

Consegue um homem comer um mamute inteiro? Psicologia moral do valor e normatividade

Can a man eat a whole mammoth?
Moral psychology of value and normativity

Luca Nogueira Igansi
Universidade Federal de Pelotas
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
luca.igansi@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/5412764423909963>

Resumo

A concepção de valor no naturalismo moral enquanto empreendimento descritivista será investigada através da aplicação do crivo da falácia naturalista em uma perspectiva evolutiva da psicologia moral. Partindo de uma breve análise da falácia naturalista conforme proposta por Dall'Agnol, criticarei a aplicação do autor desta no que ele denomina de naturalismo moral. Contrastando a sociobiologia de E. Wilson com a teoria do altruísmo recíproco de R. Trivers procurarei uma definição de ética naturalista ao investigar as raízes psicológicas da motivação moral. Identifico que a falácia naturalista mostra-se desmerecedora de seu cunho e importância metaética, e evidencia-se que uma compreensão naturalizada do comportamento moral humano é vital para o entendimento da motivação para a ação e da concepção de valor; embora fraca sob uma perspectiva normativa.

Palavras-chave

Psicologia moral; Naturalismo; Normatividade; Cooperação; Metaética.

Abstract

The understanding of value in moral naturalism as a descriptivist endeavor will be analyzed through an application of the naturalistic fallacy on an evolutive perspective of moral psychology. From a brief analysis of the naturalistic fallacy as proposed by Dall'Agnol, I'll criticize the author's application of such on what he refers to as moral naturalism. Contrasting E. Wilson's sociobiology with R. Triver's theory of reciprocal altruism I will procure a definition of naturalized ethics by investigating the psychological roots of moral motivation. Once identified the descriptive and non-reductionist aspects of contemporary moral naturalism, the naturalistic fallacy presents itself as unbecoming of its hallmark and metaethical importance, and it becomes clear that a naturalized comprehension of human moral behavior is vital to the understanding of the motivations for action and the conception of value; though weak under a normative perspective.

Keywords

Moral psychology; Naturalism; Normativity; Cooperation; Metaethics.

1. Introdução: naturalismo ético e a falácia naturalista¹

A perspectiva naturalista na filosofia moral permeia a história desde os tempos pré-socráticos, manifestando-se de uma forma ou outra até a contemporaneidade. Mas não foi até recentemente que a filosofia permitiu-se dialogar com as ciências empíricas de forma a investigar a natureza

¹ O argumento apresentado nesta seção fora desenvolvido por extenso no artigo "A Falácia naturalista na metaética contemporânea: usos e equívocos" (Igansi, no prelo), baseado na leitura de Dall'Agnol (2005).

humana com ferramentas não somente no plano teórico. Mas este empreendimento não acontece sem dificuldades.

Procurarei investigar neste trabalho tratar destas questões com a investigação de algumas das bases psicológicas para a motivação moral sob uma perspectiva evolutiva. Isto se dará através de uma breve análise de uma das críticas mais proeminentes do século XX, a saber, da falácia naturalista conforme proposta por Moore (1959; 1993; 1994) e relida por Dall’Agnol (2005), que será aplicada sobre as teorias da sociobiologia de E. Wilson e do altruísmo recíproco de R. Trivers (1971). Acredito que isto permitirá não somente ilustrar um aspecto das origens do comportamento moral como também do empreendimento naturalista enquanto proposta metaética na contemporaneidade.

Por mais conhecido que seja o argumento da falácia naturalista, não apenas são notáveis as diferenças nas interpretações de cada autor como também do próprio Moore em sua mais citada obra quanto ao uso desta expressão, o *Principia Ethica*, como Dall’Agnol frisa: “[s]egundo o Index do *Principia*, há 23 contextos em que a expressão ocorre no livro e, de acordo com Rohatyn (1987, p. 20), com 12 sentidos diferentes” (Dall’Agnol, 2005, p. 150). Não é difícil imaginar a razão de tamanha discordância. Patricia Churchland (2008), assim como Adriano Brito (2010) e Thomas Hurka (2010), coloca que a falácia naturalista é o mesmo que o argumento da questão-em-aberto (*open-question argument*). Brito ainda vai além e coloca que este último argumento de Moore é apenas um desenvolvimento da famosa *Lei de Hume* – embora com intentos um pouco dissonantes –, na passagem em que Hume demonstra estranheza e falta de conexão entre o uso de *ser* e *dever* [ser]; ponto que Geoff Sayre-McCord (2014) concorda, mas sem se comprometer com a nomenclatura de *falácia naturalista*. Daniel Dennett (1995) ainda confunde a nomenclatura do argumento mooreano com a *lei de Hume* afirmando que a última é a formulação de Moore no *Principia*; e apresenta uma crítica similar a de Churchland no início de seu livro – embora Churchland, por sua vez, saiba diferenciar o argumento de Hume do de Moore.

O argumento da questão-em-aberto é problemático e quase irrelevante para questionar a justificação *per se* de qualquer teoria ética. Isto se dá pois mesmo que seja logicamente válida para disputar conceitos, isto por si só não é o suficiente para invalidá-los – e ainda que fosse, teoria alguma é intrinsecamente dependente de seus conceitos. Além disto, a partir de Moore e de sua leitura por Dall’Agnol, é possível estabelecer uma formulação relevante e coerente da crítica de Moore às teorias metafísicas e naturalistas no que tange à moralidade sem depender do argumento da questão-em-aberto. Apesar de sua problemática interpretação, no *Prefácio à Segunda Edição* de sua obra *Principia Ethica* (1993, p. 01-33), Moore sintetiza três pontos principais que caracterizam sua última reformulação do objetivo que possuía com o uso do termo, a saber (Dall’Agnol, 2005 p. 151):

- (i) *ou* quando se confunde B com um predicado do tipo a ser definido;
- (ii) *ou* mantendo que ele é idêntico a tal predicado;
- (iii) *ou* fazendo uma inferência *baseada* em tal conclusão.

