



# A CIÊNCIA DA MORALIDADE E A “FILOSOFIA DE SEGUNDA CLASSE”

José Costa Júnior

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Professor de Filosofia no Instituto Federal de Minas Gerais, *Campus* Ponte Nova (IFMG)

[jose.junior@ifmg.edu.br](mailto:jose.junior@ifmg.edu.br)

## Resumo

O presente artigo aborda inicialmente um conjunto de hipóteses acerca das origens e do desenvolvimento da moralidade a partir de teses evolucionistas, oriundas da psicologia e da neurociência, juntamente com observações e críticas sobre os limites de tais hipóteses. Analisa também as possibilidades de tais análises e das discussões delas provenientes para a filosofia, retomando um antigo debate sobre a relevância das investigações empíricas para a prática filosófica. De maneira geral, defende-se que tais pesquisas contribuem para a ampliação da compreensão da nossa espécie, oferecendo um retrato mais elaborado da natureza e da condição humana. No caso específico da moralidade, é importante compreender os mecanismos psicológicos envolvidos nos juízos e nas reações morais, e a investigação do desenvolvimento de tais capacidades ajuda nessa compreensão.

**Palavras-chave:** Psicologia moral. Neurociência moral. Filosofia moral.

## Abstract

This paper initially addresses a set of hypotheses about the origins and development of morality based on evolutionary theses, derived from psychology and neuroscience, together with observations and criticisms about the limits of such hypotheses. It also analyzes the possibilities of such analyzes and the discussions that they originated for philosophy, resuming an old debate about the relevance of empirical investigations for philosophical practice. In general, it is argued that such research contributes to the broader understanding of our species, offering a more elaborate portrait of nature and the human condition. In the specific case of morality, it is important to understand the psychological mechanisms involved in judgments and moral reactions, and the investigation of the development of such capacities helps in this understanding.

**Keywords:** Moral psychology. Moral neuroscience. Moral philosophy.

## 1 Sobre as origens do “senso moral”

Em 1967, a filósofa britânica Philippa Foot criou um experimento mental que ficou conhecido como “Dilema do Bonde”. Seu objetivo era tratar da questão da justificação de decisões morais, com a finalidade de analisar dois modelos de decisão moral: o deontológico e o consequencialista. Em termos gerais, o experimento propõe o seguinte cenário: Um bonde está fora de controle em um trilho. Em seu caminho estão cinco pessoas amarradas na pista. É possível apertar um botão que encaminhará o bonde para um percurso diferente, mas ali se encontra outra pessoa amarrada. Deve-se apertar o botão? O dilema se coloca na medida em que se trocam cinco vidas por uma. Já em 1976, a filósofa Judith Jarvis Thomson ampliou o cenário, apontando outra possibilidade: Como no exemplo anterior, um bonde desgovernado vai em direção a cinco pessoas. Um sujeito está sobre uma ponte e poderia parar o trem atirando um peso na frente dele. Ao lado do sujeito, está apenas um homem muito grande. Assim, a única maneira de parar o trem é empurrar o homem grande da ponte para os trilhos, matando-o para salvar as cinco pessoas. O que fazer? Aqui, novamente temos o dilema de trocar cinco vidas por uma, porém, a ação de matar este único indivíduo para salvar outros cinco é direta: não há a mediação de um botão. O debate sobre estes dilemas e outros cenários estabelecidos sobre ele geraram uma grande literatura nos estudos sobre as várias dimensões da moralidade.

Um desses estudos foi desenvolvido pelo psicólogo Marc Hauser, e sua equipe (2006). Fazendo uso do Dilema do Bonde e de uma série de outros expe-

rimentos mentais expostos em forma de questionários, as conclusões das investigações de Hauser apontam para o caráter inato da moralidade em seres humanos, isto é, para o fato de que possuímos um conjunto de intuições acerca do modo como agir. Nascermos com intuições que a educação configura e que nos guiam para a aquisição de um sistema moral particular. No caso do Dilema do Bonde, Hauser e sua equipe disponibilizaram questionários *on-line*, respondido por mais de 60 mil pessoas de diversas culturas, etnias e idades, conforme a descrição dos estudos. A maioria das respostas, no dilema proposto por Foot – apertar o botão para matar um e salvar cinco –, aponta que seria adequado adotar tal ação. Porém, paradoxalmente, a maioria das respostas nega a possibilidade de lançar um indivíduo gordo aos trilhos. Segundo a hipótese de Hauser, esse paradoxo ocorre porque nossa psicologia moral foi evolutivamente estruturada e gera impulsos altruístas mais fracos quando estamos distantes (“apertar o botão e matar”), e impulsos mais fortes quando estamos próximos (“empurrar o homem nos trilhos”). Isso explica o fato de que, mesmo com o mesmo resultado (uma morte para evitar cinco), as pessoas geralmente não aceitam a segunda opção. Dessa forma, a capacidade para fazer julgamentos morais produziria respostas reativas:

Temos um instinto moral evoluído, uma capacidade que naturalmente cresce dentro de cada criança, desenhado para gerar juízos rápidos acerca do que é moralmente correto ou equivocado, baseado em uma gramática inconsciente de ação. Parte dessa maquinaria foi desenhada pela mão cega da seleção darwiniana milhões de anos antes de nossa espécie evoluir; outras partes foram adicionadas ou aumentadas ao longo da nossa história evolutiva, e são únicas tanto para os humanos como para nossa psicologia (HAUSER, 2006, p. 9).

Hauser denominou este modelo como “Gramática Moral Universal”, um modo de funcionamento da nossa psicologia moral, que seria análogo ao modelo da “Gramática Universal”, produzido pelo linguista Noam Chomsky na década de 1950, que apontava para uma estrutura geral da linguagem humana, refratada por variações culturais. Assim, do mesmo modo que a Gramática Universal possibilita a geração de regras sintáticas para a linguagem, a Gramática Moral Universal possibilitaria uma unidade psíquica moral dos seres humanos. As evidências para isso podem ser encontradas em características morais e tabus universais, e em investigações pontuais sobre nossas intuições morais, como no caso do Dilema do Bonde. Não há um único conjunto de regras sobre a moralidade, mas sim uma diversidade de regras, oriundas das mesmas capacidades que incorporam princípios universais. Também não nascemos com regras ou princípios abstratos. O que a investigação aponta é que possuímos uma estrutura psicológica que nos permite desenvolver e adquirir sistema de normas morais.

Outra investigação sobre um possível caráter inato da moralidade é a pesquisa sobre o comportamento de bebês, principalmente entre 0 e 1 ano. O psicólogo Paul Bloom desenvolveu uma série de trabalhos com essa faixa etária, defendendo também um caráter inato e intuitivo da moralidade humana. Bloom (2013, p. 18) apresenta algumas dessas pesquisas, com o objetivo de provar que “temos um senso moral que nos permite julgar os outros e que orienta nossa compaixão e nossa reprovação”. Desse modo, compreende a moralidade

como mais do que uma capacidade que implica certos sentimentos e motivações, mas sim como o desejo de ajudar outros em necessidade, a compaixão por alguém que sofre, a reação a situações cruéis e sentimento de culpa e satisfação ligados às nossas próprias ações. Porém, a mesma sensibilidade moral que nos leva a sermos gentis com os outros, também produz atitudes moralizadoras instintivas, que caem facilmente sob a rubrica da maldade. Essa sensibilidade moral está estruturada num senso rudimentar que envolve equidade, justiça, empatia e compaixão:

O bebê de 1 ano de idade resolveu 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 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 bebê. Um presente 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 palmada na cabeça desse boneco (BLOOM, 2013, p. 17).

