própria morte. Depois disso, os cientistas registraram a opinião dos participantes acerca do casamento gay, aborto, ou pena de morte. O experimento indicou que esses participantes haviam se tornado temporariamente mais conservadores, expressando uma opinião semelhante a de seus colegas conservadores do campus.

Mas e quanto aos conservadores, será que também conseguimos os transformar, temporariamente, em esquerdistas? Aparentemente, sim. Os pesquisadores pediram para os participantes se imaginarem como um super-homem (o herói mais famoso das histórias em quadrinhos). Isso significa que eles seriam à prova de bala. O objetivo desses cientistas era ver se o inverso do que aconteceu com os esquerdistas iria acontecer com os conservadores (se a exposição a uma extrema segurança tornaria as pessoas mais esquerdistas). O resultado do experimento foi afirmativo: quando as pessoas se imaginavam como imunes ao dano físico, a atitude política delas mudava, e elas se tornavam mais esquerdistas. A história que os participantes imaginavam era esta:

Fazendo compras, você entra ao acaso numa loja estranha que não tem um letreiro de identificação. O ambiente é mal iluminado e o lojista o chama pelo nome, embora você nunca tenha o visto antes. Ele pede que você se aproxime e diz numa voz esquisita: “Resolvi lhe dar um presente. Amanhã você vai despertar e descobrir que dispõe de um superpoder. Se mencionar a alguém ou demonstrar seu poder intencionalmente, você o perderá para sempre”. Naquela noite você dormiria muito mal, mas ao despertar descobriria que realmente tinha um superpoder. Um vidro cai no chão e sem perceber você pisa nos cacos quebrados. Mas eles não o cortam, e você se dá conta de que está imune a danos físicos. Facas e balas vão ricochetear nem seu corpo, o fogo não vai queimar a sua pele, a queda num precipício não o machucaria nem um pouquinho.¹⁸⁹

Esses experimentos mostraram que, inconscientemente, o medo ou a sensação de segurança podem ser dois grandes transformadores da posição política, já que os esquerdistas, temporariamente, se transformavam em conservadores, e vice-versa, ao pensar, em detalhes, sobre a própria morte ou sobre a imunidade a danos físicos.

¹⁸⁷ Cf. Haidt, Jonathan. *Righteous Mind*, p. 219.

¹⁸⁹ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 50.

Em um outro experimento, os pesquisadores acompanharam, ao longo de duas décadas, algumas crianças desde quando elas estavam na pré-escola, aos quatro anos de idade. O que esses cientistas descobriram foi que as crianças que exibiam um nível mais alto de medo e inibição aos 4 anos haviam sido aquelas que, aos 23 anos de idade, demonstraram uma maior tendência a adotar as posturas que são conhecidas como conservadoras. Esses adultos conservadores, em outros estudos, demonstraram serem mais estimulados, fisiologicamente, por imagens assustadoras, assim como serem mais sensíveis a objetos perigosos ou repulsivos, comparativamente a adultos esquerdistas. Novamente, o papel das intuições no pensamento político não pode ser desprezado, visto que coisas que não imagináramos como fundamentais são basilares para a maneira pela qual o indivíduo se porta politicamente.

O mais surpreendente é que a ciência tem encontrado indícios de que a diferença entre conservadores e esquerdistas pode ser vista até mesmo no tamanho de algumas regiões cerebrais, em particular nas que são responsáveis pela emoção do medo. A região da amígdala, nas pessoas que se autoproclamam como conservadoras, é maior, ao compararmos com as pessoas que não se denominam assim. Além disso, quando se veem em situações de perigo, a amígdala parece ficar mais ativa nas pessoas conservadoras do que nas de esquerda.¹⁹⁰ Isso faz sentido, visto que os esquerdistas aceitam mais as situações de risco (enquanto tem uma maior resposta fisiológica a situações de conflito cognitivo) do que as que não se identificam com essa ideologia.

Essas diferenças entre conservadores e esquerdistas se dão pela forma que calculam as situações de risco e ganho, que podem ser entendidas como a propensão que um indivíduo tem a se colocar em situações que poderiam ser benéficas, mas que também têm a possibilidade adversa de causar um possível prejuízo. As situações de risco e ganho estão relacionadas às percepções subjetivas e ao entendimento de ameaças do indivíduo. Tendo em vista os dados apresentados, mostrando que existem diferenças até mesmo no tamanho de algumas partes cerebrais dos participantes dos estudos que se identificam com alguma ideologia, parece claro que os esquerdistas e os conservadores diferem em como enxergam essas situações de risco e ganho.¹⁹¹

O modo como as pessoas partidárias enxergam o mundo — não apenas as situações de risco e ganho — é realmente distinto, porque os esquerdistas não reconhecem algumas intuições que os conservadores têm. Por exemplo, quando se trata de programas sociais que minimizam

¹⁹⁰ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 49.

¹⁹¹ Schreiber, D. et. al. “Red Brain, Blue Brain: Evaluative Process Differ in Democrats and Republicans”. *PLoS ONE*, v. 8(2): e52970, 2012, p. 1.

a desigualdade social, os conservadores, na maioria das vezes, se opõem a eles. Poderíamos pensar que isso ocorre porque eles são injustos e que, na verdade, esse tipo de raciocínio é devido a outros tipos de processos cognitivos, não aos que são responsáveis pela moralidade. Entretanto, lembremos da teoria dos cinco alicerces morais apresentadas no capítulo anterior. Olhando a partir de uma perspectiva antropológica, existem mais alicerces morais do que os que estão relacionados à justiça e ao dano (os esquerdistas têm dificuldade em reconhecer isso porque são especialistas em enxergar apenas esse tipo de situação moral). Nesse sentido, os esquerdistas, na verdade, não entendem as motivações morais políticas dos conservadores porque são especialistas em apenas dois alicerces morais: Cuidado/Dano e Justiça/Trapaça.¹⁹² Haidt e Jesse Graham ilustraram isso muito bem:

Mas agora suponha que outro vizinho coloque uma grande placa na frente do seu jardim dizendo que o casamento gay irá destruir a sociedade. Você pede para ele explicar a placa, e ele responde que a homossexualidade é uma abominação para Deus. O casamento gay irá minar o casamento, que é a instituição em que a nossa sociedade se assenta. Você pede para ele explicar de que maneira permitir que duas pessoas se casem com quem estão apaixonadas e do mesmo sexo prejudicará outros casamentos, mas ele muda de assunto. Como o seu vizinho não está sozinho nas crenças dele, ele não atende aos critérios do DSM -IV para delirium. Entretanto, você pode considerar o seu vizinho homofóbico quase tão delirante, e provavelmente mais ofensivo, do que seu vizinho que tem medo de tv a cabo. Ele também aparenta estar respondendo a forças, ameaças, e a agentes que não existem, só que, nesse caso, as suas crenças compartilhadas têm vítimas reais.¹⁹³

3.6 Pense racionalmente... do meu jeito

Como sabemos, as pessoas de diferentes culturas nem sempre enxergam o mundo da mesma maneira, mas o que não sabíamos é que essa diferença poderia se dar fortemente entre as pessoas de diferentes posicionamentos políticos. O que geralmente se faz é pensar que os indivíduos que pensam na política de maneira distinta, na verdade, não pensaram bem a respeito da própria visão política, tomando posicionamentos “irracionais”. Politicamente, o modo como enxergamos o mundo não é irracional (quando somos engajados politicamente); em vez disso, ele é moldado pelos nossos alicerces morais. E não só isso, é moldado pelas nossas preferências implícitas. O psicólogo e neurocientista Alexander Todorov mostrou isso. O neurocientista,

¹⁹² Haidt, J; Graham, J. “When morality opposes justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals may not Recognize”. *Springer*, v. 20, n. 1, 2007, p. 98.

¹⁹³ Haidt, J; Graham, J. “When morality opposes justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals may not Recognize”, p. 99.

conjuntamente com alguns colegas, realizou um estudo em que solicitava para os participantes avaliassem o rosto de um político candidato. Todorov e os outros cientistas tiravam fotos de políticos que já haviam sido eleitos em determinados lugares, e mostravam essas fotos para pessoas de distritos distintos. Os participantes do estudo não sabiam quem eram esses candidatos e, além disso, os pesquisadores apenas mostravam a foto desses candidatos por não mais do que um décimo de segundo. Surpreendentemente, as pessoas escolhiam as fotos dos candidatos a governador que já haviam sido eleitos entre os anos de 1995 e 2002. O interessante é que, quando esses pesquisadores mostravam as fotos desses candidatos, mas solicitavam, dessa vez, que os participantes escolhessem e visualizassem as fotos calmamente, o rosto dos candidatos já não se tornava um bom preditor de que eles potencialmente ganhariam as eleições ou não. Esses estudos demonstram que uma população pouco engajada na política possivelmente escolherá os seus candidatos a partir, unicamente, de suas aparências, não pelo conteúdo das políticas públicas que propõem.¹⁹⁴

O ponto, aqui, é que ao longo dos, pelo menos, 200 mil anos de evolução dos nossos ancestrais, não havia fotos. Os indivíduos conheciam, pessoalmente, uns aos outros. As nossas características psicológicas não evoluíram para lidar com o desafio de vivermos em Estados com milhares de habitantes e, ainda assim, sermos capazes de escolhermos um único representante confiável, sem nem mesmo conhecê-lo pessoalmente, ou ter alguma ideia boa de como, realmente, decorreu a sua história de vida. É muito recente o desafio que as máquinas de tirar foto trouxeram para as nossas características psicológicas. A evolução não trabalha assim. Fomos adaptados para viver em um ambiente de savana, rodeados de pessoas que conhecíamos e das quais sabíamos os históricos. Acontece que a nossa maquinaria psicológica nos faz sermos atraídos por rostos que consideramos atraentes. Basta olharmos por um momento para outros rostos que identificaremos se eles são atraentes ou não. Psicólogos do desenvolvimento evidenciaram, através de experimentos, que bebês de menos de um dia de vida preferem olhar para rostos mais atraentes do que para os menos atraentes.¹⁹⁵

Como era de se esperar, o impacto que a aparência das pessoas tem na nossa avaliação não se dá somente no âmbito político. Em estudos realizados em tribunais, foi descoberto que o fenótipo do réu influencia a decisão do juiz, isso é, se o réu será considerado culpado e quanto tempo ele deverá passar na cadeia. Réus que têm traços faciais mais negroides têm uma maior probabilidade de receberem penas mais duras, enquanto pessoas que têm um traço facial mais

¹⁹⁴ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 171.

¹⁹⁵ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 173.

infantil recebem penas mais brandas.¹⁹⁶ Isso é um problema porque determinar a culpabilidade de uma pessoa a partir das suas características faciais é assumir que a aparência de uma pessoa determina seu comportamento. Fazer isso é moralmente errado, assim como também é do ponto de vista da biologia, pois sabe-se que, hoje, devido à globalização, as chances de encontrarmos uma pessoa que difere muito da nossa própria aparência, mas que compartilha de um repertório comportamental semelhante, é altíssima. É extremamente perigoso deixarmos que a nossa afeição por alguém determine o resultado de eleições e de decisões jurídicas.

