

**A RELAÇÃO ENTRE MORALIDADE E NATUREZA HUMANA  
SOB UMA PERSPECTIVA DARWINISTA**

**[MORALITY AND HUMAN NATURE  
FROM A DARWINIAN PERSPECTIVE]**

**Roger Valério de Vargas Rex**  
Universidade de Brasília

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9805>

Natal, v. 22, n. 42  
Set.-Dez. 2016, p. 175-208

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Diante das fortes críticas sofridas pelas concepções essencialistas de natureza humana, buscamos identificar neste artigo se há algum sentido ainda em afirmarmos que a moralidade faz parte da natureza humana. Para responder essa questão, em primeiro lugar, apresentamos alguns dos principais argumentos que levaram à rejeição do essencialismo. Em seguida, examinamos duas opções que podem servir como ponto de partida na busca por um novo conceito de natureza humana: o conceito nomológico, proposto por Machery, e o conceito causal essencialista, proposto por Samuels. Após compararmos a visão tradicional com as propostas mencionadas, percebemos que qualidades similares àquelas tradicionalmente utilizadas para identificar um traço como pertencente à natureza humana na visão essencialista ainda podem servir como um ponto de partida para a identificação da natureza humana em um sentido que seja compatível com a Biologia moderna. Por fim, analisamos se a capacidade para fazer julgamentos morais envolve essas qualidades.

**Palavras-chave:** Natureza humana; Moralidade; Darwinismo.

**Abstract:** The essentialist conception of human nature has suffered strong criticism. Having this in mind, we seek to identify in this article if we still could assert that in some sense morality is part of human nature. To answer this question, we examine the main arguments that led to the rejection of essentialism. Next, we consider two alternative concepts of human nature: the nomological concept, proposed by Machery, and the causal essentialist concept, proposed by Samuels. After comparing the traditional view with these alternatives, we realize that qualities similar to those traditionally used to identify a trait as belonging to human nature in the essentialist conception can still serve as a starting point for the identification of human nature in a way that is compatible with modern biology. Finally, we investigate if the capacity to make moral judgments involves these qualities.

**Keywords:** Human nature; Morality; Darwinism.

Charles Darwin identificava a moralidade como a principal característica que diferencia os homens dos outros animais:

I fully subscribe to the judgment of those writers [...] who maintain that of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important [...]. It is the most noble of all the attributes of man, leading him without a moment's hesitation to risk his life for that of a fellow-creature; or after due deliberation, impelled simply by the deep feeling of right or duty, to sacrifice it in some great cause (1871/2009, p. 70)<sup>1</sup>

Nesse trecho Darwin se aventura no objeto de estudo da Antropologia Filosófica, ou seja, na busca da natureza humana por meio da identificação das características que nos distinguem das outras criaturas. No entanto, a Teoria da Evolução colocou em dúvida a própria possibilidade de existência de uma natureza humana. Desde que Darwin elaborou a sua teoria, diversos fósseis que dão suporte à ideia de que as espécies sofrem alterações graduais foram encontrados, ou seja, não há uma ordem imutável. A constatação da variabilidade de características dentro da própria espécie e da ausência de características compartilhadas universalmente entre indivíduos coespecíficos levou à rejeição do pensamento essencialista, que buscava identificar as características necessárias e suficientes para um indivíduo pertencer a uma determinada espécie, e à adoção do pensamento populacional, que destaca como em qualquer população as características se distribuem de forma estatística. Apesar disso, muitos filósofos da ciência ainda acreditam na possibilidade de elaboração de um conceito de natureza humana que seja compatível com a Biologia.

---

<sup>1</sup> “Subscreevo integralmente a posição daqueles autores [...] que sustentam que, de todas as diferenças entre o homem e os animais inferiores, o senso ou a consciência moral é, de longe, a mais importante [...]. Ele é o mais nobre de todos os atributos do homem e o leva a, sem um momento sequer de hesitação, arriscar a sua vida para salvar aquela de outro cidadão; ou, após a devida deliberação, o leva a sacrificá-la em nome de alguma grande causa, impelido simplesmente pelo profundo sentimento de dever” (tradução nossa).

Neste artigo buscamos identificar se há algum sentido ainda em afirmarmos que a moralidade faz parte da natureza humana. Para responder essa questão, seguimos o seguinte roteiro. Em primeiro lugar, apresentamos alguns dos principais argumentos que levam à rejeição do conceito essencialista de natureza humana. Em seguida, examinamos duas opções que podem servir como ponto de partida na busca por um conceito de natureza humana: o conceito nomológico, proposto por Machery, e o conceito causal essencialista, proposto por Samuels. De acordo com o primeiro conceito, caberia aos teóricos da natureza humana apenas identificar quais são as características típicas dos seres humanos que decorrem da evolução. Enquanto que na visão de Samuels, deveríamos buscar também compreender quais os mecanismos causais que explicam as similaridades existentes entre os seres humanos.

Após compararmos a visão tradicional com as propostas mencionadas, percebemos que as qualidades tradicionalmente utilizadas para identificar um traço como pertencente à natureza humana na visão essencialista ainda podem servir como um ponto de partida para a identificação da natureza humana em um sentido que seja compatível com a Biologia moderna. Dessa maneira distinguimos três qualidades que costumam estar envolvidas nas discussões a respeito da natureza humana: tipicidade, canalização e adaptação. O fato de o conceito de natureza humana servir para fazer referências a pelos menos essas três propriedades distintas é uma possível fonte de confusão e de ambiguidades. A fim de evitar essas confusões, quando formos analisar se a moralidade faz parte da natureza humana, dividiremos a nossa análise em três partes, cada uma delas dedicadas a analisar se a moralidade possui uma dessas três qualidades. Como veremos, cada uma dessas questões é bastante complexa, principalmente aquelas que dizem respeito à existência de alguma espécie de canalização em relação à moralidade e à sua identificação como uma adaptação darwiniana ou como um efeito secundário de outras adaptações. Desta maneira, não seremos capazes de oferecer uma resposta definitiva a essas

questões, mas apenas apontaremos algumas possibilidades e quais os caminhos que, no nosso entendimento, poderão levar à solução desses problemas.

## 1. O conceito de natureza humana

### *Conceito essencialista*

O Dicionário Cambridge de Filosofia define natureza humana do seguinte modo:

[A] quality or group of qualities, *belonging to all and only humans*, that explains the kind of being we are. We are all two-footed and featherless, but “featherless biped” does not explain our socially significant characteristics. We are also all both animals and rational beings (at least potentially), and “rational animal” might explain the special features we have that other kinds of beings, such as angels, do not (Audi, 1999, p. 398; grifo nosso)<sup>2</sup>.

Esse conceito tradicional parte do pressuposto de que os humanos têm uma essência, um conjunto de propriedades intrínsecas que, quando consideradas individualmente, são necessárias e, quando em conjunto, são suficientes para identificar um ser humano (Machery, 2008, p. 322). De acordo com essa visão tradicional, a tarefa de dizer o que são os seres humanos equivale à tarefa de especificar as propriedades possuídas por todos os humanos e apenas por eles (Samuels, 2012, p.5). Essas propriedades seriam a expressão de uma natureza interna, enquanto outras propriedades seriam resultado da influência do ambiente (Griffiths, 2011, p. 320). Ao excluirmos as interferências ambientais,

---

<sup>2</sup> “[Uma] qualidade ou grupo de qualidades, *pertencente a todos humanos e apenas a eles*, que explica o tipo de ser que nós somos. Somos todos bípedes e não possuímos penas, mas ‘bípede sem penas’ não explica as nossas características que são socialmente significantes. Somos todos também animais e seres racionais (ao menos potencialmente), e ‘animal racional’ poderia explicar as características especiais que temos e que outras espécies de seres, como anjos, não” (tradução e grifo nossos).

poderíamos supostamente identificar a verdadeira essência do homem. Griffiths identificou as principais qualidades que costumam ser atribuídas às características que resultam supostamente da natureza humana em sua aceção essencialista tradicional:

Fixity: The trait is hard to change; its development is insensitive to environmental inputs in development; its development appears goal-directed or resistant to perturbation.