Adaptando esta terminologia para a contemporaneidade, comete a falácia naturalista quem realizar (i) um Erro Categórico (EC); (ii), um Caso de Identificação Equivocada (CIE); ou (iii), um Erro Inferencial (EI). Todavia, apesar de ser uma forte ferramenta lógica, muitas teorias de cunho naturalista se mantêm intactas após o crivo da aplicação dos critérios de tal falácia. Neste trabalho irei apresentar a crítica que o próprio Dall’Agnol realiza a essa formulação do argumento da falácia naturalista. Ela se baseia nos limites de tal falácia enquanto ferramenta crítica e alcance efetivo quanto ao tipo de teorias que ela fora originalmente pensada por Moore para desbancar. Em um segundo momento, irei criticar uma aplicação desta falácia feita por Dall’Agnol para então mostrar a diferença entre teorias éticas do valor (projeto de Moore e

Dall'Agnol) e da ação com relação à normatividade. Em suma, a diferenciação pode ser interpretada conforme Brito (2010) coloca, na qual um naturalismo moral pode estar preocupado com a cognitividade epistemológica sem se comprometer com a existência dos fatos morais no plano natural (ou qualquer que seja). Ou seja, com um realismo moral, salvaguardando-se da falácia naturalista sem comprometer sua justificação naturalista.

2. Os limites da falácia naturalista

Ao elaborar argumentos associados à falácia naturalista, Moore possuía o intento não apenas de criticar perspectivas naturalistas do estudo da moral como, de uma forma mais ampla, qualquer teoria que procurasse identificar e reduzir o b_{vi}^2 a qualquer objeto natural – fosse ele das ciências naturais ou de teorias metafísicas. Em resumo, seu objetivo era evidenciar a autonomia da investigação ética e o caráter *sui generis* dos valores morais contra qualquer forma de reducionismo de tais valores a outro tipo de propriedade, procedimento que “leva inevitavelmente a um erro que o argumento da falácia naturalística está sempre pronto a denunciar” (Dall'Agnol, 2005, p. 173).

O legado da falácia naturalista, mesmo que erroneamente interpretada, é grandioso. Toda a metaética contemporânea foi influenciada de uma forma ou outra, ao menos como critério de cautela em afirmações quanto a determinadas formulações teóricas. Todavia, sua aplicação possui certas limitações. Podemos identificar três problemas quanto a isto: dois que o próprio Dall'Agnol apresenta, em que (i) é uma ferramenta passiva, ou seja, não nos acrescenta em nada sobre valores morais ou normatividade, e que (ii) é inefetiva contra qualquer naturalismo ético que não se baseia em um reducionismo de b_{vi} a outras propriedades, como no hedonismo, no utilitarismo e na ética das virtudes. Irei tratar destes dois problemas na atual seção. O item (iii), que tratarei na seção a seguir, procede do argumento anterior em que o autor, ao elaborar sua crítica à “sociobiologia”, falha não apenas em identificar, mas também ao interpretar os argumentos presentes, que em conjunto com a crítica (ii) nos dará a base para a discussão entre teorias do valor e teorias normativas na filosofia moral, distinção que o autor parece não reconhecer em suas formulações: o simples fato de que o naturalismo seguindo a tradição humeana – com raras exceções como a de Spencer e o jusnaturalismo, por se tratar de uma teoria positivista fundacionalista (Brito, 2014, p. 05-07; 2013, p. 10-11) – não possui intento normativo além de observá-lo como um fenômeno natural, e não como guisa de ação.

Não há muito mais o que se dizer da crítica (i), uma vez que o fato de ser um teste formal a ser aplicado em teorias de forma a regulá-las a evitar que cometam erros lógicos implica justamente em ser uma ferramenta passiva, apenas uma “arma crítica” (Dall'Agnol, 2005, p. 174) que não produz conteúdo novo, “nenhum tratamento positivo dos valores intrínsecos” (Dall'Agnol, 2005, p. 174). A crítica (ii), por sua vez, nos é muito mais interessante. É o caso pois mesmo Dall'Agnol, que assim como Moore defende um conceitualismo antirrealista (contra o comprometimento com a existência ontológica dos juízos morais, embora a favor de um realismo axiológico), reconhece que há posições do naturalismo ético que não são afetadas de forma alguma por esta formulação do argumento da falácia naturalista, por mais eficientemente elaborada que tenha sido; em suma, que “o limite mais evidente do argumento é que ele não é efetivo contra o naturalismo ético” (Dall'Agnol, 2005, p. 174, grifo do autor). Isto se dá pois, como vimos, o foco da aplicação do argumento em questão se baseia fortemente em teorias reducionistas, ou seja, que procuram reduzir b_{vi} a algum *único* outro objeto natural. Como Moore aponta ao apresentar sua preocupação do tema principal da ética no início do Principia,

² Usarei como abreviação de “bom enquanto valor intrínseco”, de forma a distinguir esta de outras definições de “bom”.

the judgment Pleasure is good – a judgment, of which Ethics should discuss the truth, although it is not nearly as important as that other judgment, with which we shall be much occupied presently – Pleasure alone is good (Moore, 1959, §4);

E que

[t]hat a thing should be good, it has been thought, means that it possesses this single property: and hence (it is thought) only what possesses this property is good. The inference seems very natural; and yet what is meant by it is self-contradictory (Moore, 1993, p. 90).