3.7 Racional e motivadamente

O poder das intuições tem sido mostrado por todos esses experimentos. E quanto ao pensamento consciente? Um dos problemas que ele traz para nós é que ele é ótimo em defender as nossas decisões automáticas, dando a elas uma aparência de razoabilidade. Vimos, anteriormente, a pesquisa de Haidt sobre como a nossa razão seria como um auxiliar que, na maioria das vezes, justifica os nossos julgamentos morais. Lembrem-se que os juízes americanos defenderam que as diretrizes aprovadas pelo Senado acabavam com sua discricionariedade, algo que, conforme alegavam — falsamente —, prejudicaria as decisões jurídicas. Estudos demonstram que o nosso pensamento consciente não trabalha dessa maneira apenas no que concerne as nossas decisões morais, mas também no decorrer do dia a dia. É a divisão entre o sistema 1 e sistema 2 funcionando nos mais diversos âmbitos. Mathias Pessiglione e Chris Frith realizaram um experimento acerca dos circuitos motivacionais do nosso cérebro. Esse experimento indicou que esses circuitos agem independentemente de as pessoas saberem conscientemente ou não sobre estarem sendo motivadas internamente a fim de conseguir alguma recompensa externa. Os pesquisadores solicitaram a estudantes homens de uma faculdade que lessem sobre um encontro romântico. Na outra etapa do experimento, era perguntado para esses estudantes se eles preferiam escolher assistir a uma aula, mas tinham que escolher entre duas matérias distintas. Essas duas matérias eram aplicadas por uma professora e um professor. Os pesquisadores previram que, caso a motivação para o acasalamento tivesse sido ativada assim que os estudantes leram sobre o encontro romântico, eles iriam preferir assistir a aula lecionada pela professora. Qual foi o resultado? Os estudantes queriam assistir mais à aula da professora do que a do professor. No final das contas, esses alunos defenderam

¹⁹⁶ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 199.

com unhas e dentes que escolheram assistir à aula por causa da matéria que estava sendo ofertada, não pelo sexo da docente.¹⁹⁷

Em um outro experimento, os resultados foram semelhantes. Aos participantes do estudo foi dada a opção de aderirem a um programa de bronzamento para ter tratamento gratuito, ou tomar uma pílula para emagrecer (tal pílula apresentava o risco de causar problemas cardíacos quando fossem mais velhos). No geral, os estudantes não aceitavam aderir ao programa. Porém, tudo mudou quando os pesquisadores ativaram as suas motivações inconscientes de acasalamento. Os estudantes demonstraram uma maior propensão a aderir aos riscos do tratamento a fim de se tornarem mais atraentes.¹⁹⁸ Essas nossas motivações inconscientes estão por todo lado. Quando nos sentimos famintos, ficamos propensos não apenas a comprar comida, mas a comprar maiores quantidades de qualquer outra coisa.¹⁹⁹ Prestamos mais atenção naquilo que as nossas motivações inconscientes estabeleceram como objetivo.²⁰⁰ Quando temos essas motivações inconscientes, elas estabelecem as nossas prioridades e modulam nossos comportamentos, queiramos ou não, tornando-nos capazes de cometer erros crassos, como cometeram os juízes, e de burlarmos regras quando as nossas motivações exigem um alto padrão comportamental.²⁰¹

Até mesmo as pessoas que dedicam as suas vidas a um alto padrão moral estão propensas a receber a influência das suas motivações inconscientes. John Darley e Daniel Batson realizaram um experimento em que o objetivo era saber quais participantes ajudariam uma pessoa que parecia passar por necessidades, e quais seriam motivações que fariam, ou não, esses estudantes ajudarem a pessoa. Os cientistas pediam para que estudantes (que eram seminaristas religiosos) realizassem uma apresentação acerca das carreiras vocacionais para estudantes que estão se preparando para virarem membros do clero. Ou pediam para que esses seminaristas fizessem uma apresentação sobre uma parábola em que um homem ajuda uma pessoa que está passando por necessidades. Essa pessoa havia sido ignorada pelos indivíduos que passaram pelo local anteriormente. A fim de realizar essas apresentações, os seminaristas tinham que se deslocar entre dois prédios. Entre eles, havia uma pessoa que parecia estar em situação de rua, e ela estava sofrendo. Além disso, Darley e Batson alertavam para alguns estudantes que eles estavam atrasados e que deveriam se apressar para chegar no outro prédio. Para os outros estudantes, os pesquisadores não diziam isso.

¹⁹⁷ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 253.

¹⁹⁸ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 254.

¹⁹⁹ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 256.

²⁰⁰ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 259.

²⁰¹ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 266.

O resultado desse experimento indicou que o único fator que foi um bom preditor se os seminaristas iriam ajudar a pessoa necessitada era a pressa. Isso é, caso os seminaristas estivessem com pressa, elas ignorariam a pessoa necessitada; caso não estivesse, iriam ajudá-la. O quão religioso o estudante era, ou se ele iria realizar a apresentação sobre a parábola do homem necessitado ou não, não foram bons preditores. A motivação inconsciente desses seminaristas de chegar mais rápido ao local em que realizariam a apresentação sobrepujou a retidão moral que, segundo o credo ao qual eram supostamente devotos, eles perseguiriam.²⁰²

Quem nunca ouviu uma frase mais ou menos assim: “dê poder a uma pessoa; assim verás quem ela é”. Um dos melhores preditores para descobrirmos como a pessoa se comportará é o poder que ela tem. No Brasil, por exemplo, o presidente anteriormente eleito prometia acabar com aquilo que é comumente chamado de “mamata” (privilégios excessivos de funcionários do Estado). Entretanto, ao ser eleito em 2018, esse mesmo presidente aumentou os gastos do cartão corporativo que é dado ao Presidente da República. Não só isso: ele gasta um número alto, tal como o dos ex-presidentes que ele dizia que participavam dessa “mamata”. Infelizmente, casos como esses, em que as pessoas alteram o próprio comportamento ao ocuparem cargos privilegiados, são muito vistos tanto no poder público, quanto no privado. Pesquisas feitas por John Bargh demonstram que o poder é um dos grandes reveladores das motivações ocultas das pessoas. Outros estudos revelam que ter poder pode estar influenciando os homens que, inconscientemente, têm desejos excessivos de terem relações sexuais com outras mulheres, fazendo-os se comportarem inapropriadamente (tornando-os assediadores).²⁰³

Esses experimentos demonstram a influência que o inconsciente tem de orientar, perigosamente, o comportamento social. Ele consegue fazer com que as pessoas que, teoricamente, mais se comprometem a seguir determinadas regras morais abdicuem desses objetivos para alcançar outros que consideram mais importantes. Além disso, o inconsciente faz com que, no momento em que ocupam a cadeira presidencial, os políticos mudem os seus respectivos comportamentos. Isso é um potencial desafio para os nossos sistemas políticos que, aparentemente, ainda não são capazes de lidar com algumas das nossas motivações inconscientes — lembremos dos juízes americanos.

3.8 Caindo em cascatas

²⁰² Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 268.

²⁰³ Bargh, John. *O cérebro intuitivo*, p. 270.

Pensando sobre o caso dos juizes americanos, poderíamos nos perguntar: por que grande parte dos juizes defenderam a suposta discricionaridade? Podemos tentar dar duas respostas. A primeira é que a falta de diretrizes, no caso desses juizes, significaria mais poder, ou, em outras palavras, uma maior liberdade para decidir os destinos das pessoas. Por ocuparem cargos públicos privilegiados, a defesa das suas motivações mais ocultas e inconscientes (tergiversadas, pelo pensamento deliberado, por racionalizações *aparentemente* racionais) seria o esperado, considerando a capacidade que o poder tem de orientar o comportamento humano. A segunda resposta seria a incapacidade que temos de, quando temos alguma opinião impopular, sustentá-la caso não esteja de acordo com a opinião comum do nosso grupo. Essa incapacidade ocorre porque pesquisas apontam que caímos naquilo que é chamado de *cascata informacional*.

A fim de entender como essas cascatas ocorrem, imaginemos um grupo com cinco estudantes de Ciências Sociais enfileirados. Suponha que um outro cientista social, que não faz parte desse grupo de cinco estudantes, pergunte-os, obedecendo a ordem em que se encontram na fileira, se a biologia humana é um fator importante e, até mesmo, às vezes, determinante para o comportamento social de uma pessoa. O primeiro estudante da fila responde, prontamente, que a única coisa responsável pelo comportamento humano é a cultura. O segundo estudante responde, após pensar um pouco, que a biologia importa, mas não no caso da espécie humana, pois a sua evolução parou há mais ou menos 200 mil anos. O terceiro estudante responde que acreditar que as constituições biológicas importam para o comportamento humano é a mesma coisa que aceitar um darwinismo social e que, portanto, acredita que apenas a cultura modela a maneira pela qual nossa espécie se expressa socialmente. O quarto estudante, que chamaremos de Vinícius, após ler um livro de neurociência e um outro de psicologia evolutiva (um dos ramos da psicologia que também tem como pressuposto a facticidade do impacto da evolução no comportamento dos humanos),²⁰⁴ passou a acreditar, pela força das evidências apresentadas nos livros, que a biologia é um fator importante e, às vezes, determinante para o comportamento humano. Entretanto, após ouvir as respostas dos três primeiros estudantes, Vinícius, por ainda estar iniciando as suas leituras nas ciências supracitadas, ficou em dúvida acerca da sua crença sobre o impacto da biologia. Por não ter solidificado as suas crenças, Vinícius opta, então, por abandonar a sua opinião e passa a assumir, pelo menos momentaneamente, a nulidade que os fatores biológicos teriam no comportamento humano. Ao ser interrogado pelo interrogador, Vinícius responde que a cultura

²⁰⁴ Barkow, J; Cosmides; L; Tooby, J. *The Adapted Mind*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 3.

importa muito mais, e que, se a biologia influencia o comportamento humano, o seu impacto é praticamente desprezível.

O que aconteceu? Por que Vinícius deu essa resposta ao pesquisador? Ele não fez isso por ser um idiota, ou irracional, mas porque acreditou nas informações dadas pelos seus semelhantes. Como três estudantes já haviam dado uma opinião muito diferente da sua, ele optou por seguir as informações que lhe pareciam mais relevantes. Vinícius, assim como provavelmente alguns juízes americanos, adotou a cascata informacional porque acreditou que não dispunha das melhores informações. Afinal, o que a cascata informacional revela é que nós, seres humanos, somos muito suscetíveis à opinião dos outros, especialmente das pessoas que falam primeiro. Esse foi um curto exemplo, mas que ocorre o tempo todo. Imagine o quanto os jurís são suscetíveis, visto que lidam com casos em que ter uma opinião sólida e verdadeira é muito difícil devido à ambivalência das circunstâncias. Parece clara a suscetibilidade que eles teriam às opiniões dos jurís que falariam primeiro. A pressão social para que tenham uma resposta coerente com o grupo poderá fazer com que troquem as suas crenças verdadeiras por crenças falsas, infelizmente.²⁰⁵

Hoje, as ciências psicológicas já demonstraram que a ponderação diminui quando membros de um mesmo grupo se reúnem (pensemos nos jurís e juízes).²⁰⁶ Essas ciências também já demonstraram que, ao contrário do que poderíamos pensar, a deliberação pode aumentar a polarização, diminuindo, com isso, a ponderação nos julgamentos das pessoas.²⁰⁷ Claramente, a motivação inconsciente que temos de querermos estar em consonância com a opinião do grupo pode obliterar as nossas crenças pessoais. Podemos ver, facilmente, no Brasil, como isso ocorre nas brigas das torcidas organizadas. Dificilmente vemos casos de torcedores que, quando estão sozinhos, entram em conflito com algum torcedor do time rival. Entretanto, é comum vermos notícias de torcedores que, conjuntamente, por um motivo torpe como não torcer para o mesmo time, matam pessoas cruelmente. Vale lembrar que esse processo em que os indivíduos obliteram as próprias crenças pessoais a fim de tornar os seus comportamentos consonantes com os comportamentos do grupo é conhecido como desindividuação.

²⁰⁵ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 103.

²⁰⁶ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 105.

²⁰⁷ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteín, Cass R. *Ruído*, p. 106.

4. Utilitarismo

Nos capítulos anteriores, exploramos como os nossos aparatos biológicos e culturais — genes, filogenia, cérebro, psicologia e ambiente — nos possibilitam ser essa espécie moral. Eles nos tornam moralistas, ou seja, nos fazem defender, com unhas e dentes, aquilo que consideramos como sendo o *certo* a ser feito tendo em vista os alicerces morais que nos são mais caros. Não só isso: esses aparatos orientam os indivíduos, a partir das suas respectivas motivações inconscientes, pelos possíveis percalços que aparecem, dando-lhes uma justiça grupal e tendenciosa, tornando-os apegados à simbologia grupal, transformando-os a partir de emoções como o medo, ou do poder que foi dado a eles e os tornando propensos a cair nas cascatas informacionais nos contextos em que estão imersos.

Haveria alguma maneira de lidarmos com os desafios que essa mente moralista apresenta às sociedades contemporâneas, como, por exemplo, a necessidade de cooperarmos com os diferentes grupos e sermos mais imparciais? Talvez sim. Segundo Greene, haveria duas soluções, uma filosófica e a outra psicológica.²⁰⁸ Começemos com a filosófica.

Antes de tudo, não seria melhor assumir que cada grupo tem os seus valores e assim deixá-los viver à sua própria maneira? Não, pois a maioria das nações no mundo são democráticas, o que significa que os cidadãos desses países, teoricamente, deveriam conseguir dialogar uns com os outros e entender que cada um pode expressar as suas respectivas opiniões, desde que não objetivem ameaçar a existência de outros grupos.²⁰⁹ Não é possível cair simplesmente no relativismo, porque alguém terá que decidir as políticas que serão implementadas. Em um cenário em que tudo vale, então é indiferente que prezemos pelos

²⁰⁸ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 156.

²⁰⁹ É preciso esclarecer que alguns países não funcionam completamente assim. Em alguns estados dos EUA, é permitido que os cidadãos se expressem livremente, mesmo que isso possa ameaçar a existência de outras pessoas.

direitos da livre manifestação, das mulheres, ou dos homossexuais. Mas isso não é algo razoável de jeito nenhum, especialmente para esses e outros grupos minoritários.