Typicality: The trait is part of what it is to be an organism of that kind; every individual has it, or every individual that is not malformed, or every individual of a certain age, sex, or other natural subcategory.

Teleology: This is how the organism is meant to develop; to lack the innate trait is to be malformed; environments that disrupt the development of this trait are themselves abnormal (Griffiths, 2011, p. 321)<sup>3</sup>.

O conceito essencialista, no entanto, é incompatível com a moderna biologia evolutiva. Em primeiro lugar, qualquer característica comum a todos os seres humanos também é encontrável em outras espécies e, por outro lado, qualquer das características que pertencem apenas aos seres humanos não é encontrável em todos os humanos. Por exemplo, todos os seres humanos são multicelulares, mas há inúmeras espécies de organismos multicelulares; por outro lado, somente os seres humanos são capazes, *ex hypothesi*, de empregar a linguagem, mas há vários seres humanos incapazes de a empregar. Além do mais, ainda que existisse uma pro-

---

<sup>3</sup> “Fixidade – O traço é difícil de ser alterado; o seu surgimento é insensível às influências ambientais durante o desenvolvimento; o seu surgimento parece ser guiado por metas ou resistente a perturbações.

Tipicidade – O traço faz parte do que é ser um organismo daquele tipo; todo indivíduo o possui, ou todo indivíduo que não é mal formado, ou todo indivíduo de uma certa idade, sexo, ou outra subcategoria natural, o possui.

Teleologia – Esse é o modo segundo o qual o organismo foi feito para se desenvolver; não possuir o traço inato é ser malformado; ambientes que impedem o desenvolvimento desse traço são eles mesmos anormais” (tradução nossa).

priedade distintiva e universal dos seres humanos, isso seria apenas uma contingência histórica e possuir essa propriedade não seria necessário para ser um humano (Machery, 2008, p. 324).

Diante da constatação empírica de que não há um conjunto de propriedades distintivas e universais, aqueles que utilizam o conceito essencialista de natureza humana, costumam apelar aos conceitos de potência e normalidade: há características que todos os seres humanos *potencialmente* possuem, ou que todos os indivíduos *normais* possuem. No entanto, esses conceitos não são capazes de sustentar a visão essencialista.

O conceito de potência só faz algum sentido quando a ideia de que temos uma essência já está pressuposta. Portanto, ele não pode servir para sustentar a existência de uma essência. O seguinte exemplo ilustra essa afirmação. Algumas pessoas são incapazes de aprender uma língua em virtude de não disporem das redes neurais necessárias, por vezes em decorrência de razões genéticas. Poderíamos dizer que essas pessoas são falantes em potencial no sentido de que se elas tivessem uma composição genética diferente e fossem expostas a um ambiente apropriado elas poderiam aprender alguma língua. No entanto, nesse mesmo sentido poderíamos dizer que os chimpanzés são falantes em potencial (Hull, 1986, p. 5), bastaria que eles tivessem aquilo que eles não têm.

O conceito de normalidade, por sua vez, costuma expressar apenas uma visão limitada a um contexto específico, que ignora a variabilidade no tempo das características exibidas pelas espécies. Como regra, o desenvolvimento considerado normal é aquele com o qual o sujeito está familiarizado em um determinado local e momento histórico. Do ponto de vista evolutivo, todas as características que hoje *normalmente* possuímos surgiram como variações únicas, como *anormalidades*, e pelo processo de evolução tornaram-se comuns. Em razão disso, qualquer caracterização que fizermos da natureza humana com base no conceito de normalidade será sempre transitória. No futuro, essas características

podem deixar de ser *normais* e ainda assim continuarmos fazendo parte da mesma espécie (Hull, 1986, p. 8-9).

Essa última observação nos conduz a outra crítica em relação à visão essencialista. A ideia de que os seres humanos têm uma essência visa, entre outras coisas, desempenhar uma função taxonômica. No entanto, a classificação das espécies empregada pelos biólogos evolutivos não é feita com base em propriedades intrínsecas, mas em razão de relações genealógicas, ou seja, em razão do lugar que os organismos ocupam na árvore filogenética. Dessa forma, é possível que dois organismos exibam consideráveis variações genéticas e fenotípicas e, ainda assim, pertençam à mesma espécie, pois a noção biológica de espécie não requer que os indivíduos coespecíficos compartilhem um conjunto de propriedades intrínsecas (Samuels, 2012, p.10; Machery, 2008, p. 324). Como destaca David Hull, “[g]enealogy and character covariation are not perfectly coincident, and when they differ, genealogy takes precedence” (Hull, 1986, p. 4)<sup>4</sup>.

Por fim, ao presumir que existem características independentes das condições ambientais, a posição essencialista reflete um erro presente na concepção popular acerca da biologia (*folkbiology*), uma vez que tanto aquelas características usualmente denominadas “inatas” quanto aquelas “adquiridas” resultam da interação dos genes com o ambiente (Griffiths, 2011, p. 325-6). Paul Griffiths utiliza as formigas como exemplo para ilustrar a impossibilidade de excluir os fatores ambientais:

You cannot find out what an ant is “really like” by removing the influence of the rest of the ant colony. These “external influences” are an essential part of the biological nature of the ant. It is these factors that will determine whether it develops into a queen, a worker, or some other caste, to mention only the grossest aspects of its phenotype. It is equally absurd to suppose that the “biological” aspects of human beings can be

---

<sup>4</sup> “Genealogia e covariação de características não são perfeitamente coincidentes, e, quando elas diferem, a genealogia tem precedência” (tradução nossa).

revealed by removing the perturbing influence of society or culture (Griffiths, 2011, p. 324)<sup>5</sup>.

Os recursos genéticos necessários são complementados por diversos outros recursos igualmente necessários, tais como fatores epigenéticos, sociais, ecológicos, epistêmicos, simbólicos etc. (Stotz, 2010, p. 486). A herança genética é apenas um dos mecanismos de herança dentre inúmeros outros, muitos deles exteriores ao organismo, sendo que o desenvolvimento do indivíduo é fruto da combinação de todos esses recursos ontogênicos (Oyama, 1996, p. 354).

Em suma, qualquer concepção de natureza humana que pretenda ser compatível com o atual estágio do conhecimento científico deve abandonar a ideia de que possuímos uma essência interna que nos faz ser quem somos (Stotz, 2010, p. 488).

### *Conceito nomológico e essencialismo causal*

Nos últimos anos filósofos da ciência têm buscado elaborar um novo conceito de natureza humana que seja capaz de acomodar as críticas feitas à concepção essencialista. Edouard Machery, por exemplo, elaborou o conceito nomológico de natureza humana. De acordo com esse conceito, “human nature is the set of properties that humans tend to possess as a result of the evolution of their species” (Machery, 2008, p. 323)<sup>6</sup>. Afirmar a existência de uma natureza humana, nesse sentido, é simplesmente afirmar a

---

<sup>5</sup> “Você não pode descobrir o que uma formiga ‘realmente é’ removendo a influência do resto da colônia de formigas. Essas ‘influências externas’ são uma parte essencial da natureza biológica da formiga. São esses fatores que irão determinar se ela se tornará uma rainha, uma operária, ou uma integrante de alguma outra casta, para mencionar apenas os aspectos mais brutos de seu fenótipo. É igualmente absurdo supor que os aspectos ‘biológicos’ dos seres humanos podem ser revelados por meio da remoção da influência perturbadora da sociedade ou da cultura” (tradução nossa).

