

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

ANDERSON VIEIRA DE LIMA WEBBER

RECONHECIMENTO SOCIAL E COMPORTAMENTO MORAL:
Estudo em moral naturalizada

SÃO LEOPOLDO

2018

Anderson Vieira de Lima Webber

RECONHECIMENTO SOCIAL E COMPORTAMENTO MORAL:

Estudo em moral naturalizada

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Sistemas éticos

Orientador: Prof. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo

2018

Anderson Vieira De Lima Webber

RECONHECIMENTO SOCIAL E COMPORTAMENTO MORAL:
Estudo em moral naturalizada

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos
– UNISINOS.

Aprovado em 26/06/2018

BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

Dr. Inácio Helfer – Unisinos

Dr. Adilson Felício Feiler – Unisinos

Dr. Evandro Barbosa – UFPel

Dr. Matheus de Mesquita Silveira – UCS

Dedico aos meus familiares, minha mãe, Elida, meu pai, Paulo, e meu irmão, Diego, sem os quais nada disso teria sido possível. Eles tiveram comigo a paciência de anos de estudo, desde meu início e para o resto que se segue, sempre presentes e dando apoio ao meu trabalho. Dedico este trabalho a eles, pois, sem eles, minha vida como filósofo jamais poderia ter acontecido. Dedico, também, aos meus sempre presentes amigos, sem o apoio deles esse trabalho também jamais veria a luz do dia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do curso de pós-graduação em filosofia na Unisinos pelo trabalho, pela dedicação e pela oportunidade para a realização deste trabalho, em especial meu professor e orientador Prof. Adriano Naves de Brito, bem como os outros professores da instituição que acompanharam meu trabalho. Agradeço a instituição CAPES, pela oportunidade de ser bolsista e realizar o curso, e, também, a todos os envolvidos no processo que, de alguma maneira ou de outra, contribuíram para a concretização, professores e funcionários da Unisinos, do PPG.

Cada um que despertou dos primeiros sonhos da juventude e mirou a própria experiência e a alheia, que observou a vida na história passada e na própria época, por fim nas obras dos grandes poetas, certamente reconhecerá o resultado – se a sua faculdade de juízo não for paralisada por preconceito infundido e irremovível – que este mundo dos homens é o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote da insensatez e da maldade (SCHOPENHAUER, 2005, p.417).

RESUMO

Analizamos como podemos pensar a moralidade no âmbito descritivo do comportamento à luz da hipótese de que o agente da ação moral está sujeito à pressão do reconhecimento de outros agentes, e em que medida isso é de relevância para a tomada de decisão. Ao final do trabalho não apresentamos uma resposta para um guia da ação moral, uma norma que possa auxiliar na tomada de decisão frente à dilemas e problemas morais. Ao final teremos clara a ideia de que uma ação pode ser influenciada por reconhecimento com o peso equivalente ao que atribuímos a valores e razões, a importância do reconhecimento sugirá que valores e razões não poderiam viger sem o reconhecimento.

Palavras-chave: reconhecimento, moral, valor, descrição.

ABSTRACT

The present work is a strictly bibliographic study of moral behavior. In order to research, through the work of other researchers, the hypothesis according to which moral behavior is before influenced by values, influenced by the recognition of other moral agents. How can we think of morality in the descriptive scope of behavior in the light of the hypothesis that the agent of moral action is subject to pressure from the recognition of other agents, and that is relevance for decision-making. At the end of this work we will not be with a definitive answer the description of the behavior, because it requires a holistic work of various areas of knowledge. Nor at the end of the work will we have an answer to a moral action guide, a norm that can assist in the decision-making in the face of dilemmas and moral problems. In the end, we will be in the perspective that, before an action is motivated by reasons and values, it is motivated by recognition.

Key words: Recognition, morality, value, description

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 NATUREZA HUMANA	14
2.1 COMO A NATUREZA INFLUENCIA A MORALIDADE	14
2.2 PSICOLOGIA INFLUENCIADA PELA NATUREZA	18
2.2.1 HERANÇA DA NATUREZA NO NOSSO COMPORTAMENTO	22
2.3 O LONGO ALCANCE DA NATUREZA EM NÓS	29
2.3.1 AÇÃO MORAL PARA ALÉM DA NATUREZA	29
2.3.2 MORAL FUNDAMENTADA NA NATUREZA	32
2.3.3 O ALCANCE DA NATUREZA NA MORALIDADE	34
2.3.4 PREFERÊNCIAS NATURAIS EM NÓS	37
3 O ASPECTO SOCIAL	44
3.1 COMPORTAMENTOS NATURAIS NÃO MORAIS	44
3.1.1 NATURALIZAÇÃO DAS EMOÇÕES	44
3.1.2 EMOÇÕES COMO ESTRATÉGIAS BIOLÓGICAS	49
3.2 RESPOSTAS MORAIS COMO PRESCRIÇÃO PARA O COMPORTAMENTO	53
3.3 DARWIN VAI ÀS COMPRAS	54
3.3.1 SENDO RECONHECIDO POR CARACTERÍSTICAS EM NÓS	56
3.4 SOBRE A NOSSA PREOCUPAÇÃO COM RECONHECIMENTO MESMO QUANDO NÃO É NOSSA PREOCUPAÇÃO	63
3.5 NATURAL E SOCIAL EM RELAÇÃO AO RECONHECIMENTO	68
4 RECONHECIMENTO	70
4.1 RECONHECIMENTO E MORAL	70
4.2 RECONHECIMENTO EM HEGEL	72
4.3 PERDA DO RECONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER	75
4.4 O PESO DA PERDA DO RECONHECIMENTO PERANTE OUTROS	77
4.5 O RECONHECIMENTO EM CURSO	79
4.6 O PAPEL DO RECONHECIMENTO NA MUDANÇA DE HÁBITOS	83
4.6.1 MUDANÇA DE VALORES ATRAVÉS DO RECONHECIMENTO	88
4.7 PROCESSO DE MUDANÇA DE HÁBITOS	95
4.7.1 RECONHECIMENTO COMO BENEFÍCIO	100

4.7.2 RAZÕES COMO MOTIVAÇÕES.....	105
4.7.3 RECONHECIMENTO COMO PROGRESSO.....	108
4.8 AÇÃO ATRAVÉS DO RECONHECIMENTO.....	110
4.9 RECONHECIMENTO MORAL	115
CONCLUSÃO	122
REFERÊNCIAS.....	1

INTRODUÇÃO

O comportamento moral pode ser descrito como um traço de comportamento que enfatiza o peso do reconhecimento dos meus pares para minha tomada de decisões. a moralidade como um traço herdado ao longo dos anos de evolução. Que tenha sido benéfico na convivência e em nossa sobrevivência como espécie, mas que também possa ser encontrado em outras espécies de animais não humanos, mas sociais, que também levem em consideração o olhar dos pares. Em outras palavras, uma ação moral pode ser influenciada por conta de como os outros me verão ou me veem ao realizar ou não uma ação. Desse modo, nossa definição de moralidade será como um fenômeno funcional, uma vez que ele está ligado convivência e sobrevivência juntos aos pares, veremos que o caráter funcional, como definimos moralidade, será compatível com nosso objetivo de evidenciar o reconhecimento dos pares no processo de descrição do nosso comportamento moral. Nosso foco é apresentar evidências suficientes para que o comportamento moral possa ser entendido dentro da descrição de um comportamento que é influenciado pela força do reconhecimento dos outros agentes, e sem o qual outras respostas (valores, razões etc.) para problemas morais não poderiam vigorar.

Um dos pontos que perpassa nossa discussão no presente trabalho é o problema da ação propriamente. Em muitos pontos, faremos alusão à ação moral, ou simplesmente ação. Embora não estejamos reduzindo a ação moral a qualquer ação, apenas optando por uma maneira pragmática de nos referirmos a moral. Ação aqui é apresentada como referência ao agente, não em um campo abstrato de discussão do conceito, suas delimitações e definições. De modo geral, quando uma ação moral ocorre em nosso dia a dia, pouco se debate sobre ser uma ação ou não, mas se é moral ou não. Em casos de exceção, o problema aparece e se faz necessário um debate acalorado sobre suas delimitações e o alcance de uma ação ao longo do texto.

Nossa trajetória precisa ser montada aos poucos embora o produto seja de antemão entregue aqui mesmo na introdução. Ou seja, comportamento moral possui influência do reconhecimento de outros agentes; e sem esse

reconhecimento, algumas respostas à moralidade não poderiam vir à luz. Não podemos entender isso sem entender o contexto no qual o reconhecimento se insere. No primeiro momento de nossas investigações, vamos analisar o comportamento humano à luz da ciência evolutiva e da psicologia evolucionista. Precisamos definir os distanciamentos da filosofia com os avanços acadêmicos científicos e suas proximidades. O que entendemos por natureza humana e como entendemos essa mesma natureza, sua influência (ou falta dela), de onde advém, e até que ponto na nossa vida moral podemos entender e delimitar seus alcances, se possível.

Em um segundo momento, vamos abordar as diferenças da nossa visão com alguns autores, tais como: Steven Pinker, Joshua Greene, Appiah, Honneht, Schopenhauer, Hegel. Demarcaremos nosso distanciamento para algumas respostas ao problema de descrição do comportamento moral, e em seguida, apontaremos nossas proximidades com outras visões para a explicação do comportamento, como as de Nobeit Ellias. O comportamento moral toma influência de meus pares, reconhecimento deles possui peso em minhas ações. Esse capítulo assegurará que nossa visão se distancie de outras respostas para moral, como a apresentação de um valor universal, ou conjunto de valores, de apologia à razão, delegando o papel de motor e guia da ação. Conforme nossa investigação avança, perceberemos que o reconhecimento age para que tais respostas possam surgir. Introduziremos, longe do âmbito da discussão sobre a natureza humana, alguns exemplos concretos de como o reconhecimento é importante em questões cotidianas, o que dará robustez à ideia de que sua influência possui alcance amplo em nossas vidas. Sairemos do âmbito puramente da biologia e entraremos no campo das vivências sociais, embora não opostos os campos. Como e onde acontecem ações que são influenciadas pelo reconhecimento dos meus pares.

Em um terceiro momento, nosso foco é a ideia de reconhecimento apresentando diversas dimensões de sua faceta, e como o reconhecimento pode ser um elemento fundamental para a correta descrição do comportamento moral. Além do mais a hipótese é que, sem o reconhecimento, algumas respostas para a moralidade não vigeriam. Também investigamos como o reconhecimento age nas nossas ações morais assegurando valores e mudando-os através do tempo.

Entenderemos que uma hipótese que assuma o reconhecimento para a descrição do comportamento moral também assume riscos na filosofia sem um guia para ação, ou até mesmo um valor moral que possa ser universalizado. Se é possível que sem um guia sobre o “bem-agir” ainda possamos entender reconhecimento como parte do processo da moralidade, então estaremos em conformidade com nossa proposta.

A escolha do tema surge por conta que alguns estudos em filosofia moral fogem do ponto descritivo do comportamento, oferecendo, ao final, respostas prescritivas, desvirtuando a investigação descritiva do comportamento. Como se trata de um estudo de que busca descrever o comportamento moral, a proposta é que esse foco não seja perdido, e a prescrição não apareça. O tema do reconhecimento trará luz para a discussão das questões morais uma vez que tal traço de comportamento sugere que respostas apresentadas para soluções de problemas na moralidade passam pelo reconhecimento. Isso pode vir a esclarecer na filosofia por que algumas respostas prescritivas encontram objeções quando ignoram a relevância do reconhecimento. Enquanto investigadores da moralidade, acreditamos que a função da filosofia é descrever, não prescrever. Ao defendermos a ideia aqui presente de reconhecimento como influenciador da ação moral, então ela por si se aceita e toma caráter prescritivo, uma vez que o leitor precisa assumir como correta as alegações (ou não). Por vezes, problemas morais são apresentados com todo o rigor do cuidado acadêmico para o entendimento do processo. Isso para logo acabarmos com uma lista de afazeres para “melhor” convívio social, melhor comportamento moral possível ou o comportamento correto. Ou terminamos, ao final de uma investigação moral, não com uma lista de afazeres para melhorarmos, mas com a resposta de “por onde” se pode melhorar. Esse tema escolhido remete à dificuldade de tratar assuntos morais filosoficamente fora da descrição. Se nossa hipótese de reconhecimento for correta, ele precisa ser levado em conta ao analisarmos a moral ou nos valermos de prescrições, uma vez que tentaremos mostrar que, sem o reconhecimento, algumas respostas da filosofia moral encontram maiores objeções (como valores universais, ações guiadas por razões etc.) O reconhecimento precisa ser visto como parte influenciadora no processo do comportamento moral.

2 NATUREZA HUMANA

2.1 COMO A NATUREZA INFLUÊNCIA A MORALIDADE (OU POR QUE NÃO SOMOS TÁBULA RASA)

Hobbes escreveu em *Leviatã* que o homem em estado de natureza é egoísta e violento. “Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2015, p.46). Durante o século dezessete, essa afirmação não parecia errônea, e pouco ainda se sabia sobre a natureza humana como a conhecemos hoje. Esse egoísmo influenciava o homem a agir em favor de seus ganhos pessoais, como nos diz Jesse Prinz em *Beyond human nature* ao se referir ao conceito de natureza humana de Hobbes: “we could gladly kill each other for personal gain, and only a Strong government can curb this basic instinct.” (PRINZ, 2012, IX). Um século depois, outro filósofo considerou fazer outra afirmação sobre o “estado de natureza” diferente de Hobbes. Em *Contrato social*, Rousseau seguiu o caminho oposto. Não era mais um estado de natureza onde o homem é destinado a uma luta contra outro homem por seu egoísmo, e que apenas um Estado (*Leviatã*) forte poderia inibir suas ações agressivas e destrutivas. Rousseau afirmou que somos solitários e pacíficos por natureza. E unindo forças uns com os outros podemos nos conservar.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e dirigir as que existem, eles não têm outro meio para se conservar senão formar por agregação uma soma de forças que possa prevalecer sobre a resistência, colocá-las em jogo por uma só motivação e fazê-las agir de comum acordo. (ROUSSEAU, 2007, p. 32,33)

A sociedade acaba por corromper esse estado de natureza, tornando o homem competitivo, agressivo etc. Desse modo, os problemas de agressão, egoísmo e violência são delegados à sociedade, isentando a natureza humana de tais feitos. “Competition, conflict and war result from the emergence of society, not from our natural dispositions” (PRINZ, 2012, p. IX). O que estava na natureza em Hobbes (egoísmo e violência) é adquirido pela sociedade em Rousseau. Outro filósofo possuía uma visão diferente do homem e sua natureza. David Hume, em *Uma investigação sobre os princípios da moral*, escreve que o

homem, como afirmara Rousseau, é pacífico, mas não solitário. Somos mais sociais do que Rousseau afirmara. Hume “concluded that human beings are peaceful, but denied that they are solitary; we are naturally social, benevolent and sympathetic to each other’s needs” (PRINZ, 2012, p. IX).

Já se afirmou muitas vezes que, visto que todo ser humano tem uma forte ligação com a sociedade e percebe a impossibilidade de sua subsistência solitária, ele se torna, por essa razão, favorável a todos aqueles hábitos e princípios que promovem a ordem na sociedade e lhe garantem a tranquila posse de uma bênção tão inestimável. (HUME, 2013, p.69)

Três visões diferentes da natureza humana, ou, como é frequentemente conhecido, “estado de natureza”. A primeira coisa que precisamos ter em mente é a expressão “estado de natureza”. Ela não se refere à biologia especificamente como um estado biológico dentro de um cenário histórico evolutivo do homem. Antes, é referente a um estado “anterior à sociedade”, anterior à cultura. Embora alguns filósofos como Hobbes tivessem a preocupação de tratar do “estado de natureza” como algo natural, no sentido biológico, o termo não nos parece adequado para tratar o problema por não ter referência à evolução. Antes de remeter à biologia do ser humano, ela nos parece invocar a ideia de “homem antes da sociedade”. Não nos parece a expressão adequada para tratar a questão da natureza humana.

Tendo em vista as teorias sobre comportamento humano em um estado de natureza propostas pelos três filósofos acima, podemos analisar uma questão de fundo por trás das divergências de tais teorias. Os três possuíam uma preocupação: encontrar traços de comportamento que o homem carrega consigo advertida ou inadvertidamente; um comportamento com o qual o homem vem “equipado” desde o nascimento, independente de influências externas. Um traço que subjaz o comportamento e que está inscrito em nós desde a tenra idade. Para esses filósofos, o descrever a natureza era um meio de explicar certas formas de comportamento (como o violento, o social, o antissocial etc.). Esse é o ponto de partida para o nosso trabalho. Uma investigação sobre a existência ou não de traços de comportamento identificáveis na nossa psicologia advindos da natureza humana e que poderiam ser fundantes da moral. Assim conseguiremos entender porque o “reconhecimento” pode ser entendido como um comportamento inscrito na nossa natureza e porque esse comportamento é

central para a moralidade. Hume, Rousseau e Hobbes identificaram, à sua maneira, comportamentos naturais. Embora nenhum tenha dado ao “reconhecimento” a relevância que propomos no presente trabalho. Hobbes menciona a avaliação dos outros: “porque os homens avaliam não apenas os outros homens, mas as outras coisas” (HOBBS, 2015, p.11). Hume chegou até mesmo a fazer considerações sobre como agimos muitas vezes com base na imagem que o outro agente possui de nós.

Nosso próprio sentimento moral é um sentimento (...) dessa natureza, e nosso cuidado em manter uma reputação perante outros parece provir apenas de uma preocupação em preservar a reputação perante nós mesmos; e, para atingir esse fim, julgamos necessário ancorar nosso titubeante julgamento na correspondente aprovação da humanidade (HUME, 2013, p. 135).

A imagem dos outros sobre nós, a reputação, que em nosso trabalho está ligado ao reconhecimento (como os outros nos vêem), já aparecia em Hume, embora com suas nuances de distinções da nossa investigação. Hume estava tratando da reputação com nós mesmos como uma preocupação anterior à reputação dos outros sobre nós, como citado acima. E dessa visão, como veremos, não compartilhamos. No entanto outro filósofo considerou o “reconhecimento” com uma relevância próxima da nossa hipótese: Hegel.

Hegel aparecerá novamente quando tratarmos do reconhecimento no capítulo três. Nesse momento, vamos nos valer das interpretações de Axel Honneth sobre o reconhecimento em Hegel. Ainda que Hegel estivesse longe (talvez o mais longe dos três anteriores) de procurar uma precisão biológica no comportamento. Ele, ao nosso ver, acertadamente soube dar um lugar de maior importância ao problema do reconhecimento.

O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer (HONNETH, 2015).

A necessidade da existência do mecanismo de reconhecimento em cada um de nós é precisamente a informação que se alinha com a nossa primeira investigação desse trabalho: como ocorrem esses traços “naturais” de comportamento. “Entre as circunstâncias sociais que caracterizam o estado de

natureza, deve ser contado necessariamente o fato de que os sujeitos precisam ter-se reconhecido mutuamente de alguma maneira antes de todo conflito” (HONNEHT, 2015, p. 85). Alguns desses traços de comportamento estão inscritos no que chamamos de natureza humana, tais como “reconhecimento”: o reconhecer e o ser reconhecido. Motivo pelo qual as falas de Honneht fazem sentido, uma vez que, nele, também o reconhecimento pertencia ao campo das características do “estado de natureza. Para isso precisaremos deixar de lado a nossa hipótese quanto ao reconhecimento para descrever o comportamento moral e tentar entender como e por que traços subjacentes, “naturais” não podem ser ignorados por nós (como não o foram pelos filósofos anteriormente citados). Precisamos, de antemão, entender de que natureza humana estamos falando, e em que ela se diferencia das anteriormente mencionadas.

No início desse capítulo nos referimos a três filósofos que, embora com grandes divergências em suas teorias, procuravam a mesma coisa: quais são as características que existem em nós, desde a tenra idade, e que são anteriores à influência da cultura, da sociedade etc. Compactuamos da existência de tais comportamentos, mas precisamos nos valer do conhecimento atual da ciência sobre o assunto. Não podemos alegar que um comportamento X ou Y pertence à natureza humana apenas com base nos filósofos ou, especificamente, dos filósofos de séculos anteriores. À luz de novas descobertas, a ciência do comportamento avançou em pesquisas no campo da natureza humana. Queremos nos ancorar nessas descobertas. Para isso é necessário deixarmos o campo especulativo e lançarmos nosso olhar para as ciências biológicas, para a psicologia evolucionista, para a filosofia contemporânea, para a sociologia e para a antropologia. Com base nisso, estaremos aptos a indicar se com a nossa hipótese do reconhecimento social (como os outros me vêem) é possível deter alguma validade filosófica. Nosso primeiro passo será entender esses processos de comportamento naturais e encontrar o reconhecimento dentro desse campo. Essas investigações servirão para que consigamos dar uma definição ao conceito, necessária para seguirmos adiante. Se, ao fim dessa investigação, pudermos entender reconhecimento como um traço natural de comportamento, saberemos que estamos no caminho apropriado.

2.2 Psicologia influenciada pela natureza

Basta-nos saber como ela funciona e qual o alcance da sua influência no nosso dia a dia e, o que ela difere da visão anterior de natureza humana proposta pela filosofia (Rousseau, Hobbes, Hume). A psicologia que envolve a natureza humana que trataremos nesse capítulo se refere ao agente biológico (nós humanos) e considera os muitos anos de evolução da espécie. Não é possível falarmos de moralidade sem entender o agente humano. Não é possível falarmos de agente sem entendermos a biologia desse agente. Quanto a isso, estamos em acordo com o psicólogo Steven Pinker em seu livro *Tábula rasa*:

A evolução é essencial para a compreensão da vida, incluindo a vida humana. Como todos os seres vivos, somos resultado da seleção natural; chegamos aqui porque herdamos características que permitiram aos nossos ancestrais sobreviver, encontrar parceiros sexuais e se reproduzir (PINKER, 2004, p. 82).

Em geral, ações morais não estão fora desse mundo. Portanto não podemos falar de moral sem considerarmos esse mundo que conhecemos e as leis que os regem, tampouco podemos considerar um agente moral humano fora do âmbito da biologia. Desse modo, não podemos considerar que a moralidade transcende essas leis e regras; ou seja, fatos sobre o mundo. De maneira similar, Daniel Dennett, em seu livro *From bacteria to Bach and back*, alerta para a mesma questão:

They see human culture as something transcendent, the miraculous endowment that distinguishes us human beings from the beasts. (...) every little thing is a product of nonmysterious physical processes that gradually brought all the elements together, refining them along the way, and eventually arrived at the working system we observe (DENNETT, 2017, p. 25 – 28).

Essas leis e regras podemos chamar de fatos. A rigor, são considerações acerca de um determinado assunto que possuem validade e credibilidade científica, comprovada ou aceita como comprovada pela comunidade científica. De modo que, assim falando, ações morais não transcendem leis físicas. Não podemos conceber um agente moral que deliberadamente queira se libertar das leis da gravidade, por exemplo. Se presenciarmos um evento climático como um temporal, o analisamos dentro do que conhecemos sobre as leis que regem esse evento. “You treat the phenomenon in question as a physical phenomenon,

obeying the laws of physics, and use your hard-won understanding of physics to predict what will happen next” (DENNETT, 2017, p.37). Não podemos tratar de moralidade de agentes fora desse mundo, embora possamos imaginar tais situações na fantasia, como extraterrestres ou seres mitológicos. Da mesma maneira que não podemos tratar de moralidade de agentes humanos não-biológicos. Embora a discussão possa se estender para máquinas criadas pelo homem, essa é uma outra questão. Mesmo que queiramos incluir animais ou plantas no âmbito da moralidade, ainda estaremos tratando de biologia, com todas as suas leis, restrições e regras. Tratando-se de seres humanos, não podemos ignorar o que a história evolutiva tem a nos dizer.

Assim como Hobbes, Rousseau, Hegel e outros, a história da filosofia é repleta de autores que tentaram — com a limitação de sua época, tal como nós da nossa — mapear ou ler a natureza humana. Muitas vezes, como no caso do conceito de “estado de natureza”, isso se configurava muito mais em especulação do que em um estudo antropológico/biológico do ser humano. A ideia que Hobbes propôs de natureza humana não é mais aceita dentro da comunidade científica, mas agora, apenas conhecida como uma falácia segundo Francis Fukuyama em *Origens da ordem política*:

Podemos chamar isto de falácia de Hobbes: a ideia de que o homem era primordialmente individualista e entrou na sociedade em um estágio posterior de desenvolvimento somente como resultado de um cálculo racional que mostrou que a cooperação social era a melhor maneira para que atingisse seus fins individuais (FUKUYAMA, 2015, p. 45).