Embora estas formulações façam referência maior ao argumento da questão-em-aberto, não faltam em evidenciar o intento antirreducionista que Moore procura defender. De forma ainda mais evidente podemos identificar em sua crítica à teoria de Herbert Spencer e seu “darwinismo social” no capítulo 2 de seu *Principia Ethica* (1959, 1993, §§29-34). Assim como Dall’Agnol procura criticar a “sociobiologia”, Moore o faz com o darwinismo social – embora, como veremos na próxima seção, aparentemente apenas o último obteve sucesso. O darwinismo social de Spencer busca justificar o juízo moral a partir de sua leitura das obras quanto à seleção natural escritas por Charles Darwin – leituras que Moore corretamente apontou como errôneas. De acordo com Moore, Spencer relaciona adaptabilidade com uma tendência a tornar-se “melhor”, para um “bom propósito” ou “fim” (§30), e que então “mais evoluído” é sinônimo de “mais ético”; pois a evolução, por sua vez, nos traria maior prazer através de ferramentas psicológicas para obtê-lo e mantê-lo, assim como gerar mais vida e mais prazer (§33). Moore fez algumas referências a críticas político-sociais do argumento de Spencer inferir um “aval ético” para o assassinato de outras raças, e focou em críticas interpretativas onde Spencer claramente confundiu uma teoria factual da biologia, como é o caso da teoria da origem das espécies por meio da seleção natural de Darwin, como sinônimo direto de uma teoria ética. Aqui nos é bem clara a aplicação da leitura da falácia naturalística conforme Dall’Agnol desenvolveu, onde Spencer parece cometer todos os erros possíveis que ela nos alerta. Spencer, em primeiro lugar, comete um erro categorial no que associa “evoluído” com “ético” – duas categorias distintas – de forma sinonímia e sem maiores explicações. O autor também apresenta um caso de identificação equivocada em que termos como “higher” (“mais alto”) no sentido de possuidor de maior adaptabilidade, como Darwin coloca, é identificado com um cunho moral, como eticamente superior, como Moore parafraseia (1993, p. 100, grifo do autor): “Mr Spencer *identifies* the gaining of ethical sanction with the being more evolved”. Por fim, o autor comete um erro inferencial no que tira conclusões destes pressupostos absurdos enquanto desenvolve sua teoria. Mas o ponto que Moore foca em sua crítica a Spencer (embora tenha outras críticas à relação de teorias evolutivas com a ética em um âmbito geral, e.g. §34) é que, em suma, há um reducionismo sinonímico de uma descrição para um viés ético sem a presença de maiores evidências.

[Spencer] argues at length that certain kinds of conduct are ‘more evolved,’ and then informs us that he has proved them to gain ethical sanction in proportion, without any warning that he has omitted the most essential step in such a proof (Moore, 1993, p. 101).

Dessa forma, a falácia naturalista acaba por desbancar a teoria de Spencer. Mas, possivelmente, esta seja uma das únicas teorias em que a falácia naturalista tenha real efetividade, por partir de um reducionismo simplista da ética. Mas o problema é que quando não há reducionismo por parte de uma teoria moral, ou seja, se não há a identificação de b_{vi} com um único objeto simples, o argumento da falácia naturalista é inefetivo. No hedonismo e no utilitarismo isto se mostra muito claro. Ora, o próprio Moore reconhece em sua elaboração das teorias éticas de Bentham e Mill que por mais que haja críticas válidas quanto aos usos de seus conceitos, não as invalidam por completo. Afinal, uma afirmação ética de que “aquilo que provê

prazer deve ser buscado” não atribui, em momento algum, proposições de identidade entre b_{vi} e outra propriedade. Da mesma forma, “já no capítulo 3 [do *Principia Ethica*] Moore argumenta contra a tese de que o prazer é o *único* bem com valor em si mesmo e faz isto independentemente de um apelo ao argumento da falácia naturalística” (Dall’Agnol, 2005, p. 174), o que denuncia que mesmo Moore era consciente dos limites do escopo de suas objeções. Mesmo a ética das virtudes, que Moore procura criticar através da leitura de Aristóteles, se salva do argumento da falácia naturalista em que Aristóteles claramente diferencia juízos éticos e científicos. Assim, mesmo se baseando em alguma concepção da natureza humana, todas estas teorias estão imunes ao crivo do argumento da falácia naturalista.

Dall’Agnol procede então para encerrar a seção de sua obra em que ele identifica a falácia naturalista em Moore e procura reformulá-la para o debate metaético contemporâneo reconhecendo os seus supracitados limites, mas com uma salvaguarda ao final em que “o argumento de Moore é, certamente, válido contra naturalismos do tipo que está presente na sociobiologia” (Dall’Agnol, 2005, p. 174). Creio que Dall’Agnol não acerta em sua crítica à sociobiologia e discutirei esse ponto na próxima seção. Suas críticas são comuns a muitos que criticam o naturalismo, e contra elas argumentarei a partir da distinção entre teorias do valor e teorias da ação conforme apresentada por Brito, que redundava numa confusão entre o normativo e o descritivo em teoria prática.

3. É o naturalismo moral uma falácia?³

[I]f, as is my own belief, the moral feelings are not innate, but acquired, they are not for that reason less natural (John Stuart Mill *apud* Darwin 1882, p. 98).

Como foi visto anteriormente, Dall’Agnol segue a análise da falácia naturalista para aplicá-la em sua leitura de Matt Ridley que, segundo o autor, estaria associada à *sociobiologia*. Todavia, este posicionamento quanto à temática naturalista é deveras comum na literatura, e neste capítulo pretendo esclarecer estes pontos a fim de introduzir o paradigma do naturalismo moral enquanto *teoria da ação*, nomenclatura de Brito para teorias morais descritivas que não aspiram a uma prescrição normativa objetiva. Defendo que este escopo de crítica jaz fundamentalmente em dois pressupostos errôneos: (i), de que nenhum dos autores que ele cita se associa à teoria sociobiológica e (ii), o de tratar de tal obra fora de seu contexto principal, a saber, no debate *natureza versus criação* (ou *natureza versus ambiente*).

A primeira é mais simples e importante: a definição equivocada da posição teórica de Ridley. O termo *sociobiologia* é cunhado por Edward Wilson em 1975 em sua obra de mesmo nome. Ridley, por sua vez, em momento algum de sua obra em questão se associa com esta posição, ou sequer cita o termo *sociobiologia* ao longo dela. Se olharmos outras de suas famosas obras como *O que nos faz humanos?* (2008, original *Nature via Nurture*, 2003) e *Genome* (1999; 2006), há apenas uma ocorrência em cada uma onde o termo *sociobiologia* aparece. Na última, há uma mera menção na parte final da obra a fim de se ilustrar a igual importância de nossas inclinações genéticas e influências do ambiente para o comportamento humano, em que se cita o debate entre Wilson e outros defensores de um culturalismo forte (*i.e.* em que o comportamento não é de forma alguma relacionado à nossa natureza biológica), e que “[a]fter twenty-five years of studies in behavioural genetics, that view is no longer tenable. Genes do influence behaviour” (Ridley, 1999, p. 306). Mas o autor, logo após, ao iniciar o próximo parágrafo, segue para denunciar o

³ Agradeço imensamente ao prof. Dall’Agnol pelo debate sobre esse ponto.

extremismo reducionista de Wilson em que “[y]et even after these discoveries, environment is still massively important - probably in total more important than genes in nearly all behaviours” (Ridley, 1999, p. 306).