<sup>6</sup> “[...] natureza humana é o conjunto de propriedade que os humanos tendem a possuir como um resultado da evolução de sua espécie” (tradução nossa).

possibilidade de fazer generalizações a respeito dos seres humanos: existem propriedades que são típicas dos seres humanos, no sentido de que a grande maioria deles as possui em determinado momento em razão de sua história evolutiva (Machery; Barret, 2006).

O conceito elaborado por Machery apresenta várias diferenças em relação ao conceito essencialista. Em primeiro lugar, ele não visa estabelecer as condições de pertencimento à espécie humana. Dessa forma, as propriedades integrantes da natureza humana não estão necessariamente presentes em todos os humanos. A exigência de *universalidade* é substituída pela exigência de que a característica seja *típica da espécie (species-typical)*. A capacidade de falar, por exemplo, faz parte da natureza humana, mas não está presente naqueles humanos que não foram expostos à linguagem durante o seu desenvolvimento. Em segundo lugar, as propriedades que fazem parte da natureza humana não precisam ser exclusivas dos seres humanos: o bipedalismo é parte da natureza humana porque a maioria dos humanos é bípede e porque o bipedalismo é uma decorrência da evolução dos humanos. Por fim, as propriedades integrantes da natureza humana não são permanentes, pois a natureza humana pode mudar (Machery, 2008, p. 323-324). Conforme Machery, “describing human nature is [...] equivalent to what ornithologists do when they characterize the typical properties of birds in bird fieldguides” (Machery, 2008, p. 323)<sup>7</sup>.

Embora o conceito nomológico abandone a exigência de que a natureza humana seja fixa, ao exigir que as propriedades pertencentes à natureza humana sejam resultado da evolução, ele introduz como substituta a exigência de certa estabilidade e robustez. A exigência de que a propriedade seja resultado da evolução exclui da natureza humana aquelas características muito recentes

---

<sup>7</sup> “[...] descrever a natureza humana é [...] equivalente ao que ornitólogos fazem quando eles especificam as propriedades típicas de pássaros nos guias de campo” (tradução nossa).

que não tiveram tempo de repercutir na evolução da espécie e que podem desaparecer facilmente em razão de mudanças culturais (Samuels, 2012, p. 16). Essa exigência exclui da natureza humana, por exemplo, o hábito de assistir televisão ou de falar ao telefone. No entanto, essa exigência não faz qualquer alusão específica a respeito do processo evolutivo que deu origem às propriedades pertencentes à natureza humana, ou seja, elas podem ser tanto adaptações, quanto efeitos secundários de adaptações ou mesmo características neutras resultantes de processos de deriva (Machery, 2008, p. 323).

A existência de uma natureza humana no sentido nomológico não deve ser controversa, pois é difícil negar a possibilidade de encontrarmos similaridades entre os diferentes seres humanos. As críticas sofridas por esse conceito costumam dizer respeito ao fato de que ele não cumpre algumas das funções que o conceito essencialista se propunha a cumprir, tais como servir como critério taxonômico ou fornecer explicações causais para as regularidades observadas (Samuels, 2012, p. 17-18). Qualquer tentativa de elaborar um conceito de natureza humana que pretenda cumprir a função taxonômica parece estar fadado ao fracasso, tendo em vista que ele não conseguiria acomodar o critério genealógico presente na classificação biológica das espécies. Contudo, talvez seja possível elaborar um conceito de natureza humana em sentido causal que seja compatível com a biologia moderna.

Richard Samuels acredita nessa possibilidade. Ele propõe um novo conceito de natureza humana, a partir do que ele qualifica de essencialismo causal: “human nature is a suite of mechanisms that underlie the manifestation of species-typical cognitive and behavioral regularities” (Samuels, 2012, p. 2-3)<sup>8</sup>. O conceito de natureza humana, em sua acepção tradicional possuía um sentido causal: a natureza humana é algo que faz com que tenhamos as carac-

---

<sup>8</sup> “[...] natureza humana é um conjunto de mecanismos subjacentes à manifestação de regularidades cognitivas e de comportamento típicas da espécie” (tradução nossa).

terísticas humanas (Griffiths, 2011, p. 319). Samuels considera possível elaborar um conceito de natureza humana que seja compatível com o conhecimento científico e que preserve esse sentido. Ele concorda com Machery que a primeira tarefa de uma teoria sobre a natureza humana é fornecer uma espécie de *field guide* que descreva como são os seres humanos e quais as suas características típicas (não necessariamente únicas). Contudo, Samuels acredita que uma teoria sobre a natureza humana deve ir além da observação de regularidades superficiais. Ela deve buscar identificar os mecanismos causais (processos, estruturas, restrições) capazes de explicar as regularidades observadas (Samuels, 2012, p. 9-10/20).

As qualidades exigidas – após levarmos em consideração as críticas ao conceito tradicional – de uma determinada característica para que ela seja considerada pertencente à natureza humana são análogas àquelas empregadas por Griffiths para caracterizar o conceito essencialista (*fixity, typicality, teleology*). No lugar de fixidez, podemos utilizar a ideia de *canalização*. Uma característica qualquer é canalizada quando ela é relativamente insensível à manipulação de parâmetros ambientais (Griffiths, 2011, p. 323). A insensibilidade a variações ambientais não é algo muito fácil de ser medido. A nossa capacidade visual, por exemplo, é imune a diversas variações ambientais. Ela se desenvolve tanto em indivíduos criados no Kalahari quanto naqueles criados na Floresta Amazônica ou no Círculo Polar Ártico. No entanto, basta alterar uma simples variável, a presença de luz, e essa capacidade não se desenvolverá. Nesse sentido, a ideia de que um traço é robusto em relação às variações ambientais tem algo de circunstancial. Ela significa que o traço é robusto em relação a certo número de variações ambientais que ocorrem comumente no atual momento histórico. Podemos imaginar que em outro momento variações que impedem a presença da característica em questão eram comuns.

A qualidade de *tipicidade* pode ser mantida, apenas com a ressalva de que ela não se refere à universalidade de uma caracte-

terística, mas ao fato de ela ser típica da espécie (Griffiths, 2011, p. 323).

O substituto biológico para a ideia de teleologia é o conceito de adaptação no sentido darwiniano. Não faz parte do conceito nomológico de natureza humana nem do conceito essencialista causal a exigência de que algo seja uma adaptação para ser considerado parte da natureza humana. No entanto, é bastante comum que estudos dedicados à identificação da natureza humana ou de características inatas tentem argumentar que as características em questão fazem parte da natureza humana em razão de desempenharem alguma função. A relação entre adaptação e natureza humana é ainda mais estreita quando analisamos os estudos sobre a concepção popular de natureza humana. Pessoas leigas correlacionam de forma muito estreita o fato de uma característica desempenhar uma função e de ela “estar no DNA” (Linquist *et al.*, 2011).

Devemos apenas ressaltar que a manifestação de uma adaptação não deve ser compreendida em um sentido teleológico, embora seja comum dizermos que um indivíduo apresenta má-formação quando não desenvolve um fenótipo que foi moldado pela seleção natural (Griffiths, 2011, p. 323). Esta maneira de descrever o desenvolvimento do indivíduo que não apresenta determinada adaptação típica da espécie (por exemplo, um ser humano que não possui olhos) é bastante frequente, mas ela não se coaduna com a Teoria da Evolução, tendo em vista que conforme essa teoria a seleção natural não se relaciona à existência de um *telos*<sup>9</sup>.