Sendo assim, como agentes biológicos que somos, entendemos que se faz necessário uma leitura do que diz a ciência contemporânea. Envolvendo a área da psicologia evolucionista, qual o alcance que ela tem em nossas ações, como a natureza humana nos afeta? Com isso esclarecido poderemos entender a diferença dessa natureza e da anteriormente proposta pelos filósofos citados.

Não somos uma “tábula rasa”. Não viemos a esse mundo sem nenhum tipo de preferência, sem nenhuma determinação, livres de qualquer condição. Não somos uma folha de papel em branco onde a sociedade e a cultura escrevem o que devemos ser; de modo que “existência não precede a essência”. Se considerarmos essência como nossa biologia, e a nossa existência nessa

frase como cultura adquirida pela experiência, somos produtos de milhares de anos de evolução que nos garantiram estratégias de sobrevivência, por assim dizer, como mencionados por Pinker anteriormente.

Traços de comportamento garantem vantagens para as espécies para que possam sobreviver. Esses traços de comportamento precisam perdurar no tempo, precisam se repetir muitas e muitas vezes. O processo de evolução não ocorre sem perdas de agentes sem qualificações, sem o traço correto ou suficiente para perdurar no tempo.

Consider a population of beetles with lots of variation in it. Some do well (at multiplying); most do not. Take the minority (typically) that do well, reproductively, and ask about each one: *why* did it do better than average. (...) in many cases, most cases, the answer is *no reason at all*; it's just dumb luck good, good or bad. (...) a difference that happens to make a difference (...) In every generation, in every lineage, only some competitors manage to reproduce, and each descendant in the next generation is either just Lucky or lucky-to-be-gifted in some way. (DENNETT, 2017, p.49).

Aqueles que possuem a vantagem necessária sobrevivem tempo o suficiente para passar sua carga genética adiante, e esse que sobrevive faz isso novamente. “Luta”, por assim dizer, para sobreviver e passar mais uma vez sua carga genética de melhor sobrevivente adiante. “A mousetrap has to trap mice, and a can-opener, has to open cans, and a living thing has to capture energy and protect (or repair) itself long enough to reproduce” (DENNETT, 2017, p. 27). Esse cenário caricato da evolução nos dá uma pequena ideia de como todo esse processo não é possível sem as “estratégias”, sem mecanismos e traços que permitam isso. Se cada nova geração chegasse nesse mundo em branco ou tendo que aprender do zero, sem nenhuma característica, então o esforço seria maior. A evolução precisa maximizar o sucesso e minimizar o esforço.

Essas características que carregamos em nós desde o nosso nascimento, é o que podemos chamar natureza humana. “A natureza humana é uma dotação de faculdades cognitivas e emocionais que é universal nos espécimes sadios do Homo sapiens” (PINKER, 2004, p.200).

Antes de prosseguir na investigação de como essas características funcionam em nossa mente e quais são elas, é preciso esclarecer alguns pontos:

primeiramente, entender o funcionamento da psicologia evolucionista. Assumir a existência dessa teoria e suas implicações no comportamento humano está longe de ser uma postura que justifica as ações por suas determinações. Dito de outro modo: *“tão logo reconhecemos que não há nada de moralmente louvável nos produtos da evolução, podemos descrever a psicologia humana honestamente, sem o medo de que identificar uma característica ‘natural’ signifique perdoá-la”* (PINKER, 2013, p.229). De modo que, investigar traços de comportamento e, em que eles podem afetar a ação moral, não está também implicado assumir o comportamento que podemos classificar como *natural* como traços louváveis, desejáveis, perdoáveis, bons, superiores ou simplesmente justificáveis por estarem inscritos na natureza humana. Entendermos a natureza humana nos ajudará a entender o comportamento do agente humano-biológico-moral, uma vez que esse agente está inserido nas leis e regras biológicas.

A primeira diferença notável entre a psicologia evolucionista e o “estado de natureza” de Hobbes é: quando imaginado um estado natural, anterior ao Estado, Hobbes pensou no traço do egoísmo e na violência que regia todos os homens. A psicologia evolucionista leva em consideração muitos anos de história da espécie humana. Uma visão holística à luz das novas descobertas da biologia, as quais, em seu tempo, Hobbes não teve acesso. Numa visão que segue a linha de Hobbes, nascemos egoístas na visão evolucionista; se (hipoteticamente) somos egoístas é porque adquirimos com o tempo, depois de muita repetição, esse comportamento e isso perdurou por algum motivo.

A seleção natural atua homogeneizando uma espécie em uma organização geral típica, por meio da concentração dos genes eficazes - aqueles que constroem órgãos com bom funcionamento - e do peneiramento que elimina os genes ineficazes (PINKER, 2004, p.201).

Não há uma tábula rasa. Comportamentos são repassados, como aponta o psicólogo Steven Pinker, em um comportamento que envolve ações que podemos julgar como morais: agentes que prejudicam outros, por exemplo.

Não é mistério a razão de os organismos às vezes lesarem uns aos outros. A evolução não tem consciência, e, se uma criatura faz mal a outra em benefício próprio, por exemplo, comendo, parasitando, intimidando ou traindo, seus descendentes virão a predominar, munidos também desses hábitos perversos (PINKER, 2013, p.332).

2.2.1 Herança da natureza no nosso comportamento

Temos preferências de comportamento e características que são inerentes a nós. Preferências que chegam com o ser humanos advindas de anos de uma trajetória evolutiva. Anos de tentativa de implementar novas estratégias, anos de acerto para que perdurem e perpetuem e anos de erro. Sejam conscientes ou não, o foco é que a tentativa e erro faz parte do processo de nossas preferências de comportamento. Em um mundo considerando essas possibilidades, anterior à civilização moderna (com Estado, instituições, burocracia e linguagem, digamos), parece adequado assumir que o erro é algo constante na vida de organismos que tentam sobreviver. Somente com muitos erros os organismos talvez tenham uma chance de sobreviver em um determinado ambiente e determinada situação. Ademais, o ser humano de uma época de caçador coletor talvez tivesse que lidar com situações de vida e morte muito mais constantes do que nossas vidas em sociedades atuais no conforto de casa, deitados sob um teto, em uma cama, como sugere Harari em *Sapiens*:

Humanos (...) apesar de seus cérebros grandes e ferramentas de pedra afiadas, viviam com medo constante de predadores, raramente caçavam animais grandes e subsistiam principalmente coletando plantas, pegando insetos, capturando animais pequenos e comendo a carniça deixada por outros carnívoros mais fortes. (HARARI, 2012, p. 19).

Essa vida que os nossos ancestrais levavam certamente perdoava menos os erros. Erros significavam talvez a morte ou uma incapacidade para ação que mantivesse a sobrevivência do organismo. Já um acerto era crucial, lhe garantia mais um dia para não errar de novo. Algumas pesquisas podem nos mostrar o acesso a essas informações gravadas na nossa psicologia, e porque parece mais acertado assumir as teorias da psicologia evolucionista como corretas para a descrição da moralidade do que outra que a desconsidera ou não lhe dará devida atenção.

Utilizaremos os dados das pesquisas de autores como psicólogo Paul Bloom, Daniel Dennett, Steven Pinker, Geoffrey Miller para jogar luzes em nossas investigações. Pelos olhos desses profissionais, será possível apontar aqui os caminhos que levaram a hipótese que a teoria presente é uma forte candidata a precisão científica no quesito descrição do comportamento, que é

especificamente o que interessa às nossas investigações morais. Qualquer traço que se relacione com nosso comportamento, seja ainda motivo para questionamento, claramente merece uma atenção pois pode indicar pistas para o posicionamento das relações morais pautadas por critério de reconhecimento, como veremos no decorrer do trabalho. Como dito anteriormente, da mesma maneira que não podemos negar que fazemos juízos morais dentro desse mundo que conhecemos, tampouco podemos negar nossa constituição, se existem ou não (e quais são) os traços subjacentes de nosso comportamento.

O processo evolutivo como apresentamos até agora pode ser resumido nas palavras de Dennett:

I argued that natural selection is an *algorithmic* process, a collection of sorting algorithms that are themselves *composed* of generate-and-test algorithms that exploit randomness (pseudo randomness, chaos) in the generation phase, and some sort of mindless quality-control testing phase, with the winners advancing in the tournament by having more offspring. (DENNETT, 2017, p.43)

Em 2004 o psicólogo Steven Pinker escreveu um livro sobre natureza humana. Um livro que tratava exatamente esse primeiro ponto importante de nossa investigação, embora de maneira mais minuciosa, certamente. A ideia era demonstrar ao longo do livro, com argumentos e experimentos científicos, as provas suficientes para a existência de uma natureza humana que vem embebida de uma herança evolutiva. Na justificativa do autor, ainda no século XXI, o debate sobre a existência de uma natureza desse tipo, é bastante criticada e, como dito anteriormente, às vezes interpretado como uma justificativa para ações (inclusas as de cunho morais que são as de nosso interesse).

O pavor de uma natureza humana permanentemente perversa assume duas formas. Uma delas é um medo prático: o de que a reforma social seja perda de tempo porque a natureza humana é imutável. A outra é uma preocupação mais profunda, nascida da crença romântica de que o que é natural é bom (PINKER, 2004, p. 224).

Pinker intitulou seu livro como *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Termo esse (tábula rasa) que aqui também usamos para nos referirmos ao homem sem uma natureza proveniente de um processo evolutivo, ou simplesmente teorias de natureza humana que ignoram a evolução. A

justificativa de Pinker foi clara quanto a escolha de fazer um livro com essa temática: “a ideia de que a mente é uma tábula rasa distorceu o estudo dos seres humanos, e assim, as decisões públicas e privadas que se guiam por essa investigação” (PINKER, 2004, p.12).

A rigor, o modo de entendermos o comportamento difere se considerarmos o ser humano como tábula rasa, ou seja, como um organismo em branco que se constrói em meio à cultura, sem preferências e pré-disposições advindas da natureza. Também difere como entendemos o comportamento se considerarmos como um organismo dotado de todas as implicações acima (inclinações e preferências naturais). Nosso objetivo aqui, contudo, difere do de Pinker. Não estamos provando a existência da natureza humana nesse trabalho, pois já assumimos que ela existe proveniente do processo evolutivo, mas parece pertinente, nesse primeiro momento, seguirmos os passos que parecem “provar” o argumento.

Natureza humana é um assunto científico. Novos fatos mudam nossa perspectiva do que é, do que foi, e do que sabemos ou pensávamos saber sobre natureza até então. Não é um assunto acabado no qual podemos afirmar aqui que nada mais será dito ou pode ser dito. Nem é nosso objetivo. O primeiro ponto da natureza humana que podemos frisar sobre sua existência é que Hobbes, Rousseau e Hume pareciam estar no caminho mais adequado ao querer buscar um fundamento, em buscar traços de comportamento que pudessem estar subjacentes ao ser humano. Mesmo a tabula rasa pressupõe ser rasa (pressupõe já a estar limpa de tudo para poder ser inscrita) para funcionar como se supõe. Já aqui sabemos que “a lógica simples diz que não pode haver aprendizado sem mecanismos inatos para aprender” (PINKER, 2004, p.146). De maneira que, o ser humano sem esses mecanismos, que chega em “branco” na vida, e tudo precisa aprender, é, desse modo, inconcebível.

O estudo de seres humanos da perspectiva evolucionista mostrou que muitas faculdades psicológicas (como nossa afeição por comidas gordurosas, status social e relacionamentos sexuais de risco) são mais bem adaptadas às demandas evolutivas de nosso ambiente ancestral do que às demandas do ambiente atual. (PINKER, 2004, p.147)

Precisamos pensar a moralidade à luz da teoria da evolução, uma moral pensada a partir dessa perspectiva de natureza humana. Paul Bloom, psicólogo evolucionista, realizou um estudo para “testar”, por assim dizer, o senso de moralidade em bebês. Uma preferência natural, visto que se tratava de seres ainda muito precoces no desenvolvimento para conseguirem fazer algum tipo de deliberação em alguns casos. Em um de seus estudos, ele descreve em seu livro *O que nos faz bons ou maus* pequenos objetos coloridos em formas geométricas que ele os manipulou como fantoche. Uma bola vermelha tentando subir uma ladeira e um triângulo tentando empurrá-la, para simplificar. Ele chamou de um facilitador e um dificultador (cf. BLOOM, 2014, p.38). Para ajudar o experimento, os bebês eram alternados em grupos onde metade via como facilitador uma forma de uma certa cor (a bola vermelha por exemplo). Outra hora, outro grupo de bebês via a mesma forma como dificultador. Os pais — que precisam estar presentes nesses experimentos — não sabiam a resposta certa e mantinham os olhos fechados durante a escolha da criança ao final. O intuito era saber por qual forma geométrica a criança se sentia atraída. Os bebês de 6 e 10 meses preferiram, como afirmara em seu livro, o objeto facilitador, ou seja, aquele que consideraríamos “o bom”, nesse caso. Mais tarde, Bloom afirma que um terceiro personagem, denominado “neutro”, que não dificulta, não facilita, foi adicionado ao experimento. E o resultado foi que os bebês preferiram o facilitador ainda em primeiro lugar e, em segundo, o neutro. “Indicando que eles se sentiam, ao mesmo tempo, atraídos pelo bonzinho e repelidos pelo malvado” (BLOOM, 2014, p. 40).

Não cabe aqui afirmar com base apenas nisso que natureza humana é boa porque bebês escolheram o bom e repeliram o malvado, que identificaram o mal. Esse é um terreno espinhoso ao qual os filósofos estão habituados. O professor Ademar Hemann, em seu livro *Natureza ética*, apontou o perigo de assumirmos a biologia como um indicador de correto e bom.

Adotar uma teoria naturalista com relação ao que é bom não significa, necessariamente, adotá-la com vistas ao correto. Biólogos da atualidade, a exemplo de Wilson e Dawkins, procuram deixar claro que em suas pretensões não se encontra a derivação lógica. Admoestam, porém, que na justificação ética a natureza não pode ser ignorada sob risco de se criarem idealizações inviáveis para a condição humana (HEMANN, 2001, p. 188).

Esse é o nosso ponto. A intenção é trazer à tona a possibilidade de uma atividade inerente ao comportamento humano advinda de uma natureza proveniente da evolução, mesmo em tenra idade, para que com isso não caiamos no erro de fazermos considerações morais sem o conhecimento devido para tal, como apontou Hemann. O experimento de Bloom ilustra a teoria da natureza humana em ação em uma atividade onde organismos pouco deliberativos tomam decisões sobre situações (morais). Pode parecer consternador pensarmos em moralidade no âmbito de uma natureza humana que está embebida de preferências e inclinações (que será nosso foco à frente), mas esses experimentos, como o de Bloom, são fundamentais para enraizar nossa base de natureza humana.

Steven Pinker, em *Tábula Rasa*, cita inúmeros defensores da cultura e da tábula rasa, logo, pensadores que negavam traços de natureza, entre os nomes: Ortega Y Gasset, Ellworth Faris, George Murdock (Cf. PINKER, 2004, p. 47), enfatizando que é um tema delicado. Eis o motivo para ser tratado aqui em pormenores.

O neurocientista Antônio Damásio nos lembra disso ao mencionar em seu livro *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano* que “existem nas sociedades humanas convenções sociais e regras éticas acerca e acima das convenções e regras que a biologia por si proporciona” (DÁMASIO, 2014, p.124). Guardemos a cultura para mais tarde, por ora é importante apenas adiantarmos que ela terá seu papel nesse trabalho. Qualquer afirmação no sentido de “natureza humana” deve ser esmiuçada, uma vez que ela tem um peso na história da filosofia, bem como deve ser alvo de críticas, como qualquer hipótese científica. Eis por que tomamos cuidado para apresentar o tema de maneira alongada aqui.

Em um segundo experimento, que frisa a nossa ideia de uma natureza humana apoiada na biologia evolucionista, mais uma vez usando crianças, Pinker cita um em que “crianças de três anos afirmam que rosas têm espinhos porque isso ajuda a rosa, mas não que o arame farpado tem farpas porque possuem a habilidade de ajudar o arame.

As crianças também têm noção de que as propriedades de um ser vivo existem para mantê-lo vivo e ajudá-lo a funcionar. Crianças de três anos dizem que a rosa tem espinhos porque isso ajuda a rosa, mas não que o arame farpado tem farpas para ajudar o arame. Dizem que as pinças são boas para a lagosta, mas não que os mordentes são bons para os alicates (...) as crianças têm uma noção clara de que os processos corporais são involuntários. Sabem que um corpo não é capaz de digerir o jantar mais rápido para dar lugar à sobremesa e que o corpo não pode engordar sozinho somente desejando fazê-lo. O essencialismo é aprendido? Os processos biológicos são demasiado lentos e ocultos para ser mostrados a um bebê entediado, mas aplicar testes em bebês é apenas um modo de evidenciar o conhecimento na ausência de experiência. Outro modo é medir a origem da própria experiência. Crianças de três anos não estudaram biologia e têm poucas oportunidades para fazer experimentos com as entranhas ou hereditariedade dos animais. Seja o que for que tenham aprendido sobre essências, presumivelmente veio de seus pais. Gelman e seus alunos analisaram mais de 4 mil sentenças de mães conversando com os filhos a respeito de animais e artefatos. Os pais praticamente falaram sobre entranhas, origens ou essências e nas poucas vezes em que o fizeram foi sobre o interior de artefatos. As crianças são essencialistas sem a ajuda dos pais. (PINKER, 2013, p.347).

Crianças são um bom exemplo para evidenciar “conhecimento” sem experiência, uma vez que bebês e crianças pequenas não possuem ainda tempo suficiente para adquirir cultura e ensinamentos. Isso implica em habilidades naturais para distinguir certas coisas. Embora esse assunto pareça distante da moralidade, ele frisa o ponto inicial: a existência da natureza humana e o alcance dela em nós.

Teorias sobre natureza humana precisam respeitar a história evolutiva. Ao mesmo tempo em que filósofos como Rousseau, que pensava no homem como bom e moldado ruim pela cultura, sua teoria era tão errônea quanto era acertada em alguns aspectos. Embora as teorias que não levassem em conta a evolução permitiam a existência de um padrão de traço de comportamento, por outro lado elas eram “limitadas” por não respeitarem os limites e o alcance da biologia. Rousseau não respeita a história da evolução (e nem o pode), onde comprovadamente, como já citamos, causar dano a outro organismo (isso inclui dois seres humanos) pode ser uma estratégia viável em termos evolutivos. Em

seu livro *Sapiens: uma breve história da humanidade*, Yuval Noah Harari (Cf. Harari, 2012, p. 81), enfatiza que o homo sapiens pode aplicar violência como estratégia se isso for necessário, inclusive levantando relatos históricos da aparição do homo sapiens em regiões coincidindo com o desaparecimento de outras raças humanas e espécies animais.

Dois mil anos após a chega dos sapiens, a maioria dessas espécies singulares havia desaparecido. De acordo com as estimativas atuais, nesse curto intervalo a América do Norte perdeu 34 de seus 47 gêneros de grandes mamíferos. A América do Sul perdeu 50 de 60. Os tigres-dentes-de-sabre, depois de florescer por mais de 30 milhões de anos, desapareceram, tal como as preguiças-gigantes, os leões-americanos, os cavalos e camelos nativos do continente, os roedores gigantes e até mesmo insetos e parasitas também se extinguiram (HARARI, 2012, p.81).

Podemos imaginar que o comportamento violento é algo facilmente moralizado. Pinker aponta que os defensores da cultura (negadores da natureza humana) defendem a violência como algo fora dos instintos, fora do âmbito das características herdadas no processo de evolução do ser humano. Nas palavras de Pinker, os defensores da cultura diziam que era:

Cientificamente incorreto afirmar que os humanos possuem um “cérebro violento” ou que sua evolução selecionou a violência. As guerras não são um instinto, mas uma invenção, escreveu Ortega y Gasset, condizendo com sua afirmação de que o homem não tem natureza, apenas história. (PINKER, 2004, p. 418.)

O ponto a ser apresentado é que a natureza humana tem um longo alcance no nosso comportamento. Das distinções feitas pelos experimentos com crianças até os assuntos morais que envolvem violência e guerras.

2.3 O longo alcance da natureza em nós

2.3.1 Ação moral para além da natureza

No século dezanove, o filósofo Arthur Schopenhauer escreveu uma investigação sobre quais seriam os fundamentos ou o fundamento da moral. O escrito tinha como intuito a participação em um concurso premiado da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, que oferecia um prêmio para um estudo em ética. Schopenhauer não levou o prêmio, embora fosse o único inscrito. Alegações de ofensas excessivas contra filósofos consagrados de seu tempo, tais como Hegel, entre outras críticas ao estudo de Schopenhauer, fizeram-no perder o prêmio. Pormenores à parte, esse estudo nos é especificamente caro por várias questões e se conecta facilmente com a natureza humana tratada até agora. A primeira ideia que Schopenhauer compartilhava é de uma natureza humana similar à de Hobbes. O ser humano é egoísta e vive em uma guerra de todos contra todos, por isso a moralidade é pautada por esse egoísmo intrínseco de todo o ser humano. Vale notar que natureza na visão de Schopenhauer, embora tenha pretensões de precisão científica, não está levando em conta ainda dados de evolução, genética, psicologia evolucionista. Nem poderia. Não como nós podemos hoje, ao menos.

Schopenhauer tinha um *insight* do que poderia ser a natureza humana: algo embebido de egoísmo e lutas intermináveis. O ser humano era naturalmente egoísta e para cada pessoa nada era mais importante do que ele próprio. Segundo o próprio Schopenhauer:

Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio (SCHOPENHAUER, 2001, p.128).

O ser humano conseguia viver em paz porque abria mão do egoísmo para sobreviver etc. Essa era a visão de natureza egoísta: abro mão de meu egoísmo para me proteger do seu egoísmo. As ações morais permeavam esse universo de natureza sem espaço para o outro ser humano. Não havia, portanto, como em um mundo onde prioritariamente reinava o egoísmo e a guerra do homem

contra seus próprios semelhantes, espaço para a moralidade, uma vez assumindo que egoísmo é incompatível com a moral.

Há aí alguns problemas que são notáveis. Não é possível, segundo que apresentamos até agora, que em um mundo onde o homem viveu (em termos evolutivos) por milhares de anos ele tivesse em guerra contra ele mesmo o tempo todo e apenas egoísmo tivesse espaço. Isso parece incongruente com uma estratégia evolutiva. O psicólogo Leonard Mlodinow, em seu livro *De primatas a astronautas: a jornada do homem em busca do conhecimento*, atesta que os seres humanos, desde seus primórdios pareciam, se reunir em grupos para resolver suas questões de sobrevivência, ao contrário de estarem mantendo-se o tempo todo uns contra os outros.

Assim, muito antes de formarmos seleções de basquete e times de futebol, houve uma pressão evolutiva para que nosso gênero desenvolvesse inteligência social e capacidade de planejamento suficientes, a fim de se reunir em bandos para perseguir antílopes e gazelas (MLODINOW, 2015, p.30).

Embora careçamos aqui de informações sobre todos os organismos biológicos, podemos até aceitar que traços assim (egoístas) passem em alguns organismos (não em maioria) durante o processo evolutivo, e até mesmo imaginar que alguns organismos se beneficiem evolutivamente de puro “egoísmo”. O ponto a questionar é que não há nenhum dado que nos indique de que uma vez que a minha natureza sendo estreitamente egoísta, e que sejamos “programados”, predestinados, determinados — ou qualquer outra restrição de comportamento — a não querer o bem de ninguém mais, isso impeça que haja algo no mundo que possa ser denominado ou classificado como “moralidade”. O primeiro ponto, a rigor, a natureza humana como um egoísmo, Schopenhauer não contesta. A natureza humana é egoísta. Mas o segundo ponto (como é possível ações morais livres de egoísmo) o autor acredita dar conta, e a sua resposta se conecta com o longo alcance que a natureza humana possui em nossas ações morais.

Para Schopenhauer, a compaixão era a resposta para podermos identificar uma ação como moral. Ela é

Um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação, e cultura, mas é originária e imediata

e, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos (SCHOPENHAUER, 2001, p.LXVI).