Na primeira obra, por sua vez, o autor apresenta a sociobiologia de Wilson (Ridley, 2003, p. 241-254) como um defensor de que os genes se sobrepõem completamente ao ambiente, entrando então num aspecto político onde padrões sociais de comportamento poderiam ser redutíveis a inclinações inatamente genéticas, mas apenas para apresentar nas treze páginas que se seguem como tal posição é extremista e problemática, comparando as ideias e discurso de Wilson sobre a natureza humana com “the evangelical language of the Baptist preachers he had heard in Alabama as a youth” (Ridley, 2003, p. 243). Não vou entrar no mérito de como Ridley critica a sociobiologia *per se*, mas é importante a nós notar como não apenas o autor não se identifica com esta posição, mas como também se posiciona contra ela, apresentando sua perspectiva em contraponto à ela. Talvez Dall’Agnol esteja certo em criticar a sociobiologia, porém, a meu ver, equivocou-se quanto a quais autores deveria criticar.

Os pontos principais presentes na obra de Dall’Agnol, que, como coloquei anteriormente, também fazem parte do cerne crítico do paradigma naturalista em um âmbito geral, são os seguintes:

- (a) Que a teoria do gene egoísta se compromete com o determinismo gênico e com uma *falácia genética* e na conseguinte falta de autonomia do ser humano;
- (b) Que o *gene egoísta* seja um tipo específico de gene (e que, logo, Ridley estaria errado em se basear nele uma vez que o Projeto Genoma não estava concluído na época da escrita de sua obra);
- (c) Que há um reducionismo moral em sua teoria;
- (d) Que há uma diferença de *tipo* (lógico) entre instinto, comportamento e genética;
- (e) Da escolha *conveniente* de dados etológicos para justificar diferentes teorias.

O ponto inicial que se deve ter em perspectiva é a totalidade do paradigma pressuposto na teoria do gene egoísta e do altruísmo recíproco. Apresentarei ambas brevemente, iniciando pela teoria do gene egoísta conforme formulada por Dawkins e situá-la no debate “natureza *versus* ambiente” de acordo com as obras de Ridley. Acredito que esta apresentação será suficiente para refutar as afirmações (a) e (b), e nos dará as ferramentas adequadas para entender o que é “moralidade” para os autores através da apresentação do problema fundamental (ii), que concomitantemente contará com a refutação para (c), (d) e (e).

O autor corretamente identifica o trabalho de Ridley como associado à teoria do *gene egoísta* de Richard Dawkins, apresentada por ele em 1976 em seu livro de mesmo nome. A obra surgiu em meio ao polêmico debate que ocorria desde o fim do século XIX em que muito se debatia que peso – e se é que algum – teriam a natureza, ou seja, os instintos e inclinações naturais *inatos*⁴ e o ambiente, a cultura e a criação, ou seja, a experiência, no comportamento humano. O nome atribuído a este debate é o de *natureza versus ambiente* (*nature versus nurture*), referido algumas vezes em português também como o debate entre “inato ou adquirido”. Dawkins procura desenvolver em seu livro principalmente uma defesa contra a “seleção de grupo”, teoria da psicologia que defende que a seleção natural favorece espécies enquanto “unidades”,

⁴ É importante notar que neste debate, e como doravante utilizarei, o sentido de “inato” como usado na biologia, psicologia evolutiva e outras ciências afins não remete de forma alguma ao inatismo metafísico como presente na história da filosofia. Um “comportamento inato” seria aquele que é fortemente influenciado pela carga genética de um animal, como um bebê chorar frente ao desconforto ou um filhote de cão procurando as mamas de sua mãe para se alimentar: inclinações de um grau muito forte, porém que através de um trauma ou uma variação exótica podem não ocorrer.

permitindo uma defesa contra as afirmações de que basear o comportamento em uma perspectiva natural implica em um viés determinista ou que seria incompatível com a cooperação e o auto-sacrifício encontrado em humanos e em outros animais. A única diferença entre Dawkins e estes teóricos da psicologia evolutiva é que a “unidade” para Dawkins é o gene, e não a espécie: a seleção genética (ou “individual”, em contraponto à de grupo) faria jus à concepção original de Darwin da seleção natural de uma forma melhor que a seleção de grupo. Não vou me adentrar neste debate em específico, mas a título de ilustração cito o exemplo simplificado de Dawkins em que, em um grupo puramente altruísta,

[i]f there is just one selfish rebel, prepared to exploit the altruism of the rest, then he, by definition, is more likely than they are to survive and have children. Each of these children will tend to inherit his selfish traits. After several generations of this natural selection, the 'altruistic group' will be over-run by selfish individuals, and will be indistinguishable from the selfish group (Dawkins, 2006, p. 07-08).

Isto se baseia no forte aspecto darwiniano no enfoque nas variações de certos traços e como elas são selecionadas. O “egoísta” seria mais bem adaptado para “se aproveitar” da boa-vontade dos altruístas, o que favoreceria sua sobrevivência e procriação. É interessante vermos também que, voltando à questão da sociobiologia, Wilson está comprometido com uma teoria da seleção de grupo; e assim, Dawkins o critica (2006, p. 94).⁵

Mas é importante notar, como é possível perceber logo nos prefácios da obra, que “gene egoísta” é um nome que pode levar a conclusões erradas ao invés do que de fato procura defender. Algo semelhante se vê com Darwin, que fora suficientemente cauteloso em deixar claro que apesar da forma linguística que utilizava, “natureza” e “seleção natural” não possuíam “intencionalidade” ou “consciência” alguma, embora alguns de seus críticos interpretassem o contrário, como o autor nos diz:

It has been said that I speak of natural selection as an active power or Deity; but who objects to an author speaking of the attraction of gravity as ruling the movements of the planets? Every one knows what is meant and is implied by such metaphorical expressions; and they are almost necessary for brevity. So again it is difficult to avoid personifying the word Nature; but I mean by Nature, only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us. With a little familiarity such superficial objections will be forgotten (Darwin, 1889, p. 63).