## 2. Moralidade e natureza humana

### *Moralidade como característica típica da espécie humana*

Dentre as três qualidades usualmente atribuídas às características que supostamente fazem parte da natureza humana, a *tipici-*

---

<sup>9</sup> Essa questão não é totalmente pacífica na Biologia. Lennox (1993), *e.g.*, acredita que Darwin concebia as explicações selecionistas sobre as adaptações como explicações teleológicas.

*dade* é a menos controversa no que diz respeito à moralidade. Poucos discordam da afirmação de que a capacidade para fazer julgamentos morais é típica dos seres humanos. Aparentemente a moralidade existe em todas as sociedades humanas de que temos conhecimento e em praticamente todo indivíduo, desenvolve-se sem instrução formal e sem esforço deliberado (Joyce, 2006; Ayala, 2010, p. 9016).

Contudo, mesmo essa afirmação enfrenta resistência. Machery e Mallon (2010), por exemplo, questionam a existência de dados que comprovem que a moralidade está presente em todas as sociedades humanas conhecidas. Segundo eles, os estudos antropológicos utilizados para sustentar esse tipo de afirmação na verdade comprovam apenas que há alguma forma de norma em todas as sociedades, mas não comprovam que em todas essas sociedades as normas presentes são compreendidas como normas morais:

What anthropology and history show beyond reasonable doubt is that all known cultures have norms. In all cultures, some actions are prohibited while others are mandatory and some character traits are disvalued while others valued. Sanctions and rewards for behaviors and personal attributes are good candidates for being cultural universals. But because moral norms are conceived as a distinct type of norm and moral judgments as a distinct kind of normative judgment, the universality of norms should not be confused with the universality of moral norms (2011, p. 31)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> “O que a Antropologia e a História mostram além de qualquer dúvida razoável é que todas as culturas conhecidas possuem normas. Em todas as culturas algumas ações são proibidas enquanto outras são obrigatórias, e algumas características são desvalorizadas enquanto outras são valorizadas. Sanções e recompensas por comportamentos e atributos pessoais são bons candidatos a serem aspectos culturais universais. Mas, como normas morais são concebidas como um tipo específico de norma e julgamentos morais como um tipo específico de julgamento normativo, a universalidade das normas não deveria ser confundida com a universalidade das normas morais” ( tradução nossa).

Machery e Mallon chamam atenção para o fato de que há diversas formas de julgamento normativo, e o julgamento moral é apenas uma dessas formas. Nas sociedades ocidentais modernas essa diversidade de tipos de normas é marcante. Nós temos normas relacionadas à racionalidade (como devemos pensar), à estética, a convenções sociais, à prudência (se você quiser viver bastante, deve parar de fumar), à religião, ao direito etc.

Nas sociedades não-ocidentais e nas sociedades tradicionais não há essa diversidade tão grande a respeito de como as normas são compreendidas, e a moralidade costuma ser muito mais abrangente. Essas sociedades moralizam práticas que não têm qualquer relação com a produção de dor ou de danos a algum indivíduo (Haidt, 2012). Shweder (Shweder; Mahapatra; Miller, 1987), por exemplo, conduziu um estudo na Índia, no estado de Orissa, no qual os entrevistados tinham de responder questionários sobre pequenas histórias nas quais alguma regra era violada. A grande maioria dos entrevistados indianos respondeu que violações de regras referentes à comida, ao sexo e às vestimentas feriam a moralidade, não convenções sociais. Como regra geral, as normas eram percebidas como universalmente válidas e inalteráveis, a ordem social se confundia com a ordem moral. Certamente, em muitas outras culturas, práticas homossexuais, bem como a transgressão de inúmeros outros tabus relacionados à pureza e à santidade seriam consideradas transgressões morais.

Em muitas sociedades autóctones não se concebe a possibilidade de alterar normas sociais por meio de convenções, todas as normas obedecidas são fruto da tradição e a única forma possível de mudança é pela reinterpretação da tradição. Portanto, embora de fato muitos estudos falhem ao não distinguir entre normas morais e outros tipos de normas, os indícios que temos apontam no sentido de que as sociedades modernas ocidentais são aquelas nas quais a moralidade está menos presente. Nas outras sociedades, a moralidade não apenas está presente, como ocupa posição muito mais relevante.

Apesar da abrangência das normas morais variar bastante, algumas de suas características costumam ser comuns. Nos mais diversos grupos humanos há um conjunto de normas que regulam as condutas dos indivíduos que os compõem e que não são compreendidas como imperativos hipotéticos ou prudenciais. Pelos menos quando caracterizamos a moralidade dessa forma, em um sentido amplo, não deve haver controvérsia sobre a sua quase-universalidade. O problema com essa caracterização é que ela abrange certos tipos de normas que não são consideradas morais nas sociedades ocidentais modernas, tais como as normas de etiqueta (Foot, 1972). No entanto, isso acaba sendo o resultado da concepção estreita e peculiar de moralidade que vigora nas sociedades modernas ocidentais. A caracterização que propomos seria apropriada para abranger a moralidade tal como ela se apresenta na grande maioria das sociedades. No entanto, há também outras características que costumam ser comuns aos julgamentos morais tais como estas elencadas por Joyce:

Moral judgments (as public utterances) are often ways of expressing conative attitudes, such as approval, contempt, or, more generally, subscription to standards; moral judgments nevertheless also express beliefs; i.e., they are assertions.

Moral judgments pertaining to action purport to be deliberative considerations irrespective of the interests/ends of those to whom they are directed; thus they are not pieces of prudential advice.

Moral judgments purport to be inescapable; there is no “opting out”.

Moral judgments purport to transcend human conventions.

Moral judgments centrally govern interpersonal relations; they seem designed to combat rampant individualism in particular.

Moral judgments imply notions of desert and justice (a system of “punishments and rewards”) (Joyce, 2006, p. 70)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> “Julgamentos morais (enquanto declarações públicas) são frequentemente instrumentos de expressão de atitudes conativas, tais como aprovação, desprezo, ou, de modo mais geral, de adesão a padrões; julgamentos morais, apesar disso, também expressam crenças; i.e., eles são asserções.

Quando afirmam não estarem convencidos de que a moralidade seja universal, Machery e Mallon têm em mente essa caracterização proposta por Joyce. Nesse sentido, cabe fazer duas observações. Em primeiro lugar, não nos interessa demonstrar que a moralidade é universal – como já discutimos qualquer tentativa como essa está fadada ao fracasso –, mas apenas avaliar se podemos dizer que ela é típica da espécie. Em segundo lugar, talvez nem todas as características elencadas por Joyce estejam tão presentes nos diversos grupos a ponto de podermos afirmar que elas são típicas da espécie, mas certamente podemos chegar a uma caracterização da moralidade, próxima à proposta por Joyce, que descreva um traço tipicamente humano.

#### *Moralidade como característica canalizada*

Uma vez constatado que a moralidade se desenvolve nos diversos grupos humanos existentes e que esses grupos vivem em ambientes muito distintos, podemos concluir que o desenvolvimento da moralidade é de alguma maneira canalizado. No entanto, não é tão simples dizer de que tipo de canalização se trata.