É aqui que entra a resposta de Greene. Se viver a partir da ideia de que tudo, do ponto de vista moral, é igualmente válido, então deveríamos adotar a ideia de fazer “o que funciona melhor”.²¹⁰ Se, para os cidadãos da Coreia do Norte, o coletivismo que lhes é imposto é aquilo que funciona melhor para a sua convivência social, então que assim seja e permaneça. Se o individualismo é aquilo que funciona melhor para as democracias ocidentais, então que assim seja e permaneça. Porém, às vezes aquilo que achamos que funciona melhor, na verdade, não é o que funciona. Acontece que, por estarmos imersos em nossas culturas, acabamos por supor, erroneamente, que o nosso modo de vida é privilegiado em relação aos das outras pessoas, ou por supor que esse é o modo natural de enxergar a realidade social, e não que ele seja, talvez, o produto das dinâmicas sociais em que estamos inseridos.²¹¹ Nesse sentido, fazer o que funciona melhor nem sempre será fazer aquilo a que estamos habituados a fazer, ou a enxergar o mundo a partir dos alicerces morais a que estamos mais habituados. De acordo com Greene, esse é o “espírito” da filosofia utilitarista, isto é, privilegiar os melhores resultados, em detrimento dos piores. Se a nossa maneira de enxergar os resultados de uma determinada ação política produzirá os piores resultados para a população em geral, não devemos adotá-la.

Porém, Greene alerta que não deveríamos confundir aquilo que é conhecido como “utilitarismo” com o pragmatismo. O pragmatismo, no sentido coloquial, poderia significar fazer aquilo que é o melhor a ser feito agora, sem levar em consideração o longo prazo. Por exemplo, estourar as contas públicas para beneficiar as pessoas que estão vivas agora, desprezando e deixando as contas que virão para as pessoas que nascerão em breve. Isso é pragmático para você, que está lendo esse texto, mas, provavelmente, não é pragmático para os seus futuros filhos (caso queira tê-los). Já agir segundo a filosofia do utilitarismo seria fazer aquilo que realmente é o melhor a ser feito: equilibrar as contas públicas considerando os que estão vivos e aqueles que estão por nascer. Isso porque o utilitarismo é capaz de pensar no pragmatismo profundamente, levando em consideração aquilo que é realmente o melhor a ser feito, tanto a curto, quanto a longo prazo.

Ao longo da história, alguns defensores do utilitarismo, que podem ser chamados de utilitaristas teológicos, defenderam que os costumes de uma civilização poderiam ser considerados utilitaristas. Eles entendiam a filosofia dessa maneira pois acreditavam que a moralidade havia sido dada por Deus, e o objetivo de Deus não era outro a não ser o de fazer

²¹⁰ Cf. Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 157.

²¹¹ Mill, John Stuart. *Da liberdade individual e econômica*. São Paulo: Faro editorial, 2019, p. 17.

as pessoas felizes.²¹² Não necessariamente um utilitarista tinha que acreditar em Deus para pensar que a moralidade que se encontrava nos costumes poderia não se diferenciar do utilitarismo. Isso porque, ao longo dos anos, os costumes instaurados em uma sociedade se modificariam para atender às necessidades dessa mesma comunidade.²¹³

A tradição utilitarista é ampla e diversa. Resumidamente, ela pode ser entendida a partir da ideia de que tanto a moralidade quanto a política têm como seu centro e objetivo promover a felicidade. Alguns utilitaristas focam mais nas mudanças das ações no plano individual, enquanto outros focam mais em tratar de instituições políticas e regras morais.²¹⁴

John Stuart Mill, famoso e clássico utilitarista, parece ser um dos partidários dessa filosofia que foca mais nas ações individuais, visto que defendia que “o único fim para que a espécie humana tem a justificativa, individual ou coletivamente, de interferir na liberdade de ação de qualquer um dos seus membros, é proteger-se”.²¹⁵ Para Mill, o utilitarismo entraria em ação assim que a moralidade costumeira não conseguisse tratar de problemas aparentemente indissolúveis. Mill não era tão otimista quanto ao papel das instituições. Isso porque ele acreditava que — por si mesma — a democracia não garantiria a liberdade individual, pois ela seria suscetível à tirania da maioria, que poderíamos entender como a interrupção da liberdade individual a fins de conformidade social.²¹⁶

Um outro utilitarista clássico é Jeremy Bentham (1748-1832). Ele foi o cunhador do termo “utilitarismo”. Poderíamos dizer que ele seria um utilitarista com pretensões menos modestas do que as de Mill, porque ele pensava em um sistema de jurisprudência universal baseado em um sistema universal de ações humanas. Ele tinha motivos para isso, pois se dizia um cidadão do mundo. Esse sistema universal visaria a uma maior felicidade para todas as nações, e estaria calcado naquilo que chamava de “princípio utilitarista”, que é a ideia de que a única medida para o certo e o errado é a maior felicidade para o maior número de pessoas.²¹⁷ O interessante é que mesmo pensando o utilitarismo institucional e universalmente, Bentham não deixou para trás as motivações individuais para colocar o seu ideal universalista em prática. Para ele, até a mais extensa benevolência está enraizada no interesse próprio. Como interesse próprio poderíamos entender o prazer e a dor individual.²¹⁸ Nesse sentido, a ideia de ações

²¹² Mulgan, Tim. *Utilitarismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 3.

²¹³ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 38.

²¹⁴ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 1.

²¹⁵ Mill, John Stuart. *Da liberdade individual e econômica*, p. 22.

²¹⁶ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 46.

²¹⁷ Eggleston, Ben; Miller, E. Dale. *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. New York: Cambridge Press, 2014, p. 39.

²¹⁸ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 24.

desinteressadas parecia-lhe implausível.²¹⁹ Bentham teria chegado a essas conclusões porque pensava que o prazer e a dor eram a base da moralidade — alerta que ele não fazia distinção entre os prazeres.²²⁰ Se as pessoas só agem moralmente, seja para buscar o prazer ou para evitar a dor, então, realmente, o interesse próprio é o guia da ação moral dos indivíduos.

Olhando panoramicamente, nos enganaríamos se pensássemos que o utilitarismo de Bentham limitar-se-ia às pretensões universalistas acerca da maximização da felicidade que ele propunha ao legislador (o promotor de leis). O utilitarista, assim como Mill, aparentemente acreditava que as pessoas livres seriam as que entenderiam melhor quais seriam os seus respectivos interesses. Devido a isso, o legislador deveria entender que ele não pode impedir as escolhas livres das pessoas.²²¹ Entretanto, no que toca a capacidade de fazer as melhores escolhas para si mesmas, as pessoas não seriam juízes infalíveis, cabendo ao legislador ajustar os verdadeiros interesses das pessoas, dissuadindo-as das escolhas erradas.

Uma importante semelhança entre Bentham e Mill era que eles atrelavam a felicidade à presença do prazer e à ausência de dor: “as ações são certas quando promovem a felicidade, e são erradas quando promovem o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer, e a falta de dor. Por infelicidade, dor, e a privação de prazer”.²²² Mill entendia, portanto, que o prazer e a dor seriam os únicos fins desejáveis de uma ação.

Apesar das evidentes semelhanças, diferentemente de Bentham, Mill pensava que existiam prazeres que seriam mais desejados do que outros em vista da sua permanência. Ele cita como exemplo os prazeres do intelecto que, por não se esvaírem rapidamente, são mais seguros e permanentes.²²³ É nesse momento que Mill se propõe a enfrentar o seguinte problema: de que maneira mediríamos a diferença entre os prazeres fugazes e os permanentes? Ele diz que as pessoas que já experimentaram os dois escolhem os prazeres das faculdades superiores em detrimento dos prazeres mais sensitivos.²²⁴

Além disso, Mill atrela o cultivo das faculdades superiores à realização completa do utilitarismo,²²⁵ pois como maximizaríamos a felicidade ignorando aqueles que seriam os melhores prazeres? Nesse sentido, se uma sociedade não valorizar a educação para que se cultive o desenvolvimento das faculdades superiores, ela estaria fadada a impedir o progresso

²¹⁹ Eggleston, Ben; Miller E., Dale. *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, p. 40.

²²⁰ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 18.

²²¹ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 24.

²²² Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 121.

²²³ Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p. 122.

²²⁴ Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p. 125.

²²⁵ Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p. 125.

da felicidade geral.²²⁶ Ademais, o cultivo da educação não iria ajudar as pessoas apenas a escolherem os prazeres mais seguros e duradouros, também as faria capazes de pensar em si como sendo um componente do todo, colocando a felicidade própria como pertencente à felicidade de todos.²²⁷ Por outro lado, para Bentham, desde que o prazer fosse intenso, ele poderia ser classificado como melhor do que um menos intenso.²²⁸

Uma outra diferença entre os dois filósofos é a visão que eles têm sobre os direitos naturais. Bentham acreditava que a ideia de direitos naturais era absurda, porque ele não concebia a ideia de que existiriam direitos dados por alguma entidade ou que estariam vagando na realidade para serem descobertos.²²⁹ Já Mill concebia a ideia desse tipo de direito. Para ele, todos os seres humanos têm necessidades básicas tais como o direito à segurança; ao abrigo; à estabilidade social; e o direito de ter o essencial para viver.²³⁰

Tim Mulgan, professor de Moral e Filosofia Política na universidade inglesa St. Andrews, resume muito bem as ideias dos dois utilitaristas clássicos:

Jeremy Bentham

- O princípio de utilidade diz aos legisladores para produzirem leis que maximizem a felicidade.
- O princípio de utilidade é a única base possível para a moralidade – qualquer outra coisa é apenas “capricho”.
- O princípio de utilidade deve definir os direitos legais. A ideia de direitos naturais é um “absurdo sobre pernas de pau”.

John Stuart Mill

- “As ações são corretas na proporção em que tendem a promover a felicidade, e erradas quando tendem a produzir o reverso da felicidade”.
Empirismo – todo conhecimento (incluindo a moralidade) é baseado na experiência.
- O princípio de utilidade é derivado da experiência – especialmente do fato de que todos desejam a felicidade.
- O juiz competente (que experimentou ambos) prefere prazeres mais elevados a inferiores. A sociedade só pode interferir na liberdade de um indivíduo se as suas ações forem um dano para os outros.²³¹

²²⁶ Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p. 123.

²²⁷ Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, p. 172.

²²⁸ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 33.

²²⁹ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 23.

²³⁰ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 39.

²³¹ Mulgan, Tim. *Utilitarismo*, p. 64.

Poderíamos entender, como Greene, que, portanto, o utilitarismo não é e não pode ser definido como um mero pragmatismo (no sentido coloquial), pois ele trata, essencialmente, de maximizar a felicidade do maior número de pessoas. Fazer aquilo que realmente funciona não está, então, atrelado às preferências individuais, ou a de qualquer grupo, necessariamente.

4.1 Utilitarismo de Greene

Greene não pensa limitadamente quando usa o termo “felicidade”. Ele vai além do sentido que usualmente empregamos. Quando postula uma filosofia sobre a maximização da felicidade, ele entende que isso não significa apenas permitir que as pessoas façam aquelas atividades que lhes são prazerosas, como assistir a um filme, comer frituras, ou quaisquer atividades prazerosas que os indivíduos subjetivamente preferem. Na verdade, é também executar atividades que tragam felicidade para outras pessoas, como concertar uma lâmpada, dar aulas, recolher os lixos da rua e assim por diante. Greene postula que deveríamos agir assim porque a felicidade não está somente embutida nas coisas ou valores mais comuns do nosso cotidiano, mas também está inserida em outros aspectos da vida a que poderíamos não dar atenção, tais como família, justiça, liberdade, honra, conhecimento, verdade etc. A felicidade seria a que visa aos valores. Isso significa que ela seria o direcionamento desses valores. Portanto, não haveria uma moeda melhor do que a felicidade para resolver os desentendimentos que existem entre as pessoas e os seus grupos. Nesse sentido, olhando profundamente, “a felicidade está embutida em muitas coisas que, à primeira vista, parecem mais profundas que ela”.²³²

Greene não opina sobre os dados que expus aqui acerca dos juízes americanos. Porém, é possível arriscar dizer que, caso esses juízes pensassem na maximização da felicidade da maneira que Greene a considera, talvez eles fossem um tanto mais cautelosos em pensar na manutenção da própria discricionariedade, em detrimento do interesse público da execução de sentenças mais justas. Isso porque o filósofo entende a própria filosofia, que denomina de “pragmatismo profundo”,²³³ como um tipo de “consequencialismo” que, por sinal, seria uma

²³² Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 166.