Com Dawkins, um exagero semelhante é apresentado por seus críticos onde se presume que o nome implica que a teoria defenderia que nosso genoma possui um “caráter” “moralmente egoísta” em si mesmo, com uma clara “intencionalidade” presente em nossos genes. Isto, se tomarmos o paradigma da biologia conforme presente na citação acima de Darwin, é evidentemente um equívoco; “no sane person thinks DNA molecules have conscious personalities” (Dawkins, 2006, p. x).

A teoria do gene egoísta se baseia em uma perspectiva evolucionista focando na unidade de seleção natural como o gene, “a logical outgrowth of orthodox neo-Darwinism” (Dawkins, 2006, p. xv), posição na biologia que abraça a teoria darwinista focando no viés mendeliano e não-lamarckista (*i.e.* que há seleção de traços e não acúmulo de modificações através do tempo, diferenciação que Darwin não deixou clara pelas limitações de sua época). Explicar todo o

⁵ Um ponto importante de se notar igualmente é que, apesar de mostrar alguns elogios a Wilson, Dawkins não se compromete em momento algum com sua teoria específica - de fato, Dawkins admite não ter sido influenciado pela obra de Wilson: “Much as I admire Wilson's tour de force [...] my hackles have always risen at the entirely false suggestion that his book influenced mine” (Dawkins, 2006, p. 328). Wilson é radicalmente mais nativista que Dawkins, que por sua vez concordaria mais com o viés de Ridley, como veremos.

funcionamento e origem evolutiva do gene vai muito além do escopo deste trabalho, mas nos é suficiente compreender a perspectiva de Dawkins em que genes são a unidade mais elementar de vida, contendo a *receita* básica para que, de acordo com outros genes, mRNA, o ambiente, etc., seu fenótipo seja algum específico. Variações nos genes permitiram sua maior longevidade, alguns sendo *guindastes*⁶ como a reprodução sexuada, que provê uma maior variedade no *pool* gênico, os órgãos dos sentidos, que permitem uma melhor preparação em relação ao mundo à sua volta (detecção de predadores e alimento, etc.), o sistema nervoso central para um processamento mais *refinado* dos últimos, etc. Claro, muitas espécies não compartilham os mesmos guindastes, ou nem ao menos sequer os mesmos tipos de variações, mas o paradigma principal de que as formas de vida são meras variações das formas diferentes de um gene interagir com o ambiente para sua própria sobrevivência – não há como frisar o suficiente a falta de intencionalidade aqui – e neste sentido “we are survival machines – robot vehicles blindly programmed to preserve the selfish molecules known as genes” (Dawkins, 2006, p. xxi), ou como o autor utiliza no resto de sua obra, “máquinas gênicas” (*gene machines*). Aqui, a crítica (b) já cai por terra, uma vez que não há um *gene egoísta*, e sim a defesa da vida pelo *gene's-eye view*: é um paradigma, uma teoria científica, e não um objeto individual observável.

Para refutarmos o ponto (a) não precisamos ir muito longe. Apesar de Dawkins frisar no paradigma do gene para explicar a vida, a cultura é ultimamente importante para ele, fator que o separa fundamentalmente de Wilson e da sociobiologia *per se*. Dawkins possui formação como zoólogo, e não é a toa que sua obra trate sumamente de uma amplitude de outros animais antes de chegar ao ser humano nos últimos capítulos, focando no aspecto cultural no décimo primeiro ao desenvolver seu conceito de “meme”: da raiz grega de “repetição” *Mimeme* (Dawkins, 2006, p. 192), uma contraparte cultural de genes que consistem em trechos de informação de qualquer tipo – “tunes, ideas, catch-phrases, clothes, fashions, ways of making pots or of building arches” (Dawkins, 2006, p. 192) – que por algum motivo ou outro nos atraem mais que outros e estimulam nosso cérebro a repeti-los. Também nos foge ao escopo aqui entrar em uma definição ou no debate acerca de memes, mas nos é suficiente entender que, para Dawkins, eles se desenvolveriam de uma forma muito mais veloz que um gene: fruto de “brains that are capable of rapid imitation” (Dawkins, 2006, p. 200), o ciclo de vida de memes é exponencialmente mais rápido do que a dos genes, que necessitam de séculos e gerações para que a seleção natural o enalteça ou cause sua extinção. Isto nos é importante, pois nos resulta na seguinte perspectiva: “[w]e are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators” (Dawkins, 2006, p. 201). O que culmina no aspecto de que

it is a fallacy – incidentally a very common one – to suppose that genetically inherited traits are by definition fixed and unmodifiable. Our genes may instruct us to be selfish, but we are not necessarily compelled to obey them all our lives. It may just be more difficult to learn altruism than it would be if we were genetically programmed to be altruistic. Among animals, man is uniquely dominated by culture, by influences learned and handed down (Dawkins, 2006, p. 03).

Aqui o ponto mais forte da crítica de Dall’Agnol cai por terra. Genes não são fatalistas, e não se comete nenhuma “falácia genética”, pois não se presume não apenas uma “inclinação única” de gene algum como também não se espera que suas origens definam seu resultado. Um forte exemplo contra este ponto é que

⁶ “Cranes”, termo cunhado por Daniel Dennett em contraste com “skyhooks”, ou “ganchos do céu”, posição de defensores que procuram atribuir uma origem sobrenatural a determinados fenótipos (Dennett, 1995).

[t]he genes for laying down the body plan of the fruit fly turned out to have precise counterparts in the mouse and the human, all inherited from a common ancestor called the roundish flatworm that lived 600 million years ago. So similar are they that the human version of one of these genes can substitute for its fly counterpart in the development of a fruit fly. Even more surprising was the discovery that the genes flies use for learning and memory are also duplicated in people - and also presumably inherited from roundish flatworms (Ridley, 2003, p. 234).