Aqueles que defendem posições inatistas sobre a moralidade costumam defender que essa canalização resulta de fatores genéticos. A versão mais conhecida e discutida de nativismo moral emprega a linguagem como um modelo para a cognição moral. Marc Hauser, John Mikhail e Susan Dwyer, entre outros, procuram

---

Julgamentos morais relativos a ações pretendem ser considerações deliberativas aplicáveis independentemente dos interesses ou finalidades daqueles a quem eles são dirigidos; portanto eles não são conselhos prudenciais.

Julgamentos morais pretendem ser inescapáveis; não há possibilidade de ‘autoexclusão’ [opting out].

Julgamentos morais pretendem transcender as convenções humanas.

Julgamentos morais governam primariamente relações interpessoais; eles parecem ser elaborados especialmente para combater o individualismo desenfreado.

Julgamentos morais implicam noções de merecimento e justiça (um sistema de ‘punições e recompensas’)” (tradução nossa).

traçar um paralelo entre as cognições moral e linguística, introduzindo a ideia de que haveria uma gramática moral (Dwyer, 2006; Hauser, 2007; Mikhail, 2011; Hauser et al., 2008). A moralidade de cada indivíduo seria o resultado de um conjunto universal de princípios e dos ajustes de parâmetros definidos em função das interações culturais (Hauser *et al.*, 2008, p. 122). De acordo com essa teoria, as crianças aprendem as normas morais presentes na cultura na qual estão inseridas por meio de adaptações cognitivas específicas dedicadas a esse tipo de aprendizado, ou seja, haveria uma espécie de programa genético com instruções para a aquisição da faculdade moral (Mikhail, 2011, p. 17). A existência desse programa genético responsável pela existência de uma espécie de cardápio garantiria o desenvolvimento da linguagem em diferentes ambientes. Já discutimos e rejeitamos essa teoria em outro lugar (Rex; Abrantes, 2015). No entanto, a ideia de que exista alguma forma de canalização decorrente de fatores genéticos que confira robustez ao desenvolvimento da moralidade não pode ser descartada facilmente.

Por outro lado, filósofos que adotam uma posição construtivista em relação à moralidade enfatizam que a canalização pode decorrer de outros aspectos, como, por exemplo, da *construção de nichos*. Kim Sterelny acredita que os pais e os outros membros da sociedade organizam o ambiente das crianças de tal maneira que ele ofereça as informações que elas precisam. O ambiente no qual elas se desenvolvem é moldado a fim de garantir que o aprendizado moral, por meio de tentativas e erros, ocorra de maneira segura. Esse ambiente construído culturalmente é composto por diversos brinquedos, ferramentas, jogos, histórias e exemplos. Os pais, segundo Sterelny, funcionam como verdadeiros engenheiros na construção do ambiente de aprendizado, a fim de garantir que a transmissão social das informações normativas ocorra com sucesso de uma geração para outra. Essa organização do ambiente no qual as crianças se desenvolvem explicaria o desenvolvimento robusto da moralidade (Sterelny, 2010, p. 290-291). O ambiente no qual

as crianças se desenvolvem seria saturado com múltiplas experiências particulares envolvendo valorações normativas, as quais funcionariam como *input* em um sistema de aprendizado capaz de reconhecer padrões (Sterelny, 2012, p. 138). A ênfase na construção do nicho ontogênico está atrelada à ideia de que os organismos constroem os seus próprios ambientes e que essa construção funciona como um mecanismo de herança. O organismo que está se desenvolvendo herda o nicho ontogênico assim como ele herda o seu genoma, ainda que segundo meios distintos de transmissão (Stotz, 2010, p. 485/488).

A construção de nichos pode também ser empregada para explicar o surgimento da moralidade. A capacidade para fazer julgamentos morais depende de várias outras capacidades intelectuais, como a autoconsciência e a linguagem. É possível que durante milhares de anos a espécie humana tenha existido sem dispor de nenhuma dessas capacidades. A acumulação cultural começa a acelerar-se drasticamente apenas a partir da revolução do Paleolítico Superior, há cerca de 40-50 mil anos (Klein, 2002). Antes desse período não há muitos indícios a respeito de uma capacidade para inovar. Foley destaca como inclusive as tecnologias do Paleolítico Médio mantinham-se estáveis por milhares de anos, “o que sugere uma ausência das características de pensamento e de linguagem presentes nos humanos modernos” (Foley, 2003, p. 252). A partir dessa revolução, há registros de vários artefatos, objetos artísticos e adornos corporais. Os humanos desse período, além de disporem de um conjunto mais elaborado de ferramentas, deixaram muitos vestígios de uma forma de cognição realmente moderna, como pinturas semelhantes às encontradas nas cavernas de Lascaux, instrumentos musicais feitos com ossos, agulhas que sugerem a confecção de roupas elaboradas etc. Há alguns indícios que podem indicar a presença de uma mente moderna em um período ainda mais antigo, há cerca de 100 mil anos, como as contas perfuradas confeccionadas a partir de conchas e a acumu-

lação de ocre vermelho (usado frequentemente em rituais) na caverna de Blombos (Fitch, 2010, p. 275-277).

Contudo, há evidências de que o homem anatomicamente moderno existe há 200 mil anos. De modo que há uma lacuna de cerca de 100 mil anos entre as mudanças morfológicas e o registro arqueológico que indica a existência de comportamentos modernos. Não há uma explicação consensual para a existência dessa lacuna. Klein, por exemplo, acredita que os primeiros membros de nossa espécie não possuíam um cérebro moderno, e que, em algum momento, ocorreu uma mutação genética que possibilitou o desenvolvimento do tipo de cérebros que temos hoje e, conseqüente, o desenvolvimento da capacidade para a linguagem (Klein, 2002, p. 270). Talvez no futuro possamos comprovar essas teses por meio de pesquisas que identifiquem a relação de certos genes com a cognição e a época em que eles surgiram (Fitch, 2010, p. 277-278).

No entanto, poderíamos também elaborar uma explicação alternativa para o surgimento da mente moderna a partir da perspectiva da construção de nichos. O desenvolvimento tanto da capacidade para utilizar a linguagem quanto para fazer julgamentos morais depende em grande medida da presença de outros indivíduos com essa capacidade no nicho ontogênico do organismo. O desenvolvimento dessas capacidades em uma criança é auxiliado pela presença delas em seus pais. Podemos imaginar que, se os seres humanos que viviam há 200 mil tivessem se desenvolvido na companhia de outros seres humanos com as capacidades mencionadas, eles também as teriam desenvolvido. Quando se adota essa perspectiva, não precisamos necessariamente buscar mudanças genéticas, podemos tentar identificar quais as condições ambientais que poderiam conduzir os humanos ao desenvolvimento de uma língua mesmo na ausência de outros seres com essa capacidade. Uma vez que essas condições estejam presentes e os primeiros seres humanos desenvolvam a capacidade para a linguagem é fácil perceber a modificação que isso causaria no nicho no

qual as novas gerações se desenvolveriam e como essas mudanças no nicho ontogênico poderiam ser passadas de uma geração para a outra.

Os seres humanos têm a capacidade criar o seu ambiente de aprendizado (*epistemic engineering*) e, desta forma, de criar as suas próprias mentes (Sterelny, 2003). Nesse sentido, Stotz destaca como o nicho cultural no qual nos desenvolvemos molda a arquitetura de nossas mentes. Logo a cultura não é apenas fruto da “natureza humana”, mas também uma força que atua em sua construção: “A cognitively plastic human child is immersed in a rich cognitive-cultural niche that scaffolds the development of typically human cognitive abilities not just superficially via association but with architectural consequences” (Stotz, 2010, p. 496).<sup>12</sup>

Decidir qual das duas explicações é a mais adequada para o surgimento do comportamento moderno não é uma tarefa simples de resolver. Interessa-nos aqui apenas destacar a existência dessa lacuna entre a existência de uma anatomia humana moderna e de uma mente moderna, e a complexidade de explicar a origem das capacidades intelectuais inerentes a essa mente moderna. Isso nos mostra como em determinado momento histórico a moralidade e tantas outras características frequentemente associadas com a natureza humana provavelmente não estavam presentes nos *homo sapiens*, ou seja, como não faziam parte da natureza humana naquele momento.