Bloom chama a atenção para o fato de que seus experimentos – que sugerem indícios dessa sensibilidade moral em bebês – buscam abranger uma gama de interações. Deve-se levar em consideração que o traço moral inato é limitado e que os experimentos não oferecem uma prova definitiva de que as reações e escolhas infantis não possam ser computadas de fato como fruto de uma atividade do raciocínio moral. É por meio da racionalidade, também uma característica moldada pelas forças evolutivas, que vamos desenvolver nossa moralidade

na idade adulta. No caso da moralidade inata, por exemplo, devido aos modos como a psicologia moral se desenvolveu, bebês não mostram nenhuma afeição natural por estranhos. Assim, Bloom divide a vida moral em duas partes:

A primeira delas é o que trazemos conosco desde o nascimento e isso é surpreendentemente rico: os bebês são animais morais, equipados pela evolução com a empatia e a compaixão, com a capacidade de julgar as ações dos outros, e, até mesmo, com um pouco de compreensão rudimentar acerca da justiça e da equidade. Mas nós não somos apenas bebês. Uma parte fundamental de nossa moralidade – muito daquilo que nos torna humanos – surge ao longo da história humana e do desenvolvimento individual. É o produto da nossa compaixão, de nossa imaginação e de nossa magnífica capacidade de raciocinar (BLOOM, 2013, p. 247).

Dessa forma, nossa capacidade moral está envolvida num emaranhado entre emoções morais e nossa capacidade racional e assim vivenciamos a experiência moral. Nessa mistura, algumas reações morais intuitivas às vezes se sobrepõem ao raciocínio; outras vezes é o raciocínio moral que se sobrepõe a elas. A situação é retratada nos dilemas morais ficcionais, como no caso do Dilema do Bonde, ou naqueles que nos acompanham cotidianamente.

Jonathan Haidt, psicólogo social que também defende o caráter inato de certos aspectos da moralidade humana, aponta outro cenário. Também partindo de um panorama evolutivo para o surgimento e o desenvolvimento da moral, Haidt (2001) defende que as intuições morais dominam nossa psicologia moral pois, caso fossemos parar para pensar a cada circunstância de ação, ficaríamos paralisados. Assim, nossa psicologia moral tem intuições rápidas sobre as situações, intuições que formam os juízos e são emocionalmente carregadas. Haidt define intuição como um julgamento, solução ou conclusão que aparece

repentinamente a alguém, sem derivar de um processo consciente. Nesse sentido, uma consideração relevante a ser destacada é a de que os juízos morais operam de um modo diferenciado em relação aos outros. O caráter intuitivo dos julgamentos morais aponta que, na maior parte das vezes, julgamos e agimos sem consciência das razões dos julgamentos e comportamentos envolvidos em tais situações. Alguns experimentos citados por Haidt (2001, p. 814) evidenciam o caráter intuitivo dos julgamentos morais, apresentando situações para que os indivíduos fizessem avaliações morais sobre os cenários, como nos seguintes exemplos:

i) O cachorro de uma família foi atropelado e morreu. Seus donos ouviram dizer que carne de cachorro era deliciosa, então cortaram o cachorro em pedacinhos, cozinharam e se fartaram no jantar. Ninguém os viu se banquetando. Eles fizeram algo errado?

ii) Toda semana, o sujeito vai ao supermercado e compra um frango inteiro. Só que, antes de levá-lo à panela, aproveita o orifício do bicho para fazer um pouco de sexo. Em seguida, cozinha a ave e come. Há mal nisso?

iii) Julie e Mark são irmãos. Estão em férias da universidade, fazendo uma viagem. Uma noite, sozinhos à beira da praia, decidem que seria legal e divertido se fizessem amor. Julie tomou pílulas anticoncepcionais, e Mark resolveu que usaria preservativo. Os dois fazem sexo e gostam da experiência. Combinam de mantê-la em segredo e jamais repeti-la. Fizeram algo errado?

Muitos daqueles que foram expostos a tais cenários mostraram-se convictos a enquadrar tais situações como moralmente inadequadas. Porém, uma vez questionados sobre suas justificativas, encontraram-se numa situação de “perplexidade moral” ao tentar justificá-las, isto é, nem sempre encontram ra-

zões para suas intuições ou, em outros casos, “as razões surgem após o julgamento moral, numa construção *ad-hoc*.” (HAIDT, 2001, p. 822). O modelo “intuicionista do julgamento moral” proposto por Haidt aponta o domínio dos componentes afetivos e emocionais sobre nossas intuições morais, pouco sujeitas a racionalizações e informações. É nessa interação entre intuições morais, julgamentos morais e raciocínio moral, consolidada por milênios de evolução e seleção natural, que nossa psicologia moral se estrutura.

As bases evolutivas de nosso senso moral também são abordadas num outro estudo sobre as raízes do comportamento humano desenvolvido por Haidt (2012). Com o objetivo de explicar os conflitos morais que estão na base das divisões políticas e religiosas, principalmente sobre o modo como os humanos se relacionam uns com os outros. Aqui, seu objetivo é mostrar que a capacidade humana de emitir juízos morais para determinar o comportamento não é uma invenção social, mas parte da natureza humana. Haidt, como vimos, lançou desafios à tradição racionalista, expondo os vieses emocionais e intuitivos que envolvem as peculiaridades do nosso juízo moral. Tal senso moral foi forjado juntamente aos desenvolvimentos da mente em um mundo diferente daquele no qual vivemos hoje, com suas ambiguidades e ameaças específicas, principalmente no âmbito das relações sociais, que deixaram marcas profundas na estrutura psicológica da nossa espécie e em outras espécies próximas. Uma “mente moralizadora”, produto desse longo e lento desenvolvimento, estruturou-se em elementos básicos, que envolveram necessidades adaptativas e que ainda atuam em nossas intuições: dano, reciprocidade, grupalismo, hierarquia e pure-

za, conforme Haidt (2012, p. 100). Tais elementos, em diferentes medidas, irão configurar os diversos sistemas morais e os posicionamentos políticos e religiosos. Isso ocorre porque as intuições morais são estruturadas a partir dos diferentes elementos citados. O fenômeno da moralização une e exclui os indivíduos, uma vez que envolve também tendências tribais. Como em outras explicações evolutivas da moralidade, Haidt aponta um quadro que inclui a moralização nas origens das tendências agressivas:

Nossa mente moralizadora tornou possível que os seres humanos, e não outros animais, dessem lugar a grandes grupos, tribos e nações cooperativas sem necessidade de haver o vínculo da estirpe que os mantivessem unidos. Porém, ao mesmo tempo, nossas mentes moralizadoras garantiram que nossos grupos cooperativos estivessem sempre amaldiçoados pelo conflito moralista (HAIDT, 2012, p. xiii).

Em suma, o meio sociocultural em que o indivíduo vive é definidor dos aspectos da sensibilidade moral que será aflorada e, principalmente, quando. Haidt (2012, p. 92) defende uma “abordagem mais intuicionista da moralidade e da educação moral, mais humilde em relação às habilidades dos indivíduos e mais sintonizada com os contextos e sistemas sociais que permitem às pessoas pensar e agir bem.” Dessa forma, a variação cultural e temporal em relação à moralidade pode ser explicada em parte por considerar que as culturas comprimem ou expandem os elementos envolvidos em diferentes momentos. Processos socioculturais como a educação e a religião têm potencial para efetivar mudanças morais pois podem alterar o modo como os elementos que configuram o senso moral inato se organizam nas relações interpessoais.

No entanto, alguns estudiosos da psicologia moral apontam algumas restrições para essas hipóteses. Um conjunto de críticas é oferecido por Edouard Machery e Ron Mallon (2010, p. 5), que iniciam sua análise dividindo em três partes a hipótese da evolução da moralidade: 1) a hipótese de que alguns componentes da psicologia moral evoluíram; 2) a hipótese de que a cognição normativa, a capacidade de fazer julgamentos normativos e de compreender as normas, é um produto da evolução; 3) a hipótese de que a cognição moral, entendida como um tipo especial de cognição normativa, é o produto da evolução. Algumas pesquisas sobre a evolução da moralidade concentram-se na história evolutiva de componentes específicos da psicologia moral, como altruísmo, a cooperação, a reciprocidade e a empatia, entre outros. Assim entendida, é pouco controverso que a moralidade evoluiu. Segundo Machery e Mallon, mesmo que seja difícil estabelecer que algum traço particular moralmente relevante evoluiu, não há dúvida de que numerosos traços têm uma longa história evolutiva. Porém, tais componentes não são, em si, morais, nem adaptações exclusivamente ligadas à moralidade. Dessa forma, dizer que a capacidade moral evoluiu não seria mais do que dizer que a capacidade para a matemática “evoluiu”: tais capacidades são produzidas por adaptações voltadas para outros aspectos do organismo, mas que são necessárias para o pensamento moral ou para o pensamento matemático.