²³³ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 161.

filosofia que atenta ao resultado das ações, pois isso é a única coisa que importa.²³⁴ De que adiantaria a honestidade de um político se ele defendesse políticas públicas que minimizassem a felicidade geral? É melhor ele não ter honestidade, mas promover políticas públicas que maximizem a felicidade.

Entretanto, não devemos nos enganar: o próprio ato de escolher um político tem a ver com a filosofia utilitarista. Caso tivéssemos um candidato que fosse honesto e promovesse as políticas certas, deveríamos optar por ele, porque a honestidade do candidato pode ajudá-lo a resistir a possíveis tentações futuras de corrupção. Como William Godwin (que é um dos precursores do utilitarismo) diz: “uma ação certa pode ser feita pela disposição errada; nesse caso, aprovamos a ação, mas condenamos o ator. Uma ação errada pode ser feita por uma disposição certa; nesse caso, condenaríamos a ação, mas aprovaríamos o ator”.²³⁵

Greene não descarta os outros valores, pois, segundo ele, a felicidade seria o próton valor da normatividade, o que significaria que ela é o que dá valor aos outros valores. Poderíamos entender, então, que a referência de todo e qualquer valor humano seria a própria felicidade, ou a qualidade das experiências que as pessoas têm, o que significa que a felicidade é a referência dos outros valores morais, porque ela, na verdade, os engloba.²³⁶

Greene faz uso dos recursos escassos e estados físicos para provar como a felicidade é um valor global e como ela é mensurável.²³⁷ Quando sabemos que uma pessoa de uma tribo sobre a qual nunca ouvimos falar ficou imediatamente feliz quando achou água em uma época de seca, notamos, no mesmo momento, o que é essa felicidade e o motivo que levou a pessoa a ficar feliz. Seguindo a linha do raciocínio exposto, sabemos que o leitor deste texto provavelmente está mais feliz do que alguma pessoa que tenha acabado de tomar um tiro.

O utilitarismo greeneano não é um mero vale tudo. Ele também aceita a promoção de valores, desde que estejam atrelados ao objetivo de maximizar e sustentar a felicidade geral. Se uma ação melhora a qualidade da experiência de alguém, ela é utilitarista; se ela melhora a felicidade do próprio indivíduo, ela também é utilitarista. Por exemplo, as nossas prisões, apesar de diminuir a qualidade da experiência dos presos, melhoram a experiência da maioria das pessoas que estão fora delas. É incabível imaginar viver em uma democracia em que não há prisões para retirar homicidas do convívio social. Levando isso em consideração, coisas que, à primeira vista, diminuiriam a qualidade da experiência de algumas pessoas podem ser aquilo

²³⁴ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 162.

²³⁵ Godwin, William. *An Enquiry Concerning Political Justice*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 62.

²³⁶ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 168.

²³⁷ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 171.

que possibilitam uma melhor convivência e maximizem a felicidade do maior número de indivíduos.

Greene infere que o utilitarismo é uma filosofia imparcial, pois ela considera a felicidade de todas as pessoas na mesma proporção. O intrigante é que ele diz a mesma coisa do utilitarista que segue religiosamente essa filosofia; ele também é imparcial, porque dá tanto valor à própria felicidade quanto dá à felicidade das outras pessoas.²³⁸ Poderíamos dizer que o utilitarista ideal precisa ser assim porque ele terá que lidar com o fato de que a moralidade comum não dá conta de resolver o problema que os nossos mecanismos psicológicos trazem quando temos que conviver com outros grupos. Caso ele não tenha isso em mente, ele colocará a felicidade geral em risco, porque subestimar os valores dos outros grupos colocando o que é importante para o próprio grupo à frente. Nesse sentido, o utilitarista precisa fazer um esforço para colocar os próprios valores de lado em vista daquilo que funciona realmente melhor, valendo-se das melhores evidências disponíveis.²³⁹

Além disso, segundo Greene, o utilitarismo não seria um procedimento decisório, se trataria, em vez disso, daquilo que mais importa fundamentalmente.²⁴⁰ Para entender isso, veja os dois seguintes dilemas.

Um bonde desgovernado está vindo pela ferrovia perigosamente. Em seu caminho, se encontram cinco pessoas que foram amarradas nos trilhos por um serial killer. Acontece que existe uma maneira de fazer com que o bonde vá por caminhos diferentes, não matando, com isso, as cinco pessoas que estão presas nos trilhos; porém, nesse caminho há uma pessoa que foi amarrada ali também. Essa maneira consiste em você apertar um botão que mudará a direção do trem. Você, como um utilitarista, deveria fazer o quê? Segundo o pragmatismo profundo, você claramente deveria salvar a vida das cinco pessoas matando uma, pois muito provavelmente a maximização da felicidade geral ocorreria se tomasse essa decisão.

Você é o administrador de um hospital. Infelizmente, as verbas para manter o hospital têm ficado cada vez mais no vermelho. Você tem que tomar uma decisão crucial: ou pega os R\$ 300 mil disponíveis e compra um número alto de remédios que tratarão cerca de cem pacientes, ou utiliza esses R\$ 300 mil para realizar o tratamento de 20 pessoas que estão com doenças terminais. Como um bom utilitarista, o que deveria fazer? Segundo o utilitarismo de Greene, claramente deveria escolher a segunda opção, pois arriscar a morte de 100 pessoas é pior do que tratar 20 pessoas que determinadamente morrerão.

²³⁸ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 173.

²³⁹ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 175.

²⁴⁰ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 177.

O utilitarismo, portanto, se esquivaria de axiomas que orientariam a ação em todas as circunstâncias. Cabe a nós examiná-las para presumir as consequências de nossas próprias ações. Apesar disso, o utilitarista não seria alguém que ficaria calculando o tempo todo, podendo se valer das próprias intuições, porque elas teriam uma probabilidade maior de estarem certas, quando comparadas com o calculismo constante. Por exemplo, se certos direitos fossem claramente superiores a outros direitos (porque maximizam a felicidade), deveríamos preferi-los em detrimento dos que maximizariam em menor grau a felicidade. A maioria das pessoas reconhece que o direito à vida é “superior” ao direito de livre-arbítrio. Matar uma pessoa porque ela está atrapalhando você a chegar no trabalho seria errado, pois minimizaria, com certeza, a felicidade geral da comunidade.

No entanto, o pragmatista profundo pensa diferentemente da maioria das pessoas porque ele condiciona o direito às próprias consequências. O direito não é pensado da maneira que corriqueiramente se pensa. Por exemplo, tirar a vida de um ditador sanguinário que coíbe a liberdade e controla a vida dos civis poderia não ser algo ruim. Nesse caso, o direito à vida se tornou inferior ao direito de as pessoas serem livres.²⁴¹

É preciso ressaltar que precisamos ficar alertas no momento em que estamos inseridos nos contextos de possíveis conflitos ideológicos, porque maximizar a felicidade geral é uma tarefa muito mais fácil quando estamos inseridos nos nossos grupos, mas difícil quando isso significa entrar em conflito com os valores dos outros grupos. Esses problemas ocorrem, grosso modo, porque a moralidade não é como a matemática. Ela não parte de princípios que são autoevidentes para todos independentemente de suas preferências. Na discussão moral ocorre que, para uns, o que se deveria fazer em determinadas situações é claramente “x”, enquanto, para outros, é claramente “y” (lembramos da teoria dos alicerces morais). Greene diz que a moralidade é “coerentista”, o que pode ser traduzido como: as pessoas emitem os seus juízos como se fossem autoevidentes, mas não o são, porque as hipóteses podem ser, aparentemente, inquestionáveis e interconectadas, entretanto, são apenas para os grupos ou os indivíduos que as enunciam.²⁴² À medida que os diferentes grupos dão primazia a diferentes alicerces morais, a maneira pela qual enxergarão e moralizarão as mesmas circunstâncias sociais será completamente diferente.

Por que deveríamos optar pela solução ofertada pelo utilitarismo, em vez de escolhermos as outras que estão disponíveis no mercado de ideias? Poderíamos adotar, por exemplo, a religião como um valor partilhado entre os diferentes indivíduos e seus grupos?

²⁴¹ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 182.

²⁴² Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 190.

Não, porque a religião não é um valor partilhado. Existem muitas religiões com cada uma tendo os seus próprios dogmas. Isso exacerbaria os conflitos grupais, em vez de apaziguá-los.²⁴³ É cabível imaginar os cristãos aceitando a xaria como o único regime possível? Não.

Quanto à ciência, poderíamos adotá-la como moeda comum a fim de resolvermos os impasses grupais? Ao longo do texto, vimos que a moralidade da espécie humana parece ter evoluído como traço homólogo aos dos outros mamíferos, no sentido de fazer com que as máquinas de sobrevivência, que são e foram, ao longo do tempo, preenchidas e construídas pelos seus genes, cooperem bem dentro dos seus respectivos grupos, não com todos os grupos (lembramos que os vieses que nossa psicologia e neurologia “constroem” dificultam isso). Já que a ciência nos outorgou tais evidências acerca da moral, poderíamos entender que criar uma moeda comum que facilite a convivência de grupos diferentes seria o certo a fazer.

Primeiramente, não, porque como sabemos, a cooperação outorgada pela nossa psicologia e biologia é executada dentro dos nossos grupos. A nossa maquinaria psicológica não evoluiu porque contribuía com a cooperação universal. Lembremos, também, que a biologia não é determinista, mas probabilista, o que quer dizer que ela, ainda mais no caso dos humanos, não determina o seu comportamento, mas o torna mais provável dentro dos contextos em que os indivíduos estão inseridos.

De acordo com Greene, o segundo problema de acreditar que a ciência pode dar a verdade moral é que caímos naquilo que foi chamado, em 1903, por G. E. Moore, de “falácia naturalista”.²⁴⁴ Ela diz que é ilegítimo passar do plano do “ser” para o plano do “dever ser”. A propriedade do “bom” não pode ser identificada em propriedades naturais. Por exemplo, dizer que é bom se replicar porque essa é uma característica natural de qualquer máquina de sobrevivência. Poderíamos dizer que Moore seria um tipo de objetivista moral, porque acreditava na existência de propriedades morais sobrenaturais.²⁴⁶ Tal como um cristão, ele parece acreditar em dois reinos distintos, o da natureza, e o dos fatos morais para além da carne.

Um dos motivos pelos quais os filósofos e cientistas se apegaram, desde a sua criação, à ideia da falácia naturalista foi porque não havia essa quantidade de evidências que mostravam a ponte que há entre o nosso comportamento moral e os nossos mecanismos psicológicos evoluídos. Greene, pelo menos em seu livro *Tribos morais*, não parece ter dedicado tanta atenção a essa falácia a fim de superá-la. Isso é estranho, porque Michael Ruse e E. O. Wilson,

²⁴³ Greene, Joshua. *Tribos morais*, p. 188.

²⁴⁴ Ruse, Michael. “Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?”. Cambridge University Press, 2006, p. 18.

²⁴⁶ Walter, Alex. “The Anti-naturalistic Fallacy: Evolutionary Moral Psychology and the Insistence of Brute Facts”. *Sage Journals*, v. 4, n. 1474-7049, 2006, p. 41.

ainda em 1986, haviam notado que as ciências evolutivas e o estudo da moralidade estariam entrando em consonância. Eles acreditavam que a distinção bruta entre “ser” e “dever ser”, enunciada pela falácia naturalista, não seria válida devido à influência da biologia e da psicologia no nosso comportamento.²⁴⁷ Ainda hoje, apesar do crescente corpo de evidências sobre a estreita ligação entre as características inatas da espécie humana e o quadro moral que ela pinta, parece que alguns naturalistas têm tanto medo dessa falácia tal qual as pessoas têm de leões. Se gritarmos “tem um leão ali”, todo mundo vai sair correndo, independentemente de, devido à tecnologia disponível hoje, terem pessoas com armamentos mais do que preparados para lidar com o problema.