De qualquer modo, tudo indica que essas capacidades já estão presentes há bastante tempo entre nós e, portanto, estão integradas à evolução de nossa espécie. Uma explicação a respeito dessas capacidades que não leve em conta os aspectos evolutivos não será uma explicação completa. Portanto, tendo em vista que a

---

<sup>12</sup> “Uma criança humana com plasticidade cognitiva é imersa em um rico nicho cognitivo-cultural que ajuda a moldar o desenvolvimento de habilidades cognitivas tipicamente humanas, não apenas superficialmente, via associação, mas com consequências arquitetônicas” (tradução nossa).

moralidade está presente em praticamente em todos os seres humanos e que ela de alguma forma resulta da evolução de nossa espécie, podemos dizer que ela cumpre os requisitos para ser incluída na lista de características pertencentes à natureza humana segundo o conceito nomológico proposto por Machery.

Explicar quais os mecanismos causais (processos, estruturas, restrições) relacionados à moralidade, de forma a podermos ter uma caracterização da natureza humana que atenda as exigências do conceito causal essencialista proposto por Samuels, é uma tarefa bem mais complicada. Diferentes filósofos e psicólogos inatistas, tais como aqueles que propõe a Teoria da Gramática Moral, tentam fazer algo semelhante, mas até o momento não temos nenhuma teoria que explique o funcionamento desses mecanismos de forma satisfatória.

### *Moralidade como adaptação*

Costuma-se defender a ideia de que a moralidade pode ter surgido justamente como um mecanismo para solucionar o problema da cooperação. Na passagem que citamos de Darwin, na qual ele identifica a moralidade como a principal característica que diferencia os homens dos outros animais, fica clara a relação existente na visão dele entre moralidade e cooperação. Explicar o surgimento da cooperação sempre foi um desafio à Teoria da Evolução, pois aqueles indivíduos que cooperam incorrem em custos maiores do que aqueles suportados por indivíduos egoístas. Ao incorrerem em custos maiores, eles deixam de dedicar recursos à produção de descendentes, enquanto indivíduos egoístas (*freeriders*) podem se beneficiar da cooperação sem arcar com os custos envolvidos. Logo, *freeriders* teriam mais recursos disponíveis para investir na produção de descendentes. Assim, o comportamento altruísta tenderia a ser eliminado em virtude do processo de seleção natural.

Explicações satisfatórias em relação à cooperação em outros animais já foram elaboradas. A principal delas apela à ideia de seleção de parentesco (*kin selection*). Por meio da seleção de paren-

tesco, podemos explicar como uma abelha operária sacrifica a sua capacidade reprodutiva e até mesmo a sua vida para defender a sua colmeia: as abelhas que integram uma colmeia possuem um alto grau de parentesco, assim, ao se sacrificarem em defesa da colmeia, elas estão na verdade contribuindo para a propagação de seus genes. No entanto, esse tipo de explicação não é satisfatório no caso humano, uma vez que somos a única espécie que pratica a cooperação em grandes grupos de indivíduos não aparentados.

A moralidade é frequentemente apontada como a solução para esse problema. Teorias sobre a evolução da moralidade enfatizam como as normas podem servir para estabilizar condutas cooperativas dentro do grupo. No entanto, não é algo óbvio que a existência de algum tipo de punição contra indivíduos egoístas dependa da existência de normas. Os indivíduos de um grupo poderiam “punir” aqueles que apresentassem condutas egoístas simplesmente em razão de sentirem uma aversão a esse tipo de conduta, eles não precisam acreditar que condutas egoístas são erradas para atacar indivíduos egoístas.

Joyce (2006) sugere que a moralidade desempenha a função de compensar a nossa tendência para descontar benefícios futuros. Nós preferimos ter algo que valorizamos menos agora do que esperar para ter algo melhor no futuro. Em razão dessa tendência, muitas vezes adotamos decisões que não são as mais prudentes. A moral serviria para aumentar o nosso autocontrole. Ao invés de julgarmos caso a caso qual conduta, altruísta ou egoísta, traria mais benefícios futuros, os nossos julgamentos morais fazem com que acreditemos na existência de um dever de agir da maneira altruísta. Em longo prazo, esse tipo de raciocínio acaba trazendo mais benefícios, pois dificulta a adoção de condutas egoístas em busca de benefícios imediatos. Sterelny salienta, entretanto, que se essa fosse a única função da moralidade simples emoções de repulsa e aversão em relação a certos comportamentos bastariam (Sterelny, 2012, p. 134).

A moralidade, entretanto, parece cumprir também outras funções. Emoções podem ser eficientes para motivar as nossas ações, mas elas não têm tanto poder de motivação em relação às outras pessoas. A utilização de conceitos morais, por outro lado, fornece um instrumento importante de persuasão: É mais fácil convencer alguém a adotar certa conduta se o convencermos de que ela é a coisa certa a ser feita do que se simplesmente afirmarmos que gostamos daquele tipo de conduta. Além disso, a moralidade é uma ferramenta importante no combate ao *free-rider*. Quando somos capazes de formular julgamentos morais e de discuti-los com os membros do grupo, cria-se certo consenso sobre o que é certo ou errado, e essa coordenação facilita a identificação e a punição de indivíduos oportunistas.

Nenhuma das principais teorias adaptacionistas sobre a moralidade elaboradas até o momento conseguiu demonstrar que a capacidade para fazer julgamentos morais depende de algo como uma adaptação específica dedicada à moralidade (Rex; Abrantes, 2015). O simples fato de a moralidade cumprir algumas funções não implica que ela seja uma adaptação. Uma característica surgida como um *spandrel* pode muito bem desempenhar funções e servir como uma exaptação.

Quando percebemos todas as capacidades envolvidas na produção de um julgamento moral, essa possibilidade se mostra bastante plausível. A moralidade não é uma entidade monolítica, ou seja, ela envolve um conjunto de elementos. Darwin (1871/2009) já havia percebido isso. No capítulo em que trata do “Moral Sense”, ele afirma acreditar que qualquer animal com instintos sociais tão fortes quanto aqueles presentes no ser humano, acabaria por desenvolver uma forma de moralidade assim que dispusesse de capacidades intelectuais (*intellectual powers*) semelhantes àquelas que possuímos. Portanto, para Darwin a moralidade é uma combinação de instintos sociais e de capacidades intelectuais.

A distinção feita por Darwin entre “social instincts” e “*intellectual powers*” é ainda hoje relevante, na medida em que explicita

o fato de que é concebível que haja grupos de cooperadores/altruístas que não possuam faculdade moral (Joyce, 2006). Para que os animais se comportem de uma forma ou de outra não é necessário que eles julguem determinada conduta como boa ou ruim: para que um comportamento seja selecionado, basta que os indivíduos o adotem, eles não precisam adotá-lo conscientemente. Isto é, poderia haver condutas que hoje consideramos moralmente louváveis sem que houvesse qualquer ser capaz de fazer julgamentos morais. Poderíamos agir altruisticamente por alguma inclinação sem que acreditássemos dever agir dessa forma (Prinz, 2013, p. 107).