Já outras investigações abordam a possibilidade de evolução de uma cognição normativa – isto é, a capacidade de entender as normas e fazer juízos normativos. Segundo a crítica de Machery e Mallon, trata-se de uma alegação

um pouco mais especulativa, porém, um pequeno e sugestivo corpo de evidências sociológicas e psicológicas apoia tal possibilidade, juntamente com um conjunto de modelos evolucionistas que explicam como tal cognição normativa possa ter evoluído, como nas análises sobre a relação entre cooperação, reciprocidade e as origens da normatividade. O fato de que encontramos normatizações em todos os agrupamentos humanos é um exemplo de tais evidências. Por fim, outras pesquisas caracterizam a moralidade como uma espécie diferenciada de normatividade, que inclui o domínio de um tipo específico de normas (normas morais) e uma capacidade de tomar um tipo específico de decisões normativas (juízos morais), como no caso dos pesquisadores que defendem o inatismo moral. No entanto, Machery e Mallon defendem que esta visão da evolução da moralidade está longe de ser conclusiva. Os modelos adaptacionistas, inspirados em pesquisas sobre altruísmo, cooperação e reciprocidade, são apresentados como sugestivos de que a moralidade é uma adaptação. Disso decorreria um alegado caráter inato e universal da moralidade humana, demonstrado por investigações atuais sobre nossas intuições, emoções e juízos morais. Porém, mesmo que tais elementos tenham existido e evoluído na história natural da nossa espécie, originando uma normatividade, existe a dificuldade de se estabelecer empiricamente como essa normatividade específica está vinculada à produção de juízos morais e, mais ainda, se possui algum impacto sobre o produto de tais avaliações.

Numa outra análise, Richard Joyce (2014, p. 126) argumenta que a hipótese do inatismo moral busca resolver a questão de porque os seres humanos

são criaturas que possuem preocupações morais. Porém, na discussão sobre as explicações de viés evolucionista para esta questão, há um debate entre os defensores de que a moralidade é um subproduto de outras características psicológicas e aqueles que defendem que senso moral humano é uma adaptação biológica. Joyce está entre estes últimos, ao defender que a moralidade, sob alguma especificação, pode ser explicada nesses termos adaptativos e genéticos, uma vez que “há vantagens adaptativas na existência da moralidade dentro da estrutura plástica do conjunto social” (2006, p. 118). A moralidade envolve julgamentos morais, que servem como eficazes compromissos pessoais, proporcionam um suporte motivacional eficaz e emoções morais sinalizam compromissos interpessoais, circunstâncias que encontram respaldo em evidências primatológicas, antropológicas e psicológicas. No entanto, é necessário esclarecer certos aspectos da terminologia, pois a noção de “inato” é utilizada de maneiras variadas no debate.

Primeiramente, segundo Joyce, é relevante esclarecer que não temos crenças morais inatas, mas sim um “mecanismo especializado” para a aquisição de crenças morais, uma vez que nascemos prontos para ver as relações sociais de uma forma normativa. Também é importante esclarecer que, ao contrário do que as críticas apontam, não se trata da existência de uma faculdade psicológica para a produção de julgamentos morais como entidade monolítica que possui entradas e magicamente produz saídas, mas sim que “uma série de faculdades dependerão da operação de inúmeros sub-mecanismos psicológicos, que por sua vez dependem de sub-sub-mecanismos, etc.” (JOYCE, 2014, p. 128). Além

disso, o fato de que o senso moral humano é resultante de um processo adaptativo da espécie humana não significa que necessariamente ele se manifestará da mesma forma em todos os seres humanos. Assim, falar de inatismo pode ser enganador, pois “leva a negligenciar a ideia de que a seleção natural nos forneceu disposições psicológicas que exigem certas condições ambientais para se manifestar” (JOYCE, 2014, p. 147). Nesse sentido, compreender tais disposições é relevante para uma compreensão de como tais disposições impactam nossos julgamentos morais.

Uma hipótese que explora novas possibilidades para o debate sobre o inatismo moral é desenvolvida pelo filósofo Chandra Sripada (2008), que distingue três modelos que buscam representar as estruturas inatas que atuam na formação das atitudes morais dos indivíduos. Sripada critica o que chama de “Modelo de Inatismo Simples”, próximo da posição de Bloom, principalmente em relação às inconsistências do argumento da pobreza de estímulos. Segundo este modelo, crianças muito pequenas já apresentariam atitudes morais, mesmo sem qualquer tipo de aprendizagem. No entanto, conforme uma crítica tradicional, é difícil apontar quando a aprendizagem se inicia. Já no caso do “Modelo de Princípios e Parâmetros”, próximo da posição de Hauser, a crítica de Sripada (2008, p. 328) envolve a analogia com a linguagem. Segundo os defensores do inatismo linguístico, somos forçados a aceitar a visão de que a linguagem é inata uma vez que a tarefa de aprender a linguagem é difícil para as crianças. No entanto, a tarefa da aprendizagem moral não seria tão difícil. Assim, diferente

de Hauser, Sripada não defende o modelo que aponta a existência uma mente moral especificamente estruturada.

Sripada (2008, p. 243) defende o “Modelo de Vieses Inatos”, que seria “o relato mais plausível da estrutura inata que molda o conteúdo das normas morais”. De acordo com esta proposta, a presença de padrões morais recorrentes em todas as sociedades deve-se à presença de uma estrutura inata na psicologia humana, que torna mais provável que certas normas morais surjam. Devido às dinâmicas de desenvolvimento evolutivo, as mentes humanas são construídas para considerar algumas normas sociais mais atraentes do que outras, envolvendo certas aversões e preferências. Surgem assim vieses, que operam num nível bastante geral. O nojo e a repulsa ligados a certas atitudes e ações e a ojeriza ao incesto seriam exemplos de tais vieses. Isso explica por que existe regularidade observacional nas normas morais humanas e, ao mesmo tempo, permite uma variabilidade suficiente em todas as culturas, como observado por antropólogos. No entanto, o modelo de Sripada admite mais flexibilidade no desenvolvimento moral, atribuindo menos possibilidades à uma mente moral específica. Seres humanos possuem certos vieses ou disposições inatas para favorecer algumas normas em detrimento das outras, mas não conteúdos, respostas uniformes e crenças morais em si<sup>1</sup>.

---

1 Em outra análise, Sripada e Stich negam que os seres humanos sejam inatamente predispostos a pensar moralmente, porém também negam que os seres humanos desenvolvam suas mentes morais a partir de mecanismos de raciocínio gerais. O que propõem é que os seres humanos são inatamente dotados de uma espécie de sistema de “detecção de regras”, o que chamam de “Sistema de Aquisição de Normas” (SRIPADA & STICH, 2005, p. 228).

### 1.1 Sobre o “cérebro de Phineas Gage”

Um acidente ocorrido no dia 13 de setembro de 1848 abriu caminhos para as pesquisas empíricas sobre o comportamento humano. O acontecimento fez com que surgissem novas possibilidades de compreensão da mente e do cérebro (ou como um se relaciona ao outro). Trata-se da história de Phineas Gage, icônica para o desenvolvimento das neurociências. Gage era um jovem de 25 anos, supervisor de construção de ferrovias, que sofreu um terrível acidente: uma explosão ocorreu enquanto preparava uma carga explosiva para eliminar uma rocha. Um dos efeitos da explosão foi o lançamento de uma barra de ferro de cinco quilos e um metro de comprimento, que iria produzir um quadro trágico. O neurocientista António Damásio dá um relato detalhado do ocorrido:

A explosão é tão forte que a brigada está petrificada. São necessários alguns segundos para se aperceberem do que se passa. O estrondo não é normal e a rocha está intacta. O som sibilante que se ouviu é também invulgar, como se se tratasse de um foguete lançado para o céu. Não é, porém, de fogo de artifício que se trata. É antes um ataque, e feroz. O ferro entra pela face esquerda de Gage, trespassa a base do crânio, atravessa a parte anterior do cérebro e sai a alta velocidade pelo topo da cabeça. Cai a mais de trinta metros de distância, envolto em sangue e cérebro. Phineas Gage foi jogado no chão. Está agora atordoado, silencioso, mas consciente (DAMÁSIO, 1994, p. 26).