A natureza humana, na visão de Schopenhauer, comporta o egoísmo, ao ponto de que somente com a supressão do egoísmo de cada agente a vida em comunidade seria então possível. Me protejo do egoísmo dos outros limitando o meu e todos fazem o mesmo. Isso estava em nossa natureza: o egoísmo. Por outro lado, o autor aponta a compaixão como a ação moral. Isso nos deixa um problema, uma vez que a natureza é egoísta, a compaixão não parece haver lugar em um âmbito onde o bem-estar de outro agente não nos parece interessante. Não é possível, segundo a linha de pensamento de Schopenhauer, que a compaixão possa ser de âmbito natural, uma vez que o natural é o egoísmo. Ao mesmo tempo a ação moral, a única apontada por Schopenhauer, é a que tem por base a compaixão. Uma ação que é oposta ao egoísmo. A compaixão é a ação que pensa o bem-estar do outro agente, embora não fazendo parte da natureza humana que é puro egoísmo. Ainda que Schopenhauer tenha identificado como ocorrendo em todos os tempos da história da humanidade, em todos os povos, e todo tipo de pessoa etc. Para a ação da compaixão acontecer ela precisava ser além da nossa natureza (que era egoísmo). Ou seja, um esforço para além das forças egoístas da natureza humana.

Não buscamos descrever o comportamento moral como um esforço que supera ou está para “além” da natureza humana. Isso não seria nem mesmo possível dentro das concepções apresentadas aqui. Não é possível que uma ação do agente biológico aconteça dentro dos limites e determinações biológicas e fora das mesmas. Egoísmo como traço natural do homem, e compaixão uma ação que supera o natural biológico Da mesma maneira que não é possível superar a gravidade por um “esforço” do agente para além da física.

O problema com a resposta de Schopenhauer é que ele procurava uma descrição moral que, embora pudesse acontecer em todos os tempos e todos os homens, não estava ligada à natureza humana. Essa incompatibilidade entre as ações egoístas e compassivas exigiu uma explicação para o fenômeno em que a ação moral estivesse para “fora” da natureza humana, ainda que realizada pelo agente humano.

2.3.2 Moral fundamentada na natureza.

O que Schopenhauer não parecia levar em consideração é que a explicação para o comportamento moral nos parece não precisar de um conceito que está “além” da nossa natureza. Egoísmo e compaixão podem encontrar seu lugar na mesma natureza humana, sem que isso prejudique qualquer explicação de moralidade. Ademais, temos que pensar a descrição da moralidade com base na natureza humana. Do contrário, estaremos indo pelo mesmo caminho que Schopenhauer. Essa não é uma boa descrição do comportamento ético: uma ação que está fora do âmbito da natureza humana. Com essa postura frente à moralidade, a crítica que Schopenhauer faz a Kant pode ser usada para o próprio Schopenhauer:

Uma ação [...] só tem valor moral genuíno quando acontece simplesmente por dever, sem qualquer tendência relacionada com ela. O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações *não nascidas*, na verdade, *da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfadonho *dever* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 40).

Para Kant, não importava, como disse Schopenhauer no trecho acima, se as boas ações eram nascidas de solidariedade (a pessoa poderia ser um egoísta e agir pelo “enfadonho dever” e isso constituía uma ação moral). Tratava-se também de um esforço para “além” das inclinações do agente. O dever que deve ser seguido independente do egoísmo ou da solidariedade. O agente “deve” agir pelo dever também em um esforço para além das inclinações que ele venha a ter, sejam quais forem. Para Schopenhauer, fica claro que a ação moral é a compaixão que acontece para “além” da natureza egoísta. O ser humano ainda egoísta age compassivamente em um esforço não natural de suas forças volitivas. O problema é que tanto Kant quanto Schopenhauer estavam falando a mesma coisa de maneiras diferentes. Tratava-se de fundamentar a moral com uma ação que fosse um esforço ou estivesse além das inclinações naturais. A resposta não estava na natureza, pois esta é egoísta. A resposta para a explicação do comportamento moral era para além do natural, algo que deveria sobrepor e superar a natureza.

Nós não precisamos lidar com esforços que vão para o além do natural. Precisamos é descrever o comportamento a partir da natureza e como ele

acontece, levando em consideração os limites e as inclinações que podemos conhecer com base nessas informações. Egoísmo e compaixão têm de se encaixar em uma mesma natureza. A dificuldade de encaixar ações contraditórias em uma só natureza havia sido apontada por Montaigne em *Os ensaios*:

Os que se empenham em examinar as ações humanas jamais ficam tão atrapalhados como para juntá-las e apresentá-las sob a mesma luz, pois comumente elas se contradizem de modo tão estranho que parece impossível que venham da mesma matriz (MONTAIGNE, 2010, p.103).

De sorte que Montaigne estava em acordo com as nossas investigações. Ações e inclinações muitas vezes contraditórias, como compaixão e egoísmo, não parecem provir da mesma fonte, motivo pelo qual a resposta para a questão estava em um esforço para além da natureza, uma superação da natureza etc. Isso, como vimos, é incompatível com a explicação do comportamento seguindo as bases evolutivas do ser humano. Não podem os agentes ligados à biologia como são, superar a biologia e agir fora dela. Se ações contraditórias, como Montaigne apontou, existem, elas precisam ter uma explicação em uma mesma matriz.

Em conformidade com que Schopenhauer pensava, é difícil fundamentar a ética. Ele afirmou que é muito mais fácil mostrar o “quê” de uma virtude, como um imperativo, demonstrando seu valor como algo a ser desejado e seguido, ao invés de mostrar o porquê da ação, a fundamentação da ação (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 43). Em suma, Schopenhauer estava se referindo a ideia de que é mais “fácil” dizer o que se deve fazer do que apresentar o porquê de a ação ocorrer da maneira que ocorre. Esse é um *insight* que consideramos pertinente. Schopenhauer tampouco o fez o que criticou. Como apontamos anteriormente, ele identificou, de maneira sem demasiadas explicações, que compaixão era, pelo motivo de ser uma ação sem egoísmo, a ação propriamente moral. Embora não tenha indicado que “devemos” agir segundo tal valor, tampouco foi capaz de fundamentar a ação como “a ação moral”, aquela capaz de ser a identificadora das ações morais sem utilizar explicações que estão fora da natureza humana.

Uma ação egoísta sendo egoísta não poderia ser moral, uma vez que ela é essencialmente egoísta, claramente. Segundo essa teoria, como o egoísmo, não poderia ser compatível com ação moral, somente uma ação livre de egoísmo poderia sê-lo (a ação que superasse a natureza). Por conta de ser egoísta a ação não visa o bem do outro ou, em outras palavras, não leva em consideração o bem do outro. Isso não se segue por alguns motivos. Não está claro por que uma ação egoísta não possa ser moral, ou por que necessariamente uma ação compassiva é “a” ação moral por excelência. Segundo, como veremos, a compaixão pode ter raízes fortes na nossa psicologia evolutiva, o que tiraria todo o mistério que parecia envolver o fundamento de Schopenhauer. Isso nos leva ao nosso próximo passo das ações morais com possíveis raízes em nossas intuições e preleções naturais.

2.3.3 O alcance da natureza na moralidade

Em poucas palavras, se a estratégia de um organismo vivo fosse aplicar egoísmo no sentido de lutar e prejudicar a todos e pouco considerando os outros, e a compaixão (como sugere Schopenhauer) fosse um caso raro que é fora da natureza, mas que ocorre em todos os tempos, em todos os povos, parece muito duvidoso que esse organismo prosperasse, como observamos até agora. Se concordássemos com Schopenhauer em suas alegações quanto à compaixão, então compaixão seria o maior dentre os valores morais e a moralidade é inegavelmente sustentada por um pilar. Mas não nos parece ser esse o caso. Paul Bloom afirma em seu livro *O que nos faz bons ou maus* que “compaixão não é moralidade” (BLOOM, 2014, p.59).

Vamos nos valer dos exemplos que Bloom dá em seu livro (Cf. BLOOM, 2014, p.59), onde ele sugere que imaginemos uma situação em que um policial possa sentir compaixão pelo criminoso, e o criminoso por sua vez esteja implorando por sua libertação. Vamos adicionar aqui outro fator: imaginemos que o criminoso realmente se sinta arrependido de (qualquer que seja) seu crime. De sorte que o policial tem o fator compaixão, ele realmente consegue entender (sentir e perceber) o arrependimento do ladrão, mas ele não pode soltar ele. Ou ao menos não no que diz respeito à obrigação do que manda a sua profissão.

Existem outras implicações morais em libertar um criminoso unicamente porque ele se arrependeu na sua frente ou você sente compaixão por ele. O policial seguramente não pode ser acusado de egoísmo. Ele percebeu e compadeceu do arrependimento do ladrão, e sua compaixão o inclinaria a soltá-lo. Agir compassivamente nesse caso não nos parece adequado. Não estamos dispostos que policiais soltem criminosos porque compadeceram de seu sofrimento e arrependimento.

Imagine um criminoso implorando que um policial o liberte. O policial pode sentir compaixão, mas não deveria ceder, pois há outros princípios morais que devem ser honrados. Em um exemplo menos dramático, um aluno com notas baixas poderia me implorar para que eu aumentasse sua nota. Eu poderia sentir compaixão por ele, mas não seria justo com o restante da classe se eu concordasse (BLOOM, 2014, p.59).

O policial não estaria sendo egoísta ao soltá-lo, e tampouco estaria agindo moralmente, embora possamos alegar que o desejo dele de soltar o criminoso (mesmo guiado por sentimentos compassivos) seja egoísta, mas essa é outra discussão. O fato de ele ser reconhecido como agindo não moralmente ao libertá-lo faz com que a ação de libertar o bandido, embora guiada por compaixão não seja moral. Claramente podemos alegar também que estamos lidando com o problema da legalidade e das leis, mas, assim como Bloom parece confiante que seu exemplo ilustra uma diferença entre compaixão e moralidade, pensamos que sua ideia é feliz em demonstrar isso. Bloom faz referência a um experimento de Daniel Batson onde ser solicitado:

(...) a adotar a perspectiva de alguém torna os participantes mais propensos a favorecer estas pessoas em detrimento de outras. Eles ficam mais inclinados, por exemplo, a passar uma menina que esteja sofrendo à frente de todos os nomes de uma lista de espera por um procedimento emergencial. Esse é um gesto compassivo, mas não é moral, uma vez que este tipo de decisão deve estar baseado em procedimentos objetivos e equitativos (...) (BLOOM, 2014, p.59-60).

Podemos considerar a ação compassiva como uma ação moral em alguns casos, como também não moral em outros. Paul Bloom afirma nessa passagem o contrário do que poderia afirmar Schopenhauer: compaixão não se confunde com moralidade. Ações compassivas não são equivalentes em todos os casos (como Schopenhauer sugeriu) às ações morais. Uma ação compassiva pode, como sugere Paul Bloom ser identificada em situações onde não parece correto

afirmar que se trata de uma ação moral. A moralidade em nós é algo que o psicólogo Steven Pinker afirma em *Tabula Rasa* estar inscrito como mecanismo na natureza e não podemos evitar de pensar:

Se somos constituídos de tal modo que não podemos evitar pensar em bases morais (ao menos parte do tempo e em relação a algumas pessoas), então a moralidade é tão real *para nós* quanto se houvesse sido decretada pelo Todo-Poderoso ou escrita no cosmo (PINKER, 2011, p. 268).

Ao mesmo tempo, afirmar, como queria Schopenhauer, que uma ação possa ser identificada como “a moral” não parece congruente com a perspectiva natural. Se é verdade que temos mecanismos naturais que nos ajudam a pensar a moralidade, então esses mecanismos não são confundíveis com uma única ação. A ideia de uma única ação ser identificada como moral (como Schopenhauer sugere) não parece compatível com o processo evolutivo.

Imaginarmos uma única ação ao que podemos chamar de moral seria um cenário pobre do processo evolutivo. Uma única ação não é o mesmo que moralidade, nem dá conta de explicar todos os processos naturais que constituem o comportamento moral. Ela não explica porque em alguns casos a mesma ação aparece sobre outro espectro (não mais moral), como no exemplo de Paul Bloom.

Ainda falta uma definição melhor de compaixão, e para isso nós nos faremos valer da própria definição encontrada em *Sobre o fundamento da moral* de Schopenhauer, onde ele explica como a compaixão ocorre, que seria o único caso em que uma ação estaria livre do egoísmo humano:

Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, quando a última razão para ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma *outra pessoa* que dela participa passivamente. Portanto, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral*, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento de *um outro*. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136).

Por critério de esclarecimento, nos sentimos compelidos a registrar que não é de interesse nosso entendermos se para Schopenhauer o caso onde o

policia liberta o ladrão por compaixão seria moral, embora ilegal, ou o caso de passar uma paciente à frente na lista de transplante por compaixão seria moral, embora também possivelmente ilegal (dependendo das leis, do local etc., não vem o caso detalhes geográficos). O foco da questão é: existem casos em que nossa mente está disposta a criar laços compassivos com pessoas ou situações, e que, segundo o que Bloom afirmara - e assumimos aqui a postura dele - essas situações seriam incongruentes com moralidade, mesmo sendo compassivas. Isso vai na contramão na teoria de Schopenhauer de que compaixão poderia ser identificado como o “maior” valor moral. Sugere a dificuldade de descrevermos o comportamento moral nos baseando em uma ação moral universal. Da mesma maneira que, como dito anteriormente, não há motivos (evidentes) de porque ações egoístas são amorais, ou porque uma ação para ser moral precisaria ser livre de egoísmo. A chave para leitura do comportamento moral, acreditamos, está na natureza humana.

2.3.4 Preferências naturais em nós

Na sessão anterior passamos brevemente em revista uma definição na filosofia de uma ação moral, a rigor, para Schopenhauer, ação moral são aquelas ações que estão livres de egoísmo e que se enquadram na definição que citamos de compaixão. Aquela que ação ou omissão que tem unicamente interesse no bem-estar do outro sem buscar algum tipo de recompensa. No entanto, um valor não é suficiente, ainda que possa parecer coerente, para descrevermos a ação uma ação moral, como Schopenhauer pretendia. Nos parece sensato num primeiro momento afirmar que uma ação compassiva é moral. Digamos que um agente aja com compaixão com uma pessoa em uma situação de necessidade qualquer, num primeiro momento essa ação nos parece uma ação moral. Segundo o que vimos do psicólogo Bloom, esse não pode ser o caso. Valores morais não são suficientes para entendermos comportamento moral. Uma vez identificado um valor como “o” valor moral, aquele que pode ser usado para descrever uma ação ética, então, não seria possível que o mesmo valor aparecesse algumas vezes como não ético em atitudes diversas. Há um fator que faz com que valores pareçam ser a descrição do comportamento, e esse é nosso ponto aqui. Existem preferências naturais, o qual mencionamos antes, estratégias evolutivos que nos concederam vantagens (ou não) ao longo dos

anos, e perduraram o suficiente no tempo para deixarem sua marca em nossa natureza. É isso que queremos dizer com preferências naturais.

Em *Uma investigação sobre os princípios da moral*, David Hume nos lembra da importância de construirmos a ética através dos fatos, longe de sistemas que desconsiderem os dados que temos:

Hoje os homens estão curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a quaisquer argumentos a não ser àqueles derivados da experiência. Já é hora de se proponham a uma reforma semelhante em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas éticos, por mais sutis e engenhosos, que não estejam fundados em fatos e na observação. (HUME, 2013, p.25)

O que parece ter sido o equívoco de Schopenhauer, segundo nossa linha de pensamento, foi exatamente esse: confundir um dado psicológico de inclinação e preferência, como algo de valor superior, não fundado em fatos, como disse Hume. A moral em Schopenhauer torna-se assim uma “petição de princípio”. Quando se inicia ou se encerra um debate por uma hierarquia de valores. A compaixão tem um apelo a uma habilidade que em média somos muito bons em executar, “empatia”. Não vamos fazer um tratado de empatia, pois o conceito é nebuloso, no sentido de haver divergências sobre seus usos, utilidades e relevância em debates e pesquisas. Vamos dar a partida inicial sobre a ideia de valores morais com raízes em preferências naturais e habilidades que estão “equipadas” em nós, que possuímos facilidade em exercer. Reconhecimento é um desses traços inscritos em nós e isso vai clarear um pouco por que é tão fácil ser induzido a um erro como fez Schopenhauer e por que não seguimos esse caminho.

Uma vez mais, vamos nos apoiar em pesquisadores da área, como Pinker, Bloom etc., que possuem informações e qualificação para tratar do tema. Eles jogarão as luzes necessárias para entender o que queremos dizer com inclinações e preferências, e o erro de Schopenhauer. Esse não é um trabalho sobre uma lista de nossas preferências que podemos ter advindas do processo evolutivo, mas antes, essa seção abre o terreno para nosso entendimento de tais preferências, ou porque valores não nos ajudam a descrever comportamento, e também como reconhecimento se encaixa em nossas preferências de comportamento.

Primeiramente, fazendo um “link” com a compaixão, na esteira desse valor está a empatia. Os psicólogos Steven Pinker e Paul Bloom trabalham extensivamente esse conceito dentro da área de psicologia evolucionista, e também filósofos como Joshua Greene, Daniel Dennett, e mesmo David Hume e Adam Smith. Nuances podem ser encontradas em cada teoria, em diferentes épocas, em diferentes linhas. Não é o propósito tratar do conceito em si, mas ele é o pano de fundo do conceito que estávamos tratando acima: a compaixão; e de como ela se encaixa em preferências naturais, assim como o reconhecimento.

Adam Smith não cunhou o termo empatia, mas, com base no que ele descreveu, admite que não sabe o que a provoca essa emoção, “nada nos agrada mais do que observar em outros homens uma solidariedade com todas as emoções de nosso próprio peito” (SMITH, 2015, p11). E Bloom nos diz “a empatia é um impulso poderoso e, muitas vezes, irresistível (BLOOM, 2014, p.52). Para todos os efeitos, podemos classificar a empatia como se entrássemos no corpo de outras pessoas e nos tornássemos, em certa medida, a mesma pessoa (Cf. BLOOM, 20014, p. 52). Esse é conceito relativamente novo. Adam Smith e David Hume, embora muito próximos do que hoje consideramos empatia, não utilizaram o termo propriamente, e ele, na realidade, em termos de idade, “mal completou um século” (Cf. PINKER, 2013, p. 768), como nos lembra Steven Pinker em seu livro *Os anjos bons de nossa natureza*. Não podemos nos equivocar e esquecer que, embora hoje possamos atribuir o termo empatia a esses autores, o termo em si não foi usado por Hume e Smith, mas antes os autores se referiam a simpatia, que não é o mesmo que empatia.¹ O livro explica em pormenores a força que a empatia, como base natural (ou seja, inscrita em nós advinda do processo evolutivo), possui. Analisaremos brevemente essa questão para entendermos como ela se diferencia de compaixão, e como pode ter “chegado” até nós”, e por que é nos parece equivocado pensarmos em compaixão como um valor moral absoluto como Schopenhauer tentou, ou tentarmos cunhar valores como explicação para a descrição moral.

¹ Enquanto a empatia não está ligada ao bem-estar, podendo até mesmo ser possível ter empatia por objetos inanimados; a simpatia consiste em afinar o bem-estar de outro ser com o de si próprio, baseando-se no conhecimento de seus prazeres e dores. Nos referimos a empatia unicamente por ser o termo mais relevante tratado entre os autores da pesquisa e, pelo maior alcance do termo.

Vamos nos valer da “visão de empatia descrita por Pinker: a “projeção” (Cf. PINKER, 2013, p. 770). Em uma breve definição: é a capacidade de se colocar na posição de outra pessoa, animal ou até mesmo objeto e imaginar a sensação de estar vivenciando tal situação ou ser tal coisa/pessoa (projetar).

A acepção original e mais mecânica de empatia é “projeção” — a capacidade de alguém se colocar na posição de outra pessoa, animal ou objeto, e imaginar a sensação de estar em tal situação. O objeto da empatia de alguém não precisa sequer *ter* sentimentos, menos ainda sentimentos que importem ao ator empático. (PINKER, 2013, p. 770).

Não vamos muito longe nesse terreno “espinhoso da empatia”. Pensemos agora com Joshua Greene em seu livro *Moral Tribes*. De sorte que “morality evolved as a solution to the problem of cooperation” (GREENE, 2013, p.23). Parece, seguindo essa linha, que a natureza não nos faria empreender uma luta de todos contra todos, como queria Schopenhauer e Hobbes, sem motivo algum. Antes, como sugere Greene, a moralidade está mais próxima de ações de cooperação. A natureza nos daria inclinações violentas, mas não sem nos dar algum mecanismo capaz de fazermos cooperar, como sugeriu Greene. No entanto, não parece correto afirmar que daí possamos tirar algum “santo graal” para moralidade. “Cooperação” é a ação moral. “Ajudar o próximo” é a ação moral etc. Como vimos até agora, valores morais podem ser ambíguos e pouco explicativos para descrição do comportamento ético.

Estamos assumindo a capacidade empática do ser humano de fazer projeção (definida acima no livro de Pinker) como inscrito na natureza do homem, ou seja, em média, todos nós somos capazes de uma maneira ou outra de realizarmos “empatia”. A compaixão, é a ação moral que Schopenhauer defendia, a única ação onde estava realmente fundamentada a moralidade. Vimos que a compaixão não está sempre ligada à moralidade, e embora empatia esteja ligada à natureza, também essa, nem sempre (podemos dizer num primeiro momento) estará ligada necessariamente à moralidade:

A empatia leva à alegria pela alegria dos outros. Nossa reação ao prazer de outra pessoa é complexa, podendo ser contaminada pela inveja — por que ela está se divertindo muito mais do que eu? Mas, ainda assim, o contágio do prazer existe nitidamente (BLOOM, 2014, p. 53).

Se assumirmos a empatia como um traço psicológico que é inscrito em nós na natureza (como parece ser o caso), lidar com ela no nosso cotidiano pode configurar-se de muitas maneiras. Que a empatia é boa necessariamente, ou, desejável, ou deve ser praticada e aperfeiçoada, não se segue. Apenas podemos apontar que empatia é esse mecanismo que temos na natureza humana, a qual pode dar origem a ações como compaixão, segundo nossas hipóteses. Isso está em conformidade com nossa ideia anteriormente exposta.

Mostrar que temos uma natureza humana, e que essa natureza pode influenciar advertida ou inadvertidamente nossas ações, não significa que estamos “batendo o martelo” para o que deve ser o caso, ou que outras questões não podem ser discutidas por “estarem na natureza”. O que Schopenhauer fez, na nossa visão, foi exatamente seguir uma intuição natural. Ele acreditava numa natureza egoísta e, por motivos de ser possível ver ações compassivas no mundo — temos como participar desse sofrimento alheio em termos projetivos — então, seguindo a emoção da empatia, segue-se a ação da compaixão que é porventura “a” ação moral. Ação que — segundo essa hipótese — tem fortes inclinações da nossa natureza.

Embora em exemplos curtos, mostramos aqui que compaixão não se assemelha à moralidade, e que empatia também gera outros sentimentos que podem divergir de moralidade. Quanto à ideia de emoções como empatia fazerem parte da nossa natureza, essa teoria nos interessa, primeiramente porque ela explica a tendência forte de tentar fundamentar a moralidade em valores que muitas vezes tendem a ter suas raízes em emoções naturais, o que, como vimos, não os torna justificáveis por si só; e não os torna necessariamente morais ou bons, nem automaticamente desejáveis ou melhores. Segundo, como frisado, assumimos as teorias de psicologia evolucionista, e fazemos as palavras de Paul Bloom as nossas:

Sou muito adaptacionista para acreditar que uma capacidade tão rica quanto a empatia seja um excêntrico acidente biológico. Provavelmente, ela tem uma função, e a opção mais plausível, aqui, é que ela nos motiva a nos preocupar com os outros. A fome nos leva a procurar alimentos; o desejo inspira o comportamento sexual; a raiva leva à agressão diante de algum tipo de ameaça — e a empatia existe para motivar a compaixão e o altruísmo (BLOOM, 2014, p. 56).

Essa citação diz com clareza como funciona o longo alcance da natureza, e que suas influências podem ter sido úteis no nosso processo quanto espécie. Como dito anteriormente, essas mesmas influências do alcance podem nos induzir a erros, ou a deduções demasiado exuberantes quanto à certos valores — vide o caso de Schopenhauer. Mesmo entre os defensores da psicologia evolucionista, há quem possa desejar “muita empatia”, que devemos propagar empatia etc., e que ela nos torna bons etc., No entanto, “o problema de se construir um mundo melhor através da empatia no sentido de contágio” (Cf. PINKER, 2013, p.774) é que não temos nenhuma garantia de conseguirmos desencadear a empatia que queremos propriamente desencadear. Fazer apologia a um valor, ou argumentar que ele seria desejado baseado no fato dele estar inscrito na natureza não nos parece uma boa resposta para descrever a moralidade. A empatia, como vimos, é uma emoção que, segundo apresentamos, em média é sentida devido a um aparato natural em nós. O modo como ela se manifesta, pode vir a ser, dentro de um contexto, bastante diferente do desejado.