Greene tenta se esquivar da falácia naturalista. Entretanto, quando se trata de tomar a decisão certa segundo a filosofia que propõe, o que é “certo” está atrelado ao que se passa dentro da psicologia humana. Isso pode ser visto quando o filósofo fala sobre o custo psicológico do desemprego,²⁴⁸ ou como, no futuro, a ressonância magnética funcional poderá medir acuradamente a felicidade de uma pessoa.²⁴⁹ Afinal, o aumento da qualidade das experiências das pessoas está interligado com seus estados físicos. É uma clara passagem do “ser”, para o “dever ser”. Algo aumenta a qualidade das experiências de uma pessoa, portanto, devemos fazer esse algo. Isso é nada mais que o “bom” sendo identificável como uma propriedade natural.²⁵⁰

Desistir das alternativas não nos dá o porquê de o pragmatismo profundo ser o melhor para lidar com mecanismos psicológicos que exarcebam os conflitos grupais. Pela maneira que Greene apresenta o seu argumento (que ele mesmo assume que pode ser entediante), não há nada melhor do que expô-lo em sua íntegra. Ele está dividido em cinco perguntas:

Pergunta 1: O botão da felicidade. Na próxima semana, você sem querer tropeçará em uma calçada irregular e quebrará a patela. Isso será bastante doloroso e reduzirá significativamente sua felicidade durante vários meses. Contudo, se pressionar um botão, uma pequena mágica o tornará mais atento quando estiver caminhando e você não quebrará a patela. Você apertará o botão? É claro que sim. Isso nos diz algo bem óbvio: *se todo o restante for igual*, as pessoas preferem estar mais felizes do que menos felizes.

Pergunta 2: O botão da felicidade líquida. Aqui, você também evitará uma patela quebrada se apertar um botão. No entanto, nesse caso, apertar o botão fará com que um mosquito pique seu braço, causando uma coceira um pouco

²⁴⁷ Walter, Alex. “The Anti-naturalistic Fallacy: Evolutionary Moral Psychology and the Insistence of Brute Facts”, p. 34

²⁴⁸ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 172.

²⁴⁹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 173.

²⁵⁰ A bibliografia que permeia o debate sobre a validade da falácia naturalista é extensa. Hoje, temos autores que defendem a sua invalidade e a sua validade. Mas me dedicarei a explorá-la tanto quanto Greene. Portanto, bastará a ideia de Greene de que o seu utilitarismo é válido, visto que acredito ter evidenciado a influência que a biologia, psicologia e neurologia têm no comportamento humano.

irritante durante alguns dias. Você apertará o botão? É claro que sim. A irritação da picada do mosquito com certeza vale evitar uma patela quebrada. Lição: estamos todos dispostos a assumir *compromissos* nos quais aceitamos uma perda de felicidade em troca de um grande ganho de felicidade. Falando de modo mais geral, *se todo o restante for igual*, preferimos mais felicidade líquida a menos felicidade líquida.

Pergunta 3: O botão da felicidade do outro. Aqui, as coisas são como a pergunta 1, exceto que agora estamos em território moral. Em vez de poupar a si mesmo de uma patela quebrada, apertar o botão poupará alguém desse sofrimento. Você apertará? Certamente sim, se for alguém que conhece e de quem gosta ou um membro de uma tribo com a qual se identifica. E talvez não, se for alguém que não gosta. Suponhamos, porém, que se trate de alguém que “você não conhece”. Minha aposta é que você apertará o botão.

Pergunta 4: O botão da felicidade de mais pessoas. Agora, há dois botões. O botão A poupará uma pessoa de uma patela quebrada e o botão B poupará dez pessoas do mesmo destino. Você apertará o botão A ou botão B? Ou decidirá na moeda? Minha aposta é que você apertará o botão B. Lição: *se tudo o restante for igual*, preferimos aumentar a felicidade de mais pessoas que aumentar a felicidade de menos pessoas.

Pergunta 5: O botão utilitarista. Nossa última pergunta. O botão A poupará duas pessoas de picadas de mosquito. O botão B poupará uma pessoa de uma patela quebrada. A, B ou decidir na moeda? Minha aposta é que você apertará o botão B, evitando maior sofrimento, embora o botão A seja melhor para mais pessoas. Lição: *se todo o restante for igual*, preferimos mais felicidade total entre as pessoas que menos felicidade total entre as pessoas.²⁵¹

A pergunta 5 encerra a prova filosófica de Greene. O que ele quis mostrar com essas perguntas foi, primeiramente, que, se todo o restante for igual, preferimos, tanto para nós quanto para as outras pessoas, a maior felicidade possível. Em segundo lugar, que não nos preocupamos apenas com a maior quantidade de felicidade possível, mas também com o número de pessoas alcançadas por essa felicidade. E, por fim, em terceiro lugar, que preferimos mais felicidade quanto possível para o maior número de pessoas possível. Isso, se todo o restante for igual.

4.2 Utilitarismo e Neurologia

Exposta a proposta filosófica de Greene para lidarmos melhor com os mecanismos que estão por trás do tribalismo, passemos, então, para a solução psicológica. Agora, expandiremos o que havíamos visto sobre o entendimento do filósofo sobre nossa maquinaria psicológica. Vimos que, para ele, ela funcionaria como uma câmera de processo dual. Ela seria composta por um modo automático e por um modo manual. O primeiro é muito semelhante — talvez

²⁵¹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, pp. 197-199.

igual — ao sistema 1 que Kahneman explica muito bem em seu livro *Rápido e devagar*. Ou seja, é tanto a parte inconsciente quanto a parte automática do nosso comportamento. A parte manual seria a responsável pelos nossos pensamentos conscientes, que são os controladores da execução de comportamentos ainda não aprendidos e de atividades que envolvem, sobremaneira, o raciocínio abstrato.

Tudo isso significa que, quando lidamos com situações carregadas moralmente, a parte automática da nossa câmera (psicologia) é a responsável por gerar as intuições. Esse processo já foi abordado aqui e é excelentemente explicado por Haidt em um dos artigos que pode ser considerado muito importante para a sua carreira.²⁵²

A questão levantada por Greene é que há uma confluência entre os raciocínios não carregados pelas nossas intuições e o utilitarismo. Ele pensa assim porque, diferentemente de Haidt, acredita que os nossos processos cognitivos controlados desempenham um papel crucial e, em alguns casos, talvez papéis mutuamente competitivos.²⁵³

Segundo Greene, ao contrário do que poderíamos pensar, os raciocínios utilitaristas não são geralmente guiados pelas nossas intuições. Na verdade, os julgamentos morais que são característicos da ética deontológica (que tem como pai Immanuel Kant) seriam aqueles que são dirigidos pelas nossas intuições. O kantismo moral pode ser entendido a partir do imperativo categórico formulado por seu criador: “Aja unicamente de acordo com uma máxima que você possa ao mesmo tempo desejar que se transforme em uma lei moral”.²⁵⁴ Nesse sentido, não seria certo sacrificar a vida de alguém para salvar a vida de outras pessoas, caso tivéssemos chegado à máxima, através da nossa razão, de que vida é um valor inegociável. Não podemos, portanto, usar os outros como um mero meio para alcançar um fim. Isso significa que direitos e deveres passam por cima de julgamentos utilitários — a não ser que, coincidentemente, os deveres levem a um julgamento utilitário.²⁵⁵

Greene ilustra a diferença entre o deontologismo e o utilitarismo fazendo uso da neurociência. Vale lembrar que, anteriormente, ilustramos os papéis que o córtex pré-frontal dorsolateral (CPFdl) e o córtex pré-frontal ventromedial (CPFvm) têm neurologicamente. O primeiro é muito importante para que tenhamos as nossas reações afetivas no lugar, e o segundo é o “responsável” por guiar o nosso comportamento quando agimos levando em consideração alguma regra. A tarefa de nomear cores de Stroop mostra isso muito bem. A tarefa consiste no

²⁵² Haidt, Jonathan. “The New Synthesis in Moral Psychology”. *Science*, v. 316, n. 5827, p. 998, Mai. 2007.

²⁵³ Greene, J. et. al. “Cognitive Load Selectively Interferes With Utilitarian Moral Judgment”. *Cognition*, v. 107(3), p. 1, Jun. 2008.

²⁵⁴ Apud Ruse, Michael. *Levando Darwin a sério*, p. 270.

²⁵⁵ Greene, J. et. al. “Cognitive Load Selectively Interferes With Utilitarian Moral Judgment”, p. 2.

seguinte: os participantes devem nomear as cores das palavras que aparecem na tela. A pegadinha da tarefa é que as palavras que aparecem para os participantes têm nomes de cores. Por exemplo, apesar de vermos uma palavra em que está escrito “azul”, temos que nos ater ao objetivo de dizer a cor que a palavra está pintada (vermelho, laranja, amarelo etc.). A tarefa é complicada porque a regra do jogo é nomear a cor da palavra, não a palavra. Ler é um processo automático do cérebro. É difícil sobrepujar o automatismo em dizer que a cor de uma palavra que está escrito “vermelho” é azul. Em outras palavras, o papel do nosso CPFdl é justamente este: lidar com uma situação seguindo uma regra explícita.²⁵⁶

Quando olhamos apenas para a maneira pela qual o kantismo vende a ideia acerca de princípios retirados de máximas morais obtidos através do emprego da nossa razão, poderíamos ser levados a pensar que o kantismo é o tipo de pensamento moral pelo qual o CPFdl seria o principal ator. Porém, de acordo com Greene, é o inverso. A fim de ilustrar isso, o filósofo se utiliza de dois dilemas, o da passarela e o do interruptor.

O dilema da passarela é exposto da seguinte forma:

Um bonde desgovernado vai na direção de cinco ferroviários que serão mortos se o bonde continuar no curso atual. Você está de pé em uma passarela sobre os trilhos, entre o bonde e os cinco ferroviários. Perto de você há um único ferroviário carregando uma grande mochila. A única maneira de salvar os cinco é empurrar esse homem da passarela, para que caia nos trilhos lá embaixo. O homem morrerá, mas seu corpo e a mochila impedirão que o bonde chegue aos outros. (Você não pode pular porque, sem uma mochila, não é grande o bastante para parar o bonde e não há tempo suficiente para colocar a mochila nas costas.) É moralmente aceitável salvar cinco pessoas ao empurrar o estranho para a sua morte?²⁵⁷

E o dilema do interruptor se passa da seguinte maneira:

Um bonde desgovernado segue na direção de cinco ferroviários que serão mortos se nada for feito. Você pode salvar essas cinco pessoas ao acionar um interruptor que desviará o bonde para um trilho lateral. Infelizmente, há um único ferroviário no trilho lateral que será morto se você fizer isso. É moralmente aceitável desviar o bonde dos cinco para atingir aquele um?²⁵⁸

Como os dois dilemas tratam de salvar cinco indivíduos ao custo da vida de um, as pessoas, geralmente, respondem afirmativamente (se forem utilitaristas) ou negativamente — se forem kantianas — aos dois dilemas, certo? Errado. Estudos mostram que as pessoas respondem diferentemente aos dois dilemas, sendo, no geral, utilitaristas no dilema do interruptor, e kantianas no dilema da passarela. O que mudou? O que mudou foi que, no dilema

²⁵⁶ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 127.

²⁵⁷ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 121.

²⁵⁸ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 122.

do interruptor, as pessoas terceirizam o trabalho; o responsável diretamente pela mudança é o interruptor, já que ele que mudará o direcionamento do bonde. Enquanto no dilema da passarela, a responsável direta pelo sacrifício da vida de um indivíduo é a pessoa que o empurra para cair nos trilhos e ser esmagado.

Dentro dos cérebros das pessoas, quando deparadas com o dilema da passarela, os seus respectivos CPFvm (lembremos do seu papel com as emoções) as alertam que essa é uma ação errada, o que não acontece quando se deparam com o dilema do interruptor. Por causa disso, elas conseguem manter a premissa de que salvar cinco pessoas é melhor do que poupar a vida de apenas uma pessoa. Se as pessoas tivessem ojeriza às consequências, não seriam utilitaristas ao deixarem de receber o alerta do CPFvm.

Estudos demonstram que a diferença nas respostas que as pessoas dão aos dois dilemas pode ser vista quando elas são colocadas, pelos pesquisadores, para lidar com outros dilemas pessoais, tal qual o dilema da passarela, e impessoais, tal qual o dilema do interruptor. Além disso, outras pesquisas mostram que indivíduos que têm os seus CPFvm danificados ou que têm algum tipo de doença que os faz ter déficits emocionais respondem afirmativamente ao se depararem com os dilemas pessoais e impessoais.²⁵⁹

Um outro experimento realizado por Greene mostrou que indivíduos que estão com uma carga cognitiva pesada diminuem a velocidade com que tomam julgamentos utilitaristas, enquanto a velocidade de julgamentos não utilitaristas não é alterada com semelhante carga cognitiva.²⁶⁰ Não obstante, o mero ato de você fazer uma pessoa rir pode torná-la mais propensa a responder de modo utilitarista aos dilemas pessoais, porque a emoção positiva do humor se contrapõe às emoções negativas que o CPFvm dispara.²⁶¹

O que parece estar acontecendo é que o CPFvm das pessoas está “enviando” intuições carregadas de emoções, fazendo-as responder negativamente nos dilemas pessoais. Se perguntadas, provavelmente alegariam bons motivos para darem respostas diferentes em circunstâncias que levam a consequências iguais, como um provável direito inalienável à vida que todos os indivíduos têm e que, portanto, o ato de empurrar um indivíduo da passarela é errado. Isso porque, como Greene aponta, “direitos e deveres seguem emoções”.²⁶² Eles são produtos da racionalização do nosso modo manual, que intenta transportar os sentimentos dos indivíduos em algo mais objetivo, palpável, quase como se existissem na realidade por si

²⁵⁹ Greene, J. et. Al. “Cognitive Load Selectively Interferes With Utilitarian Moral Judgment”, p. 2.