Gage foi rapidamente socorrido e levado a um hospital, ao qual chegou consciente. Sobreviveu ao acidente, perdendo somente a visão do olho esquerdo, numa recuperação extremamente rápida. No entanto, algumas alterações foram observadas em seu comportamento. O sociável companheiro de trabalho e

pai de família dócil passou a ser um homem antissocial e agressivo, tornando-se um problema para aqueles que viviam próximos. Sem trabalho e abandonado, morreu aos 38 anos. Damásio apresenta o caso paradigmático de Phineas Gage com o objetivo de mostrar a inviabilidade da teoria cartesiana que separa razão e sentimento, um erro que viria a ser corrigido pela investigação neurobiológica contemporânea. Para além dessa hipótese, pode-se destacar dois pontos de uma análise do caso de Gage: i) sua lesão mostra um indício de que há no cérebro humano uma organização que afetava especificamente as dimensões pessoais e sociais do raciocínio e ii) que uma lesão cerebral poderia afetar a conduta do sujeito. Segundo Damásio, essa situação possui um profundo significado que envolve neurociência e ética:

A observância de convenções sociais e regras éticas previamente adquiridas poderia ser perdida como resultado de uma lesão cerebral, mesmo quando nem o intelecto de base nem a linguagem mostravam estar comprometidos. Involuntariamente, o exemplo de Gage indicou que algo no cérebro estava envolvido especialmente em propriedades humanas únicas e que entre elas se encontra a capacidade de antecipar o futuro e de elaborar planos de acordo com essa antecipação no contexto de um ambiente social complexo; o sentido de responsabilidade perante si próprio e perante os outros; a capacidade de orquestrar deliberadamente sua própria sobrevivência sob o comando do livre-arbítrio (DAMÁSIO, 1994, p. 29).

O caso de Gage marcou a história dos estudos sobre o cérebro, anteriormente considerado como uma estrutura homogênea e indiferenciada do ponto de vista funcional. Entre o final do século XIX e meados do século XX, surgiu uma compreensão neurológica mais ampla, fruto dos esforços dos primeiros neurocientistas. Tal compreensão também envolve investigações sobre o com-

portamento, as emoções e o cérebro humano, com conclusões relevantes para o âmbito da moralidade. Damásio considerou que pacientes que possuem problemas da estrutura do lóbulo frontal, como Gage, têm suas emoções sociais deterioradas, como a simpatia, a culpa e a vergonha. Dessa forma, as investigações da neurociência passaram a envolver também investigações sobre o funcionamento da moralidade, sempre num contexto evolucionista. Com o desenvolvimento e ampliação dos estudos sobre o cérebro, novas questões sobre seu alcance e suas possibilidades têm surgido. Paralelamente também surgiram investigações sobre o cérebro humano que envolvem elementos centrais à moralidade, como as emoções, os afetos e a capacidade racional humana. Discussões filosóficas tradicionais, como o papel da razão e da emoção no pensamento moral, são agora abordadas sob uma nova roupagem.

Damásio desenvolveu uma análise da relação entre neurobiologia e moralidade partindo do pressuposto de que todas as características da humanidade resultam de uma evolução biológica e adaptativa. Assim, a consciência humana seria o resultado dessas vantagens evolutivas, assim como a capacidade de agir moralmente. No entanto, Damásio aponta que não existe um centro moral no cérebro, pois a moralidade não apareceu para desempenhar uma função específica, mas sim como resultado do exercício de outras faculdades concorrentes. Isso se confirma em observações e casos clínicos – como no caso de Gage – que as áreas do córtex pré-frontal responsáveis por integrar as emoções ao processo de tomada de decisão são extremamente relevantes para os julgamentos e comportamentos morais. Nos casos de pacientes com lesões no córtex pré-

frontal ventromedial, há diminuição de empatia e afeto, mas outras capacidades intelectuais continuam praticamente inalteradas. Essa situação produz impacto nas respostas afetivas ligadas à cognição envolvida nos julgamentos morais. Assim, segundo Damásio (2007), a moralidade requer a integridade do aparato emocional do cérebro, uma vez que certas áreas são requeridas em tais processos.

Conforme distinção proposta pela filósofa Adela Cortina (2010), um primeiro recorte em tais investigações da relação entre neurociência e moralidade pode ser compreendido com um viés bioético, numa “ética das neurociências”, um conjunto de reflexões sobre o alcance e impacto de tais investigações nos seres humanos. Num segundo enquadramento, temos uma “neurociência da ética”, que busca traçar as possibilidades do estudo do cérebro para a moralidade, cujo exemplo é a própria pesquisa de Damásio. Para o âmbito do presente artigo, trataremos especificamente desse segundo quadro, a “neurociência da ética”. Essa vertente, que passou a ser conhecida como “neuroética”, consiste num conjunto de investigações recentes que envolvem biologia evolucionista, genética e neurociências para a compreensão da moralidade humana. Trata-se, no entanto, de uma vertente de pesquisas que pretende evitar as hipóteses e propostas reducionistas e cientificistas próprias de outras investigações sobre o comportamento humano, sem “exagerar os limites da ciência”, conforme limitação expressa pela filósofa Patrícia Churchland (2011).

Uma síntese neuroética mais estruturada é defendida pela filósofa Patricia Churchland (2011). Sua proposta apresenta uma série de estudos que apon-

tam a presença de elementos e traços comuns observáveis e testáveis que compartilhamos em nossos cérebros, como a natureza dos raciocínios e emoções sociais, os modos de envolvimento e relações sociais e os modos como os sistemas nervosos operam os processos de avaliação e a tomada de decisão. Os conjuntos de tais elementos configuram aquilo que Churchland chama de “antessala da moralidade”: estruturas cerebrais fundamentais para a produção das avaliações morais propriamente ditas. A presença de tais elementos em nossos cérebros se deve a milhares de anos de evolução, que modelaram de diferentes formas a sociabilidade e a associação voluntária entre mamíferos de variadas formas, como a cooperação e o cuidado com os demais. De acordo com Churchland (2011, p. 191): “A moralidade parece-me um fenômeno natural – limitado pelas forças da seleção natural, enraizada na neurobiologia, moldada pela ecologia local e modificada pelos desenvolvimentos culturais.”

De maneira mais detalhada, Churchland (2011, p. 9) distingue na moralidade quatro dimensões estruturais, ligadas ao comportamento e determinada pela relação entre diferentes processos cerebrais: a) o cuidado (na dupla acepção de cuidado dos outros e pelos outros); b) o reconhecimento dos estados psicológicos dos outros; c) a resolução de problemas em contexto social; e d) aprendizagem de práticas sociais. Tais traços estiveram diretamente ligados à nossa sobrevivência e ao nosso bem-estar e acabaram por gravar-se nas nossas conexões neurais. Juntamente a isso, substâncias neuroquímicas como o hormônio da oxitocina – observado nas relações de proximidade entre os mamíferos, como no contato entre casais e mães e filhos –, reforçam a interação entre os in-

divíduos. Assim, possuímos uma base neurológica, gerida por circuitos neurais e substâncias neuroquímicas, no contexto das relações sociais.