Aqui torna-se visível o aspecto de que não há um determinismo forte no escopo naturalista. Ambos Ridley e Dawkins também estão plenamente cientes da extrema semelhança genética entre humanos. Conforme um dos mais recentes mapeamentos do genoma humano, a semelhança da carga genética entre dois indivíduos é alarmante: segundo o instituto de pesquisa J. Craig Venter, “genomes between individuals have at least 0.5% total genetic variation (or are 99.5% similar)” (JCV Institute, 2007, s/p). Considerando as recentes descobertas do National Human Genome Research Institute (2015, s/p), que concluiu, após mapeamento do genoma humano finalizado em 2003, que há um total de 20.500 genes em tal, há uma média de 102,5 genes de diferença entre o autor deste texto, o leitor, e qualquer outro membro da espécie *homo sapiens* (assumindo que o leitor o é, em primeiro lugar) dos últimos 200.000 anos. Isto em momento algum compromete a teoria dos autores. Para finalizar esta questão, em suma:

[i]f we follow a particular recipe, word for word, in a cookery book, what finally emerges from the oven is a cake. We cannot now break the cake into its component crumbs and say: this crumb corresponds to the first word in the recipe; this crumb corresponds to the second word in the recipe. (Dawkins *apud* Ridley, 2003, p. 125).

Receitas de bolo dependem de uma miríade de variáveis: qualidade dos produtos, habilidade do cozinheiro, tempo de preparo, qualidade dos instrumentos utilizados – todos que alteram de uma forma ou de outra o resultado final. Na perspectiva de Dawkins e Ridley, o gene é muito semelhante: frases de genes que dependendo do mRNA, outros genes, ambiente, ativação ou não, podem ter uma multiplicidade de resultados diferentes. O mesmo *locus* gênico (posição no eixo helicoidal do DNA em que há, de um lado, o gene paterno, e do outro, o materno) ocorrendo 33 vezes pode gerar, assim como uma moeda atirada o mesmo número de vezes, 10 bilhões de combinações diferentes (Ridley, 2003).

Com este ponto estabelecido, vamos proceder para o entendimento de *moralidade* para os autores. Tanto a teoria do gene egoísta, conforme dito, como a do altruísmo recíproco surgiram em um contexto de debate entre as posições radicais de nativistas e culturalistas,⁷ de forma a reconhecer a influência que na verdade ambos exercem em nosso “produto final”. O viés da teoria do gene egoísta é que nosso fenótipo é um intrincado e complexo instrumento de nossos replicadores elementares, as moléculas protéicas de DNA. Mas ao contrário de sermos *limitados* por nossos genes, Ridley e Dawkins defendem que somos *capacitados* por eles. Nossa linguagem mais complexa se dá pela produção de uma segunda cadeia protéica no gene FOXP2 que não está presente nos outros primatas, e seu desuso na época de neuroplasticidade neural⁸ pode limitar a linguagem de um humano à mesma de um orangotango (Ridley, 2003, p. 214-216, 219, 229, 250), o mesmo ocorre com os genes CREB, relacionado à memória (Ridley, 2003, p. 180-181, 250, 275) e BDNF, relacionado com a calibração da perspectiva em terceira dimensão na visão (Ridley, 2003,

⁷ Uso ambos os termos despreocupadamente aqui apenas para ilustrar ambos os lados extremos do debate acerca do tema do comportamento humano: os “nativistas” que de uma forma ou de outra defendem que tal é inato, e os “culturalistas” que rejeitam qualquer influência da natureza.

⁸ Período quando o cérebro está mais suscetível à adaptação, diferentes áreas sendo relativas a diferentes períodos de tempo e trechos genéticos.

p. 84, 93, 132, 165-7, 250), e “[t]hese new possibilities are open to experience, not scripted in advance. Genes no more constrain human nature than extra programs constrain a computer” (Ridley, 2003, p. 250). Assim, pensar instintos e comportamento, ou até mesmo a cultura, como fora do escopo de influência dos genes é um imenso equívoco; tão grande quanto pensar que por serem relacionados, há alguma forma de determinismo fatalista. A tese (d), de que haveria diferença de *tipo* (lógico) entre instinto, comportamento e genética então cai por terra.

O altruísmo recíproco surge então neste contexto para tratar do problema da moralidade em uma perspectiva geneticista do comportamento: como conciliar o auto-interesse implícito com o fato do comportamento cooperativo e indubitavelmente social apresentado pelo homem e várias outras espécies? É aí que a obra que Dall’Agnol cita de Ridley entra em questão. O ponto em que Trivers apenas pincela em seu breve artigo, Ridley desenvolve toda uma obra para defender. Trivers sugere a seguinte hipótese:

During the Pleistocene, and probably before, a hominid species would have met the preconditions for the evolution of reciprocal altruism: long lifespan; low dispersal rate; life in small, mutually dependent, stable, social groups (...); and a long period of parental care (Trivers, 1971, p. 45).

O convívio social em uma comunidade próxima, estável e mutuamente dependente implica em múltiplas relações interpessoais dos mais variados tipos em curtos espaços de tempo, em maior parte pressupondo a cooperação. Ridley coloca que o principal fator para o surgimento da cooperação – não apenas no homem, mas em outros animais reconhecidos como altamente sociais como lobos, leões e hienas – fora a caça de animais grandes – uma vez que “no man can eat a whole mammoth” (Ridley, 1998, p. 103) –, que eram abundantes nas áreas gramíneas. Em resumo, “to bring down large game on grassland plains both requires cooperation and, because the prize is large enough to feed many mouths allows cooperation. This was the world in which humans evolved” (Ridley, 1998, p. 106). Ou seja, tanto nossos antecessores *Australopithecus* e *Homo erectus* quanto nós *Homo sapiens* nos desenvolvemos neste tipo de ambiente. Mas tendo em base que somos “máquinas gênicas”, ou seja, não somos nada muito além de sistemas avançados de defesa de nossa carga genética, como compatibilizar a cooperação com outrem que não seja um parente próximo pela primazia pelo gene e prole própria, plenamente capaz de “trapacear” em prol dos últimos? É aí que o altruísmo recíproco entra em cena. Mas antes, uma breve observação. O argumento (e) de Dall’Agnol coloca (2005, p. 166-7) que há uso tendencioso de dados etológicos de acordo com o que se quer provar, nominalmente que “lobos ou leões são os bichos preferidos por aqueles que querem defender um enfoque hobbesiano do comportamento moral; abelhas e formigas são usadas para justificar altruísmo e cooperação” (Dall’Agnol, 2005, p. 167). Todavia, não é o caso da obra que o autor está procurando criticar. Ridley frequentemente se refere a leões, lobos e hienas como animais sociais, especialmente por terem se desenvolvido no mesmo ambiente que os homens no pleistoceno (1998, p. 14, 40, 96, 106), e contra a comparação entre a cooperação de insetos como um modelo válido de comparação com um humano justamente pelas colônias serem geneticamente manipuladas para um auto-sacrifício programado (Ridley, 1998, p. 18-19, 40). Dawkins, da mesma forma, compartilhava da perspectiva sobre os insetos (2006, p. 174 ss.).