(...) mais um efeito do que uma causa de como as pessoas se relacionam entre si. Dependendo de como os atores concebem uma relação, sua resposta à dor de outra pessoa pode ser empática, neutra ou até mesmo contra empática (PINKER, 2013, p. 774).

Para entendermos nosso caminho até aqui: se assumirmos a compaixão como uma ação moral ou como o fundamento da moral (como sugeriu Schopenhauer) e entendermos que essa ação está fortemente ligada à uma emoção que tem raízes na nossa natureza, que aqui apontamos como empatia, observamos que a natureza humana tem seu alcance nos valores e nas ações, como sugerimos no início desse capítulo. Como disse Bloom, a empatia seria perfeitamente plausível dentro das possíveis “estratégias” da natureza para nos ajudar a obter sucesso ao longo do processo evolutivo. Sucesso no sentido de perdurar, replicar, reproduzir ou ter uma vantagem sob outros grupos/organismos. Se tudo isso seguir, temos como claro o porquê de a ideia de Schopenhauer ser um erro. Não há na teoria de Schopenhauer sobre a compaixão, uma fundamentação que não estivesse ligada à uma característica da nossa natureza humana, a rigor, a capacidade de empatia. Ação moral da compaixão está ligada a um traço de comportamento inerente em nós. Em

Schopenhauer a ação moral está para “além” da natureza (visto que para ele a natureza era egoísmo), ou seja, era preciso buscar uma explicação que estivesse fora da natureza humana. Por isso mesmo, por ser além, um esforço a mais, raro, e dessa forma (podemos pensar) superior, era a verdadeira ação moral. De sorte que não é possível que uma ação que esteja ainda ligada à natureza, que é essencialmente egoísta, seja também moral. No entanto, o valor apontado por Schopenhauer tem suas raízes nas preferências e traços de comportamento da natureza humana, não estando “além” da natureza. Segundo nossa hipótese, Schopenhauer apenas teorizou em cima de um traço inerente: capacidade de empatia.

Nem mesmo ações compassivas são passíveis de confrontos e ambiguidades morais em contextos que assim permitem. Tampouco, como apontamos com os estudos dos psicólogos citados, a empatia é necessária ou suficiente para desencadear compaixão, ou ela mesma algum tipo de “solução” para moralidade. “É concebível, suponho, que a empatia possa levar à compaixão, e que isso enseje uma ação (...), mas não é isso que normalmente acontece (BLOOM, 2014, p.57-58). Mesmo inclinações, preferências e emoções naturais não dão garantias, como já dissemos de identificarmos algo como “esta é a ação moral”, o “valor moral universal”. Por universal nos referimos a um princípio que está para além de uma série causal, infinito ou atemporal. Como um conceito que não está sujeito à mudança e é válido desde sempre para todos.

Se a linha de pensamento que seguimos até agora estiver precisa, então temos uma boa ideia do alcance da natureza, tema dessa sessão. Uma vez que uma emoção que adveio de um processo biológico pode conferir uma predisposição a preferir ou valorizar certas ações ou valores como a compaixão. Por isso não nos surpreende aqui pensarmos que valores não são suficientes para ajudar na nossa investigação, embora, como veremos, tenham seu papel.

3.O aspecto social

3.1 Comportamentos naturais não morais

Para entendermos comportamento moral, não se faz necessário apenas entendermos até aqui que não somos uma tábula rasa, construídos do zero pela cultura, sem uma história biológica com preleções e emoções enraizadas que nos ajudam ou favorecem certos comportamentos em detrimento de outros em determinados contextos. É importante também entendermos como o alcance da natureza afeta nossas preleções em várias áreas da nossa vida, de modo que pareça menos estranha a nós a ideia de uma psicologia evolucionista. As nossas investigações aqui não podem se afastar do objetivo principal: mostrar como o reconhecimento funciona como um guia para descrever o comportamento na moralidade. Antes de buscarmos qualquer tipo de “solução” para problemas morais, não estamos às voltas com problemas práticos à ponto de acharmos respostas para dilemas morais etc., mas, antes, estamos interessados em encontrar a descrição do comportamento que parece mais precisa de acordo com o que os estudos permitem. Ainda não suficiente dizer que algo como uma emoção que, como vimos, não é nem mesmo necessária para uma ação como compaixão — embora esteja ligada à natureza humana (empatia) — seja suficiente para afirmarmos que a natureza humana tem um longo alcance. A psicologia evolucionista, isto é, nossas preferências, preleções e inclinações que são naturais em nós pelo processo evolutivo, é um tema que, como queremos demonstrar, tem um alcance largo. Ao final de nossa exposição parecerá menos sugestível que tenhamos dúvidas quanto ao seu alcance também na moralidade

3.1.1 Naturalização das emoções

Não nos parece que apenas indicar que uma emoção que esteja ligada à natureza e que possivelmente tenha correlação com um valor moral bastante conhecido pela nossa sociedade seja suficiente para demonstrar o longo alcance da natureza humana. Tampouco podemos nos eximir de apresentar teorias que tragam fundamento a tais hipóteses, uma vez que usamos o argumento de “assumimos como certo” que a psicologia evolucionista existe. De fato, precisamos partir de um ponto e isso já o fizemos. Contudo não é adequado alegar que as emoções como empatia não possam ser apenas frutos de uma

construção de contexto cultural. Se queremos mostrar que emoções e natureza humana possuem um alcance longo em nosso comportamento, incluso o moral, temos que ir além desse simples exemplo anterior. Darwin fez uma investigação quanto a expressão das emoções nos homens em seu livro *A expressão das emoções no homem e nos animais*.

Podemos agora nos perguntar por que homens de todas as partes do mundo encolhem os ombros quando sentem – queiram ou não demonstrar esse sentimento – que não podem ou não querem fazer alguma coisa, ou não conseguirão resistir a algo. E, ao mesmo tempo, dobram os cotovelos, frequentemente inclinando a cabeça para o lado, levantando as sobrancelhas e abrindo a boca. São estados de espíritos que demonstram passividade, ou uma determinação em não agir. Nenhum dos movimentos acima tem a menor utilidade (DARWIN, 2012, p.213).

Embora citar Darwin possa parecer inadequado quando alegamos que o estudo presta à tentativa de manter uma precisão no que diz hoje a ciência, acreditamos que a citação ilustra bem alguns pontos importantes. Darwin apontou especificamente expressões universais que demonstram emoções, contudo essas, como dito, podem ser encontradas em qualquer parte do mundo. Os homens que querem ou não demonstrar tal atitude de passividade parecem fazer algum tipo de gesto descrito acima. Nosso ponto, parece-nos, mais uma vez, que há algo na natureza que age em nós, influencia nosso comportamento. Expressões são compartilhadas para demonstrar certas emoções e que, se o que Darwin alega estiver correto, podem ser encontradas em toda parte do mundo.

Para Pinker, nos dias atuais: “toda emoção e todo pensamento emitem sinais físicos” (PINKER, 2004, p.68). De sorte que ainda nos falta um detalhe: se emoções existem na natureza humana, então ainda falta uma definição do que é, uma emoção, bem como seu papel na evolução. Entendendo seu papel, acreditamos, será fundamental para entender o lugar no comportamento moral e por que seu impacto está intimamente ligado ao reconhecimento social.

David Hume escreveu uma teoria acerca da moralidade que englobava também as emoções. Acreditamos que ela possa dar o nosso passo inicial nessa sessão, contudo parece pertinente esclarecermos que não vamos nos valer de

terminologias clássicas da filosofia moral como “emotivismo” etc. Um conceito que em filosofia moral é conhecido por tentar descrever a ação ou motivação moral com uma “redução” às emoções, para resumir a posição de Hume em linhas bem gerais. Termos e jargões conhecidos de estudos de moralidade que são referência para estudos, na maioria das vezes. Primeiramente, porque ao nosso ver, tais conceitos não clarificam as ideias quanto uma tentativa de descrição do comportamento moral. Os autores que usamos com referência, embora não sejam estritamente filósofos, como Bloom, Pinker etc., pouco fazem alusão a termos clássicos e convencionais da filosofia. Em geral, os termos são usados para se referir à existência de um debate em filosofia sobre o assunto, mas não propriamente para debater as questões éticas. Sam Harris se justificou para não utilizar os termos da filosofia em *Paisagem Moral*:

Vários dos meus críticos me culpam por não me envolver mais diretamente com a literatura sobre a filosofia moral. Não fiz isso por duas razões. Primeiro, embora tenha lido muita coisa nessa área, não foi por meio dos filósofos morais que cheguei à minha posição (...) Segundo, tenho convicção de que cada aparição de termos como “metaética”, “deontologia”, “não cognitivismo”, “antirrealismo”, “emotivismo” etc. aumenta consideravelmente o percentual de chatice no universo (HARRIS, 2013, p. 214).

Nossa justificação não é a mesma. A rigor a nossa proposta visa fugir de algumas respostas da filosofia à moral, não fugindo do debate filosófico. No entanto acreditamos que o melhor para manter a proposta aqui exposta é não nos referirmos aos termos da filosofia: ética deontológica, emotivismo, racionalismo etc. Uma vez que esses termos carregam um peso tanto conceitual quanto histórico eles poderiam sugerir outras interpretações das ideias apresentadas nesse trabalho. Acreditamos que esse processo será benéfico, uma vez que precisamos partir desde o conceito de natureza para entendermos o comportamento que classificamos como reconhecimento na esfera moral, não acreditamos que termos clássicos possam clarificar a nossa hipótese. Como dito, talvez nossa hipótese se contamine com a carga conceitual histórica dos termos.

Hume questiona se temos dificuldades em “compreender o poder dos sentimentos humanitários e benevolentes, ou para conceber que a simples visão da felicidade, da alegria e da prosperidade nos traga prazer” (HUME, 2013, p. 74). Tais sentimentos são óbvios e naturais, de maneira que, como ele colocou,

é compreensível à grande maioria. Como o “amor a si mesmo é, na natureza humana um princípio tão enérgico” (HUME, 2013, p.72). Ele afirma em *Uma investigação sobre o princípio da moral* que certamente há princípios na natureza de consideração pelos outros (Cf. HUME, 2013, p. 85). Assim como os psicólogos e filósofos de hoje parecem estar em conformidade com a ideia de que a natureza possui emoções que são compartilhadas devido a um processo biológico, Hume, embora não propriamente tratando de evolução (nem o poderia), parece ter reconhecido também tais emoções na natureza humana.

Joshua Greene escreve em *Moral tribes* que nossos sentimentos em relação a grupos diferentes são perfeitamente compreensíveis em termos evolutivos, explicando, no início de seu livro, que temos uma forte emoção (seja essa qual for) em relação aos nossos companheiros de grupo, geralmente positiva, e um tanto quanto duvidosa (ou agressiva) quanto à grupos distintos. Greene até mesmo aponta que, em situações onde grupos podem ser diferentes e até mesmo rivais e com outros ideais e objetivos, há “core values” que eles compartilham. (Cf. GREENE, 2013, p. 16). Em nenhuma tribo — mesmo que diferente de valores da outra — é permitido ser egoísta totalmente entre seus membros. Há dois pontos que podemos ressaltar, embora Greene use a palavra “valor”, que aqui propositalmente deixaremos de lado. Grupos diferentes possuem sentimentos semelhantes referentes a certos valores, como egoísmo etc. Ao menos o que parece ser apresentado por Greene. Se isso seguir, é condizente com as emoções de natureza humana que estamos tentando averiguar serem possíveis de influenciar o comportamento moral. O outro ponto, que é confirmado por Greene em seu livro, é a existência em nós quanto ao que podemos chamar de “psicologia de grupo”.

O biólogo Jared Diamond escreveu apenas um livro dedicado a um tema que é importante para os defensores da psicologia evolucionista: o que podemos aprender com as sociedades tradicionais. Esse é o subtítulo do seu livro *O mundo até ontem*. A primeira parte de sua pesquisa consiste exatamente em uma análise da psicologia de grupo de tribos. E afirma que os membros de sociedade de pequenas escalas “dividiam as pessoas em três categorias: amigos, inimigos e estranhos (DIAMOND, 2015, p. 70). O trabalho de Jared foi exatamente estudar tribos de caçadores coletores, às quais hoje sabemos,

compartilham muitas semelhanças com nosso passado evolutivo. O primeiro ponto que podemos levantar como questionamento é que a existência de uma assim chamada psicologia de grupo — ou seja, um conjunto de preferências naturais e inclinações que nos ajudam a lidar com pessoas próximas ou não — não é o mesmo que emoções, embora sejam naturais, como as emoções.

Mesmo que Diamond ou psicólogos evolucionistas venham a comprovar que temos pré-disposições de comportamento para grupos, isso não se aplica a dizer que existe uma “emoção” para grupos. Embora isso pareça correto, a existência de tal mentalidade por trás de grupos sugere que há emoções que evoluíram para justamente lidar com os outros. Sejam eles conhecidos do mesmo grupo, ou estranhos. Se existem sinais físicos dessa psicologia, existem emoções, como afirmou Steven Pinker. Se a psicologia que subjaz o comportamento tem uma inclinação para problema de grupos, então é possível pensar que existem emoções que estão ligadas a esse comportamento.

Pensemos em um exemplo: se um grupo de caçadores coletores encontra outro grupo, ainda sem saber o que esperar desse grupo, eu não posso lidar com essa situação sem qualquer envolvimento emocional. Talvez o novo grupo seja de possíveis amigos, talvez eles sejam ameaçadores, talvez sejam mais numerosos, talvez estejam de passagem e talvez não se comuniquem. Posso sentir medo numa situação dessas, por exemplo, ou uma empatia. Eles podem estar em menor número e parecer fracos e famintos etc. O exemplo aqui é apenas ilustra como algumas emoções para lidar com essas situações podem emergir, uma vez que tenhamos como correta a hipótese do que podemos chamar de “psicologia de grupo”, ou seja, um aparato de preferências que faça com que lidemos de uma maneira ou de outra com outras pessoas; então parece correto falar que existem emoções que “evoluíram” com esse comportamento, sem as quais não poderíamos tomar parte em resoluções. A intenção é tentarmos, por diversas vias, deixar claro que emoções, que são fortes influências em ações e decisões morais, têm bases biológicas, e por isso induzem a ideias como a compaixão de Schopenhauer. Isso é importante para que o reconhecimento a seguir venha a ser entendido também como parte desse conjunto de comportamentos.

3.1.2 Emoções como parte de estratégias biológicas

Em *Teoria dos sentimentos morais*, Adam Smith apresenta uma proposta em que alguns sentimentos, aquilo que me agrada ou me desagradar, estão ligadas à moralidade. Se algo não me “toca”, emocionalmente, então tenho a dar menos importância ou ignorar a gravidade do fato. Um exemplo desse argumento é apresentado por Smith em uma situação onde ele descreve uma pessoa que acaba por descobrir pelas notícias que uma quantidade enorme de pessoas acaba de perder a vida na China, um país bastante distante da realidade de Adam Smith. A passagem a qual me refiro na íntegra é essa:

Let us suppose that the great empire of China, with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe, who had no sort of connexion with that part of the world, would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. He would, I imagine, first of all, express very strongly his sorrow for the misfortune of that unhappy people, he would make many melancholy reflections upon the precariousness of human life, and the vanity of all the labours of man, which could thus be annihilated in a moment. He would too, perhaps, if he was a man of speculation, enter into many reasonings concerning the effects which this disaster might produce upon the commerce of Europe, and the trade and business of the world in general. And when all this fine philosophy was over, when all these humane sentiments had been once fairly expressed, he would pursue his business or his pleasure, take his repose or his diversion, with the same ease and tranquillity, as if no such accident had happened (SMITH, 2004, p.191).

Talvez a pessoa que receba a notícia sinta-se triste e talvez pense por alguns minutos no assunto. Adam Smith, entretanto, alega que em pouco tempo a pessoa seguirá seu caminho e cuidará da própria vida, sem que as demasiadas vidas perdidas na longínqua China tenham afetado a sua. Mas nem a moralidade é, assim, aparentemente “fácil” de descrever, como agrado, desagrado, nem tampouco as emoções estão nessa dicotomia, apenas. Adam Smith parecia estar correto ao afirmar que se não sou tocado pelo acontecimento, posso facilmente seguir com minha rotina sem alterações; mesmo que a notícia tenha relação com a morte de milhares de pessoas e o sofrimento das mesmas. Se isso pode ser correto, também é possível que o envolvimento com o que não me toca (no caso os chineses no exemplo de Adam Smith) também tenha relação não apenas com a distância, mas por serem de outro grupo. Talvez possamos pensar, nas palavras de Diamond, que os chineses não sejam inimigos, mas

apenas estranhos a mim. Não possuo empatia suficiente para avivar uma resposta emotiva diferente. Ainda não demos, por excelência, uma definição de emoção. Steven Pinker define o lugar de onde vem as emoções: “as emoções vêm da natureza e vivem no corpo. São impulsos e intuições arrebatados, irracionais, que obedecem aos imperativos da biologia” (PINKER, 2013, p.389). Isso está de acordo com o que tentamos apresentar até aqui. A rigor, que emoções estão ligadas à biologia, que evoluíram como uma forma de lidar com situações, como no caso da psicologia de grupos mencionada brevemente. A importância desse tópico precisa ser ressaltada, uma vez que, quando Adam Smith trabalhava a ideia de emoções que nos tocam, o leitor poderia ter a impressão de que o agente que lia a história sobre a China, não estava tocado o suficiente por um problema (exclusivamente) de sua subjetividade. Agora sabemos que, embora não descartemos a subjetividade, as emoções fazem parte de um conjunto de sortilégios da biologia que foram ignorados como parte da evolução. “As emoções são uma outra parte da mente que foi prematuramente menosprezada como bagagem não adaptativa” (PINKER, 2013, p.390).

No que tange a definição da emoção, em poucas palavras Pinker nos diz:

As emoções são mecanismos que ajustam os objetivos de mais alto nível do cérebro (...) E aqui está a chave para saber por que temos emoções. Um animal não pode procurar atingir todos os seus objetivos de uma vez. (...) O animal precisa empenhar seu corpo em um objetivo por vez, e os objetivos têm de ser combinados aos melhores momentos para atingi-los (...) Como os objetivos e meios encontram-se entrelaçados em uma estrutura de controle multiplamente aninhada de subobjetivos dentro de subobjetivos dentro de subobjetivos, nenhuma linha nítida divide o pensar do sentir, e tampouco pensar inevitavelmente precede sentir ou vice-versa (PINKER, 2013, p.393-394).

Imaginemos uma situação onde um bebê, que ainda não desenvolveu linguagem (de uma língua falada, propriamente), precisa conseguir algum recurso, como comida. A natureza precisa dotar esse bebê de algum meio para que obtenha o que deseja, digamos assim. O choro de um bebê pode vir a ser esse mecanismo que garante que o bebê se faça notado. Chorar, no entanto, não vai garantir por si só que o bebê precise de alguma coisa. O homem precisa

desenvolver também uma maneira de reconhecer as emoções e suas necessidades. Elas (as emoções) funcionam como sinalizadoras na nossa coexistência em grupo. Se o bebê chora, então eu posso reconhecer que ele está sofrendo, com dor, triste, ou com alguma necessidade, talvez. O bebê precisa ser capaz disso, de chorar e passar sua necessidade, e ao responsável é necessário a habilidade de reconhecer tal semblante. Isso parece um exemplo simples de como eu reconheço uma emoção e de como uma emoção pode evoluir para sinalizar alguma coisa, mas se pensarmos que o bebê pode chorar sem realmente ter fome, embora queira mais comida, o responsável também precisa de mecanismos para reconhecer quando o choro é algo legítimo a ser levado em conta. Não estamos tratando de como criar um filho, e sim de como algumas emoções podem ter evoluído com um objetivo, mas ao mesmo tempo podem ser usadas para outros. Como chorar para obter mais recursos (alimentação), e como eu preciso de um mecanismo ainda mais apurado para reconhecer que esse choro não é pertinente. Podemos pensar em uma situação também de animais que, como nossa espécie, são capazes de demonstrar emoções ou fingi-las para conseguir seu objetivo.

“As emoções que evoluíram em resposta a emoções de outras pessoas, como raiva, gratidão, vergonha e amor romântico, são jogadas em um complicado tabuleiro de xadrez e geram a paixão e intriga que desnorteiam os românticos” (PINKER, 2013, p.393)

A rigor, até o momento sabemos que não somos tábula rasa, temos uma natureza dotada de predisposições e preleções, inclinações que atuam por vezes inadvertidas no agente. Entendemos que um conjunto de emoções são parte dessa natureza. Não estamos no terreno da subjetividade do sujeito, unicamente. Onde o agente da história do Adam Smith poderia, se assim quiséssemos (e não quer dizer que ele o tenha querido) ser taxado como um sujeito com alguma falha emotiva, que simplesmente é uma pessoa egoísta ou má por não se importar com os mortos na China. Se entendermos que as emoções fazem parte de conjunto de estratégias da natureza que nos ajudam ou ajudaram a lidar com situações, como as emoções de um bebê que quer recursos, ou um pai que se emociona ao reconhecer o semblante, ou mesmo emoções que são respostas às emoções dos outros, como citado acima, então

podemos dizer nesse ponto que temos inclinações, ou mecanismos “pré-configurados” de certas emoções. Se tudo isso segue, podemos pensar que em primeiro lugar temos uma natureza; segundo, que essa natureza está dotada de vários mecanismos que atuam no agente moral de diversas maneiras.

Essa nossa primeira parte traz dois esclarecimentos sobre moralidade. A rigor, não podemos considerar unicamente valores morais como algo a ser seguido ou, como uma descrição de uma ação moral, como queria Schopenhauer. Um valor moral, como vimos, pode estar atrelado fortemente à uma preleção ou inclinação natural. Se um valor é descrito como sendo “a ação” moral, então nossa investigação trouxe luzes sobre essa visão. Uma vez que podemos facilmente confundir o que é moral com uma preferência que é natural para nós. Natural aqui está classificado no sentido de algo inscrito na natureza que atravessou o processo evolutivo. Isso é suficiente para entendermos que valores podem ser difíceis de separar dessa roupagem e, como apontado anteriormente, natural não é universalmente bom, ou o que é desejável ou necessariamente o melhor para a moral. O outro ponto importante dessa nossa primeira parte é podermos reconhecer que emoções são, em certa medida, também parte da natureza humana. Em algum momento da nossa história, desenvolvemos ela para lidar com os outros em nossa volta, nossas situações, para obter algo, esconder algo etc. Ou seja, emoções podem estar de maneira inscrita em nós como preleções juntamente com “valores”, isso quer dizer que não nos parece correto afirmar que um sujeito que tem um comportamento não adequado à uma situação possui uma “falha” subjetiva nas emoções. Suas emoções podem muito bem funcionar perfeitamente. O neurocientista Antonio Damásio enfatiza esse ponto em seu livro *O erro de Descartes*:

Uma hipótese que acredito não levantar nenhuma dificuldade é a de que estamos programados para reagir com uma emoção de modo pré-organizado quando certas características dos estímulos, no mundo ou nos nossos corpos, são detectadas individualmente ou em conjunto (DAMÁSIO, 2014, p. 129)

3.2 Respostas morais como prescrição para o comportamento

Um exemplo de resolução para problemas de cunho moral do qual buscamos evitar aqui são soluções prescritivas que envolvem “receita”, ou “tarefa de casa”, a rigor, um agrupamento de itens, soluções e problemas que um filósofo visivelmente encontrou na sociedade e que, segundo suas orientações, a moralidade poderia ser melhorada com tais instruções. De uma maneira geral, essa visão assemelha-se à visão da racionalidade. Joashua Greene tem um exemplo de solução que se assemelha à crítica que fazemos aqui.