²⁶⁰ Greene, J. et. Al. “Cognitive Load Selectively Interferes With Utilitarian Moral Judgment”, p. 5.

²⁶¹ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 132.

²⁶² Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 310.

mesmos.²⁶³ E é exatamente por isso que os grupos os defendem com unhas e dentes. Eles representam a maneira pela qual as tribos enxergam o mundo a partir dos alicerces que mais valorizam. Isso pode ser muito bem representado na questão do aborto, com as pessoas de esquerda enxergando muito mais as nuances acerca da liberdade individual e os direitistas enxergando mais as nuances acerca de um suposto direito à vida.

Greene infere que essa é a “piada secreta da alma de Kant”. Tentamos demonstrar que as intuições morais promovidas pelas nossas tribos são universais. Utilizamos a nossa razão para criar argumentos e os seus provenientes direitos que justifiquem os nossos próprios sentimentos, nos engando acerca de sua origem, confundindo o moldador (a razão) com o criador (as reações afetivas). Greene, acerca de Kant, diz que, pelo alemão estar cego em relação as falhas dos seus argumentos, ele passou do plano dos raciocínios para o das racionalizações. Para ilustrar isso, ele expõe o argumento sobre a proibição da masturbação que foi formulado por Kant. Segundo Kant, não deveríamos nos masturbar porque estaríamos nos utilizando como um meio para obter um fim. Seguindo a lógica desse argumento, chegaríamos ao absurdo de sequer podermos massagear a si próprios.²⁶⁴ Além desse tipo de argumento parecer um absurdo, a lógica kantiana também não está ausente de falhas, “(...) há comportamentos nocivos, como bater nas pessoas, que são autossabotadores: não há razão para não batermos uns nos outros até o fim dos tempos. Isso seria ruim, mas não impossível, e o argumento de Kant requer impossibilidade”.²⁶⁵

É preciso frisar que a opção dos direitos não está fechada aos pragmatistas profundos. Segundo Greene, quando os pragmatistas estão lidando com questões morais que já estão resolvidas no debate público (como a questão da escravidão), eles podem se valer de direitos, a fim de dar como encerrado um debate não frutífero, alegando que escravidão violaria direitos humanos fundamentais.

Tudo isso posto, é aqui que entra o “pulo do gato” do utilitarismo de Greene. Sabemos que ele acredita que as nossas intuições nos servem, geralmente, muito bem nas situações em que não há conflito tribal, mas que quando ele existe nos inclinamos a proteger o próprio grupo em detrimento dos outros grupos. A chave é utilizar a parte manual da nossa maquinaria psicológica quando estamos lidando com os problemas intergrupais.

Pode ser considerado óbvio, para a nossa tribo, que não deveríamos empurrar uma pessoa de cima da passarela para salvar outras cinco. Entretanto, e se entre as cinco pessoas que

²⁶³ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 311.

²⁶⁴ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 339.

²⁶⁵ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 340.

estão nos trilhos, quatro fossem membros de grupos diferentes? Então há uma controvérsia moral. Você quer seguir a sua intuição que está muito bem fundamentada nos valores da sua tribo, enquanto as pessoas do grupo diferente discordam absolutamente da sua intuição, visto que quatro pessoas do grupo delas serão mortas de forma terrível. É exatamente no momento em que há a controvérsia moral que tanto você quanto as pessoas do outro grupo devem adotar o pragmatismo profundo.²⁶⁶

Os conflitos grupais são realmente controvérsias? Sim, experimentos realizados por Greene e Jonathan Cohen evidenciaram que, a fim de realizar a resolução de questões morais difíceis, o córtex cingulado anterior (CCA) e o CPFdl dos participantes foram ativados no momento em que respondiam às questões. A função do CCA foi evidenciada, também, quando as pessoas realizavam a tarefa de nomear as cores das palavras desprezando o que liam automaticamente, visto que precisavam resolver o dilema entre nomear as cores que viam, ou as palavras que liam.²⁶⁷

Por fim, para lidarmos com as diversas dificuldades apresentadas até aqui, nas quais os nossos mecanismos psicológicos evoluídos nos colocam no momento em que temos que lidar com pessoas que não fazem parte do nosso grupo, devemos enxergar as situações controversas, mudar a lente da nossa câmera para o modo manual, assumindo a posição de pragmatistas profundos. Isso significa que devemos maximizar a felicidade geral aumentando a qualidade das experiências de todos os indivíduos, sem priorizar o “nós”, em detrimento do “eles”. Isso serve tanto para o ambiente político, quanto para qualquer situação controversa que envolva a necessidade de desligarmos as nossas configurações automáticas.

²⁶⁶ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 302

²⁶⁷ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 303.

Conclusão

No presente texto, o meu objetivo foi expor algumas maneiras pelas quais a biologia afeta o comportamento humano e mostrar como o pragmatismo profundo, talvez, poderia lidar com as diversas problemáticas que o ambiente democrático traz para a sociedade. Visando isso, tal como Greene fez na sua obra *Tribos Morais*, desencadeei uma interação entre a Filosofia, Psicologia do Desenvolvimento, Primatologia, Psicologia Moral, Psicologia Social e Neurociência.

No início do texto, apontei que aquilo que mais nos distinguiria dos nossos ancestrais seria a especialização, pois foi com ela que conseguimos realizar a divisão do trabalho. A partir dela, criamos a maioria dos benefícios que, hoje, estão disponíveis. É claro que, sem a cooperação, a especialização não entraria em cena. E o que seria da cooperação sem a sua principal promotora, a moralidade? Sem ela, provavelmente não conseguiríamos cooperar em larga escala, porque ela é uma adaptação psicológica que permite que indivíduos egoístas colham os benefícios da cooperação.

Frisei, ainda, a importância da evolução para todo esse processo. A mutação, seleção natural e deriva genética foram as grandes mães dos mecanismos psicológicos humanos. Levou 4 bilhões de anos para que a interação desses três processos produzisse a pessoa que escreve esse texto.

Vimos que os genes influenciam o comportamento humano. Claro, não somos máquinas determinadas pelos nossos genes. Os genes atuam de forma mediata, não imediata, construindo a nossa bagagem neurológica inicial para que, no momento em que interagirmos com o ambiente, moldemos a nossa própria psicologia e lidemos com os desafios, através dos nossos vieses, que as circunstâncias nos colocam.²⁶⁸ Observamos que tais vieses podem ser vistos até mesmo em bebês.

Em seguida, debati a discussão sobre a moralidade ser um traço à parte do mundo natural, ou ela estar em pé de igualdade (ou ser muito semelhante) ao que compreendemos como altruísmo. Entendemos que existem várias características psicológicas que propiciam a espécie humana a agir moralmente. Evidenciamos diversos estudos que trazem as semelhanças entre os nossos primos e nós, que provavelmente foram herdadas de um ancestral em comum há pelo menos seis milhões de anos. Para lembrarmos uma, vimos a força que a empatia exerce nos

²⁶⁸ Henrich, Joseph. *The WEIRDest people in the world*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020, p. 17.

humanos e chimpanzés, permitindo que eles entendam os estados mentais um dos outros, que é inegavelmente um atributo necessário para o exercício da moralidade. Vale a pena ressaltar as evidências de que até mesmo chimpanzés conseguem agir normativamente.

No capítulo 2, busquei mostrar como a moralidade poderia ser “encontrada” nas nossas partes cerebrais. Realizando tal empreitada, identifiquei, assim como Greene, que, apesar da nossa maquinaria psicológica produzir indivíduos cooperativos, ela os propicia a cooperar somente dentro dos seus respectivos grupos. Me aliei a Greene ao afirmar que vivemos na *tragédia da moralidade comum*, que faz com que diferentes tribos não consigam cooperar (o problema do tribalismo). Mostrei os papéis que o CPFvm e o CPFdl têm na construção desse cérebro tribal. Isso porque eles são, conjuntamente, os grandes contribuidores para que um indivíduo consiga conviver bem dentro do seu próprio grupo, superando a disputa do “eu” *versus* “nós”. A fim de ilustrar isso, fiz uso do dilema do prisioneiro apresentado por Greene.

Continuando, passei do quadro neurológico para investigar como funciona, na prática, a nossa maquinaria moral. Mostrei três divisões psicológicas feitas por Daniel Kahneman, Jonathan Haidt e Greene. Kahneman utiliza a metáfora do Sistema 1 e Sistema 2 para explicar a psicologia humana. Haidt utiliza a metáfora do ginete em cima de um elefante e Greene utiliza a metáfora da câmara de processo dual. Ouso dizer que as três metáforas são intercambiáveis, porém, o papel das divisões psicológicas nem sempre é o mesmo. Esses três autores concordam quanto ao poder que as emoções têm para dirigir o comportamento humano e na divisão da psicologia a partir de uma parte automática e outra deliberativa, ou consciente. A partir das evidências trazidas por eles, principalmente por Haidt, podemos dizer que a psicologia humana é moralista. Isso significa que ela priorizará, geralmente, parecer certa do ponto de vista moral do que estar mais condizente com os fatos do mundo. Lembremos que, independentemente da educação científica que recebem, os conservadores geralmente são céticos quanto às mudanças climáticas. Esse ceticismo só aumenta conforme o nível educacional aumenta. Levando tudo isso em consideração, podemos dizer que somos mestres em fabricar as justificações *post-hoc* para que o mundo caiba no nosso quadro moralista.

No subtópico seguinte (2.2) expus as evidências acerca de como o tribalismo, que é produto de todo o aparato biológico delineado até aqui, faz com que os humanos priorizem o próprio grupo em detrimento dos outros grupos. Os testes de associação implícita são condenadores: os seres humanos são naturalmente tribalistas. Isso significa que, desde bebês, somos capazes de colocar alguém como pertencente a outro grupo apenas pelo dialeto ou pelas vestimentas. Esse tribalismo é capaz até mesmo de, em algumas circunstâncias, realizar um

processo de desindividualização nas pessoas, transformando-as em seguidoras cegas daquilo que o grupo determina.

Expus, também, as evidências de que o modo pelo qual enxergamos o mundo entre “nós” *versus* “eles” não é fruto de uma “ilusão”, mas é, na verdade, fruto da ênfase que cada grupo coloca em alguns dos cinco alicerces morais quando interpretam os eventos do mundo. Por exemplo, certos grupos se preocupam mais com as causas sociais envolvidas na proteção dos animais (que precisam, sobretudo, do alicerce moral do “cuidado/dano”). Outros grupos se preocupam mais com questões patrióticas (que precisam, mais especificamente, do alicerce moral da “lealdade/traição”). Ressaltei que, para vermos as diferentes maneiras pelas quais as pessoas enxergam o mundo a partir dos distintos alicerces morais, não precisamos ir para um país diferente, pois, segundo Haidt, indivíduos que compõem as mesmas classes sociais moralizam o mundo de maneira mais semelhante do que indivíduos de culturas diferentes.

No capítulo três, mostrei, principalmente, como o inconsciente é poderoso. Ele direciona o nosso comportamento social e político para direções que, antes desses fatos outorgados pelas ciências psicológicas, não imaginávamos. As diferentes populações pensam de maneira distinta sobre como deveríamos partilhar os recursos. Devido a isso, poderíamos concluir que aquilo que é justo teria, talvez, como referencial determinadas culturas, mais especificamente suas normas sociais. Em seguida, vimos como essas normas sociais são diferentes das normas de mercado, o que poderia acarretar em profundas diferenças naquilo que é socialmente aceito e mercadologicamente aceito, sabendo-se dos possíveis atritos que poderiam ser gerados entre as diferentes sociedades por essas distintas realidades sociais. Uma população poderia oferecer determinado valor à outra acreditando, piamente, que está sendo generosa, enquanto, na verdade, está confundindo e colocando em atrito as normas sociais e as normas de mercado.