Logo, devemos evitar confundir moralidade com altruísmo – psicológico ou biológico<sup>13</sup> – ou com comportamento social. Identificar esses conceitos implicaria uma ampliação injustificada do conceito de moralidade que ignoraria o seu caráter normativo. Sensibilidade a situações que causam danos a terceiros, empatia pelos membros do grupo, capacidade para generalização, capacidade para memorizar condutas não cooperativas, todas essas características podem possibilitar o bom convívio no mundo social sem implicar a existência de moralidade. Podemos imaginar um ser que colabore com os membros de sua espécie, esteja disposto a sacrificar-se conscientemente em benefício de seu grupo, mas seja incapaz de julgar que alguma ação merece punição, ou que ela é desejável e não simplesmente desejada (Joyce, 2013, p. 547).

No entanto, o surgimento do altruísmo psicológico pode ter servido como um precursor essencial do julgamento moral (Joyce, 2013, p. 537). Emoções que favorecem o comportamento social evoluíram antes da cognição moral e tornaram possível a cooperação e o aprendizado cultural, preparando o caminho para que o pensamento normativo fosse possível (Sterelny, 2012, p. 140).

---

<sup>13</sup> Para a distinção entre altruísmo psicológico e altruísmo biológico ver Sober & Wilson (1999).

No que diz respeito às capacidades intelectuais indispensáveis à moralidade, a autoconsciência ocupa lugar de destaque. Para julgarmos normativamente uma ação que nós mesmos praticamos, precisamos ter a capacidade de identificar os motivos que nos levaram a praticá-la e de refletir sobre eles, ou seja, de compará-los com outros motivos que poderiam ter nos motivado a agir de forma diferente. Pensar de maneira normativa exige que tenhamos consciência dos fundamentos de nossas crenças e ações, e isso implica a autoconsciência, pois envolve a capacidade de nos identificarmos como os sujeitos de nossas representações mentais. Um ser sem autoconsciência pode estar consciente da existência de um objeto que ele deseja e agir de acordo com essa informação. No entanto um ser com autoconsciência, além de estar consciente da existência do objeto, está também consciente do fato de que *ele* deseja o objeto. Ele não pensa apenas no objeto que deseja, mas também nos seus próprios desejos que o inclinam a agir de determinada forma. Esta autoconsciência a respeito dos motivos garante uma distância reflexiva que possibilita ao sujeito questionar os seus próprios motivos (Korsgaard, 2006, p. 112-116). A autoconsciência possibilita a existência de atitudes de segunda ordem, isto é, o sujeito torna-se capaz de ter desejos sobre os seus próprios desejos e crenças sobre as suas próprias crenças (Baker, 2013, p. 191-192). Através da autoconsciência o indivíduo é capaz de se colocar na posição de espectador de seus próprios desejos. A partir dessa posição ele pode comparar as suas ações passadas e futuras e aprová-las ou desaprová-las. Ele pode pensar que teria sido melhor se ele tivesse agido de acordo com outro desejo (Darwin, 1871/2009, p. 73-74), ou seja, que ele *deveria* ter agido de outro modo.

Esse tipo de reflexão requer outras capacidades como a memória e a linguagem. A capacidade de refletir sobre os motivos que o levaram a agir de determinada forma depende da capacidade de nos lembrarmos de nossas ações, dos seus motivos e dos resultados produzidos: a lembrança de que uma ação provocou um senti-

mento de insatisfação pode, *e.g.*, fornecer subsídios para o juízo de que *deveríamos* ter agido de outra forma (Darwin, 1871/2009, p. 70-72). O agente que dispõe de autoconsciência e de uma capacidade para se recordar de experiências passadas também dispõe da capacidade para pensar normativamente (Baker, 2013, p. 191-192), ainda que em um sentido puramente prudencial.

A linguagem, por sua vez, é condição necessária para autoconsciência, tendo em vista que a existência desta depende da capacidade do sujeito ter um conceito de si mesmo (*self-concept*) (Baker, 2013, p. 135). Além de possibilitar a reflexão consciente sobre os motivos de nossas ações e a formulação da crença de que *deveríamos* ter agido de outra forma, a linguagem permite também que compartilhem essas reflexões e crenças com os outros indivíduos de nosso grupo. Como indica o modelo social intuicionista desenvolvido por Haidt (2012), esse tipo de interação social é outro importante elemento na conformação da moralidade.

É provável que muitos dos aspectos relacionados ao que Darwin chamava de instintos sociais e das emoções que lhes são subjacentes tenham sido selecionados em razão de favorecerem comportamentos cooperativos. De modo semelhante, outras capacidades como a capacidade para a linguagem, para a autoconsciência etc. podem ser adaptações surgidas para auxiliar na resolução de problemas enfrentados no pleistoceno. Cada uma dessas capacidades pode ter sido selecionada por razões distintas, pois, embora elas sejam empregadas na formulação de julgamentos morais, elas não são dedicadas apenas a essa tarefa. Há uma série de capacidades intelectuais que quando combinadas possibilitam a produção de juízos normativos. As emoções que temos criam certos vieses que favorecem a criação de normas com certos conteúdos, muitas delas destinadas a refrear tendências egoístas. A forma como as normas morais são usualmente compreendidas, como imperativos não-hipotéticos, possivelmente decorre dessa vinculação com as emoções. O aprendizado das normas morais que vigoram em nossa socie-

dade, por sua vez, pode ser explicado por mecanismos gerais de aprendizado que operam por meio do reconhecimento de padrões.

Quando percebemos todas as capacidades intelectuais que temos, as nossas emoções, a necessidade de vivermos em grupos, não espanta que tenhamos uma capacidade para fazer julgamentos morais, ou seja, não está claro que a produção de julgamentos morais dependa de uma adaptação específica. Queremos dizer com isso que é bastante plausível que a moralidade tenha surgido como um efeito secundário de nossos “instintos sociais” e de nossas “capacidades intelectuais”.

No entanto, ainda que esse seja o caso, não podemos excluir a possibilidade de que ela seja uma adaptação. O possível fato de a moralidade ter surgido como um efeito secundário não significa que as capacidades envolvidas na produção dos julgamentos morais não tenham sido modificadas em razão de contribuírem para a produção desses julgamentos. Em determinado momento, a moralidade pode ter passado a funcionar como uma adaptação, ou seja, como uma característica que aumenta a aptidão, mas que não evoluiu em função de pressões seletivas relacionadas à sua função atual. A capacidade para formular julgamentos morais existe em diferentes graus dependendo das combinações possíveis entre os elementos que a compõem. Certas composições entre esses elementos são mais adaptativas do que outras e podem ser selecionadas. Assim, mesmo que a moralidade tenha surgido como um efeito secundário, ela pode ter passado, possivelmente em razão de interações com mudanças culturais, por uma mudança estrutural adaptativa subsequente para melhorar o efeito por ela produzido. Portanto, a moralidade pode ser uma adaptação secundária, caso os elementos que a compõem tenham sido modificados pela seleção natural em razão de a forma de eles interagirem ter desempenhado algum impacto na aptidão de indivíduos ou de grupos (Joyce, 2014, p. 127-128).

Responder se a moralidade é uma adaptação envolveria investigar como e quando essas capacidades surgiram, quais as pressões

seletivas que atuaram nesse processo e se essas pressões foram suficientes para modificar, por seleção natural, a capacidade para fazer julgamentos morais. Até o momento os autores que se propuseram a investigar a evolução da moralidade não foram muito além de uma investigação acerca da evolução da cooperação. No entanto, um relato completo a respeito da evolução da moralidade envolveria também uma história sobre a evolução das capacidades intelectuais subjacentes à moralidade, incluindo alguma história sobre a evolução da autoconsciência.