Na última parte de seu livro já mencionado, *Moral tribes*, Greene sugere uma lista de alterações ou aplicações de comportamento que devemos agregar ou eliminar, intitulado: *moral solutions*. As soluções para problemas morais consistem em seis regras, descritas e extensivamente detalhadas por Greene, embora ele alegue que são *sugestões*, a seção tem o nome de “seis regras” (Cf. GREENE, 2013, p. 350). A primeira regra consiste em consultar instintos (natureza humana), mas não confiar neles. A segunda é um alerta sobre “direitos são para encerrar argumentos e não para fazê-los”. A terceira regra de Greene diz que devemos focar nos fatos e fazer os outros fazerem o mesmo. A quarta diz para tomar cuidado em ser justo com base em nossas inclinações. A quinta pede que usemos o senso comum. E a sexta regra é um incentivo a doar. Doar, que se assemelha a ação compassiva de Schopenhauer ancorada em empatia pelos demais, ampliada para os estranhos ou os foras do grupo. Sobre “doar”, Greene diz: “a global tribe that looks out for its members, not to gain advantage over others, but simply because it’s good” (GREENE, 2013, p. 353).

Nossa proposta é entender o fenômeno moral, uma descrição que dê conta da moralidade em conformidade com a natureza humana em termos evolucionistas. As regras de Greene não dão conta apenas descrever, mas antes, também prescrevem soluções para questões morais. O problema é que regras como as Greene pouco dizem sobre como agir claramente, mas, como outras regras, apenas de maneira geral, abstrata ou no “vácuo”, ou seja, desconsiderando fatores externos, cultura etc. Embora, de antemão, possamos antecipar que nossa descrição está ancorada em reconhecimento social, essa

por si só não é uma regra prescritiva, tampouco um manual ou uma descrição universal no sentido de ser a última descrição possível do comportamento.

Quando Greene, ao final de seu *Moral tribes*, elucida a regra de “doar”, ele também faz referência ao “grupo”, que se beneficia da ajuda mútua. Isso ajuda o grupo porque é bom, como vimos. Embora seja possível dizer que a melhor estratégia para um organismo é não prejudicar os outros e, sim, aumentar suas chances de sucesso (sobrevivência) cooperando, em muitos casos isso é algo que podemos concordar. A partir do que Greene nos diz, não podemos afirmar que não há ganhos de vantagens entre membros intragrupos ou grupos de fora. As ações que promovem a cooperação podem conceder vantagens e não deixar de ser cooperativas ou vantagens sociais, que se traduzem em comportamento moral. Os exemplos dados até aqui, Pinker e Greene, apenas ilustram um cenário de respostas e descrições morais que não compartilhamos por acreditarmos que não leva em consideração (não tanto quando poderia) o reconhecimento social. Respostar à problemas morais ou soluções e descrições são vistas em variadas formas ao longo da história da filosofia. Em Kant, temos a razão, o dever como a norma a ser seguida, imperativo categórico, no qual o dever deve ser cumprido por ele mesmo. O eu “posso” é substituído por “eu devo”. Por esses motivos, por não acharmos satisfatórios algumas propostas, precisamos procurar pistas de uma descrição do comportamento que se encaixe em conformidade com o que apresentamos até aqui, a saber, a natureza humana, mas que não desemboque em uma saída prescritiva, como máximas e regras a serem seguidas; algumas infrutíferas, pois não deram conta de lerem o fenômeno de maneira a respeitar os limites e os alcances da natureza.

3.3 Darwin vai às compras

O psicólogo Geoffrey Miller teve a ideia de escrever o livro *Darwin vai às compras*, em suma, como a psicologia evolucionista, nossas fortes tendências naturais, advertidas ou não, muitas vezes atuam nos nossos hábitos de consumo. Esse estudo nos dará robustez à ideia de que a natureza humana e o reconhecimento atuam no cotidiano social com forte presença e de muitas formas — como comprando um calçado novo, respondendo uma pesquisa de

mercado ou comprando um carro. O livro também abrirá as portas para nosso tema central: a ideia de reconhecimento social.

Consumo e reconhecimento estão ligados intimamente, e reconhecimento é parte do nosso “kit” da natureza humana, se podemos dizer assim. Em suma, Miller nos alerta para o fato de que compramos e consumimos para sinalizar para os outros algo sobre nós mesmos: personalidade, capacidades, habilidades. Produtos são reconhecidos e associados com algumas capacidades, personalidades, e estamos dispostos a pagar caro por eles para que os outros nos reconheçam como parte do grupo que possui essas qualidades/personalidades. A ideia central é mostrar que nossa avidez por status e reconhecimento, parte da nossa natureza, segundo o autor, influenciam nossos hábitos de consumo. Desde a compra de um carro até a compra de um peixe de estimação. Em outras palavras, nossas preferências naturais, ajudam a escolher o que vestir e o que calçar.

Embora pareça subversivo trazer à tona consumo em relação a moralidade, os dois tópicos estão ligados em favor do reconhecimento. Miller ajuda a nos dar robustez à ideia central. A rigor, estamos preocupados em demasia em como somos reconhecidos para que tal tema seja apenas da esfera do consumo. A raiz de por que consumimos o que consumimos é biológica. E o funcionamento da sinalização da nossa personalidade (que passa pela esfera do reconhecimento) é similar ao funcionamento que, acreditamos, perpassa a moralidade.

A revolução do marketing nos confere poder de forma similar, porém numa escala temporal mais longa. Ela permite que aceitemos e rejeitemos potenciais maneiras de exibirmos características através de escolhas de produtos. Podemos provar diferentes estilos de vida, experimentando os resultados e, talvez, até mudar nossas preferências de consumo caso fiquemos insatisfeitos (MILLER, 2012, p. 65).

A teoria de Miller é focada em mercado e tendências de consumo com raízes na biologia, mas também envolve o cultural uma vez que diz respeito a como pessoas sinalizam traços para outras e como essas reconhecem esses traços. Em outras palavras, a teoria envolve reconhecimento social e como ações (consumo, nesse caso) estão envoltas fortemente com esse traço da nossa natureza. Existem recompensas por traz de certas sinalizações, certas

escolhas, e essas recompensas garantem uma vantagem social sobre outros em alguns casos, embora isso não pareça muito evidente à primeira vista. “No mundo moderno, o mercado é o gênio e seus produtos encarnam nossos caprichos, embora as recompensas biológicas sejam menos evidentes nesse caso” (MILLER, 2012, p. 32). No capítulo anterior vimos que se assumirmos uma linha adaptacionista, como a de Paul Bloom, é correto afirmar que algum traço de comportamento concede uma vantagem ao organismo. Embora isso possa ser debatido, assumimos isso como parte de nossas investigações. De modo que precisamos entender como dizer que há vantagens biológicas envolvidas na compra de um produto, seguindo essa linha.

3.3.1 Sendo reconhecido por características em nós

O nosso foco com essa exposição de Miller é trazer à tona um traço de personalidade que é biológico, a rigor, a preocupação em ser reconhecido pelos outros de maneira X ou Y. Miller ilustra isso muito bem com a amplitude e visibilidade que o marketing tem em nossas vidas, de modo que, antes de ter uma preocupação (específica) com questões morais, o livro trata de marketing. A nós é caro a teoria de que reconhecimento social, status e projeção e previsão de como vamos ser reconhecidos é um traço fundamental da nossa característica humana, a saber, algo que nos é dado de antemão como uma preferência, um traço biológico, que como vimos, é o ponto de partida para a investigação do comportamento moral na nossa visão. Miller diz que “compramos coisas por status ou por hedonismo, para ostentá-la aos outros ou para agradar a nós mesmos, para enviar falsos indicadores de aptidão aos outros ou para simulá-los para nós” (MILLER, 2012, p. 81). E segue:

Esses indicadores são sinais de características e qualidades de um indivíduo (bons genes, boa saúde, bom nível de inteligência social e assim por diante) que podem ser percebidos pelas outras pessoas – sinais como a cauda do pavão, os ninhos das aves-do-paraíso ou o iPod do consumidor (MILLER, 2012, p. 81).

Em outras palavras, o ser humano tem uma inclinação a sinalizar indicadores sobre ele mesmo para que os outros vejam, isso é uma característica que o autor atribui natural, que, como vimos, atua em nós em vários casos com o que denominamos de natureza humana. Isso ainda não nos diz muita coisa quanto à moralidade, mas é perceptível os primeiros traços de ligações com

ações de cunho moral. Em suma, Miller tende a defender que os seres humanos, como outros animais, possuem essa inclinação bastante acentuada de serem percebidos pelos outros (como eles me reconhecem), e como nós percebemos os outros, ou seja, no caso, produtos que possam indicar informações para as pessoas. Eis porque ele denomina em seu livro “sinalizar”. Com esses sinais, animais (e nós estamos incluso), obtém vantagens e benefícios biológicos, se forem sucedidos. No exemplo da cauda do pavão citado por Miller, onde existe um custo muito alto para o organismo desenvolver e manter uma cauda, também há ganho (biológico evolutivo): uma parceira reprodutiva por ter a melhor cauda, que necessariamente traz vantagens sobre os outros que não possuem tamanho atrativo. Steven Pinker expõe a ideia por trás dos ganhos biológicos através da sinalização nessa passagem de “*Como a mente funciona*”:

Os homens variam na capacidade e disposição de investir nos filhos, portanto a mulher deveria investir sabiamente. Ela deveria julgar importantes a riqueza e o status ou, no caso de homens jovens demais para possuir essas duas qualidades, deveriam impressioná-la os sinais de que eles virão a tê-las, como ambição e diligência (PINKER, 2013, p.504 – 505).

Se assumirmos o pensamento exposto por Pinker, e Miller, podemos considerar que sinalizar qualidades, ou sinalizar algo sobre você para outros, lhe concede vantagens sobre os outros. Se pensarmos em um mundo primitivo, podemos assumir, sem grandes objeções, que obter um parceiro para reproduzir é um benefício biológico, e uma vantagem sobre aquele que tem o ímpeto (igualmente) de reproduzir, mas que falhou em obter um parceiro. Os que são reconhecidos por melhores qualidades, e os que souberem se fazer reconhecer por elas, atrairão os melhores parceiros e a maior quantidade de parceiros sexuais (Cf. MILLER, 2012, p. 144). Seguindo esse pensamento, podemos aceitar que a ideia de ser reconhecido e reconhecer é um fator importante para a espécie, e é possível que Pinker e Miller estejam corretos em suas avaliações quanto às vantagens que isso concede ao animal capaz de sinalizar e perceber sinais. Porque ser reconhecido por certas características ou posses poderia afetar o comportamento para além do consumo de produtos é algo que Pinker diz brevemente ao se referir ao status.

Status é o conhecimento público de que você possui haveres que lhe permitiriam ajudar outras pessoas se você desejasse. Os haveres podem incluir beleza, talento ou habilidade

insubstituível, atenção e confiança de poderosos e especialmente riqueza (PINKER, 2013, p. 523).

Nessa passagem, parece que temos uma indicação do que buscamos, a rigor, algo que se relacione à moralidade. Ser reconhecido como detentor de certas posses ou qualidades me concede não apenas vantagem reprodutiva, mas também outros ganhos biológicos como “escolher quem eu quero ajudar” Se pensarmos um caso também no qual possamos chamar de primitivo, isso é, um bando de pessoas pré-linguagem, aquele que é reconhecido como o mais forte, pode ser aquele que é buscado para ajudar mais em caçadas ou em guerras etc. Isso é refletido no inverso, uma vez que posso ser aquele que mais é solicitado para ajudar (devido às características que os outros conseguem reconhecer em mim), então posso escolher quem ajudar, ou por quê. O exemplo é fantasioso, obviamente, mas nos serve para clarificar os primeiros indícios de onde a relação com moralidade pode começar ancorada em preferências por reconhecimento social. Marketing parece ser a melhor forma para visualizarmos quanto esforço o ser humano desprende para ser reconhecido ou reconhecer.

Temos que deixar de lado uma visão que leve em consideração apenas povos que podemos considerar primitivos (caçadores coletores de uma época pré-linguagem), mas analisarmos como a sinalização (que busca reconhecimento) acontece nos dias de hoje. Temos que levar em conta a representatividade de produtos como “Toyota Camry, as calças jeans Levi’s ou o televisor Sony de alta definição” (MILLER, 2012, p.91). Esses produtos, que consumimos vão além da mera sobrevivência do ser humano, como alimentação, respiração etc., e, no entanto, estão enraizados — assim como a moralidade — na nossa natureza do reconhecimento social. Sinalizar coisas sobre você mesmo, como vimos, não é apenas uma maneira de sobrepor concorrentes no encontro de parceiros sexuais, mas também vantagens sociais. Para isso ser um traço evolutivo tem não só que ter uma vantagem, mas, perdurar no tempo como algo que funciona. Um sinal bem reconhecido de mim aponta que sou uma pessoa forte, esse reconhecimento precisa permanecer no tempo, não posso ser forte hoje e amanhã ser considerado fraco. A estratégia para manter o reconhecimento precisa funcionar como um sortilégio válido para evolução. A teoria de Miller nos diz que a sinalização “mostrou não somente

como esta podia funcionar, mas o que é mais importante: sua validade” (MILLER, 2012, p. 141)

No capítulo anterior demos um exemplo de como um bebê precisa não só sinalizar o que quer (como comida), mas também precisa de reconhecimento dos pais de que é isso o que ele quer. O exemplo é reforçado também por Miller quando atribui que “animais que sinalizam (...) podem solicitar mais cuidados, alimentação e proteção por parte dos pais” (MILLER, 2012, p. 141). É preciso entender que dentro da nossa natureza há o que Miller chama de sinalização, mas aqui estamos focando em reconhecimento, pois nos parece mais adequado, uma vez que a palavra sinalização não nos remete tanto à imagem, enquanto reconhecimento de antemão é uma coisa que depende dos outros. Por esse motivo, reconhecimento cabe melhor aos propósitos da moralidade, como veremos.

O ser humano tem uma preocupação natural em ser reconhecido, mesmo que isso possa ser discutido, é preciso que assumamos essa visão. Dentro desse aspecto do comportamento, há diversas maneiras de buscar o reconhecimento, bem como muitas formas de ser reconhecido e reconhecer. Se isso é correto, em algum grau mostra o quanto a visão do egoísmo, tanto de Hobbes quanto de Schopenhauer, estava longe de uma precisão evolutiva, mesmo que ambos tenham tentado buscar (precisão). Para um grupo, como mostramos na visão de Greene, é um benefício cooperar; ser egoísta não é algo no qual nós (dentro dessa lógica) queremos ser reconhecidos. De modo que não poderia ser o caso que a compaixão (a ação de ajudar, segundo Schopenhauer) viesse ocorrer tão raramente e inexplicavelmente.

Nosso foco agora é entendermos como o traço de comportamento do reconhecimento — que também está inscrito na natureza humana —, afeta a moralidade. Vejamos como o reconhecimento funciona no consumo de produtos, segundo Miller:

Qual slogan soa melhor: L’Oréal. Porque você merece ou L’Oréal. Porque você quer parecer mais nova que aquela atendente vagabunda do Starbucks que está sempre paquerando o seu marido.? Ou esses: BMW: 2006 550i – equilibrado para o desempenho ou BMW 2006 550i – equilibrado para jogar fumaça de pneus queimados nas caras espinhentas daqueles adolescentes rebeldes que dirigem Subarus WRX e

ameaçam a sua masculinidade enquanto ortodontista divorciado aos 47 anos de idade? As verdadeiras emoções e aspirações por trás dessas compras não devem ser reveladas (...) (MILLER, 2012, p. 148).

A citação mostra o reconhecimento funcionando por trás de consumo de determinados produtos apontados pelo autor. Cosméticos e automóveis, segundo nos diz, possuem uma representatividade no imaginário do público que vai reconhecer seus usuários. A passagem também parece mostrar que não apenas ser reconhecido pelos outros com as características que queremos, usando determinados produtos, é importante, mas que também é importante que não sejam tão óbvias para o público, ainda que reconhecíveis. Se pensarmos anteriormente quando tratamos no primeiro capítulo sobre emoções, podemos fazer uma ligação com o reconhecimento social e a moralidade. Se imaginarmos uma pessoa que nos diz “sou caridosa” prontamente, nós podemos nos colocar em alerta. Ser reconhecido como caridoso pode ser bom (se assim o for como o público vê), mas “sinalizar” especificamente sobre a minha caridade pode se assemelhar ao exemplo de Miller. Estamos dispostos a reconhecer nos outros certas qualidades e emoções (como vimos), mas também estamos dispostos a reconhecer mentirosos e pessoas que sinalizam falsamente o que querem que reconheçamos como verdadeiro. Talvez isso indique por que, para Miller, os slogans fazem mais sentido quando “escondem” o que “realmente” querem sinalizar, embora o público também possa reconhecer o que está escondido, e atribuir o slogan como “falso”.

No que diz respeito às características físicas e mentais, temos interesse em ostentar a aptidão — exagerando verdadeiras qualidades pessoais estáveis — para que os outros nos tratem melhor como amigos, amantes, parentes ou colegas. Raramente admitimos esse fato, embora quase sempre percebamos quando os outros fazem isso. (...) quando nos percebemos ludibriados pela falsa sinalização de outros (...), passamos a considerá-los como trapaceiros e mentirosos (MILLER, 2012, p. 147).

Se isso for correto para produtos que compramos, podemos pensar no caso da pessoa que se diz caridosa a melhor estratégia para ela ser reconhecida como tal não seja declarar prontamente sua qualidade e aptidão para a caridade, mas, sim, fazer atos que sejam reconhecidos como caridoso, e assim obter o reconhecimento desejado. Como no caso de comprar produtos com slogan não

tão evidente do que queremos que reconheçam quando os compramos. Nossos primeiros indícios de como o reconhecimento parece atuar na moralidade começam a surgir. Os sinais que emitimos, não só podem ser falsificados, como também são postos à prova constantemente. Poucas pessoas poderiam estar inclinadas a acreditar que tenho as características (sejam quais forem) de um portador de um carro BMW se no dia seguinte e nos subsequentes eu aparecer dirigindo um veículo de outra marca com uma representação “inferior” no imaginário das pessoas.

As marcas de luxo (...) (Louis Vuitton, Gucci, Chanel, Rolex, Hermes, Tiffany, Cartier, Bulgari, Prada e Armani) (...) anunciam na *Vogue* e *GQ* não para informar sua existência aos ricos consumidores potenciais, mas para assegurar aos ricos consumidores potenciais que os leitores mais pobres da *Vogue* e de *GQ* vão reconhecer e respeitar essas marcas quando as virem exibidas por outros. Esse é o motivo pelo qual o típico anúncio de produtos de luxo inclui uma modelo extremamente atraente, vestida como uma herdeira de status elevado, ostentando uma expressão de desdém e desprezo pelo observador. (MILLER, 2012, p. 175).

O mesmo caso da BMW poderia ocorrer com uma característica valorizada na moralidade. Se sou caridoso, então pode ser que minha ação represente caridade e me ajude a ter essa imagem perante os outros. Contudo como a representação é algo constante e com tempo indeterminado, é possível que meus pares estejam também preocupados em constantemente verificar se sou caridoso. Uma vez que eu faça uma doação generosa a alguém, posso vir a ser reconhecido como caridoso, mas se isso nunca mais se repetir e o evento em que fui caridoso se tornar uma ocasião só, é provável que eu perca meu título de caridoso perante meus pares. Quanto a isso Miller diz:

Para que os emblemas funcionem como sinais confiáveis, devem ser verificados periodicamente pelos outros animais para determinar se o portador realmente o merece. Os outros é que têm o trabalho de checar a existência de fraudes, falsificações e trapaceiras, e devem impor aos trapaceiros uma punição severa (...) (MILLER, 2012, p. 163)

Precisamos lembrar que para que o reconhecimento seja válido, é preciso que ele também perdure. Como disse Miller, os outros precisam ter a confiança. Esse é o porquê de não ser possível alugar uma BMW e me projetar com alguém com as características de um portador de BMW e no outro dia ser descoberto como não portador de uma. De modo geral, como traço biológico, o

reconhecimento é parecido com a função de verificar emoções (que também exige reconhecer). Emoções falsas podem ser usadas para tirar recursos de mim, o mesmo ocorre com sinais de características falsas, seja produto, como Miller, ou na moralidade, como nossos exemplos parecem ilustrar. Steven Pinker frisa em *Como a mente funciona* que a preocupação em reconhecimento é algo biológico compartilhado com outros animais, o que reforça a ideia de Miller de que esse é um traço presente em situações diversas, uma vez que ele é de tal modo advindo da natureza. Pinker também traz a ideia de ações de reconhecimento perpassarem a moralidade, como favores etc.:

Os animais precisam destinar parte de seu cérebro ao reconhecimento uns dos outros como indivíduos e, se a retribuição vier muito depois do favor, também à recordação de quem os ajudou e de quem se recusou a ajudá-los e, conforme essa lembrança, decidir como conceder ou negar favores. (PINKER, 2012, p. 424)

Até aqui, usamos as teorias de Miller para dar visibilidade e credibilidade à nossa ideia da importância do reconhecimento. Temos como seguro que ele é um traço biológico, uma preocupação que atinge outros animais (não só o homem), como parece afirmar nossos autores citados. Esse fenômeno do reconhecimento próprios aos animais também foi notado por Hannah Arendt em *A vida do espírito*:

O impulso da autoexposição — responder, apresentando-se ao efeito esmagador de ser apresentado — parece ser comum a homens e animais. E assim como o ator depende do palco, dos outros atores e dos espectadores para fazer sua entrada em cena, cada coisa viva depende (...) da aparição de outras criaturas com as quais contracenam e de espectadores que reconhecem e certificam sua existência (ARENDDT, 2014, p.38).

As características que os outros reconhecem têm outra característica: ela precisa perdurar no tempo para que os outros me reconheçam constantemente como portador daquele traço. Da mesma maneira, a característica precisa estar em constante prova pelos olhares dos outros, o que indica também a participação efetiva do outro nas minhas ações e escolhas. Uma vez que decido agir de forma X ou comprar o produto Y, como afirma Miller, o trabalho passa a ser dos meus pares. São os outros que vão reconhecer em mim as características, traços e valores. Isso também é apontado por Hannah Arendt: “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um

espectador” (ARENDR, 2014, p.35). No entanto, uma questão ainda parece intocada quanto às nossas investigações, a rigor, que o reconhecimento passa (sempre) por algum tipo de deliberação advertida. Ou seja, que escolho o carro X por motivos Y. Isso não pode ser correto uma vez que tal ideia pode nos remeter à racionalidade, pois também envolve deliberação e outros processos mentais. Estamos procurando uma pista que indique que esse não é sempre o caso. Quando Pinker e Miller atribuem o reconhecimento em a outros animais, significa que esse comportamento (preocupação em reconhecimento) é compartilhado com animais sem linguagem (humana). De uma maneira, precisamos entender como e se possível o reconhecimento acontece de forma inadvertida em ações e escolhas nossas.

3.4 Sobre a nossa preocupação com reconhecimento mesmo quando essa não é nossa preocupação.

Se a nossa hipótese desse texto estiver perto de algum grau de precisão, a saber, que a nossa preocupação com reconhecimento social tem um peso (considerável) em nossas ações morais, então é preciso que lidemos com uma questão: como pode o reconhecimento social atuar quando não parece estar atuando? Ou como pensamos que não está atuando, mas de fato está? Como diria Hannah Arendt em *A vida do espírito*: trata-se daquilo que está presente quando está ausente, ou aquilo que está ausente quando outra coisa se faz presente (Cf. AREDR, 2014, p. 45).

Se outros animais possuem traços de preocupação com reconhecimento, então não pode ser o caso de que em nós essa preocupação seja exclusivamente racional, intencional, deliberativa. Ou seja, ela tem que atuar em casos que não são advertidos para nós. Precisamos dar conta do traço de comportamento que diz respeito a reconhecer e ser reconhecido esteja presente de maneira que não passe (necessariamente) por qualquer coisa que venhamos definir como racionalidade. Uma vez que tomamos como seguro a teoria de que animais também compartilham isso (segundo nos informou os autores), então é possível que esse comportamento atue de maneira tal qual não seja sem de forma advertida para nós. Até o momento tentamos dar conta no que diz respeito

a natureza humana, e agora, ao reconhecimento como traço de comportamento pertencente a natureza. No entanto parece que nos falta entender como esse traço pode atuar de forma inadvertida, uma vez que ele também é encontrado em animais diferentes dos humanos.