Seguindo com a teoria do altruísmo recíproco, Trivers aponta que o sistema psicológico que o subjaz é deveras complexo, e atribui uma série de fatores que estariam envolvidos para seu funcionamento e sua regulação em uma sociedade cooperativa:

Given this unstable character of the system, where a degree of cheating is adaptive, natural selection will rapidly favor a complex psychological system in each individual regulating both his own altruistic and cheating tendencies and his responses to these tendencies in others. As selection favors subtler forms of cheating, it will favor more acute abilities to

detect cheating. The system that results should simultaneously allow the individual to reap the benefits of altruistic exchanges, to protect himself from gross and subtle forms of cheating, and to practice those forms of cheating that local conditions make adaptive (Trivers, 1971, p. 48).

Esta formulação faz parte da tese central da obra de Ridley, e até hoje uma série de autores reconhecem sua importância, como Churchland (2008), Dennett (1995; 2003), Greene (2007) e Prinz (2007a). O “comportamento” *per se* não está programado nos genes, mas sim a estrutura psicológica que lida melhor com esta gama de possibilidades presente no ambiente e nas relações interpessoais do cotidiano. Pensar em genes não é pensar em determinismo, seja de fenótipo direto ou de comportamento – o que Dawkins denominou de “fenótipo estendido”, ao passo que, p. ex., instituições políticas são tão necessariamente frutos da composição genética de nossa espécie assim como diques de castores ou ninhos de pássaros são frutos de seus respectivos *pools* gênicos.

Mas onde, exatamente, está a teoria moral do altruísmo recíproco? Onde estão os valores morais ou as virtudes? A última parte que faltava refutar da crítica de Dall’Agnol se mostra aqui: não há, em momento algum, a pretensão de uma teoria moral no altruísmo recíproco ou em Ridley. Churchland, Ridley, Dennett e Dawkins, por exemplo, usam fortemente explicações das ciências naturais para entender *as origens* do comportamento moral e como nossa fisiologia como um todo pode influenciar na esfera da moralidade. Mas *nenhum* deles – por mais que arrisquem criticar determinadas posições filosóficas como Churchland (2008, cap. 7) ou demonstrem certo otimismo na filosofia moral com os desenvolvimentos científicos como Dennett (2003, caps. 9 e 10) – se compromete com uma teoria moral, muito menos alguma que reduza juízos morais a fatos naturais. Mesmo Ridley, ao fim de sua obra, clama ao leitor que “devemos” abraçar o posicionamento de Margaret Thatcher e que o libertarianismo (Ridley, 1998) seria uma consequência lógica de nosso entendimento naturalizado da espécie humana; todavia, não caracteriza uma tentativa de justificação de uma teoria moral tanto quanto é este otimismo quasi-jornalístico comum aos autores de divulgação científica como ele. Em verdade, Edward Wilson e a “verdadeira” sociobiologia teria sido um alvo fácil, e inclusive Dall’Agnol poderia ter contado com todos os autores supracitados para ajudá-lo nesta tarefa. Todavia o autor errou seu alvo e, embora de modo algum diminua o valor riquíssimo de sua obra como um todo, realizou uma crítica contra uma teoria tão ficcional quanto o filme *Gattaca*.

Não somente estes autores poderiam tê-lo ajudado como também eles possuem uma forte linha argumentativa em prol de o que pode ser utilizado para a motivação moral. Neste aspecto, eles possuem um intento semelhante ao de Moore e ao do próprio Dall’Agnol, no que estão em busca daquilo que é o objeto de estudo da Ética: diferenciar aquilo que é moralmente valoroso por si mesmo daquilo que é meramente instrumental.

4. Considerações finais: naturalismo moral e normatividade

Na última seção procurei usar a crítica de Dall’Agnol para representar as principais críticas e erros de interpretação do naturalismo no que a teoria de Ridley cometeria de alguma forma a falácia naturalista, e assim introduzir o paradigma predominante do naturalismo moral enquanto teoria da ação. O escopo do argumento desta falácia é limitado para aplicações muito específicas de relações de tipos lógicos, e neste sentido Dennett e Churchland, apesar de suas interpretações errôneas, estavam certos ao interpretar que a falácia naturalista serve apenas para nos precaver contra simplificações imprudentes de descrições factuais: “[t]he fallacy is not naturalism but, rather, any simple-minded attempt to rush from facts to values” (Dennett, 1995, p. 468), e assim “[n]aturalism, while shunning stupid inferences, does nevertheless find the roots of morality in

how we are, what we care about, and what matters to us – in our nature” (Churchland, 2008, p. 06).

Ao procurar realizar uma *genealogia da moral*, esses autores possuem claramente o intento de identificar as coisas que nos são valiosas e importantes quando realizamos ações e/ou escolhas em um âmbito moral. Joshua Greene e Jesse Prinz, dentre outros, possuem uma série de trabalhos e pesquisas muito interessantes sobre, por exemplo, a influência de elementos não-morais (como fome, higiene e odor de um ambiente) afetam escolhas morais. Greene (2007) inclusive possui um trabalho deveras curioso em que relaciona teorias consequencialistas e a deontologia kantiana com a ativação de determinadas áreas do cérebro de acordo com uma série de experimentos sobre escolha moral, onde no segundo há a ativação de áreas cerebrais relacionadas com a *emoção* no momento da escolha enquanto a primeira, apesar de usualmente envolver de início fatores emocionais, tomam mais tempo para o juízo onde áreas relacionadas ao cálculo cognitivo se ativam majoritariamente.