Mostrei que as diferenças entre o que se considera justo não variam apenas em escala populacional, mas também individual. Somos tendenciosos acerca dos ganhos que podemos ter em certas situações. Isso poderia se traduzir em aceitar, completamente, os próprios ganhos quando somos os beneficiados, porém, querer compartilhar os prejuízos quando somos os perdedores da vez. O que assusta é que termos uma concepção própria de justiça, em algumas ocasiões, poderia nos levar a obter resultados mais injustos, enquanto que, se pensássemos, claramente, de maneira egoísta, poderíamos chegar a resultados mais justos. Isso pode ser contraintuitivo, mas basta pensarmos se, em todas as decisões judiciais, a instituição ou a pessoa que está processando a outra fossem as únicas que tivessem as suas versões sobre o caso ouvidas pelos juízes. Falando em juízes, vimos que eles são tão suscetíveis quanto qualquer outra pessoa

às motivações pessoais e que, portanto, uma educação estendida não é sinônimo de imparcialidade.

Tal suscetibilidade humana àquilo que se considera individual ou grupalmente moral ou imoral foi evidenciada pelos experimentos envolvendo os participantes que avaliavam um jogo de futebol e as diferentes manifestações políticas. Poderíamos dizer que a diferença que vimos na maneira pelo qual esses participantes enxergavam as circunstâncias sociais não era aparente, mas real, o que indica que, provavelmente, as suas intuições estavam apoiadas em distintos alicerces morais.

Exploramos, também, como o culto à simbologia política tem o poder de atropelar os nossos alicerces morais. Isso explicaria o motivo pelo qual, independentemente dos escândalos de corrupção ou de outras imoralidades cometidas pelos políticos, diversas pessoas continuam apoiando-os dizendo que eles são uma alternativa à completa catástrofe que seria o político que representa uma bandeira política adversária. No Brasil, por exemplo, um famoso político de esquerda, que é uma ideologia que, hoje em dia, está atrelada à defesa das minorias, no passado, falou coisas absolutamente homofóbicas. Porém, apesar disso, rigidamente, os indivíduos mais alinhados à esquerda geralmente votam nele. Parece muito claro o poder que as intuições têm de sobrepujar até mesmo algumas das nossas alegadas convicções morais. Valendo da metáfora usada por Haidt, o elefante ignora completamente o ginete e, além disso, em alguns casos, ele derruba e esmaga o ginete.

Apesar disso, sendo uma espécie que se propagou e dominou o globo, a rigidez não é a sua marca, mas sim a sua flexibilidade, pois nos adequamos muito bem a ambientes novos. Isso porque nos valem do aprendizado social, que é um tanto quanto diferente na nossa espécie, quando comparada às demais, visto que a maioria das adaptações que os humanos modernos criaram para lidar com os desafios que o ambiente os apresentava (e ainda apresenta) são sociais.²⁶⁹ Citando um exemplo, apenas porque temos medo, momentaneamente, de determinadas coisas, somos capazes de mudar o nosso pensamento político a fim de pensar diferentemente as circunstâncias sociais, alterando, também, o respectivo apoio a determinadas normas que governam a sociedade.

O medo é somente uma das coisas que altera nosso comportamento. Outras motivações também podem alterá-lo. O fato de uma pessoa ter mais traços negroides do que a outra poderá alterar, para sempre, seu futuro, caso o juiz, inconscientemente, dê relevância a tal traço que

²⁶⁹ Boyd, R; J. Richerson, P; Henrich, J. “The Cultural Niche: Why social learning is essential for human adaptation”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 108, p. 10918, jun. 2011.

deveria ser irrelevante no momento que se penaliza, ou não, um réu. Juízes são pessoas poderosas, pois podem alterar, para sempre, a vida de uma pessoa, e o poder que lhes é conferido é um grande alterador do comportamento social não apenas deles, mas de todas as pessoas. Homens poderosos que têm excessivas motivações ocultas de copular com alguma mulher, potencialmente, podem vir a se tornarem assediadores. Esse tipo de caso não é desconhecido, pois a mídia, felizmente, os expõe assim que eles aparecem. Infelizmente, os experimentos mostraram também que mesmo as pessoas que estão comprometidas com algum tipo de retidão moral não escapam das suas motivações inconscientes. Isso levanta mais um desafio quando pensamos acerca de quem temos votado nas últimas eleições, e quem votaremos nas próximas.

Por fim, vimos que somos suscetíveis à opinião de quem fala primeiro, o que significa que poderemos cair em uma cascata informacional, mesmo que estivermos com as informações corretas. Se tivermos inseguros daquilo que acreditamos, somos capazes de mudar a nossa opinião caso as pessoas em que depositamos confiança emitam suas opiniões antes da gente. Não é difícil imaginar como o pertencimento a algum grupo pode aflorar essa nossa característica psicológica (pense nas reuniões de pessoas do mesmo partido, ou o montante de pessoas que caem nas notícias falsas espalhadas pelas redes sociais). Esse é um dos empecilhos para a cooperação intergrupala, pois apesar de o indivíduo que pertence a um outro grupo ter a informação correta sobre como quem ele apoia politicamente é corrupto, ele tenderá, infelizmente, a acreditar naquilo que, antes de tudo, é propagado pelo grupo ao qual pertence.

No capítulo final, apresentei, primeiramente, com o objetivo de situar o leitor no quadro histórico desta filosofia, dois autores clássicos do utilitarismo. Essa é a filosofia que, segundo Joshua Greene, seria capaz de lidar com os mecanismos psicológicos que promovem os atritos grupais. Vimos alguns aspectos do utilitarismo de John Stuart Mill, tal como a desconfiança que tem acerca do aparato estatal poder interferir na liberdade individual dos cidadãos. Isso porque, para Mill, não haveria ninguém melhor do que o próprio indivíduo para escolher aquilo que maximizaria a sua felicidade. Além disso, ele acreditava que a democracia, por si mesma, não seria uma garantidora das liberdades individuais, com as pessoas estando suscetíveis à tirania da maioria.

Também coloquei em pauta o utilitarismo de Jeremy Bentham. O autor foi praticamente um dos fundadores da base utilitarista que pode ser vista em Mill e Greene. Para ele, a pessoa que melhor entende como um indivíduo seria mais feliz é o próprio indivíduo. Entretanto, poderíamos dizer que Bentham tinha pretensões menos modestas do que as de Greene e de Mill, pois ele pensava em um sistema de jurisprudência universal. Tal sistema visaria maximizar a

felicidade dos indivíduos de todas as nações, visto que estaria calcado em um princípio utilitarista.

A maneira pela qual Greene enxerga a efetividade da moralidade costumeira é semelhante à de Mill. Para Mill, o utilitarismo entraria em ação assim que os costumes não conseguissem lidar com problemas aparentemente indissolúveis. O utilitarismo de Mill era consequencialista, isso porque ele acreditava que as ações são certas na medida em que promovem a felicidade, e erradas quando promovem o contrário da felicidade. Esse é um outro paralelo entre o seu pensamento e o pragmatismo profundo de Greene.

Diferentemente de Bentham e Greene, Mill acreditava que existiam prazeres superiores a outros devido as suas respectivas permanências. Os prazeres intelectuais, por exemplo, por serem mais duradouros e menos fugazes do que beber um refrigerante, seriam superiores. Mill apostava na educação como promotora dos interesses utilitaristas, porque ela ajudaria os indivíduos a escolherem os prazeres que, a longo prazo, maximizariam a sua felicidade.

Bentham, semelhantemente a Greene, não é um ávido crente nos direitos naturais. Ele considerava absurda a ideia de direitos que vagam por aí prontos para serem achados pelo intelecto, e de que algum deus poderia ter criado esses direitos para que os humanos pudessem viver harmoniosamente.

Levando em consideração os problemas que a moralidade costumeira não está conseguindo resolver, Greene explica que isso se dá devido aos nossos mecanismos psicológicos evoluídos. Ele diz que a moralidade é muito boa para lidar com o problema do indivíduo *versus* o grupo, mas tem dificuldades para lidar quando as discussões envolvem grupos *versus* grupos. A fim de lidar com essa questão, ele promove o utilitarismo. Seu utilitarismo se assemelha tanto ao de Bentham quanto ao de Mill porque Greene acredita que deveríamos maximizar a felicidade geral, em vez de cada um valorizar os próprios valores tribais. Ele explica que, se olharmos com atenção, todos os grupos valorizam a felicidade, e que ela está incluída nos outros valores e dá a eles o seu status valorativo. Além disso, o filósofo se atenta ao fato de que maximizar a felicidade também significa ajudar as outras pessoas, não apenas cada um a seguir os seus próprios interesses. Por exemplo, regar a planta do vizinho que viajou; limpar a rua onde mora; exercer qualquer tipo de profissão em que consista em atender aos interesses das outras pessoas.

Greene aposta no utilitarismo porque acredita que ele é uma filosofia imparcial. Nesse sentido, o utilitarista ideal seria aquele que não coloca os valores tribais à frente da maximização da felicidade geral, pois ele valoriza, na mesma proporção, a felicidade dos outros e a de si mesmo. Por isso, o utilitarista visa àquilo que realmente funciona melhor. Ele se atrela às

evidências, porque, caso não, se arriscaria a estar pensando na felicidade do próprio grupo. Por exemplo, se algum costume parecer estranho, ele fará o possível para considerá-lo dentro da dinâmica social em que está inserido.

Greene diz que o pragmatismo profundo é a melhor filosofia para lidar com os comportamentos oriundos dos mecanismos psicológicos evoluídos humanos que dificultam a maximização da felicidade geral. Pensando nisso, ele traz duas provas, uma é filosófica e a outra é psicológica. Para a filosófica, ele traz três argumentos: se todo o restante for igual, as pessoas preferem a maior felicidade, tanto para si, quanto para os outros (1); as pessoas preferem a maior felicidade possível para o maior número de pessoas alcançadas por essa mesma felicidade (2); preferimos maximizar a felicidade para o maior número de pessoas. Tudo isso, se todo o restante for igual (3).

Além disso, Greene argumenta que o pragmatismo profundo é a melhor opção devido à constituição psicológica da nossa espécie. Como vimos, para o filósofo, a psicologia humana funcionaria tal qual uma câmera de processo dual, com uma parte automática e outra manual. A maneira pela qual ele pensa a psicologia humana é muito semelhante à de Kahneman e de Haidt. Temos a parte inconsciente que é responsável, principalmente, pelos nossos comportamentos automáticos (pelas reações afetivas, por exemplo), e a parte consciente, que é responsável pelos nossos comportamentos deliberativos (como ocorre, por exemplo, quando tentamos justificar uma intuição moral).

Greene explica que há uma convergência entre o modo manual de nossa câmera e o utilitarismo. Ao contrário do que poderíamos pensar, é quando argumentamos a partir de pretensos axiomas morais que geralmente estamos sendo guiados pelas nossas reações afetivas. Ele ilustra isso a partir do dilema da passarela e o do interruptor. Aceitamos sacrificar a vida de uma pessoa para salvar cinco ao nos depararmos com o dilema do interruptor porque o nosso córtex pré-frontal ventromedial (responsável, sobremaneira, pelas nossas emoções) foi menos ativado, pois a ação protagonizada por nós foi impessoal — puxar um interruptor. Já no dilema da passarela, como a ação é pessoal, considerando que ela envolve empurrar ativamente uma pessoa de cima da passarela para ser esmagada pelo bonde, o nosso CPFvm é ativado. Segundo Greene, o que permite a uma pessoa decidir utilitariamente no dilema impessoal é o nosso córtex pré-frontal dorsolateral poder nos influenciar “livremente” a agir em vista de uma regra; isso não ocorre no outro dilema pela ativação exacerbada do CPFvm. Essa é a “piada secreta de Kant”. Muitas das vezes em que acreditamos estar agindo de acordo com um axioma moral racional, na verdade, estaríamos protegendo as nossas reações afetivas originadas pela ação do

nosso CPFvm. Isso significa que passamos do plano da razão para o plano da racionalização, o que não ocorre quando usamos o pragmatismo profundo como único guia da nossa ação.

Greene nos alerta, ao final, que é quando enxergamos as situações controversas que devemos abandonar os valores morais da nossa tribo e ativar o nosso modo pragmatista profundo. Não podemos deixar que as nossas reações afetivas tomem o controle das discussões quando estamos lidando com as controvérsias morais das diferentes tribos. Precisamos “acalmar o coração” e deixar que os nossos CPFdl e córtex cingulado anterior (CCA) façam o seu trabalho, mas claro, mantendo tanto quanto possível o ideal de um pragmatista profundo como objetivo da ação.