Hannah Arendt nos diz que “as aparências expõem e também protegem da exposição, e exatamente porque se trata do que está por trás delas, a proteção pode ser sua mais importante função” (ARENDT, 2014, p.41). Discutivelmente as intenções quanto à passagem de Hannah não nos dizem respeito, mas ela nos serve bem em conformidade com o que vimos. Se pensarmos no exemplo da BMW de Miller: a BMW me expõe, mas protege da exposição, uma vez que o que está por trás da minha exposição deve ser ocultado. Ou seja, não exponho as minhas reais intenções quando exponho. Isso nos parece claro, embora aparentemente ambíguo. São como os verdadeiros slogans de Miller no exemplo que apresentamos. Tudo isso ainda pressupõe uma intenção do agente (seja moral ou não). Para nós, reconhecimento social não é apenas uma parte importante na tomada de decisões morais (como estamos tentando demonstrar), mas também algo que age quando podemos não estar advertidos de sua ação. Esse é um passo importante para investigação, pois pode ajudar a entender que reconhecimento age em situações que parece não agir, ou quando atribuímos razões que são completamente diversas em *pos hoc*. O tema, acreditamos ser de importante esclarecimento uma vez que, como o psicólogo Leonard Mlodinov diz em *Sublimar*, “a noção de que não estamos cientes da causa de boa parte do nosso comportamento pode ser difícil de aceitar” (MLODINOV, 2013, p. 23).

Certamente poderíamos objetar que não levamos em consideração reconhecimento quando tomamos uma atitude que pode ser considerada moral, como salvar a vida de alguém, não fraudar um documento, ou não mentir etc. Isso até mesmo pode ser correto. À primeira vista, não parece que seja o caso afirmar que uma pessoa possa vir a salvar uma outra de um lago no caso de um afogamento iminente unicamente por que quer ser vista como salvador/bondoso ou qualquer outra característica; ou não quer ser visto como cruel e desumano. Nossa hipótese é que essas preocupações (quanto ao reconhecimento) são possíveis (e prováveis) mesmo em casos que possamos classificar como

“nobres” (como salvar uma vida) e podem estar auxiliando à ação. Esse traço está em nós como parte da natureza, e como tal, pode estar presente em muito mais situações do que podemos nos advertir.

O psicólogo Mlodinow dedicou um livro inteiro ao estudo da motivação das nossas ações que não estão em nossas razões. Em outras palavras, como muitas vezes podemos agir moralmente como no salvamento de uma criança em afogamento e, quando nos perguntam, dizemos qualquer coisa como “era a coisa certa a ser feita” etc., mas Mlodinow nos diz o contrário:

Aceitei o emprego porque desejava um novo desafio. Gostei daquele sujeito porque ele tem um grande senso de humor. Confio na minha gastroenterologista porque ela vive e respira o que faz. Todos os dias formulamos e respondemos muitas perguntas sobre nossos sentimentos e nossas escolhas. Nossas respostas em geral parecem fazer sentido, mas ainda assim às vezes elas estão erradas. (MLODINOW, 2013, p. 25)

Essas afirmações, no entanto, não implicam em que todo caso é o caso de não saberemos as motivações e razões de nossas ações. Esse é outro assunto no qual não tratamos aqui. Contudo como o reconhecimento é traço natural compartilhado com outros animais (segundo afirmaram os autores aqui tratados), então ele precisa ser um traço que *possa* passar inadvertido na ação. Essa afirmação de Mlodinow trata disso. Ainda que o estudo dele seja mais pessimista que a nossa visão. “A maioria de nós está satisfeita com suas próprias teorias sobre si mesma e as aceita com confiança, mas raras vezes vemos essas teorias testadas (...) e elas vêm se mostrando surpreendentemente imprecisas” (MILODINOV, 2013, p. 27). Se essa afirmação for correta, entendemos com melhor precisão porque as ideias de resolução para questões morais de Joshua Greene e Steven Pinker não são tão plausíveis. Lembremos por um momento que, em uma das “regras” de Greene, você deveria “consultar” inclinações, preferências e instintos. “Rule No. 1. In the face of moral controversy, consult, but do not trust, your moral instincts” (GREENE, 2013, p.350). Mas não me parece provável que uma “consulta” à instintos seja possível, não da maneira que ele parece expor. Diante de um dilema moral — não específico — devemos consultar os instintos (que são de ordem da natureza humana) e ir buscar respostas para “além”, um modo manual como ele se refere (Cf. GREENE, 2013, p.350). Em suma, um dilema moral, talvez algo como desligar um paciente com

morte cerebral de uma máquina para dar o leito a outro paciente. O novo paciente morrerá se não entrar logo em leito (que estão em falta com pacientes urgentes também), e o leito do paciente com morte cerebral é o único possível. Se o que foi apresentador for um dilema moral, então devemos ir para o modo “manual”, ou seja, uma deliberação que vai “além” dos instintos. O termo modo manual também é cunhado pelo vencedor do nobel Daniel Kahneman em seu livro *Rápido e devagar*. Mas para nós essa regra que “resolve” um problema moral não diz muito sobre como a ação ocorre. Se Milodinow estiver certo, e acreditamos que está, então não é possível “consultar” instintos, e depois decidir racionalmente sobre nossa ação. Primeiramente, não parece haver algo como uma “tabela” de instintos onde é possível listar quais estão agindo no momento que estou deliberando etc. Mesmo que houvesse, parece pouco plausível que seja o caso de fazermos isso ou que podemos fazer isso com clareza e precisão, porque essa consulta aos instintos desconsidera que não estamos advertidos de tudo que ocorre em nós durante nossa tomada de decisão. Vejamos um experimento que parece comprovar isso:

(...) no estudo relacionado aos detergentes, os participantes receberam três diferentes caixas de detergente; foi pedido que experimentassem todos por algumas semanas e depois dissessem de qual tinham gostado mais e por quê. Uma das caixas era predominantemente amarela, outra azul, a terceira azul salpicada de amarelo. (...) os sujeitos mostraram grande preferência pelo detergente na caixa de duas cores. As razões incluíram muitos méritos relativos dos detergentes, mas ninguém mencionou a caixa (...) Mas na verdade a diferença estava na *caixa* – pois os produtos eram idênticos. Nós julgamos produtos pela caixa, livros pela capa e até balanços anuais de corporações pelo melhor acabamento em papel brilhante. (...) pela mesma razão, não é aconselhável que advogados se reúnam com seus clientes trajando camisetas com logotipos de cerveja (MLODINOW, 2013, p.31).

Detergentes podem não ter relação com ações morais, como pacientes terminais e salvamento de crianças em lagos. No entanto, se isso parece ser verdade para ações como determinar as razões de escolha de um detergente, ela indica que isso está em curso no modo como vivenciamos o mundo (Cf. MLODINOV, 2013, p. 33). No exemplo acima, do experimento com detergentes, ao final, quando Mlodinow traz a imagem do advogado, podemos observar que o reconhecimento está em curso naquele momento. Quando julgamos a maneira de vestir de alguém, isso está relacionado como ela se “sinaliza” e como vamos

reconhecer esses sinais com base no que temos como camiseta de cerveja: reconhecer pessoa como X ou Y.

Voltemos a Greene. Tendo em consideração ações com razões selecionadas cuidadosamente, e tendo em consideração que estou ciente de que há em mim instintos que me inclinam para ação X ou Y, mesmo nesse cenário, não poderíamos entender o que acontece com a tomada de decisão. Nossa intenção não é mostrar uma teoria de ação, passando por problemas de deliberação e cognição etc., mas antes, mostrar onde, na solução de Greene está o problema frente a apresentação da teoria de Mlodinow, e como essa teoria se alinha com o reconhecimento social. Não posso estar ciente de todos os meus instintos, e mesmo que eu saiba que há forças que podem me influenciar, sem eu saber quais são, isso não me dá segurança sobre como devo agir. Daniel Kahneman nos diz algo semelhante em *Rápido e devagar*:

Tendemos a tomar decisões à medida que os problemas surgem, mesmo quando especificamente instruídos a considerá-los conjuntamente. Não temos nem a inclinação, nem os recursos mentais para inculcar consistência em nossas preferências, e nossas preferências não são magicamente ajustadas para serem coerentes, como é o caso do modelo de agente racional. (KANHNEMAN, 2012, p. 420-421).

Ademais, as ações que possuem esse espectro de inclinações inadvertidas estão em conformidade com o que anteriormente afirmamos sobre como ações que levam o peso do reconhecimento em conta funcionam. Uma vez que reconhecimento é parte da natureza como traço de comportamento, ele também pode agir de maneira como o caso do detergente, e isso estaria de acordo com o porquê. Como afirmou Hannah Arednt, humanos e animais (embora humanos sejam animais) podem possuir a mesma preocupação em termos de ser reconhecido. Uma vez se tratando de um traço de natureza, ele pode (como a preferência por caixas coloridas de detergente) passar despercebido como uma preocupação para a ação.

Embora o comportamento social humano seja bem mais complexo que o comportamento de outras espécies, há também (...) pontos em comum em certas características fundamentais da maneira como todos os mamíferos se relacionam com outros da sua espécie (MLODINOW, 2013, p. 109).

3.5 Natural e social em relação ao reconhecimento

Invocamos a antiga natureza humana, não ligada às novas descobertas, tais como a visão de Hobbes quanto ao comportamento egoísta, e as implicações que tais desconsiderações (quanto a psicologia evolucionista) tiveram ao levar filósofos como Schopenhauer a assumir posturas quanto ao que é moral com base em teorias de natureza humana que não levavam em consideração o que tentamos trazer à tona nesse texto. Schopenhauer também utiliza um conceito como compaixão, que, como vimos nas palavras de Paul Bloom, é um conceito que não tem necessária relação com empatia, mas que também pode estar ancorado na empatia (algo que faz parte da natureza humana). O motivo pelo qual conceitos não podem ser determinantes para distinguir ações morais é porque eles estão ancorados em outras preferências que podemos não estar advertidos. Essa resposta de Schopenhauer estava longe do que buscamos quanto à descrição do comportamento moral. Nossa hipótese que tem como base o trabalho de vários estudos na área de psicologia, filosofia e biologia, leva em consideração que o reconhecimento social possui um peso nas ações morais. Primeiramente, tivemos que mostrar a existência desse traço de comportamento, em suma, que podemos ter uma preocupação natural para ser reconhecido e reconhecer. A filosofia precisa dar conta dessas informações se a intenção é entender o comportamento moral à luz das novas descobertas científicas, Pinker e Miller foram nossos pilares para que tais teorias fossem apresentadas. Se quisermos defender o reconhecimento, precisamos validá-lo como algo que tem apoio entre cientistas em áreas que dizem respeito ao tema.

Diante de teorias que pareciam dar comprovação para a existência do reconhecimento social como um traço de comportamento e como um traço de relevância para a moral, essas teorias continham afirmações sobre comportamento influenciado por reconhecimento agindo também em outros animais. Não poderia ser o caso de animais possuírem esse traço se o considerarmos como uma preocupação advertida e pensarmos que ao agir estamos sempre em alerta quanto ao reconhecimento. Isso excluiria a ideia de que animais podem se comportar com base em reconhecimento porque invoca

motivações que passam por razões: agi assim porque na hora decidi que seria bem visto dessa maneira. Para nós, isso tampouco poderia ser o caso.

Se Miller e Pinker estavam corretos quanto o reconhecimento, e que outros animais também possuem esse traço, então ele precisa agir quando não parece estar agindo. Milodinoz trouxe a nós a aparente confirmação que precisávamos para levar nossa hipótese adiante: o reconhecimento pode agir mesmo não sendo advertido. Seguindo a linha de que razões inadvertidas estão em ação quando tomamos decisão, então o comportamento que tem como preocupação o reconhecimento pode ser um comportamento que subjaz algumas das nossas ações mesmo não advertido para nós.

Essas alegações até aqui parecem demonstrar que não apenas reconhecimento possui um peso nas nossas decisões, bem como na decisão de outros animais, mas que ele pode estar presente quando aparentemente ausente. Para a filosofia, esse conhecimento técnico é necessário para dar robustez à hipótese que levantamos aqui. Podemos alegar que à luz dessas informações ainda podemos objetar quanto à validade para uma descrição moral.

4 Reconhecimento

4.1 Reconhecimento e moral

Ainda precisamos averiguar o que entendemos por moralidade. Uma vez que isso esteja claro, poderemos seguir adiante nas investigações. Se levarmos em conta tudo o que foi dito até aqui, então é permissível que possamos pensar a moralidade dentro do mesmo diapasão. A rigor, consideramos moralidade algo que tem influência da natureza humana, consideramos que comportamentos sociais também podem ser encontrados em outros animais, consideramos as emoções como parte da natureza, e levamos em conta o peso que o reconhecimento social (nosso foco) tem para a moralidade. Uma definição que possa englobar todos esses elementos tem que estar de acordo não as atuais pesquisas científicas, mas precisa ser uma definição que dê conta de outro aspecto do reconhecimento: o fenômeno social. O debate não é uma novidade para filosofia, o filósofo Jesse Prinz chegou até mesmo a defender em a importância do aspecto social frente aos problemas morais em seu livro *Beyond human nature*. Entretanto, consideramos um erro pensar que uma definição de moral possa ser dada unicamente pelo surgimento de uma cultura e uma sociedade. Se entendermos moralidade em consideração aos elementos aqui postos, então a nossa definição é que a moralidade tem de ser um comportamento herdado ao longo dos anos de evolução, que tenha nos beneficiados na convivência e sobrevivência, mas que também possa ser encontrado em outras espécies de animais não humanos, mas sociais de modo semelhante. O professor Adriano Naves de Brito define a moral como um fenômeno funcional em seu artigo: *Moraliry as functional phenomenon*.

The belief that morality starts to exist in the human species only in the cultural stage of development is directly determined by the belief that positive moral value is in opposition to the subjective interests of individuals, and of their inclinations. It corresponds to universalist motivations whose source, by a process of elimination, can only be located in rational decision-making, no matter how the concept of "rationality" may be conceived. If moral value can be explained in strictly immanent, and thus fully naturalistic, terms, the concept of morality can be extended to

include social manifestations which are much less abstract than those in societies which are regulated by tacit agreements. These two elements of value and morality will be a part of the solution to the problem of explaining the peculiarities of human societies (and also those of other species of social animals) satisfactorily. In this sense, morality has to be seen as a functional trait which we share and have inherited from other social species, especially apes. (BRITTO, 2012, p.22)

Se entendermos a definição de moralidade como um fenômeno funcional para as espécies, essa definição ajudaria a entender porque podemos observar comportamentos de grupos sociais em outras espécies. Uma vez que a natureza, sem intencionalidade, pode selecionar traços de comportamento que favorecem a espécie em vantagens para ela, aspectos que são importantes para a vida do ser humano em convívio social pode aparecer também em espécies sociais tais como os chimpanzés etc. Contudo, se definirmos a moralidade como esse fenômeno funcional que a natureza age para selecionar comportamentos e vantagens para a espécie, temos que entender que não podemos dizer que moralidade é o mesmo que “buscar vantagens”, no sentido de uma definição natural para o conceito, a não ser que possamos traduzir “assegurar reprodução” como vantagem. From a strictly casual point of view, no single species is “seeking advantage”, and the individuals which comprise each species act according to behaviours which are selected evolutively because of their ability to ensure reproduction. (BRITO, 2012, p. 25). Desse modo, moralidade pode ser definida como esse fenômeno funcional que age nas espécies através do processo evolutivo. Pode ser encontrado em outros animais além do humano, e esses comportamentos funcionais são selecionados durante anos através da evolução, vista dentro do âmbito do grupo no qual a influência entre demandas e exigências pertencem juntamente ao comportamento moral.

It is impossible to think of humanity without considering that moral forces have been active throughout the evolutionary process, a point which is also valid for other species of a similar neurological and behavioural complexity. Therefore, morality is a functional phenomenon and not an epiphenomenal occurrence. It is an evolutionary advantage and a functional disposition of these species (...) The result of this is that morality has to be viewed not in terms of the subjectivised individual of complex societies, but in terms of the group as an essential unit to which

the individual is bound by affective ties, and whose influence over his behaviour is impossible to de-active. (BRITO, 2012, p. 26)

Para nós, a moral envolve esse jogo de pressões que se baseiam em reconhecimento social. Embora reconhecimento não seja o mesmo que moralidade, entendemos que seja um dos traços funcionais selecionado pela evolução que tem grande influência nas ações morais. Não é possível que, considerando como estamos tentando definir a moralidade, haja ações morais que não se beneficiem do crivo do reconhecimento, ainda que essa não seja uma preocupação evidente. Valores morais, como vimos, segundo nossa hipótese, precisam do reconhecimento para serem legitimadas. Reconhecimento, nesse sentido de definição de moralidade, pode ser um dos traços funcionais para a espécie no aspecto social.

Quatro autores nos ajudarão a entender o reconhecimento dentro do âmbito social: Hegel, Schopenhauer, Nbert Elias e Daniel Kahneman. Como o reconhecimento age em situações de sociabilidade e por que o reconhecimento é um ponto chave para entendermos o comportamento moral.

Na história da filosofia, poderíamos alegar que não há dois filósofos mais antagônicos que Hegel e Schopenhauer, suas teorias não são compartilhadas e poderíamos considera-los rivais. Apesar de contemporâneos, eles divergem em suas ideias, e o próprio Schopenhauer foi acusado de criticar Hegel em demasia em *Sobre o fundamento da moral*. Tratamos de Schopenhauer no capítulo um quando tentamos mostrar porque uma única ação moral tem dificuldade em ser identificada como a única ação moral possível e pouco nos diz sobre a descrição de comportamento moral. Hegel apareceu sob a visão de Honneth quando primeiramente introduzimos a ideia de reconhecimento. Ainda que de maneira divergente e antagônicas, os dois filósofos tiveram dois bons *insights* quanto ao reconhecimento e a sua importância.

4.2. Reconhecimento em Hegel

Diferentemente de Kant, Hegel não estava preocupado com o dever precisar estar acima no patamar das ações morais. Tampouco como Schopenhauer, Hegel afirmou que a compaixão era a ação moral por excelência.

Mas Hegel tinha uma percepção social importante para o reconhecimento. Ele esteve atento aos processos sociais que ocorrem entre o agente e os demais, as instituições, a consciência isolada, o coletivo. Todos esses aspectos de sua filosofia são importantes para o reconhecimento proposto nesse trabalho. A sociedade e seus movimentos, culturas e hábitos estavam dentro das preocupações de Hegel em sua filosofia.

Hegel vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o *médium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual; ele escolhe o termo “costume” (Sitte) com cuidado, a fim de deixar claro que nem as leis prescritas pelo Estado nem as convicções morais dos sujeitos isolados, mas só os comportamentos praticados intersubjetiva e também efetivamente são capazes de fornecer uma base sólida para o exercício daquela liberdade ampliada (...) (HONNEHT, 2015, p.41)

Como Honneht nos diz, Hegel teve um olhar atento à sociedade, costumes etc. E dentre seus cuidados com a cultura e a sociedade, ele elaborou uma definição para o conceito de reconhecimento. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel escreve uma definição do processo de reconhecimento:

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2011, p. 126).

Os termos hegelianos podem parecer confusos, mas as primeiras linhas da citação acima nos ajudam a entender o próprio reconhecimento como tentamos apresentar aqui. A legitimidade de um agente, de suas ações, caráter etc., não é só tão somente dele, mas o é dele ao mesmo tempo em que é reconhecida como dele. Por esse motivo é uma “Outra”, como disse Hegel. São outros agentes do reconhecimento que o agente reconhece como parte reconhedora de suas ações.

Doravante as relações éticas de uma sociedade representam para ele as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento (HONNEHT, 2015, p. 46)

Os outros que reconhecem o agente e, ao mesmo tempo, o agente reconhece como reconhecedores, são os que dão legitimidade à ação moral, independentemente do valor que ela carregue. Esse é o motivo pelo qual as ações de compaixão podiam aparecer nos exemplos de Paul Bloom como ações não morais, e o motivo pelo qual Schopenhauer estava equivocado. A ação, independente dos valores, precisa do crivo do reconhecimento para viger. Seguramente, podemos imaginar uma pessoa que se considere de caráter moral elevado, uma pessoa moralmente correta, ou a melhor pessoa moral que já existiu. No entanto, isso não é suficiente, embora certo de si mesmo, sem o reconhecimento, isso não tem valor moral para a sociedade.

Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro (HEGEL, 2011, p. 128).

A esses aspectos apresentados por Hegel e Honneht, podemos corroborar: o social é importante para o reconhecimento e os outros legitimam os valores. Como vemos, um valor que não passa pelo reconhecimento não vigeria, uma vez que são necessários os outros para o reconhecerem como valor vigente. Em seu artigo *Morality beyond contractualism*, o professor Adriano Naves de Brito enfatiza essa questão de como os outros fazem parte do processo de legitimar o valor da ação, e da importância da reação dos outros agentes em relação ao valor da minha ação: “what gives a moral dimension to these feelings is the way in which they interfere with and determine the mutual behaviour of individuals within a group, and it is through this process that values are devised, sustained and transmitted” (Brito, 2012, p. 710).

Outro filósofo do qual já tratamos também trabalhou o conceito do reconhecimento. Embora de maneira que poderíamos diferenciar de Hegel, o âmbito social das nossas ações também possuía um peso na filosofia de Schopenhauer.

4.3 Perda do reconhecimento em Schopenhauer

Apesar de em *Aforismos para sabedoria de vida* Schopenhauer ter dedicado todo um capítulo para o que ele chama de reconhecimento, não é nesse sentido que nós estamos tratando aqui. Compaixão era moral, e o homem egoísta, atitudes compassivas eram raras e difíceis de explicar, na visão de Schopenhauer. Isso eram suas definições de moral. Quando Schopenhauer tratou de reconhecimento ele não o fez se preocupando no peso que isso poderia ter em ações morais, ou como o reconhecimento pode ser um fator chave nas ações que envolvem dilemas morais etc., o que ele fez foi advertir sobre a importância da imagem e da honra, e como era imprudente tanto depositar demasiada confiança e esforços em coisas como honra, e como era tão imprudente ser descortês sem ter motivos. O reconhecimento, nesse âmbito tratado por Schopenhauer, não possuía o aspecto normativo moral, ele não era o que poderia influenciar as ações, mas antes, aquela “prudência” para sabedoria de vida (como o nome do livro sugere, em português). Ele afirma em *Aforismos*: “atribuir demasiado valor à opinião alheia é uma representação errônea que predomina universalmente” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 65).

Os aforismos são como “guias de como viver”, motivo pelo qual os caracteres dessas afirmações possuem uma conotação hedonista, procurando evitar os males da vida (ao invés de buscar prazeres). Por isso mesmo ele menciona “felicidade” como algo relacionado ao reconhecimento: “por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem”. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 64). Esse reconhecimento não está em conformidade com o que aqui propomos, embora os dois adentrem o âmbito social das relações. Schopenhauer tratava-o (reconhecimento) como prudência para “melhor” viver, e não como um traço de comportamento subjacente do ser humano (como nós o fazemos aqui). Reconhecimento era uma preocupação para Schopenhauer em *aforismos* em se tratando de prudência, pois “criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa é tão demente quanto tocar fogo na própria casa. Pois a polidez, como as fichas de jogo, é notoriamente uma moeda falsa: economizá-la é prova de insensatez (SCHOPENHAUER, 2006, p. 226). Reconhecimento para Schopenhauer não é o mesmo traço de comportamento

que age na moralidade. Aquele motor que também parece agir quando escolhemos uma roupa, um perfume de marca, ou um carro BMW, e que mesmo assim se oculta em alguns casos. O mesmo reconhecimento que funciona como uma pressão de fora para aquilo que devo fazer, usar, consumir e poder ser visto como pessoa X, com característica Y ou valor Z. Se a ideia dele difere da nossa hipótese, então temos ainda que justificar sua escolha para que ela seja clara no auxílio de nossas investigações.

Schopenhauer tinha um *insight* sobre como percebemos as coisas, não se trata de percepção cognitiva, mas como sentimos o peso de algumas coisas na vida.

Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo (SCHOPENHAUER, 2006, p. 140).

O que ele parece nos dizer é que sentimos muito mais as perdas do que os ganhos, como uma unha machucada que de repente assola nossos pensamentos, como uma pequena parte do corpo ferida, etc. Nesse sentido, a dor é positiva, pois é sentida, e quando estou bem, apenas estou em um estado de ausência de dor. Esse *insight* nos é caro, primeiro porque perdas são sentidas em demasia, ganhos não se assomam com o mesmo peso. A ausência de saúde no exemplo de Schopenhauer é uma perda do estado saudável de antes. Não parece importar, como diz ele, se a ferida é pequena, aquela perda de saúde (daquele membro específico) é sentida com mais intensidade que a saúde que o precedia. Schopenhauer tratou do tema com a preocupação da dor e do prazer, e que felicidade se tratava, de ausência de dor. A nós o que interessa é sabermos que ausência de saúde é uma perda e que a perda se faz mais presente em nós. Podemos pensar, por exemplo, em uma ausência de traço moral que os outros percebem em nós, ou que deixamos de ter. Lembremos que o reconhecimento é algo que precisa perdurar no tempo, e como tal, é algo que passa pelos olhos rigorosos dos nossos pares constantemente. Seguindo esse pensamento, é possível que eu faça uma ação reconhecida como moralmente boa, como, talvez, caridade, e que um ato egoísta meu no decorrer do tempo faça com que eu seja visto não mais como caridoso, e sim, egoísta. Esse exemplo simples

parece sugerir que a perda (de um status como caridoso) também poderia ser algo a ser sentido com muito peso. Sugerindo que o reconhecimento social talvez tenha ligação com o “medo” da perda, ou como ela é fortemente sentida. O *insight* de Schopenhauer não nos parece ser o suficiente para fazermos tais alegações. Talvez reconhecimento social tenha alguma ligação com o fato de que sentimos perdas com maior intensidade, mas Schopenhauer não tratou o fenômeno como “medo” de perda. Precisamos do economista Daniel Kahneman para trazer o assunto à luz das novas descobertas.