Num trabalho pioneiro em investigação empírica em neuroética, utilizando técnicas de neuroimagem funcional, o filósofo Joshua Greene e sua equipe (2001) iniciaram um novo caminho nas pesquisas sobre a relação entre cérebro e moralidade. Greene e sua equipe publicaram um dos primeiros estudos em neuroética utilizando imagens cerebrais, constituindo-se como umas das referências dos estudos na área. Primeiramente, Greene recupera o “Dilema do Bonde”, proposto por Philippa Foot, e o “Dilema da Ponte”, conforme ampliado por Judith Jarvis Thomson, expondo-os a grupos variados de indivíduos. Como de costume, a maior parte dos sujeitos investigados tende a eliminar cinco indivíduos para salvar um no primeiro caso, apertando o botão e redirecionando o bonde. Porém, grande parte dos indivíduos se negou a empurrar o indivíduo grande que está sobre a ponte para que intercepte o bonde, mesmo que o resultado líquido seja o mesmo: uma vida para salvar cinco. No entanto, a inovação de Greene é captar a imagem do cérebro dos sujeitos investigados por ressonância magnética funcional (fMRI) nos momentos de decisão sobre os dois dilemas citados.<sup>2</sup>

Para explicar o aparente paradoxo de que as pessoas respondem de formas tão diferentes a situações que levam ao mesmo resultado, Greene considera que há uma diferença fundamental entre os dois dilemas. No caso do “Dilema

---

2 A ressonância magnética funcional é uma técnica de imageamento que analisa o fluxo de sangue no cérebro para detectar quais áreas estão em atividade num determinado momento. Dessa forma, torna-se possível compreender como o cérebro funciona durante o desempenho de suas funções em determinadas situações.

do Bonde”, trata-se de uma situação impessoal – a ação do indivíduo é puxar uma alavanca. Já no caso do “Dilema da Ponte”, trata-se de um dilema pessoal – a ação do indivíduo é empurrar uma pessoa. Greene conclui que os seres humanos reagem de formas diferentes aos cenários e essa constatação advém dos resultados de sua investigação com neuroimagem funcional. No caso do dilema impessoal, as áreas encefálicas ativadas estão predominantemente localizadas na região do córtex pré-frontal do encéfalo, relacionadas com o planejamento e o raciocínio. Já no caso dos dilemas pessoais, as áreas mais ativadas estão relacionadas com regiões mais profundas do cérebro, como a amígdala, estreitamente ligada às emoções. De acordo com Greene (2001), “De um ponto de vista psicológico, a diferença fundamental entre o dilema do trem e o da ponte é que o último engaja a emoção das pessoas de uma maneira que o primeiro não engaja.” Tais indícios reafirmam o quadro descrito por Haidt, uma vez que as avaliações morais mais próximas envolvem elementos emocionais, naquilo que Greene identifica como “processo dual do julgamento moral”.

Numa investigação mais específica sobre as bases neurais da cognição moral humana, o neurocientista brasileiro Jorge Moll (2005) e sua equipe também produziram um experimento utilizando imagens. Porém, nessa experiência, indivíduos submetidos a exames de ressonância magnética funcional foram expostos a imagens que suscitavam sentimentos de compaixão e de reação à injustiça: cenas de guerra, crianças fragilizadas e agressões. Moll apontou que emoções básicas e morais desagradáveis eram desencadeadas quando os indivíduos observavam tais imagens, ativando a amígdala, o tálamo e mesencéfalo,

juntamente com o córtex órbita-frontal e a região do sulco temporal superior. Segundo a conclusão do estudo, estas regiões, intimamente envolvidas no comportamento social, exercem um papel central no processamento das emoções, elementos centrais das avaliações morais humanas. Em outro estudo, Moll e sua equipe (2008) também apontaram que as emoções morais desencadeadas em resposta a tarefas que envolvem o raciocínio moral resultam da mistura de regiões cerebrais ativadas por emoções não-morais (básicas), memória semântica, percepção de pistas sociais, bem como tomada de decisão. As conclusões de tais estudos apontam para a compreensão das emoções morais como produto da atividade de uma mistura de regiões, algumas das quais são subjacentes a processos compartilhados com outros mamíferos, enquanto outras remetem a processos específicos de humanos (por exemplo, aqueles subjacentes à memória semântica e à tomada de decisões). Trata-se de um quadro onde as emoções não são apenas mecanismos instintivos e reativos, mas que podem ser consideradas como “atalhos” evolutivamente desenvolvidos para respostas sociais rápidas, fundamentais para os julgamentos morais. Dessa forma Moll e sua equipe (2005, p. 807) propõe um modelo no qual as emoções e o raciocínio não desempenham papéis diferentes, mas sim circunstâncias integradas da nossa psicologia moral<sup>3</sup>.

Uma crítica generalista à investigação neurocientífica da moralidade é colocada pelo filósofo Raymond Tallis (2011). Nesta análise, Tallis critica a ten-

---

3 O debate entre Greene (2008) e Moll (2008) acerca dos modelos de cognição moral é amplo e tecnicamente mais detalhado, tratando-se de um dos debates centrais da neuroética contemporânea.

dência contemporânea que denomina como “biologismo”, a ênfase excessiva dada às características ditas naturais dos seres humanos. Por um lado, Tallis (2011, p. 239) não questiona a origem biológica do *Homo sapiens* como organismo, uma vez que “a verdade da teoria da evolução está para além de qualquer dúvida razoável”. Por outro, aponta problemas nos excessos das duas subdivisões que identifica na tendência ao biologismo: a “darwinite” e a “neuromania”. Na primeira delas, o excesso é acreditar que, uma vez que a mente é um órgão que evoluiu de acordo com a hipótese darwiniana, o comportamento e o pensamento serão determinados pelo histórico dos processos de seleção natural e pelo que foi adaptado há dezenas de milhares de anos para assegurar a manutenção nos ambientes ancestrais. Tal noção vai de encontro com o fato de que seres humanos fazem escolhas, conduzem suas vidas e as regulam por narrativas compartilhadas e individuais, enquanto outros animais meramente vivem.

Já no caso da “neuromania”, o excesso está ligado, primeiramente, à ideia errônea de que a mente é uma coleção de sinapses predeterminadas, que se ativam de certo modo, e que nossas consciências, identidades, pensamentos e comportamentos são análogos a tais movimentos. Essa identificação exige mais explicações do que a simples correlação de imagens da atividade cerebral e conteúdo dos pensamentos. Além disso, as reproduções dos cenários e situações utilizadas nas investigações neurocientíficas são muito limitadas em relação ao mundo real. As respostas oferecidas pelos indivíduos em tais circunstâncias possuem valor limitado em relação às decisões que seriam tomadas na realidade. Os cenários hipotéticos apresentados são ricos e vivazes, porém implausí-

veis. Segundo Tallis (2011, p. 75), os impasses e dúvidas não são tratados com o mesmo pânico, indecisão, medo e angústia que os dilemas morais genuínos produzem. As decisões reais dependem da situação em particular; escolhas éticas não são como bifurcações, onde há apenas poucas escolhas, mas conectadas de uma série de possibilidades. Nesse sentido, tais investigações não oferecem explicações adequadas para a intencionalidade humana, a capacidade que envolve percepção, contemplação, planejamento e atuação em diferentes tempos e situações. Segundo a análise de Tallis, se o comportamento humano se reduzisse pura e simplesmente à forma como os nossos cérebros são rigidamente pré-programados ao nascermos, tais dificuldades não existiriam.

Uma crítica mais específica, diretamente colocada ao programa da neuroética questiona a possibilidade de existirem consequências relevantes das investigações e resultados da neuroética para a reflexão filosófica sobre a moral. O filósofo Salim Berker (2009) questiona primeiramente a clareza metodológica da neuroética, principalmente em relação à pertinência e idoneidade dos dilemas envolvidos, o uso da neuroimagem funcional, as análises estatísticas dos dados obtidos, assim como as interpretações. No entanto, mesmo que a investigação neuroética tenha metodologias adequadas e proveitosas para esclarecer as bases neurais dos juízos morais, seria insignificante do ponto de vista normativo, isto é, a neuroética não pode substituir a ética, no sentido das formulações filosóficas normativas amparadas na racionalidade humana. Em suma, caso a pesquisa das neurociências nos ofereça um bom retrato descritivo da estruturação e fun-

cionamento da moralidade (no sentido da crítica de Tallis), ainda é necessário averiguar se tais investigações possuem algum valor normativo.