Não pude deixar de notar alguns possíveis problemas para aqueles que foram convencidos, apesar dos inúmeros vieses psicológicos expostos nesse texto que desafiam os nossos ideais mais democráticos, que o pragmatismo profundo é um projeto viável. Primeiramente, em nenhum momento das cinco perguntas das quais Greene retira, talvez, o seu principal argumento filosófico a favor do pragmatismo profundo, ele utiliza algumas das possíveis situações em que ocorreriam controvérsias morais entre tribos diferentes. Ele, inteligentemente, utiliza a palavra “pessoas”, mas essa é uma palavra muito genérica, que não consegue capturar o discernimento que o cérebro moralista faz quando coloca alguém como não pertencente e até mesmo não cabível de consideração moral. Greene parece ter reconhecido isso quando disse que “todos estamos felizes em maximizar a felicidade, desde que fazer isso não conflite com algo com que nos importamos”.²⁷⁰ Esse algo, evidentemente, pode ser considerado a nossa tribo e os nossos valores.

Precisamos de nossa capacidade empática para que consigamos colocar o “eles” no mesmo patamar do “nós”. E é exatamente por isso que ela traz desafios para o pragmatismo profundo. A fim de conseguirmos nos importar com os outros grupos, precisamos nos identificar com “eles”. Isso é difícil, pois, como vimos, a diferença entre os alicerces morais das pessoas, dentro das suas respectivas psicologias que interpretam os eventos do mundo, não é apenas aparente, mas real. Conforme o nosso círculo social do “nós” vai perdendo força com a distância ou a diferença na maneira através da qual as pessoas enxergam a vida moral, a nossa capacidade de nos preocuparmos com a maximização da felicidade de todas as pessoas poderá, eventualmente, ser comprometida. Se os eventos não são próximos visualmente (ou até mesmo do ponto de vista moral),²⁷¹ temos uma menor tendência a dirigirmos a nossa preocupação a

²⁷⁰ Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 200.

²⁷¹ Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca*, p. 129.

eles. Ou seja, evitar a dor “deles” se torna uma tarefa complicada para o pragmatista profundo, já que evitá-la está condicionada à afeição que, potencialmente, não sentiríamos por eles.

Em segundo lugar, Greene reconhece, em um momento de seu livro, que apesar de ser o pai da filosofia do pragmatismo profundo, ele mesmo seria avesso à ideia de recuar em relação aos pretensos avanços sociais que teríamos alcançado. A fim de argumentar isso, ele utiliza a proibição da escravidão.²⁷² Essa é uma situação fácil em que, claramente, o sofrimento de um número enorme de pessoas iria sobrepujar a felicidade de outras tantas, interrompendo, portanto, a maximização da felicidade geral. Isso nem sequer é debatido em ambientes democráticos. Mas e se o debate for sobre outros tipos de questões, como o direito à vida, que os cristãos, geralmente, utilizam como argumento em relação ao aborto? Um cristão poderia dizer a mesma coisa quanto a restringir a liberdade das mulheres: o direito das mulheres de ter liberdade em casos extremos como esse se esvai quando colocamos o peso do acúmulo da felicidade que toda uma nova vida poderia ter.

Além disso, o pragmatismo profundo enfrenta um problema que é colocado para qualquer ética, o da justificação. O próprio Greene é cético quanto ao poder da justificação, talvez seja por isso que ele é um tanto quanto avesso à ideia de direitos garantidos (não quando os direitos garantem a maximização da felicidade geral). No estudo de ética, a moralidade pode ser abordada, principalmente, pelas suas duas principais vertentes: a substantiva e a metaética. A substantiva pode ser explicada como as postulações sobre aquilo que deve ser feito, e a metaética pode ser abordada a partir dos motivos pelos quais alguém deveria fazer aquilo que deve ser feito. O pragmatismo profundo supostamente é uma filosofia que fornece uma metaética para que justifiquemos uma ação no ambiente de conflito grupal. Mas é aí que mora o problema: se a justificação não pode ser fornecida pelo mundo físico (no caso do utilitarismo, qualidade da experiência/prazer), ela virá de onde? Se Greene não aposta em Deus, se ele enxerga o poder que a racionalização traz para os projetos de uma ética axiomática; e nem é um intuicionista moral, o que resta para o pragmatismo profundo? O seu argumento acaba carecendo de justificação. Por isso, acredito que ele desistiu muito rápido das justificações baseadas no mundo natural. É preciso lembrar que o pragmatista profundo está enfrentando moralidades tribais que, apesar de locais, têm pretensões universais.

Acredito que um darwinista “por inteiro” se sairia melhor ao lidar com esse problema. Ele assumiria que não há uma referência objetiva para a moralidade e que, portanto, os fatos naturais podem ser usados como justificativa para o pragmatismo profundo. Ele alegaria que,

²⁷² Greene, Joshua. *Tribos Morais*, p. 315.

no momento das controvérsias morais, estaríamos absolutamente certos em adotar uma outra referência, como o aumento da felicidade geral. Não há como fugir de alguma referência externa, porque é intrínseco de uma alegação moral aludir a um referencial.²⁷⁴

Além do mais, até mesmo o pragmatista profundo ideal sofrerá de um mal que recai sobre qualquer indivíduo de sua espécie: a *ignorância objetiva*. Apesar de estar se baseando em uma pretensa filosofia imparcial sobre a maximização da felicidade geral, ele terá que lidar com a falta de precisão dos seus julgamentos tendo em vista a instabilidade que a realidade o apresenta. Isso porque especialistas que tentam comentar ou oferecer conselhos acerca da política ou da economia são tão assertivos quanto chimpanzés.²⁷⁵

Para piorar, os especialistas que se consideram sorteados por terem em mãos a teoria certa (que construíram, por consequência, uma sólida confiança sobre si mesmos) são os que mais erram quanto aos conselhos e o que poderá acontecer na realidade pública. Ademais, quanto mais distante o futuro for, menor, provavelmente, será a chance de o utilitarista prever uma política que maximizaria a felicidade geral.²⁷⁶

Um outro problema que é levantado para Greene é o peso que o sentido de propósito tem na vida humana. O psicólogo Paul Dolan, por exemplo, define a felicidade como “experiências de prazer e propósito ao longo do tempo”.²⁷⁷ O sentimento de propósito pode ser entendido como o mesmo de quando nos sentimos realizados, ou fazendo algo carregado de significado ou compensador.²⁷⁸ É completamente possível fazermos uma atividade em que sentimos dor e ao mesmo tempo propósito, como ajudar um amigo nosso a carregar a sua mudança, por exemplo. Não devemos pensar no propósito apenas como algo que visa à nossa própria vida, porque isso é somente uma avaliação do quadro geral. Devemos pensá-lo, também, nas atividades que realizamos ao longo do dia. Não podemos confundir as nossas avaliações com as nossas experiências. As sensações de propósito podem incluir, porém, nem sempre incluirão, as de prazer. Levanto, agora, um desafio para o pragmatista profundo: como pensar na maximização da felicidade geral lidando com as diferenças individuais e grupais entre a avaliação e a experiência cotidiana acerca do prazer e do propósito? Esse desafio é posto não apenas por mim, mas pelas pessoas em geral, pois consideram esses dois aspectos da própria vida como sendo de igual relevância. De que modo o pragmatista deveria contabilizar a dor

²⁷⁴ Ruse, Michael. *Levando Darwin a sério*, p. 322.

²⁷⁵ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteim, Cass R. *Ruído*, p. 139.

²⁷⁶ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Susteim, Cass R. *Ruído*, p. 140.

²⁷⁷ Dolan, Paul. *Felicidade Construída*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015, p. 26.

²⁷⁸ Dolan, Paul. *Felicidade Construída*, p. 29

sentida em uma experiência com o sentido de propósito sentido na mesma experiência.²⁷⁹ Talvez, se em vez de colocarmos humanos pragmatistas profundos, mas algoritmos que têm o objetivo de atingir o ideal dessa filosofia, conseguiríamos melhores resultados...²⁸⁰

Em conclusão, o meu pessimismo quanto à aplicabilidade da filosofia de Greene está mais do que claro ao leitor. Acredito que os nossos mecanismos psicológicos evoluídos produzem problemas difíceis demais para que uma filosofia que aposta no poder da razão dê conta. É claro, em defesa de Greene, o filósofo não assume nenhuma perfectibilidade em relação a sua teoria. Porém, cabe a nós pensarmos na sua execução e aplicabilidade, porque sabemos como um pai tende a favorecer os próprios filhos. O leitor poderia me considerar, tendo em vista a minha descrença, um amigo de copo de Hume: “a moral desperta paixões, e produz e impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões da nossa razão”.²⁸¹

²⁷⁹ Dolan, Paul. *Felicidade Construída*, p. 32.

²⁸⁰ Kahneman, Daniel; Sibony, Oliver; Sustain, Cass R. *Ruído*, p. 141.

²⁸¹ Hume, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 497.

Referências

- ARIELY, Dan. *Previsivelmente IRRACIONAL*. Rio de Janeiro: GMT Editores Ltda, 2020.
- BARGH, John. *O cérebro intuitivo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2020.
- BARKOW, J; COSMIDES; L; TOOBY, J. *The Adapted Mind*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BOYD, R; J. RICHERSON, P; HENRICH, J. “The Cultural Niche: Why social learning is essential for human adaptation”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 108, p. 10918-10924, jun. 2011.
- BURNETT, Dean. *O cérebro que não sabia de nada*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.
- CHEDIAK, Karla. *Filosofia da biologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. “Notas sobre uma concepção evolucionista da moral”. *Episteme*, Porto Alegre, n. 16, p. 45-59, jan./jun. 2003.
- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DOLAN, Paul. *Felicidade Construída*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- EGGLESTON, Ben; MILLER, E. Dale. *The Cambridge Companion To Utilitarianism*. New York: Cambridge Press, 2014.
- GODWIN, William. *An Enquiry Concerning Political Justice*. New York: Oxford University Press, 2013.
- GREENE, J. et. Al. “Cognitive Load Selectively Interferes With Utilitarian Moral Judgment”. *Cognition*, v. 107(3), p. 1-8, Jun. 2008.
- GREENE, Joshua. *Tribos morais*. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- Haidt, Jonathan. “The New Synthesis in Moral Psychology”. *Science*, v. 316, n. 5827, p. 998-1002, Mai. 2007.
- _____. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2012.
- Haidt, J; GRAHAM, J. “When morality opposes justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals may not Recognize”. *Springer*, v. 20, n. 1, 2007, p. 98-116.
- HARARI, Yuval. *Sapiens*. Rio de Janeiro L&PM Editores, 2016.
- HARMAN, Oren. *Evolved morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden: Brill, 2014.

- HENRICH, J. *et al.* “Costly Punishment Across Human Societies”. *Science*, v.312, n. 5868, p. 1767-1770, jun. 2008.
- HENRICH, Joseph. *The WEIRDest people in the world*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- KAHNEMAN, Daniel; SIBONY, Oliver; SUSTEIN, Cass R. *Ruído*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.
- MAYR, Ernst. *O que é a evolução*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- MILL, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2015.
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- PIAZZA, Vincenzo. *Homo Biologicus*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- PINKER, Steven. *Tábula Rasa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PINKER, Steven. *O novo iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RAINE, ADRIAN. *A anatomia da violência*. Porto Alegre: Artmed, 2015.
- RIDDLEY, Matt. *O otimista racional*. Rio de Janeiro: Editora Record. 2021.
- RIDLEY, Mark. *Evolução*. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- RUSE, Michael. *Levando Darwin a sério*. Belo Horizonte: EDITORA ITATIAIS LIMITADA, 1995.
- _____. “Ética evolutiva: o ressurgir da fênix”, vol 15, n, 03, Setembro de 2021. Versão online disponível em: <https://www.abfhib.org/boletins/boletim-hfb-v15-n3-set-2021/traducao-etica-evolutiva-o-ressurgir-da-fenix/>. Acessado em: 16/01/2022.
- _____. “Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?”. Cambridge University Press, 2006, p. 13-25.
- SCHREIBER, D. *et. al.* “Red Brain, Blue Brain: Evaluative Process Differ in Democrats and Republicans”. *PloS ONE*, v. 8(2): e52970, 2012, p. 1-6. Fev. 2012.
- SAPOLSKY, Robert Morris. *Behave: The biology of humans at our best and worst*. 1ª ed. New York: Penguin Books, 2017.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. 2ª ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2019.
- WAAL, Frans de. *Primatas e Filósofos*. São Paulo: Palas Atena Editora, 2020.
- _____. “Natural Normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”. *Brill*, n. 151, p. 185-204.

_____. *O último abraço da matriarca*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

WALTER, Alex. "The Anti-naturalistic Fallacy: Evolutionary Moral Psychology and the Insistence of Brute Facts". *Sage Journals*, v. 4, n. 1474-7049, 2006, p. 33-48.