4.4 O peso da perda do reconhecimento perante outros

O economista vencedor do prêmio *Nobel*, Daniel Kahneman escreveu um livro intitulado *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. O livro é uma explicação e elucidação da existência e funcionamento de dois modos de tomada de decisão do ser humano. O modo “rápido”, o qual ele chama de sistema um, trata daqueles instintos da natureza humana que são provenientes da evolução. São respostas automáticas, reações automáticas a certos estímulos e situações. O modo dois é o modo “manual”, o que, simplificando, é o que envolve decisões de dilemas, ou até mesmo uma conta de matemática complexa. Onde o cérebro precisa ir devagar no modo de tomar decisão. Em suma, se podemos resumir grosseiramente o livro, esses são os dois aspectos fundamentais. “Os pensamentos e ações que o Sistema 2 acredita ter escolhido são muitas vezes orientados pela figura no centro da história, o Sistema 1” (KAHNEMAN, 2012, p.40). Não vamos tratar de sistemas, tampouco de como funcionam. Essa passagem parece estar em conformidade com o que exemplificamos até aqui: atribuir valores como definições morais que se sustentam em intuições da natureza, ou, acreditar tomar decisões por “razões” enquanto motivos inadvertidos podem estar orientando-a.

Apenas mostrar que preocupação com reconhecimento é legítima (no sentido que respeita o que conhecemos sobre natureza) e que também um traço que evoluiu por conceder vantagens pode agir em casos onde parecem não agir, não diz muito sobre o porquê de ações morais serem fortemente influenciadas por reconhecimento. Imaginemos um cenário onde possa haver reconhecimento, por exemplo: uma pessoa que eu não gosto pode vir a pensar negativamente

sobre mim porque fiz uma ação X em sua frente. Posso, por exemplo, ter mentido para alguém em frente a essa pessoa que eu não gosto. Ela vai me ver como mentiroso porque (assumindo) ela sabe que eu menti para outra pessoa em sua frente. Mas julgando esse cenário simples, não nos parece correto afirmar que estaríamos inclinados a não mentir (se não mentir for considerado algo reconhecidamente positivo) e não perder o reconhecimento dos outros — ser visto como mentiroso, nesse caso. Lembramos que não gosto dessa pessoa que me vê como mentiroso, então não pode ser verdade que me importo com seu reconhecimento a ponto de ser inclinado a agir de modo que eu não queira agir. Se quero mentir para um terceiro em frente a pessoa X de que não gosto, pouco deve me importar que ela me veja como mentiroso. Essa situação parece plausível se seguirmos essa linha de pensamento. Parece que assim, nossa hipótese de que ações morais possuem forte influência do reconhecimento social não é viável. Daniel Kahneman parece ter uma resposta sobre um caso desse ser viável sem que nossa hipótese seja derrubada de maneira simples. A resposta é: nós temos aversão natural a perda.

O *insight* de Schopenhauer estava correto segundo Daniel Kahneman. O ser humano tem uma propensão natural a assomar mais as perdas do que os ganhos, ou seja, a falta de saúde tem um peso maior em nós do que o estado de saúde plena que “não sentimos” com a mesma intensidade. Kahneman afirma que isso é realmente verificável, e temos a aversão a perda. “Nascemos preparados para perceber o mundo em torno de nós, reconhecer objetos, orientar a atenção, evitar perdas e ter medo de aranhas” (KAHNEMAN, 2012, p.30)

(...) aversão à perda. Quando diretamente comparadas ou ponderadas em relação umas às outras, as perdas assomam como maiores do que os ganhos. Essa assimetria entre o poder das expectativas ou experiências positivas e negativas tem um histórico evolucionário. Organismos que tratam ameaças como mais urgente do que as oportunidades têm uma melhor chance de sobreviver e se reproduzir (KAHNEMAN, 2012, p.351).

Isso para nós em moralidade poderia sugerir uma coisa: não me importo de ser reconhecido como mentiroso pela pessoa X da qual eu não gosto, porque ser visto negativamente por alguém a quem a opinião não me importa não se configura como “perda” de minha imagem perante essa pessoa. O reconhecimento não funciona como uma regra a qual todas as pessoas se

sentem compelidas a fazer e agir da “melhor” forma reconhecidamente aceitável unicamente porque possuem a propensão para tal. A visão que os outros vão ter de mim é importante tanto quanto a visão que eu tenho da pessoa que me reconhece. Não se trata de uma via de uma mão, mas, sim, de reconhecer e ser reconhecido ao mesmo tempo. Se pudermos considerar “perda” não só bens materiais ou saúde, mas também status e opinião pública, como acreditamos ser, então pouco importa para mim se eu agir “corretamente” (segundo a opinião daquela pessoa X), pois não é importante, e não fere a minha imagem, já que eu também não reconheço tal pessoa como importante. “Essas recompensas e punições, promessas e ameaças, estão todas em nossa cabeça. Mantemos os olhos zelosamente nesse placar. Elas moldam nossas preferências e motivam nossas ações, como os incentivos fornecidos no ambiente social” (KAHNEMAN, 2012, p. 428). Não posso ter “aversão” à perda se não considero como perda ser visto como mentiroso.

4.5 O reconhecimento em curso

Dois outros autores tem o seu papel na descrição do comportamento moral como sendo influenciado por reconhecimento social: Hegel (como vimos) e Nbert Elias. Nbert Elias foi um sociólogo, e escreveu um livro chamado *O processo civilizador*, dividido em dois volumes. Em suma, o livro conta como regras sociais, morais e de educação mudam conforme o tempo por um processo lento de aprovação e reconhecimento dos pares. E Hegel por seu sistema filosófico de explicações sobre o mundo, sua dialética e sua lógica, entre outras notoriedades. Nossa definição mais precisa de como o processo de reconhecimento social é relevante para a moralidade, vem da visão de Hegel trazida a nós pelos olhos de Honneth:

Hegel defende (...) a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral (...) (HONNEHT, 2015, p. 29).

Até o momento, listamos de que maneiras o reconhecimento vem a ser algo existente no ser humano: através da natureza humana em um processo

evolutivo; agindo em outros aspectos do cotidiano contemporâneo como compra de produtos de marca; existindo a possibilidade de estar em curso quando não acreditamos estar. Exemplificamos casos em que respostas para o comportamento moral não parecem levar em conta essas descrições: a razão como uma resposta aos dilemas morais, ou uma lista de máximas, deveres ou regras sugeridas por estudiosos, filósofos e pesquisadores. Também terminamos por tentar elucidar que reconhecimento moral não é o mesmo que agir sempre em conformidade com o olhar do outro, uma vez que passa pela influência de como a visão do outro me afeta ou não (como a perda de um status). Mesmo assim, temos exemplos de filósofos que elucidaram a existência de reconhecimento, como Hume:

Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e nossa conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam (HUME, 2013, p. 134).

A importância que Hume deposita no reconhecimento não parece a mesma que tratamos até o momento. A rigor, uma ação que não visa necessariamente bens humanitários, ou um bem, um fim último. Não é o caso de ações morais que têm o crivo do reconhecimento estarem ligadas por necessidade a algo que podemos chamar de melhor, bom, justo, universal etc., seja aí quais definições quisermos dar para tais conceitos. Em um ponto podemos concordar com Hume:

Nosso cuidado em manter uma reputação perante outros parece provir apenas de uma preocupação em preservar a reputação perante nós mesmos; e, para atingir esse fim, julgamos necessário ancorar nosso titubeante julgamento na correspondente aprovação da humanidade (HUME, 2013, p. 134)

Não acreditamos que preservar reputação perante nós mesmos seja tão importante quanto Hume parece julgar. Esse tipo de alegação traz questões de subjetividade, identidade (sobre como eu me vejo), e não parece esclarecer questões de comportamento moral. Posso ser um psicopata, saber que sou, e manter uma reputação de um não-psicopata, pouco me importa em preservar a

reputação de psicopata para mim. Mesmo a preocupação de não ser visto como psicopata só me é preocupante uma vez que é essa que eu não quero perder, e é essa que é aprovada e reconhecida. Em muitos casos, posso me ver de uma maneira e me manter perante outros de maneira adversa. Isso está em conformidade com o que vimos até agora. Se consideramos que preservar a reputação perante nós mesmos (como a minha reputação de psicopata) só é possível se essa reputação for ocultada por uma outra, então, nesse ponto, podemos concordar com Hume, embora o debate aqui nos pareça muito mais sobre identidade e subjetividade, e não propriamente reputação. Reputação nós consideramos como aquela que nos é dada vindo de fora, através de nossos sinais, mas que os outros atribuem. Não posso falar de “reputação” quando não sou conhecido como a pessoa X ou pessoa Y. Uma pessoa em uma ilha isolada não possui reputação. Concordamos com Hume quando ele diz que ancoramos nosso julgamento na correspondente aprovação da humanidade. O termo humanidade parece remeter a um número muito elevado de indivíduos, a reputação entre os pares é algo que cabe melhor em nossas definições.

As definições de Honneht parecem estar de acordo com o que tratamos até o momento. Reconhecimento recíproco e pressão intrassocial são componentes chaves para o funcionamento da moralidade com influência do reconhecimento social. Vimos que o ser humano tem uma ligação natural com outros seres humanos, no sentido de que nasceram juntamente com outros (com seus genitores), pois não se tratam de indivíduos isolados. Isso para nós está claro nesse ponto, e estava para Hegel, uma vez que ele assumia a posição, segundo Honneth, da existência de interações intersubjetivas do sujeito desde seus primórdios:

(...) Hegel quer dizer somente que toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portanto, diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo (HONNEHT, 2015, p. 43).

Não podemos conceber, dentro dessa linha, algum comportamento que não tenha antes passado pelo crivo do reconhecimento. No primeiro capítulo, demos um exemplo de um bebê recém-nascido, e seus genitores reconhecendo-

o como filho, e isso, depois de todas nossas investigações, parece valer para o que Hegel nos diz segundo Honneth. Não podemos passar por um comportamento ético, sem o qual não haja reconhecimento recíproco de sua validade, seja ele um comportamento de igualdade, desigualdade, assimétrico, simétrico. Pois uma ação que podemos chamar de “desigual” precisa ser reconhecida como tal. E mesmo que ela venha a ser desigual, se for reconhecida como aceitável, justificável em alguma situação, ela pode estar em conformidade com o que os sujeitos querem para si naquela situação. Definir que ações morais possuem influência de reconhecimento social não implica que estejamos prontos para assumir que toda ação reconhecida como boa ou má, desejável ou indesejável, seja algo que devemos evitar ou buscar. Apenas aponta que nossos comportamentos têm influência externa de como vemos e somos vistos, e essas pressões de reconhecimento acontecem no âmbito social, que pode ter inúmeras configurações. “Na estrutura das relações humanas de interação, está inscrita a expectativa normativa de deparar com o reconhecimento dos outros sujeitos” (HONNETH, 2015, p.87).

Esse Hegel que Honneth apresenta, ainda não é o mesmo que ficou famoso por sua dialética do senhor e escravo em *Fenomenologia do espírito*, ainda que, mesmo na dialética, Hegel pareça não destituir o reconhecimento de seu posto como traço de comportamento de importância para as relações humanas. Segundo Charles Taylor, em seu livro *Hegel*, ao se referir sobre a passagem da dialética do senhor e escravo, ele reafirma que “os seres humanos se empenham por obter reconhecimento, porém o reconhecimento tem de ser mútuo” (TAYLOR, 2014, p. 181). Ele é mútuo no primeiro sentido que Hegel apresentou segundo Honneth: eu me deparo com o reconhecimento do outro ao mesmo tempo que ele me reconhece. O fator “mútuo” não nos diz necessariamente que há reciprocidade, ou seja, ser reconhecido e reconhecer do mesmo modo, ou sobre igualdade no reconhecimento mútuo, está ligado ao sentido de que exerço pressão bem como também a recebo. Podemos imaginar uma relação onde um sujeito reconhece outro sujeito em relação de desigualdade, como uma posição hierárquica, um chefe de bando, tribo, ou um chefe de escritório. Ele me reconhece como alguém em outra posição, e eu o reconheço acima. Essa relação não deixa de ser mútua; ela ocorre entre os dois sujeitos ao mesmo tempo. Ou mesmo um líder que suba ao poder por algum

motivo legitimado pelo reconhecimento dos súditos; ele poderia agir de modo adverso do seu antecessor sem que isso tirasse efetivamente o reconhecimento de que seu trono é legítimo. Os casos podem ser diversos se pensarmos dessa forma. Não podemos entender reconhecimento como algo que envolva necessariamente igualdade entre os agentes, ou qualquer coisa que remeta a isso. Os seres humanos se “empenham” por obter reconhecimento dos pares para ter boa reputação frente aos mesmos, e isso é o suficiente para nós, uma vez que esse empenho também aparece em ações morais.

4.6 O papel do reconhecimento na mudança de hábitos

Se entendermos reconhecimento como um traço de comportamento natural que ajuda a regular nossas ações com base nas apreensões intersubjetivas dos sujeitos, então parece correto afirmarmos que o processo de “socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 135). Uma norma social, é interiorizada ou apreendida pelo agente conforme o ambiente em que ele está, se insere ou deseja se inserir. Isso é o mesmo que afirmarmos que não precisamos efetivamente sermos mandado a fazer e agir de um modo. Imaginemos um exemplo simples: um agente recém-chegado em um grupo de outros agentes busca ser reconhecido como parte do grupo e logo percebe que todos nesse grupo falam a verdade o tempo inteiro. Ele “decide” falar a verdade sempre, pois uma vez aprendida qual é a norma do grupo e “decidido” fazer parte do mesmo, ele pretende agir de modo que seu comportamento seja reconhecido como um comportamento de parte do grupo. Isso não exige que alguém faça uma pressão verbalizada ou física sobre como ele deve agir, como, por exemplo, esperar que alguém diga para ele que ele “deve” falar sempre a verdade.

Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles (HONNETH, 2015, p.135).

Temos em curso durante uma ação — como o exemplo que demos da mentira — o reconhecimento social agindo como um modo informacional, ou seja, como podemos nos beneficiar do conhecimento e discernimento dos outros, e o modo normativo (esse mais especificamente relacionado ao exemplo), isso é, o desejo de seguir as normas de uma comunidade, sejam elas quais forem. (Cf. PINKER, 2004, p. 96). Se ações morais são fortemente influenciadas em como somos vistos e como vamos ver os outros agentes, isso pode indicar que não há uma regra de ouro para a moral. As ações, incluso as morais, podem estar imbricadas em uma teia de relações que envolve as ações dos pares do agente. Mediante esse processo, ele sabe “quais as obrigações que ele tem de cumprir” — como citado a cima — e quais podem ajudá-lo a guiar suas ações morais ou moldá-las. Elas influenciam o agente de maneira que o reconhecimento social seja uma base importante que não podemos negligenciar.

Podemos entender reconhecimento como a “maneira que somos vistos pelos outros”, ou seja, sua opinião em relação a nós. Para Schopenhauer, essa mesma visão estava relacionada à prudência. Ser reconhecido pelos pares como alguém que possa ser taxado como “mentiroso”, “avarento” etc., eram todos sinais de péssima administração da sua imagem perante os outros. Schopenhauer não menciona isso como algo a ser considerado na moral. Mas a avaliação que os outros fazem e como eles vão nos reconhecer pelas nossas ações é de importância para moral, como observado. Como os outros nos “rotulam”, ou como queremos ser rotulados, para nós é o mesmo que reconhecimento. Uma vez que isso importa para a moral, então tiramos a “roupagem” de valores universais, ou uma regra de ouro que possa nos guiar, tal como: “age segundo tua máxima possa ser seguida pelos outros”, ou “não faça aos outros aquilo que não gostaria que fizessem com você”. A moral segundo esse processo de reconhecimento enfrenta outro problema: mudança de valores, uma vez que ela está sujeita aos processos sociais. Não podem haver, segundo esse processo, valores eternos, ou algum tipo de hierarquia. Embora, como podemos lembrar, alguns desses valores podem estar calcados em preferencias naturais, bem como a nossa inclinação a nos preocuparmos com a avaliação e o reconhecimento dos pares.

Um autor que captou as mudanças das regras e das relações sociais com as quais a moral está inclusa foi Nobeit Elias. Em “processo civilizador”, ele faz

uma descrição da história dos costumes, tanto dos hábitos de educação, dos modos à mesa, como dos costumes que têm relação com a moralidade.

A estrutura das emoções, a sensibilidade, e o comportamento das pessoas mudam, a despeito de variações, em uma direção bem clara. Então, num dado momento, esta conduta é reconhecida “higienicamente correta”, isto é, justificada por uma clara percepção de conexões causais, o que lhe dá mais consistência e eficácia (ELIAS, 2011, p.118-119).

Podemos trocar “higienicamente correta” por “moralmente correta”, e o efeito será o mesmo. Antes de pularmos em conclusões, será preciso entender como e por que a avaliação de Nobeit Elias ao nosso ver parece correta em relação não apenas aos hábitos, como às ações morais. Entender o funcionamento de uma estrutura social como higiene, hábitos à mesa, é também entender o funcionamento de da estrutura social da moralidade pautada pelo mesmo reconhecimento, como Elias mesmo diz:

Impulsos ou inclinações socialmente indesejáveis são reprimidos com mais rigor. São associados ao embaraço, ao medo, à vergonha ou à culpa, mesmo quando o indivíduo está sozinho. Grande parte do que chamamos de razões de “moralidade” ou “moral” preenche as mesmas funções que as razões de “higiene” ou “higiênicas”: condicionar as crianças a aceitar determinado padrão social. A modelagem por esses meios objetiva a tornar automático o comportamento socialmente desejável, uma questão de autocontrole, fazendo com que o mesmo pareça à mende do indivíduo resultar de seu livre arbítrio e ser de interesse de sua própria saúde ou dignidade humana (ELIAS, 2011, p. 148).

Como vemos, os processos morais se assemelham, e a opinião alheia sobre nosso comportamento, vergonha etc., são apontados como importantes na modelagem desse comportamento. Previamente, vimos que um valor poderia ser apontado como universalmente válido como “o valor” moral. Aquele valor que pode ser identificado como emprestando um valor moral à ação. Ou sobre os princípios morais que “todo homem tem que adotar porque são princípios de ordem de todo o universo cósmico” (LIMA, 2015, p.53). Agora estamos no âmbito das mudanças que ocorrem dentro da sociedade. A esses processos que vão de pequenos gestos como modos à mesa, ou pequenas mudanças de comportamento e regras de convivência, chamaremos aqui de micro processos. São micro porque não tratam de mudanças em âmbito global e político, nem de mudanças que têm necessariamente ligações com processos legais e jurídicos.

Dessa maneira, não só as motivações por princípios universais estão de lado, como também a ideia de que algo muda unicamente porque é “melhor”, porque é “saudável”. Elas não têm relação com a moral como poderíamos pensar. Se o processo da moral por analogia se assemelha ao da higiene, podemos imaginar que dando razões científicas para algo comprovadamente mais saudável, as pessoas adotarão esse comportamento. Também na moralidade, dando razões científicas para comportamentos morais melhores poderia mudar o comportamento. Mas, segundo Elias, “a motivação fundada na consideração social surge muito antes da motivação por conhecimento científico” (ELIAS, 2011, p155). Ou seja, como somos vistos (reconhecimento) tem um peso nas motivações morais de maior relevância do que comprovações científicas.

O processo de hábitos de higiene e da moral, por mais que à primeira vista não pareçam ter relações, como vemos, são análogos, segundo Elias. Da mesma maneira, segundo o autor, o peso da motivação é criado no âmago da sociedade, ou seja, dentro das relações que as pessoas têm entre elas mesmas. Estes são processos que estão muito longe de serem políticos, ou de grande impacto global, e, portanto denominamos como micro processos. Como somos vistos e como queremos ser vistos (o que chamamos de reconhecimento social) é o motor que gira a roda da moralidade. São as pressões que moldam o comportamento (moral ou não), e essa pressão passa pela opinião (reconhecimento) do outro.

Para quem está na prisão, o mundo do outro lado das grades é um mundo de liberdade. Mas, examinando o assunto com mais cuidado, não há, ao contrário do que sugerem antíteses como essas, uma suposta liberdade “absoluta”, se por ela entendemos total independência e ausência de qualquer coação social (ELIAS, 2011, 177).

Por esse motivo, ele se assemelha ao processo apontado por Honneth: “reconhecedor e reconhecente”. A pressão que exercem sobre mim e sobre o meu comportamento moral, também exerço sobre outros. Da mesma forma, Steven Pinker nos lembra que o comportamento à luz da psicologia passa pelo mesmo processo: “o comportamento é o resultado de uma luta interna entre muitos módulos mentais e é jogado no tabuleiro das oportunidades e restrições definidas pelo comportamento de outras pessoas” (PINKER, 20, p.53). Esse é um ponto chave e, com a teoria de Elias, parece que agora temos uma melhor

visão desse funcionamento. O outro ponto chave do processo moral que engloba as mudanças é que ele não tem regra: não vem sempre do mesmo lugar, nem muito menos acontece de uma hora para outra. É lento e é possível que seu ponto de origem não seja identificado com precisão.

O que achamos inteiramente natural, porque fomos adaptados e condicionados a esse padrão social desde a mais tenra infância, teve, no início, que ser lenta e laboriosamente adquirido e desenvolvido pela sociedade como um todo. Isso não se aplica menos a uma coisa pequena e aparentemente insignificante como um garfo do que as formas de comportamento que nos parecem mais importante (ELIAS, 2011, p.78).

Como esses processos ocorrem não é tão importante quanto saber que eles, de fato, ocorrem. A mudança de um comportamento moral para outro é, como foi dito, lenta, mas também é coercitiva. A moral muda conforme muda a sociedade em vários pontos, não só em eventos de grande escala, mas acima de tudo, nosso ponto aqui é mostrar que a preocupação em como vamos ser vistos é um grande motivador moral. Elias nos lembra que mesmo Erasmo de Roterdã parecia demonstrar preocupação com essa questão:

Erasmo diz também: não se mova para a frente e para trás na cadeira. Quem faz isso “dá a impressão de constantemente soltar ou tentar soltar ventosidades intestinais”. Isso mostra ainda (...) consideração “ao que os outros *podem* pensar (ELIAS, 2011, p.89).

Como vimos nessa passagem acima, o importante é não dar a impressão aos outros de que estou fazendo algo que é condenável socialmente. Ou seja, que os outros podem ter uma opinião negativa sobre mim caso eu prossiga agindo daquele modo. E Elias segue dando outros exemplos dos manuais de Erasmo, tais como: “não deve deixar as mãos em cima do prato... nem pôr os cotovelos sobre ele, porque isto só é feito pelos velhos e pelos doentes” (ELIAS, 2011, p.104). Como vemos, o elemento central no ato de não colocar as mãos em cima do prato, parece ter pouco a ver com o fato de que não fazer isso é “melhor”, “mais saudável”, ou “bom”, mas principalmente que tal ato aparenta (aos olhos dos outros) que você é velho ou doente. Assumindo que ser velho e doente seja algo a se evitar, faz sentido, assim, não querer ser visto como um.

4.6.1 Mudança de valores através do reconhecimento

As regras de comportamento que Erasmo indicava em seus manuais de conduta já demonstravam o quanto a preocupação com o olhar e a opinião alheios — de que forma serei reconhecido — afetavam a maneira certa de como deveríamos nos comportar. Essas regras, sejam elas de etiqueta, de higiene, que podemos chamar de hábitos, ou, como é referido no livro de Elias, “costumes”, também são indicadores do processo de ação moral, como Elias mesmo afirmara. Dessa maneira, controlamos uns aos outros, mutuamente, com base nesse reconhecimento. “Os níveis mais animais e automáticos da personalidade do homem não são nem mais nem menos importantes para a compreensão da conduta humana do que seus controles” (ELIAS, 2011, V.2, p. 237). A importância dos níveis “animais” vimos anteriormente, e o que ele chama de controle são os olhares atentos nossos e dos outros: o reconhecimento.