No entanto, mesmo com tais críticas, algumas propostas buscam localizar um possível lugar para a neuroética nas formulações da filosofia moral. Partindo do aforismo “Conhece-te a ti mesmo”, Adela Cortina (2010) defende que sempre será melhor saber como funciona o cérebro e como podemos diagnosticar, tratar e reabilitar os indivíduos com transtornos neurológicos e neopsiquiátricos. Além de nos ajudar a prevenir males e promover bens, segundo Cortina (2010, p. 143), conhecer melhor o funcionamento do nosso cérebro é relevante “pois descobrirmos alguns dos elementos de nossa conduta é de grande ajuda em âmbitos como a educação, a moralidade a política, e não apenas no âmbito da saúde”. No entanto, há uma diferença entre bases e fundamentos que deve ser considerada. Uma coisa é considerar que existam bases cerebrais para a moralidade, uma vez que ninguém defende que um ser humano acéfalo ou em morte cerebral possa ser um agente moral. Outra coisa muito distinta é poder falar de um fundamento cerebral para a ética, pois a fundamentação de uma proposta moral é tarefa própria da filosofia, ao apontar razões, fundamentos e justificações para suas colocações morais. Assim, em termos filosóficos, a condição necessária de haver um cérebro com determinada neurobiologia para a moralidade não é o mesmo que a condição suficiente do ato de fundamentar, próprio do terreno filosófico. Além disso, Cortina (2012, p. 9) defende que a ética não está relacionada apenas com as ações que os seres humanos têm em relação a outros indivíduos, mas também com as aspirações que temos para uma vida

plena, boa e feliz. Tais expectativas e os raciocínios que compõem a riqueza da vida moral humana parecem estar além dos experimentos e resultados da neuroética. No entanto, as pesquisas em neuroética são relevantes pois nos permite abordar alguns dos problemas tradicionais de filosofia moral a partir de uma nova luz, que leva em conta os desenvolvimentos recentes de nossos conhecimentos sobre o cérebro.

Ampliando o alcance das hipóteses, a filósofa Kathinka Evers (2009) defende que a neuroética pode ir além de esclarecer questões sobre as origens de nossa predisposição natural para produzir juízos morais e sua estrutura cerebral. Através dos progressos das neurociências, sobretudo no que diz respeito às funções dinâmicas das redes neurais, a neuroética pode melhorar nossa compreensão sobre os processos de tomada de decisão, de escolhas, de aquisição e do desenvolvimento de disposições comportamentais.

Até agora, não há nenhuma prova da existência de uma área cerebral dedicada à moral ou centrada na mesma, mas numerosos dados mostram como algumas disfunções ou danos no cérebro podem propiciar uma série de incapacidades cognitivas, emocionais e comportamentais, como a perda da memória, a falta de atenção ou os transtornos de personalidade, incluindo a incapacidade moral (EVERS, 2009, p. 29).

Aqui não se trata de haver uma expectativa de normatizações oriundas da neuroética, ou de uma preocupação em estabelecer fundamentos morais. A “pertinência normativa” da neuroética estaria em ajudar na compreensão dos elementos biológicos e neurais e sua interação com os elementos socioculturais ligados à moralidade, enriquecendo o debate para que possamos lidar com os

desafios existenciais e políticos da condição humana. No entanto, é necessário um programa científico construtivo, não-reducionista e responsável. Segundo a análise de Evers (2009, p. 151), uma concepção de mundo cientificamente ilustrada não “deve conduzir a formas de ‘cientificismo’ ideológico destrutivas de um ponto de vista social e que de modo algum são científicas”. Diferente do que chama de “materialismo ingênuo”, Evers defende o “materialismo ilustrado”:

Um modelo que descreve o cérebro como um órgão plástico, projetivo e narrativo, que resulta de uma simbiose sociocultural-biológica surgida no decurso da evolução, e considera a emotividade do cérebro como a característica da consciência do ponto de vista da evolução. As emoções fizeram com que a matéria despertasse e lhe permitiram desenvolver um espírito dinâmico, flexível e aberto. A capacidade para efetuar seleções avaliativas emocionalmente motivadas é o que distingue os organismos conscientes de máquinas que funcionam de maneira automática. É aqui onde reside a origem da moralidade (EVERS, 2009, p. 59).

Partindo desse modelo, a neuroética deve ser dividida em duas frentes: (i) a neuroética fundamental e (ii) a neuroética aplicada. A primeira envolve a compreensão dos processos neuronais e situacionais que subjazem aos comportamentos complexos como, por exemplo, o juízo moral, os processos de tomada de decisão e suas relações com os ambientes e circunstâncias nos quais os indivíduos se encontram. Já a segunda frente envolve o tratamento das questões de fundo envolvidas nessa investigação, como a metodologia e o modo de análise dos resultados obtidos, além das abordagens e usos de tais dados e informa-

ções. Essa dupla abordagem busca um programa de pesquisa mais cuidadoso, que se distancia de reducionismos e cientificismos (EVERS, 2009, p. 190).

## 2 Sobre a “filosofia de segunda classe”

Em 2010, a Fundação Edge, entidade americana voltada para a produção e difusão de estudos multidisciplinares, realizou um seminário intitulado “The New Science of Morality”, contando com a participação de estudiosos e pesquisadores de diversas áreas que abordam a moralidade. Os participantes publicaram uma Declaração de Consenso, que compila os principais resultados dos conjuntos de suas investigações sobre a moralidade (BAUMEISTER *et al*, 2010). De maneira geral, este consenso está baseado nas seguintes propostas:

1) *A moralidade é um fenômeno natural e cultural*: Do mesmo modo que a linguagem, a sexualidade ou a música, a moralidade emerge da interação de diversos elementos psicológicos de cada indivíduo e da interação entre eles. Tais elementos psicológicos são o produto do desenvolvimento evolutivo da espécie.

2) *Muitos dos elementos psicológicos da moralidade são inatos*: Muitos dos elementos da moralidade podem ser encontrados, em alguma forma, em outros primatas, são visíveis em todas as culturas humanas, e se tornam operacionais razoavelmente cedo na infância. Tais indícios apontam o caráter inato de tais elementos psicológicos.

3) *Juízos morais são muitas vezes formulados intuitivamente, com pouca deliberação consciente*: Os juízos morais são muitas vezes experimentados rapidamente e automaticamente, mesmo quando o indivíduo não pode articular razões para justificá-los.

4) *O raciocínio moral consciente tem múltiplos papéis em nossa vida moral*: O pensamento moral às vezes tem uma função argumentativa; frequentemente é uma preparação para a interação social e para a persuasão, e não uma busca aberta pela verdade. Em linha com esta função persuasiva, o raciocínio moral pode ter efeitos causais interpessoais importantes. Razões e argumentos podem estabelecer novos princípios e produzir mudanças morais na sociedade.

5) *Juízos morais e valores morais podem estar em conflito com o comportamento*: Uma das razões para isso é que a ação moral muitas vezes depende do autocontrole, que é um recurso instável e limitado. Fazer o que é entendido como adequado pode estar em conflito com desejos egoístas, frequentemente depende de uma luta interna cujo resultado é incerto.

6) *Muitas áreas do cérebro são recrutadas para a cognição moral, ainda que não haja um "centro moral" no cérebro*: Juízos morais dependem da operação de múltiplos sistemas neurais distintos, mas que interagem entre si, muitas vezes de maneira competitiva. Muitos desses sistemas têm papéis importantes em contextos não-morais.

7) *A moralidade varia entre indivíduos e culturas*: As pessoas de cada cultura variam em seus juízos morais e comportamentos. A moralidade varia entre culturas de muitas formas, incluindo o domínio moral como um todo, assim

como normas morais específicas, práticas, valores e instituições.

8) *Sistemas morais dão suporte ao desenvolvimento humano em graus variáveis*: O surgimento da moralidade possibilitou que grupos maiores vivessem juntos e obtivessem os benefícios da confiança, do comércio, da segurança compartilhada, do planejamento em longo prazo e de uma variedade de outras interações onde todos podem ganhar.

Conforme abordamos, existem críticas em relação a alguns aspectos de tais propostas. No entanto, tais críticas não encerram o debate, encontrando respostas e justificativas por parte de seus proponentes. Os resultados dessas investigações de viés darwiniano das estruturas psicológicas e neurológicas da moralidade trazem impactos relativos à compreensão dos seres humanos e do modo como lidamos com a moral. Os enfoques empíricos trazem resultados que contribuem para ampliar o conhecimento sobre as ações humanas e os elementos envolvidos nos juízos morais. Entre tais resultados, destacam-se as informações sobre o papel das emoções e da razão na formulação dos juízos morais, juntamente com as pesquisas neurocientíficas que embasam tal proposta. O tradicional e permanente debate filosófico sobre a relação entre razão e emoção na moral encontra agora novas possibilidades e um novo trabalho surge para os filósofos e filósofas, que terão de acomodar tais informações em suas análises e propostas. Temos aqui um rico material para a investigação filosófica que ainda precisa ser devidamente explorado. Na sequência, oferecemos algumas razões para a relevância das investigações empíricas para uma compreensão mais am-

pla da condição humana e da moralidade, juntamente com uma posterior reflexão sobre a relação entre explicações e justificações morais.