Sturgeon, como vimos parcialmente, inclusive através da defesa de um forte viés naturalista, afirma que o bom *pode* ser natural, uma vez que o discurso científico está sempre em dinâmica mudança; e não haveria risco de cair em reducionismo, uma vez que tal discurso pode definir conceitos causalmente. Segundo o autor, este não-reducionismo fortifica um argumento não-metafísico de “bom” (Sturgeon, 2006, p. 100-101). Apesar do aparente “radicalismo” na definição de “bom”, dada esta mesma dinâmica linguística científica e outros fatores como a comunidade científica ser uma minoria em contraste com a população humana em geral que também usaria estes conceitos, que o debate entre a relação de ciência e ética é sempre problemático, etc. (Sturgeon, 2006, p. 107-110), Sturgeon coloca que o não-cognitívismo é a solução. Mesmo defendendo a existência de fatos morais e propriedades naturais da moralidade, Sturgeon defende que a moralidade é movida por motivação e que tais fatos e propriedades por si são ausentes de prescriptividade (Sturgeon, 2006, p. 110-113). Prinz toma um caminho semelhante ao identificar que nós temos de fato toda a estrutura fisiológica para a moralidade de forma inata, mas que todavia a moralidade *per se* ocorre somente no nível cultural, defendendo viés um tanto wittgensteiniano onde o fato moral é apenas apofântico em uma comunidade moral; e uma vez que todo juízo moral é baseado nos mesmos mecanismos fisiológicos, ainda que varie de acordo com a cultura em questão, todos os juízos morais possuem o mesmo valor apofântico, no caso, são todos verdadeiros.

Aqui vemos claramente a posição de Brito de como o naturalismo pode ser usado para correlacionar teorias metaéticas de valor e motivação, assim como teorias de ação e normatividade, dependendo da perspectiva em questão. Em suma, “[a] naturalização da moral não implica, necessariamente, na redução do valor ao mundo fático” (Brito, 2010, p. 225). Reconhecer as bases naturais para o surgimento e funcionamento da moral como a entendemos hoje – como vimos que é a tarefa de Prinz –, ou seja, realizar uma *genealogia da moral* através de um viés naturalista não é o mesmo que reduzir ou identificar a moralidade em um discurso puramente fisicalista.

Todavia, o viés descritivo mostra-se fraco na emergência da necessidade de indicativos claros para a criação de normas morais. Inúmeras situações cotidianas clamam por guias de ação imediatas, de questões idiossincráticas à justificativas de lei, e uma perspectiva naturalizada da moral apenas provê fatos e informações – nenhuma prescrição. Por outro lado, simultaneamente, temos uma miríade de teorias deontológicas e consequencialistas diferentes provendo normas e princípios que em tese supririam tal necessidade. Mas tais teorias são no mais das vezes conflitantes entre si, além de predominantemente não dialogarem com outras ciências de forma adequada.

Para este conflito entre o abismo entre descrição e prescrição não há uma solução imediata. Ainda assim, espero que este trabalho tenha elicitado a importância de um entendimento

naturalizado do comportamento humano em um viés evolutivo em diálogo com ciências empíricas, e que este processo não limita-se à um simples reducionismo. O valor e a motivação são fenômenos morais que surgem das complexas relações entre a biologia humana e os ambientes com as quais ela interage. O problema da normatividade é primeiro à ética, mas não cabe apenas à filosofia sua resolução. Como um grande mamute de tempos idos, é necessário um trabalho conjunto para vencê-lo, mas desta vez em escala global com as diversas ciências sobre o *homo sapiens* – biológicas, sociais, humanas etc. – para um entendimento mais completo do fenômeno moral.

Referências

- BRITO, A. N. Falácia naturalista e naturalismo moral: do “é” ao “deve” mediante o “quero”. *Kriterion*, v. 51, n. 121, p. 215-226, 2010.
- BRITO, A. N. Naturalismo moral. In: TORRES, J. C. B. (Org.) *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 57-93.
- CHURCHLAND, P. *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- DALL’AGNOL, D. *Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- DARWIN, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*. 2.ed. London: John Murray, 1889.
- DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- DENNETT, D. *Darwin’s dangerous idea*. London: Penguin Books, 1995.
- DENNETT, D. *Freedom evolves*. New York: Penguin Books, 2004.
- DENNETT, D. Darwin’s “strange inversion of reasoning”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 106, suppl. 1, p. 10061-10065, 2009.
- GREENE, J. The secret joke of Kant’s soul. In: SINNOT-ARMSTRONG, W. (Ed.) *The neuroscience of morality: emotion, disease, and development – Moral Psychology*, v. 3. Cambridge: MA: MIT Press, 2007. p. 35-79.
- IGANSI, L. A Falácia naturalista na metaética contemporânea: usos e equívocos. *Fundamento: revista de filosofia*, no prelo.
- JCV INSTITUTE. Press release from September 03, 2007: Sequence reveals that human to human variation is substantially greater than earlier estimates. Acessível em <<http://www.jcvi.org/cms/press/press-releases/full-text/article/first-individual-diploid-human-genome-published-by-researchers-at-j-craig-venter-institute/>>
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- MOORE, G. E. *Principia ethica: revised edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MOORE, G. E. *Ensayos éticos*. Traducción de Carmen Auleda. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- NATIONAL HUMAN GENOME RESEARCH INSTITUTE. An overview of the Human Genome Project, 2015. Acessível em <<http://www.genome.gov/12011238>>
- PRINZ, J. *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- RIDLEY, M. *Genome: the autobiography of a species in 23 chapters*. New York: Harper Perennial, 2006.
- RIDLEY, M. *Genome: the autobiography of a species in 23 chapters*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1999.
- RIDLEY, M. *O que nos faz humanos: genes, natureza e experiência*. 2.ed. tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2008.

RIDLEY, M. *Nature via nurture: genes, experience, and what makes us humans*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 2003.

RIDLEY, M. *The origins of virtue: human instincts and the evolution of cooperation*. Londres: Penguin, 1998.

SAYRE-MCCORD, G. Metaethics. In: ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/>>

STURGEON, N. Ethical Naturalism. In: COPP, D. (Ed.) *The Oxford handbook of ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 91-121.

TRIVERS, R. The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, v. 46, n. 1, p. 35-57, 1971.