### **Conclusão**

Examinamos dois conceitos que podem ser utilizados para substituir o conceito essencialista de natureza humana. Quando adotamos um conceito nomológico, não há como negar que possuímos uma natureza humana. No entanto, afirmar que possuímos uma natureza humana nesse sentido certamente não satisfaz muitos dos objetivos que aqueles que empregavam o conceito essencialista tinham em mente, pois não fornece uma explicação causal sobre quem somos, nem serve como critério taxonômico. Por sua vez, o conceito causal essencialista de Samuels serve para mostrar que a adoção de uma perspectiva darwinista não impede a busca das causas responsáveis pelas similaridades encontradas entre os indivíduos de nossa espécie.

Até mesmo aqueles que concordam com a rejeição do conceito essencialista, quando discutem a natureza humana têm em mente propriedades semelhantes com aquelas tradicionalmente atribuídas às características pertencentes à natureza humana. Em vez de procurarem características universais, eles procuram aquelas típicas da espécie; no lugar da imutabilidade, salientam a existência de certa estabilidade decorrente de processos de canalização; e, por fim, substituem a ideia de que há uma finalidade no desenvolvimento das características humanas pela identificação das adaptações que possuímos. Não há uma homogeneidade na utilização

dessas qualidades e muitas vezes não se presta atenção às diferenças de significado entre elas.

A partir de nossa análise sobre a relação entre a moralidade e cada uma dessas características chegamos às seguintes conclusões. Em primeiro lugar, a moralidade é uma característica típica da espécie humana, pelo menos quando temos em mente a presença de normas não-hipotéticas destinadas à regulação das condutas dos indivíduos pertencentes a determinado grupo. Além disso, a moralidade é um fenômeno relativamente antigo, embora provavelmente não tão antigo quanto a nossa espécie, o que demonstra a existência de estabilidade em seu desenvolvimento nos mais diversos ambientes. No entanto, não somos capazes de identificar quais mecanismos de canalização garantem essa estabilidade. Acreditamos que a construção de nichos é uma hipótese promissora para explicá-la, mas não podemos excluir a possibilidade de alguma forma de canalização decorrente de fatores genéticos.

Por fim, identificar se a moralidade é uma adaptação ou um efeito secundário é a questão que nos parece mais difícil. As considerações que fizemos a respeito das capacidades envolvidas na produção dos julgamentos morais ajudam a ilustrar essa complexidade. Cada uma delas pode ter evoluído por razões distintas, e, quando as analisamos com cuidado, a hipótese de que a moralidade seja um efeito secundário é bastante plausível. No entanto, não podemos descartar a hipótese de que ela resulte de uma adaptação específica, principalmente tendo em vista a existência de adaptações secundárias.

## Referências

AUDI, R. (Ed.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- AYALA, F. The difference of being human: morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. n. 107, supl. 2, maio 2010, p. 9015-9022.
- BAKER, L. R. *Naturalism and the first-person perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DARWIN, C. *The descent of Man and selection in relation to sex*. Cambridge: Cambridge University Press, 1871/2009.
- DWYER, S. How good is the linguistic analogy? In: CARRUTHERS, P.; LAURENCE, S.; STICH, S. (Ed.). *The innate mind*. Volume 2: Culture and Cognition. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 237-255.
- FITCH, W. Tecumseh. *The evolution of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FOLEY, R. *Os humanos antes da humanidade*. São Paulo: UNESP, 2003.
- FOOT, P. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*. v. 81, n. 3, jul. 1972, p. 305-316.
- GHISELIN, M.T. *Metaphysics and the origin of species*. Albany: Suny Press, 1997.
- GRIFFITHS, P. Our plastic nature. In: GISSIS, S. B.; JABLONKA, E. (Ed.). *Transformations of Lamarckism: from subtle fluids to molecular biology*. Cambridge: MIT Press, 2011. p. 319-330.
- GRIFFITHS, P; MACHERY, E.; LINQUIST, S. The vernacular concept of innateness. *Mind & Language*. v. 24, n. 5, 2009, p. 605-630.
- HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by religion and politics*. New York: Pantheon, 2012.
- HAUSER, M. *et al.* Reviving Rawls's linguistic analogy: operative principles and the causal structure of moral actions. In: SINNOTT-

ARMSTRONG, W. (Ed.), *Moral psychology*, Volume 2: The cognitive science of morality: intuition and diversity. Cambridge: MIT Press, 2008.

HAUSER, M. D. *Moral minds: how Nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Harper Perennial, 2007.

HULL, D. L. On human nature. *PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association*. Philosophy of Science Association, 1986, p. 3-13.

JOYCE, R. *The evolution of morality*. Cambridge: MIT Press, 2006.

JOYCE, R. The many moral nativisms. In: STERELNY, K. *et al.* (Ed.). *Cooperation and its evolution*. Cambridge: MIT Press, 2013.

JOYCE, R. The origins of moral judgment. *Behaviour*, special issue: *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*, 151, 2014, p. 261-278.

KLEIN, R. G. *The dawn of human culture*. New York: J. Wiley & Sons, 2002.

KORSGAARD, C. Morality and the distinctiveness of human action. In: WAAL, F.; MACEDO, S. (Ed.). *Primates and philosophers: how morality evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 98-119.

LENNOX, J. G. Darwin was a teleologist. *Biology and Philosophy*. v. 8, n. 4, 1993, p. 409-421.

LINQUIST, S. *et al.* Exploring the folkbiological conception of human nature. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences*. v. 366, n. 1563, 2011, p. 444-453.

MACHERY, E. A plea for human nature. *Philosophical Psychology*. v. 21, n. 3, 2008, p. 321-329.

MACHERY, E.; BARRETT, H. C. Essay review: Debunking adapting minds. *Philosophy of Science*. v. 73, n. 2, 2006, p. 232-246.

MACHERY, E.; MALLON, R. Evolution of Morality. In: DORIS, J. M. (Ed.). *The moral psychology handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 3-46.

MIKHAIL, J. *Elements of moral cognition: Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

OYAMA, S. On the concept of the anatomically modern human: a discussion on Tim Ingold's *People Like Us* (1995): Human History, History, or history? *Cultural Dynamics*. v. 8, n. 3, jan. 1996, p. 353-361, 1996.

PRINZ, J. Where do morals come from? A plea for a cultural approach. In: CHRISTEN, M. *et al.* (Ed.). *Empirically informed ethics: morality between facts and norms*. Springer: Berlin, 2013. p. 99-116.

REX, R.; ABRANTES, P. *Some controversies around moral nativism*. 2015. Disponível em: <<http://philsci-archive.pitt.edu/11594/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

SAMUELS, R. Science and human nature. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. v. 70, 2012, p. 1-28.

SHWEDER, R. A.; MAHAPATRA, M.; MILLER, J. Culture and moral development. In: KAGAN, J.; LAMB, S. (Ed.). *The emergence of morality in young children*, Chicago: University of Chicago Press, 1987. p. 1-83.

SOBER, E.; WILSON, D. S. *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STERELNY, K. *Thought in a hostile world: the evolution of human cognition*. Oxford: Blackwell, 2003.

STERELNY, K. Moral nativism: a sceptical response. *Mind & Language*. v. 25, n. 3, 2010, p. 279-297.

STERELNY, K. *The evolved apprentice*. Cambridge: MIT Press, 2012.

STOTZ, K. Human nature and cognitive: developmental niche construction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. v. 9, n. 4, 2010, p. 483-501.

Artigo recebido em 15/07/2016, aprovado em 2/08/2016