Uma distinção elementar entre os domínios da filosofia e da ciência poderia envolver os seguintes tópicos: enquanto a ciência confina suas investigações ao domínio das causas e efeitos no que diz respeito ao mobiliário do mundo natural, a filosofia está envolvida com os domínios dos fins, das razões, do sentido, do propósito e das normas. Nesse sentido, a tarefa da filosofia moral é buscar e justificar normatizações, avaliando como tais justificações podem ser defendidas ou criticadas. Há, nesse quadro, uma contraposição entre justificar e explicar, ou entre oferecer razões e oferecer causas. Para alguns, esta distinção básica mostra que os projetos explicativos não poderiam contribuir em nada para o problema da justificação das crenças e do comportamento. Assim, ciências empíricas e filosofia moral não entrariam em contato. O interesse da filosofia moral não é tanto descobrir as causas que explicam por que fazemos os juízos morais que fazemos, mas descobrir as razões que os legitimam e os justificam ou, ao contrário, os recusam. Assim, quando pedimos uma justificação de uma norma ou ação, pedimos uma razão que possa ser apresentada. Se investigações empíricas não respondem ou não envolvem essa pergunta, não têm pertinência para a reflexão filosófica.

Essa distinção que contrapõe justificar a explicar tem sido recorrente em reação ao entusiasmo despertado em alguns teóricos que acreditam no potencial das ciências empíricas para a filosofia moral. Contra esse entusiasmo e contra o projeto de naturalização implícito em tais empreendimentos, a filósofa Virgí-

nia Held (1996, p. 69) observa que: “Se a psicologia moral trata de como fazemos juízos morais e desenvolvemos atitudes morais, então busca dar explicações acerca de como isso ocorre. Ela não aborda as questões normativas acerca de se as posições alcançadas são moralmente justificáveis.” Segundo o filósofo Alejandro Rosas, esta distinção remonta ao paradigma tradicional da filosofia de Immanuel Kant:

Kant é talvez o paradigma tradicional do uso da distinção entre justificar e explicar, tanto no terreno epistemológico como no da filosofia moral. Kant teria argumentado, como fez contra Locke, que a *explicação* causal e a descrição genética dos processos que sustentam um conhecimento não podem substituir a tarefa propriamente epistemológica de *justificar* e *dar razão* da validade de um juízo. As investigações de Locke sobre o entendimento humano se ocupam, segundo Kant, da *quid facti*, da origem causal, e não da validade ou legitimidade do conhecimento – *quid juris* – merecendo por isso o título de psicológicas ou fisiológicas (ROSAS, 2000, p. 105).

Nesse contexto, segundo Rosas, as intuições ontológicas de natureza dualista que dominaram o pensamento de Kant e se expressam especialmente em sua defesa da liberdade transcendental são em parte responsáveis pela radicalização dessa distinção. A liberdade kantiana implica que a ação humana não está determinada por causas naturais e requer uma forma de causalidade da razão que é diferente da causalidade natural, enquanto é absolutamente espontânea. Kant entende assim que a ideia de uma causalidade não-natural da razão deve assumir-se como pressuposto necessário de nossa compreensão das atitudes e dos sentimentos morais. No entanto, conforme Rosas, uma vez que eliminemos o contexto ontológico dualista e nos situamos em um marco naturalista,

podemos reinterpretar em um sentido bem definido a distinção entre explicar e justificar. Dessa forma, ao rechaçar o dualismo, podemos admitir que a razão também tem uma causa natural. Nesse contexto, as investigações empíricas sobre a natureza humana e suas capacidades envolvem um marco naturalista, onde a racionalidade humana também é um componente oriundo do desenvolvimento natural da espécie, juntamente com outras componentes envolvidas na moralidade, como o altruísmo, as emoções, a reciprocidade, a normatividade e o modo como a estrutura psicológica envolve tais elementos.

Isso significa que não existe um lugar “fora” da natureza a partir do qual poderemos falar dela, mas que a própria capacidade de justificação está imersa na história de nossa mente e linguagem. Em outras palavras: a mente humana distingue entre o ser e o dever ser, o que cria o mundo moral – e essa capacidade, ao contrário do que diz Kant, é também parte da história natural da humanidade. De qualquer forma, sempre estivemos muito distantes de uma ideia primeira, simples ou “objetiva” de natureza que poderia “fundar” uma moral naturalista em um sentido substantivo. Por tudo isso, a tarefa da justificação é muito mais a tarefa de um debate entre múltiplas perspectivas (e múltiplas perspectivas têm suas histórias naturais e culturais) do que de um discurso que, por sua própria natureza, coloca-se no nível da investigação – e não no da decisão. Ou seja, a justificação da moral continua sendo tarefa da filosofia e de sua atividade reflexiva e não da ciência e sua atividade descritiva. Assim, podemos compreender a origem e o modo como tais elementos nos afetam, o que não implica que escapamos ao oferecimento de razões e justificações sobre nossas ati-

tudes e à busca por princípios para nossas ações, em busca de uma boa existência. Somos capazes de compreender e avaliar nossa existência, atitudes e reações, mesmo sujeitos às propensões naturais produzidas ao longo de nossa história evolutiva, porém agora mais informados sobre a nossa natureza.

Em outra análise sobre o alcance das teorizações éticas tradicionais, Rossas (2011, p. 296) defende que não há qualquer sentido, por exemplo, em recomendar condutas que as pessoas são incapazes de seguir, uma vez que dever implica poder. Além disso, se levarmos a sério a tarefa de justificar as normas morais, constataremos que, em última instância, os princípios morais que consideramos mais básicos se apoiam nas crenças que possuímos sobre situações concretas da realidade. Há aqui uma preocupação com a constituição humana e suas possibilidades, que questiona se seres humanos são constituídos de tal modo que sejam capazes de satisfazer as exigências da moralidade. Nesse sentido, mesmo com as observações apontadas pelos críticos, as ciências podem nos ajudar a compreender melhor quais vínculos psicológicos uma possível teoria ética deve respeitar para estar ao alcance dos seres humanos como realmente são. A isso, Owen Flanagan (1991, p. 32) denomina “princípio de realismo psicológico mínimo”, segundo o qual, ao elaborar um ideal moral, é preciso fazer com que o modelo de comportamento prescrito esteja ao alcance de formas de vida como nós. Dessa forma, compreender os aspectos psicológicos e suas estruturas ao longo da história de nossa espécie, juntamente com o modo como operam é um passo relevante para uma compreensão da moralidade.

Historicamente, a atividade filosófica sempre esteve relacionada com investigações ligadas a metodologias e práticas investigativas diferentes, que buscavam compreender a natureza humana e inseri-la num contexto teórico mais amplo para trabalhar suas possibilidades. Diversos filósofos abordaram a psicologia humana e envolveram-se em questões empíricas em suas investigações, lidando com impactos de questões e conteúdos científicos em suas propostas filosóficas e antropológicas. No caso da compreensão dos seres humanos e sua relação com a filosofia moral, David Hume (1748, p. 63) faz uma distinção relevante nesse âmbito, apontando diferenças entre dois tipos de filósofos morais. Os filósofos de “primeira classe”, são aqueles que “fazem-nos sentir a diferença entre vício e virtude; excitam e regulam nossos sentimentos; e se podem dirigir nossos corações para o amor da probidade e da verdadeira honra, pensam que atingiram plenamente o fim de todos os seus esforços.” Já os filósofos de “segunda classe”:

Consideram o homem mais como ser racional que como ser ativo, e procuram formar seu entendimento em lugar de melhorar seus costumes. Consideram a natureza humana como objeto de especulação e examinam-na com rigoroso cuidado a fim de encontrar os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos aprovar ou censurar qualquer objeto particular, ação ou conduta (HUME, 1748, p. 63).

Devido ao alto nível de tecnicidade e especialização entre as áreas de investigação, incluindo ciência e filosofia, ocorreu aquilo que Kwame Anthony Appiah (2008, p. 6) denominou como “a partição”, isto é, a separação entre as diversas áreas e a crescente diminuição das possibilidades de comunicação en-

tre elas. Um exemplo desse processo estaria ligado ao trabalho dos filósofos sobre a moralidade, com o crescimento do consenso de que a filosofia simplesmente pudesse ignorar as questões sobre como os seres humanos de fato pensam e sentem. Essa situação fez com que o trabalho filosófico ficasse limitado. Nesse sentido, para evitar esse cenário, espera-se que os filósofos que pensem num nível bem amplo e fundamental sobre a situação humana, adotem uma atitude contrária à “partição”, e façam uso de todos os recursos intelectuais disponíveis. Assim, para realizar seu objetivo de compreensão do humano e suas potencialidades, espera-se que filósofos e filósofas utilizem dados oriundos da psicologia, da história, da literatura, e das informações advindas das ciências para um enquadramento mais amplo dos seres humanos e suas possibilidades.

As investigações sobre o desenvolvimento natural da vida têm levado à ampliação da compreensão da nossa espécie e da nossa mente, oferecendo propostas capazes de questionar as concepções tradicionalmente estabelecidas sobre a condição humana, a partir de das investigações empírico-científicas e não mais fundadas ou construídas apenas na especulação. A partir desse novo quadro, podemos tentar compreender em novos termos quem somos, o que nos motiva, por que atuamos e reagimos da forma como o fazemos, por que desenvolvemos as estruturas sociais que construímos, de onde vem nossa predisposição para produzir juízos morais, de onde procede a forte inclinação que têm os humanos para construir sistemas normativos morais, sociais e legais, entre outros elementos. No caso específico da moralidade, é importante compreender os mecanismos psicológicos envolvidos nas avaliações e reações morais, e a inves-

tigação do desenvolvimento natural de tais capacidades ajuda nessa compreensão. Appiah (2008, p. 162) reconhece que “as questões que dirigimos aos cientistas e aos fisiólogos não são perguntas normativas, mas suas respostas não são irrelevantes para as questões normativas.” Nesse contexto, uma das tarefas da filosofia seria aprofundar a integração do conhecimento proveniente de fontes e disciplinas muito diferentes, estabelecendo maneiras de relacionar tais dados, sem os excessos do reducionismo e da simplificação, mas considerando os limites e as possibilidades da natureza humana que emergem de tais investigações. Esse trabalho envolveria a reflexão e o questionamento próprios da filosofia, numa busca da maior compreensão do somos e do que podemos ser.

Conforme buscamos mostrar, as investigações empíricas sobre o funcionamento mental humano e as tentativas de compreensão de como ocorreu o desenvolvimento das capacidades humanas não podem ser invocadas para apoiar proposições morais ou substituir as decisões morais. No entanto, a compreensão de como ocorrem os processos neurais e o que os afeta é relevante para nossas ambições de entender e, se possível, estruturar as nossas atitudes e comportamentos frente aos acontecimentos do mundo. Mesmo que nenhum psicólogo ou cientista tenha desenvolvido um método que possa substituir a reflexão e o raciocínio em relação à moralidade, não há motivos para não sermos curiosos em entender como nossas estruturas mentais estão ligadas e envolvidas nos nossos raciocínios, ações e reações morais, trabalhando assim do mesmo modo como os “filósofos e filólogas de segunda classe” do passado trabalharam.

## Referências

APPIAH, K. A. *Experimentos de ética*. Tradução de Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2010 [2008].

BERKER, S. The Normative Insignificance of Neuroscience. *Philosophy and Public Affairs*, v. 37, p. 293-329, 2009.

BAUMEISTER, R. *et al.* *Consensus Statement: A statement of consensus reached among participants at the Edge Conference The New Science of Morality*, 2010. Disponível em: [http://www.edge.org/3rd\\_culture/morality10/morality\\_consensus.html](http://www.edge.org/3rd_culture/morality10/morality_consensus.html). Acessado em 08 de agosto de 2020.

BLOOM, P. *O que nos faz bons ou maus*. Tradução de Eduardo Riech. Rio de Janeiro: Best Seller, 2014 [2013].

BOTERO, J. J.; RAMOS, J.; ROSAS, A. (Org.). *Mentes reales: La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

CARRUTHERS, P.; LAURENCE, S.; STICH, S.. *The Innate Mind*. Vol. 2: Culture and Cognition. Cambridge: Oxford University Press, 2005.

CHURCHLAND, P. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

CORTINA, A. (Org.). *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Granada: Editorial Comares, 2012.

CORTINA, A. Neuroética: Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política? *Isegoria*, n. 42, p. 128-48, 2010.

DAMÁSIO, A. Neuroscience and ethics: Intersections. *The American Journal of Bioethics*, v. 7, n. 1, p. 3-7, 2007.

DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1994].

DE WAAL, F. *et al* (Org.). *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Londres: Brill, 2014.

DORIS, J. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

EVERS, K. *Neuroética: Quando la materia se despierta*. Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Katz Editores, 2010 [2009].

FLANAGAN, O. *Varieties of moral personality: Ethics and psychological realism*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

FOOT, P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. FOOT, Philippa. *Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell, 1978 [1967].

GREENE, J. *et al*. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, v. 293, 5537, p. 2105-08, 2001.

GREENE, J. From neural 'is' to moral 'ought': What are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature Review Neuroscience*, v. 4, p. 846-9, 2003.

GREENE, J. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. Nova York: Penguin Press, 2013.

GUTIERREZ, G.; PAPINI, M. *Darwin y las ciencias del comportamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

HAIDT, J. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, n. 108, p. 814-34, 2001.

HAIDT, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Nova York: Random House, 2012.

HAUSER, M. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. Nova York: Harper Collins, 2006.

HELD, V. Whose Agenda? Ethics versus Cognitive Science. In: MAY, L.; CLARK, A.; FRIEDMAN, M. *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, p. 68-88, 1996.

HUME, D. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Tradução de José Oscar Marques. São Paulo: Edunesp, 1999 [1748].

JOYCE, R. The origins of moral judgment. In: DE WAAL, F. et al (Org.). *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Londres: Brill, p. 125-42, 2014.

JOYCE, R. *The Evolution of Morality*. Massachussets: MIT Press, 2006.

MACHERY, E.; MALLON, R.. Evolution of Morality. In: DORIS, J. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MAY, L.; CLARK, A.; FRIEDMAN, M. *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, 1996.

MOLL, J. *et al.* The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 6, p. 799-809, 2005.

MOLL, J. *et al.* The cognitive neuroscience of moral emotions. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Org.). *Moral Psychology*. Vol. 3: The neuroscience of morality: emotion, disease, and development. Cambridge: MIT Press, 2008.

ROSAS, A. El proyecto de explicación darwinista del comportamiento moral. In: GUTIERREZ, G.; PAPINI, M. *Darwin y las ciencias del comportamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

ROSAS, A. Explicación y justificación; hacia el naturalismo en la filosofía moral. In: BOTERO, J. J.; RAMOS, J.; ROSAS, A. (Org.). *Mentes reales: La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 101-18, 2000.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Org.). *Moral Psychology*. Vol. 1: The Evolution of Morality. Massachusetts: MIT Press, 2008.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Org.). *Moral Psychology*. Vol. 3: The neuroscience of morality: emotion, disease, and development. Cambridge: MIT Press, 2008.

SRIPADA, C.. Nativism and moral psychology: Three models of the innate structure that shapes the contents of moral norms. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Moral Psychology*. Vol. 1: The Evolution of Morality. Massachusetts: MIT Press, 2008.

SRIPADA, C.; STICH, S.. A Framework for the Psychology of Norms. *In*: CAR-RUTHERS, P.; LAURENCE, S.; STICH, S.. *The Innate Mind*. Vol. 2: Culture and Cognition. Cambridge: Oxford University Press, 2005.

TALLIS, R. *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumem, 2011.

THOMSON, J. J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, n. 59, v. 2, p. 204-17, 1976.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).