Mas em dimensão alguma, exceto talvez no caso dos loucos, os homens, em seus encontros entre si, descobrem-se face a face com funções psicológicas em seu estado puro, num estado de natureza que não tenha sido modelado pelo aprendizado social, pela experiência da pessoa com outras que satisfazem ou frustram suas necessidades, de acordo com o ambiente social específico. (ELIAS, 2011, V.2, p.237)

Em um primeiro momento em nossas investigações, apontamos como a natureza humana com raízes em teorias da psicologia evolucionista tem influência no comportamento, e como algumas preferências naturais também podem influenciar o comportamento. De antemão isso poderia sugerir que as mudanças da sociedade não teriam o seu lugar ao sol nas nossas decisões, mas vemos exatamente o contrário, uma vez que a teoria de Elias parece corroborar com nossa ideia de comportamento moral, a rigor, que nossas ações são fortemente influenciadas em como seremos vistos pelos outros, se depois de fazer X serei reconhecido como Y etc. Uma vez inserida no contexto social, a moral perde seu caráter de universalidade, como se um princípio último e imutável pudesse guiar nossas ações, ou como se um único valor fosse identificado como a própria moralidade. Desse modo, nossa filosofia se assemelha ao que o professor Cirne Lima indica em seu livro “dialética para principiantes”: “filosofia é um grande jogo de quebra-cabeça, no qual temos que encaixar cada peça com as peças vizinhas” (LIMA, 2015, p. 20).

Precisamos entender em pormenores os processos de mudança. Um valor está sujeito à mudança semelhante à mudança de etiqueta. E essa mudança, ao que tudo indica, pelo que vimos até agora, parece estar sujeita mais ao olhar atento das avaliações dos outros do que às razões científico racionais.

“Essa arte cortesã de observação do ser humano (...) se aproxima muito mais da realidade, no sentido em que o indivíduo é sempre visto em seu contexto social, *como um ser humano em relação com outros, como um indivíduo numa situação social*” (ELIAS, 2011, V.2, p. 228)

As mudanças de comportamento, sejam de hábitos higiênicos ou de etiqueta, ou sejam morais, passam por um processo que acreditamos que compartilham similaridades. Em seu livro “processo civilizador”, no volume um, Nobert Elias apresenta vários casos de comportamentos que foram ou tentaram ser introduzidos na sociedade. Um simples ato de assoar o nariz, por exemplo, segundo Elias, demorou muitos anos para ser fixado como algo a ser socialmente normatizado. Isso é, aquilo que de modo geral é feito ou esperado que seja feito. Elias começa seu exemplo com um manual de cortesias à mesa do século XIII: “quando assoar o nariz ou tossir, vire-se de modo que nada caia em cima da mesa” (ELIAS, 2011, p.142). Logo em seguida, um exemplo do século XV: “é indelicado assoar o nariz na toalha da mesa” (ELIAS, 2011, p.142). As regras de assoar seguem para o século XVI e XVII: “assoar abertamente o nariz no lenço, sem se ocultar atrás do guardanapo, e enxugar o suor com ele... são hábitos sujos que dão a todos desejo de vomitar” (ELIAS, 2011, p.142). Vale notarmos duas coisas com esses exemplos: a primeira é que, a preocupação com a opinião e como eu vou ser visto ao fazer ou deixar de fazer algo (como assoar) é importante em vários manuais de várias épocas. Palavras e expressões como: indelicado e “dão a todos o desejo de vomitar”, sugerem expectadores, e como eles vão me julgar quando não faço o recomendado. Isto é, aquilo que todos esperam que eu deveria fazer. O segundo ponto é: o processo é lento. O último exemplo referente a assoar o nariz à mesa, segundo o livro de Elias, remete ao ano de 1797. Muitos séculos se passaram desde que

o manual sobre assoar foi introduzido, e mesmo assim, precisava ainda estar inserido em muitos outros manuais ao longo dos séculos.

(...) apenas conseguimos conceber pontos isolados, mudanças abruptas e separadas, ou absolutamente nenhuma mudança. E evidentemente ainda temos muita dificuldade em nos imaginarmos como parte de um processo gradual de mudança, contínuo, dotado de estrutura e de regularidade específicas (...) (ELIAS, 2011, V.2, p.231).

Embora o hábito de assoar tenha sido inserido, ele também passou por mudanças ao longo do tempo. Primeiramente como uma introdução do hábito em si, ou seja, assoar-se à mesa. Depois, como conduzir o hábito de maneira apropriada segundo o tempo e os olhares dos outros. Tudo para não ser visto de maneira “inapropriada” pelos demais. Segundo esse aspecto de mudança gradual e lenta, temos a ideia de que não estamos inseridos no processo, como disse Elias. Ou mudanças radicais, ou nenhuma. Eis o motivo pelo qual os micros processos são importantes, eles pertencem ao âmbito do reconhecimento. Se imaginarmos uma mudança abrupta de comportamento, podemos, talvez, facilmente encontrarmos (ou pensarmos) que encontramos uma causa, o motivo único pelo qual sucedeu as mudanças. Mas a realidade dos micros processos mostram que essa mudança exigiu muito tempo de maturação social, e também rejeição. Como os outros veem ou não as novas regras de comportamento, seja quais forem, parecem estar sujeitas à lentos processos. “São aspectos de modelação que ocorrem bem devagar, avançando e recuando um sem-número de vezes” (ELIAS, 2011, V.2, p.230).

Seguindo a exemplificação de introdução e mudança de comportamento, Elias aponta o ato de escarrar. Começando na Idade Média e indo até 1910. No primeiro exemplo a regra é simples: “não escarres por cima ou sobre a mesa” (ELIAS, 2011, p. 150). A seguir, em 1729: “você não deve abster-se de escarrar e é muito grosseiro engolir o que deve ser cuspidor. Isso pode causar repugnância nos outros (ELIAS, 2011, p. 152). Em 1859: “escarrar a todo momento é um hábito repugnante. Não preciso dizer mais do que: nunca se entregue a ele” (ELIAS, 2011, p. 153). O ato, embora de etiqueta, sugere um espectador e como esse espectador vai te ver (reconhecer) após ação de escarrar. Se você engolir, então é “grosseiro”, se você fizer ele pode ser “repugnante”.

Não apenas hábitos de modos à mesa, mas formas de entretenimento que podemos hoje moralizar facilmente, como maltrato aos animais, eram corriqueiros e também precisaram de tempo para se modificarem. Em um exemplo de entretenimento, Steven Pinker lista uma violência com gatos:

Os jogadores, com as mãos atadas às costas, competiam para matar a cabeçadas um gato amarrado a um poste, correndo o risco de ter as faces rasgadas ou os olhos arrancados pelas garras do animal desesperado. [...] ou um porco preso num grande cercado era caçado por homens com porretes sob as gargalhadas dos espectadores, enquanto fugia guinchando dos golpes até ser morto a pancadas (PINKER, 2013, p.114).

Isso, segundo nos diz Pinker, era um esporte. Ou seja, não é uma simples versão medieval de uma “briga de galos”. Um tipo de “esporte” clandestino, popular em algumas regiões, onde dois galos são obrigados a lutar até a morte. Em muitos lugares, a disputa dos galos é proibida, dentre os motivos: a violência contra o animal. Mas o esporte de bater até a morte num porco era assistido às gargalhadas. Ou seja, era reconhecido como um esporte, aceito e bem visto, no sentido de que não era considerado “imoral” quem o praticasse. A violência contra o animal, como sendo uma forma de entretenimento, hoje em dia não encontraria muitos adeptos entre as pessoas, nem mesmo seria algo legitimado e reconhecido como esporte. Sobre a mudança desses hábitos morais de entretenimento, Pinker diz que “pode mesmo haver diferenças de grau nos hábitos de expressão emocional das várias eras” e cita Elias, “Elias dedicou boa parte de *O processo civilizador* a documentar essa transição com um banco de dados inusitado: manuais de etiqueta” (PINKER, 2013, p. 115). Ao que tudo indica, segundo essas passagens de Pinker, tanto um entretenimento violento contra o animal, que seria alvo de discussões morais hoje, quanto os manuais de etiqueta analisados por Elias, estariam no mesmo caminho. A rigor, um caminho lento, que está mais sob a influência dos olhares dos meus pares, do que um princípio de valoração regente. Segundo esse ponto de vista, que corrobora com nossas investigações até aqui, trata-se antes de entender que matar animais a pancada não era aceito anteriormente porque eles não haviam ainda descoberto uma verdade sobre a moral, e agora que a descobrimos, não fazemos mais. Ou que eram moralmente inferiores a nós porque se divertiam às custas do sofrimento dos animais. Podemos dizer que naquela época talvez não se tivesse conhecimento sobre o sofrimento do animal, e depois que isso veio a

ser conhecido, paramos de fazer tais atos. Mas só porque antes aceitamos que infringir sofrimento é errado. Mesmo se tivéssemos descoberto que os animais sofrem, podemos alegar que não nos é moralmente interessante essa informação, e continuaríamos o ato. Uma vez que sofrimento é algo que queremos evitar, muda-se o tipo de dor que pode ou não ser causada, e como. O processo por trás é como as pessoas vêm e julgam (reconhecem) tal ato. Atacar um animal até a morte parece cruel, mas cria-los para a abate, de maneira também (digamos) cruel, não. Aqui não interessa uma defesa de direitos dos animais, tampouco apologia a suas mortes, mas, sim, vemos como atos de entretenimento também mudaram com o tempo. E esses atos, diferentes dos hábitos de higiene, são morais.

Para demonstrar que as formas como vemos a moral está sujeita ao olhar atento da aprovação dos outros e não sob o régio de valores universais imutáveis, Pinker põe como exemplo o famoso jogo infantil de “queimada”. O jogo consiste em acertar um companheiro de campo com a bola. O outro, por sua vez, deve fazer de tudo para escapar. O jogador que conseguir acertar outro com a bola também consegue tirar o adversário do campo, eliminando-o ao impacto da bola com o jogador. Porém, como diz Pinker, “a classe dos garotos perdeu mais uma batalha... *baniram o jogo de queimada*. Uma determinação da National Association for Sport and Physical Education” (PINKER, 2011, p. 516). Sobre nota oficial do banimento, Pinker diz o seguinte:

A Naspe acredita que o jogo de queimada não é uma atividade apropriada para programas de educação física no ensino fundamental e médio. Algumas crianças — as mais ágeis, mais confiantes — podem gostar dele. Mas muitas não gostam! Certamente não os estudantes que são pesadamente atingidos no estômago, na cabeça, ou na virilha. Além do mais, não é adequado ensinar a nossas crianças que vence quem machuca os outros (PINKER, 2013, p.516-517).

Pinker não mostra, como mostra Elias, diversos manuais de educação física ao longo dos anos/séculos recomendando o jogo de queimada. Mas o que ele faz é mostrar como ações moralmente *aceitas* vão mudando ao longo do tempo porque pessoas vão modificando — como ele disse — “as expressões emocionais” sobre tais ações. Isso modifica como vai ser vista, reconhecida, a pessoa que age ou deixa de agir de tal modo. Segundo consta o relato de Pinker sobre o jogo de queimada, parece acertado falar que algumas crianças anos

atrás pudessem jogar livremente *queimada* numa aula de educação física, mas me parece que a conotação de “jogo violento” dado pela associação nacional de educação física faria com que as crianças de hoje pudessem (sem muita objeção) ser taxadas de violentas ou agressivas, e isso pouco tem a ver com alguma regra de ouro moral: empregar violência é errado. Ao contrário, violência pertence ao âmbito da natureza humana, segundo Pinker.

A violência recreativa tem uma longa sequência de antepassados em nossa genealogia. Brigas de brincadeira são corriqueiras entre jovens primatas machos, e nos seres humanos a disposição para jogos de luta é uma das mais fortes diferenças sexuais. A canalização desses impulsos para esportes radicais tem sido comum através das culturas e ao longo da história. (PINKER, 2013, p. 517)

Os exemplos de esporte “violento” de Pinker mudaram ao longo do tempo. Os exemplos sobre modos à mesa de Elias, também. Agora nós não escarramos à mesa, de modo algum, nem mesmo assoamos o nariz ou coisa do gênero à mesa. Essas mudanças morais e de etiqueta aconteceram em um processo lento, como vimos. E esse é um dos pontos da moral que considera o reconhecimento social (como somos vistos por outros) como de relevância para a ação moral. Essas mudanças ocorreram, segundo Elias, de modo que “pessoas isoladas no passado não planejaram essa mudança, essa “civilização”, pretendendo efetivá-la gradualmente através de medidas conscientes, “racional”, deliberadas” (ELIAS, 2011, V.2, p. 193). Esse ponto da mudança é importante, uma vez que colocamos a descrição da moral fora dos valores universais e dentro de mudanças constantes de uma teia de relações sociais interdependentes, então é preciso entender que o processo, embora sem regra, não é sem algum tipo de ordem.

Esse tecido básico, resultante de muitos planos e ações isolados, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem. Essa ordem nem é “racional” – se por “racional” entendemos que ela resultaria intencionalmente da deliberação e do propósito de pessoas isoladas – nem “irracional” – se por “irracional” queremos dizer que tenha surgido de maneira incompreensível. Hegel (...) se preocupava com o fato de que o planejamento e ações humanas dão origem a numerosas coisas que ninguém realmente pretendeu (ELIAS, 2011, V.2, p. 194)

Hábitos morais, ou hábitos de costumes à mesa, de higiene, passam por esses procedimentos, embora não claros, tampouco inexistentes. Não claros no sentido de não existir uma fórmula que possa ser seguida para toda mudança de comportamento.

Em seu livro “O código de honra: como as revoluções morais ocorrem”, Anthony Appiah traz exemplos de outras mudanças ao longo dos anos de ações morais ou práticas que hoje podemos moralizar. O primeiro exemplo de mudança que Appiah traz à tona, e casa com nossas investigações sobre mudanças lentas e sem um ponto de origem definida com clareza, é o ato de “duelar”. A motivação para o duelo, a antiga prática de resolver desavenças através da espada, até a morte, era simples: reconhecimento social. Não participar de um duelo acarretaria em ser visto de maneira não tão desejada pelos outros. Assim sendo, “dentro da instituição do duelo, a razão para fazer e aceitar um desafio é evidente: se não agir assim, você perderá o direito ao respeito de seus semelhantes” (APPIAH, 2012, p.49). Você não tem mais o direito de ter o respeito dos outros, logo, passa a ser alguém visto como indigno de respeito (reconhecido como indigno). Isso parece claro, o que também parece claro é que não fazemos mais duelos (não como antigamente). Mesmo Nietzsche ironizou (em *Aurora*) chamando o duelo de suicídio honroso, em alusão ao fato de ser algo que tem reconhecido respeito pelos demais.

Considero como uma vantagem, dizia alguém, poder ter um duelo, quando sinto a necessidade imperiosa de bater-me, pois sempre há bravos camaradas à minha volta. O duelo é o único meio de suicídio absolutamente honroso que nos ficou; desgraçadamente honroso que nos ficou; desgraçadamente, é um meio pouco direto e nem sempre seguro (NIETZSCHE, 2008, p.180).

Durante o processo de mudança do comportamento em relação à prática de duelo, o que foi relevante foi como as pessoas viam os outros que praticavam ou não praticavam. Dependendo da época, as opiniões dos outros quanto a essa prática mudavam. Uma vez mais, não tinha a ver com leis, ou mesmo com razões e valores, tais como: “é errado matar”. Podia ser consenso que matar fosse errado, mas não em se tratando do duelo. A aceitação dos pares para essa prática a tornava legítima. “A razão pela qual os duelistas não eram condenados era porque a norma jurídica oficial entrava em conflito com o consenso social

entre a elite britânica” (APPIAH, 2012, p. 40). Como os outros viam o ato de duelar era o que importava para que ele fosse legitimado. Mesmo com a aprovação positiva para tal comportamento, isso não impediu que o ato de duelar — resolver suas rixas pessoais e defender seu respeito perante os olhos dos outros — fosse abandonado ao longo do tempo.

4.7 Processo de mudança de hábitos

Segundo vimos até agora por Pinker, Appiah e Elias, comportamentos morais, sociais, de maneira geral, podem mudar (e mudaram) ao longo do tempo. A rigor, não espancamos porcos até a morte como um esporte a ser assistido e aplaudido pelo público, não escarramos à mesa, tampouco parece viável que hoje se possa duelar com alguém sem ser rechaçado socialmente, entre outras complicações legais. E elas também ocorrem lentamente no tempo, até a adoção da nova prática e o fim da anterior (ou diminuição). Um dos motores dessa mudança de hábitos sociais/morais se deve ao reconhecimento de meus pares. Como eu quero ser visto ou como vou ser visto dependendo das minhas ações. Vimos que não praticar o duelo na época que ele era praticado era o mesmo que perder o direito de ser respeitado pelos seus pares, no caso, a elite britânica, segundo os relatos de Appiah. Caso você realize os códigos sociais/morais, você é reconhecido X, caso não realize, passa a ser visto como Y (Cf. APPIAH, 2012, p.34).

(...) reconhecimento significa (em termos abstratos) tratar as pessoas dando um peso adequado a algum fato referente a elas. Quando respeitamos pessoas de poder – um juiz no tribunal, por exemplo, ou um policial quando estamos dirigindo -, nós as tratamos com circunspeção porque têm a capacidade de nos obrigar a fazer determinadas coisas. (APPIAH, 2012, p.31)

O tratamento, a maneira que respondo à pessoa, depende mutuamente de como eu a vejo e como ela me vê, ou seja, ambos se reconhecem como X ou Y. Como Appiah nos diz, o tratamento em relação à algumas pessoas muda conforme o reconhecimento dela. Da mesma maneira, o processo pelo qual a mudança de comportamento moral atravessa no tempo também está sujeita a esse reconhecimento. O tempo por si só não nos parece ter algo a ver com a mudança em relação a algum hábito, moral ou não. Anteriormente, vimos que mesmo na compra de um produto específico, como um carro, a opinião dos

outros e como eu serei reconhecido por usar tal carro importa. Isso nos ajudou a ver que ações têm sua influência pelos olhares dos pares. Comprar algo de marca pode sinalizar tal comportamento para alguém, ou alguma característica de personalidade específica.

A conscienciosidade é o traço (...) que inclui propriedades como (...) confiabilidade, previsibilidade, a coerência e a pontualidade. Ele preconiza o respeito pelas normas sociais e a responsabilidade (...) A conscienciosidade é exibível não somente através de produtos que exijam manutenção intensa, mas daqueles visualmente frágeis. Qualquer item sujeito a catástrofe entrópicas irreversíveis – tal como a quebra – resolverá o caso, porque as pessoas menos conscienciosas tomam menos cuidado e quebram mais coisas. (MILLER, 2012, p. 311, 315).

Pessoas que são reconhecidas por sua conscienciosidade, segundo Miller, tendem a comprar X produtos para serem *reconhecidas* como pertencentes a esse grupo de personalidade. Isso está dentro do que vimos até então, e esse exemplo só reforça o poder do olhar do outro na escolha de nossos atos. Sinalizar algo sobre mim para alguém exige que eu faça escolhas que colaborem com esse reconhecimento esperado. No entanto o que um exemplo desses não dá conta ainda é da mudança. Está em evidência somente o reconhecimento por determinado produto. Ainda podemos pensar em um produto de uma marca que antes era reconhecida de um modo específico socialmente e agora é reconhecido diferentemente. Podemos pensar no exemplo do duelo, que antes era praticável e até mesmo tinha a capacidade de me tirar privilégios sociais (perda de respeito pelos demais, segundo Appiah) caso não fosse realizado por alguma das partes. De sorte que a mudança passa pelo olhar dos outros. Mas ainda não demos algum tipo de exemplo de como comportamentos morais podem mudar apenas pelo reconhecimento dos pares. Segundo Appiah, no que tange o duelo as regras eram claras:

(...) você trava o duelo por honra pessoal *enquanto* cavalheiro. Apenas cavalheiros podem lançar desafios; apenas cavalheiros podem aceita-los. E em geral, o título de um cavalheiro ao respeito de outros cavalheiros (e damas) está em conformidade com um código que faz exigências muito específicas. Ao transgredir o código, você perderá o direito de ser respeitado. Um cavalheiro aceitava de outros cavalheiros o desafio para um duelo, mas não de homens das “classes inferiores” – e tampouco de mulheres. A penalidade para todos os casos de transgressão

desses códigos era a perda da honra, o que significava (...) a perda do direito ao respeito (APPIAH, 2012, p. 75)

A regra dizia que cavalheiros, ou seja, pessoas de classes sociais que eram reconhecidas pelos outros como pertencentes a essa classe podiam aceitar duelos. Não posso, dessa maneira, lançar desafios a um “não-cavalheiro”. Classe na qual Appiah se referiu como “elite britânica”. O processo de duelar não é mais realizado pelo que podemos chamar de elite britânica, ao menos não com espadas e não até a morte. Segundo Appiah uma parte do processo de mudança foi alavancado por “pessoas não cavalheiras” realizando duelo. Ou seja, pessoas que não são reconhecidas como dignas de poder realizar o ato. Outra classe, inferior (nos olhos da elite), realizando os atos da elite.

a adoção do duelo por “homens humildes” levava ao abandono da prática entre a aristocracia. E seu tom de zombaria nos faz lembrar que, numa época cada vez mais democrática, o duelo era símbolo pouco amado do privilégio aristocrático (APPIAH, 2012, p.63).

Se pessoas de outra classe realizavam o hábito — a prática comportamental de duelar entre si — como faziam os cavalheiros, então é possível pensar que os cavalheiros pudessem se sentir assemelhados com pessoas humildes, e o contrário também pode ser verdadeiro, pessoas humildes se sentiam mais “cavalheirescas”. Em contrapartida, cavalheiros não queriam ser vistos com semelhanças a pessoas “humildes”, e o sentimento em torno da prática mudava. “Enquanto a instituição (o duelo) era meramente condenada como loucura ou maldade, podia prosperar; somente quando foi desprezada é que veio a fraquejar” (APPIAH, 2012, p.64). Se isso estiver correto, notamos que em nenhum momento a ideia da mudança do hábito de matar alguém para resolver rixas pessoais (duelar) está ligada à ideia de regras e valores como “vida”, ou “não matar”, “benevolência”, “não violência” etc. O duelo é uma prática agora esquecida, mas veio a perecer por rechaço social, desprezo, segundo Appiah. “Ao que me parece, independentemente do que tenha acontecido para que essas práticas imorais cessassem, não foi porque as pessoas se sentiram vencidas por novos argumentos morais” (APPIAH, 2012, p.12). E Appiah parece compartilhar da mesma importância que os olhares dos outros (o reconhecimento) têm para com nossas ações, chamando de “nossa profunda e

constante preocupação com a posição social e o respeito, nossa necessidade humana daquilo que Georg Wilhelm Friedrich Hegel chamou de *Anerkennung* — reconhecimento” (APPIAH, 2012, p.13).

O que está posto nesses trechos é a importância do reconhecimento social perante os outros. De sorte que o ponto central é uma mudança de comportamento (moral) e muitas vezes está fortemente ligada a esse reconhecimento. No exemplo do duelo, por mais simples que nos pareça, o medo de ser visto como um humilde ou a vergonha de encontrar-se realizando o mesmo que pessoas humildes e poder ser reconhecido como um (logo, perdendo o meu posto de cavalheiro, e vimos como perdas funcionam), fizeram que a prática fosse desprezada. Não quero que os outros pensem que sou parecido em algo com uma classe da qual quero me afastar, logo, o jeito é eu procurar novas formas de comportamento. Pinker concorda com essa posição com relação a mudança.

Quando a estrutura de classes perde a rigidez, ou quando os bens suntuosos (ou as imitações suntuosas) tornam-se amplamente disponíveis, a classe média alta pode emular a classe alta, a classe média pode emular a classe média alta e assim por diante até a base da escala. A classe mais alta não consegue ficar de braços cruzados quando começa a ter semelhanças com a ralé; vê-se impelida a adotar um *new look*. (PINKER, 2013, p.525-526)

Estamos de acordo com as investigações até aqui, uma vez que, a pressão do reconhecimento do outro, a perda de um reconhecimento ou o ganho de outro etc., parecem estar em curso no momento em que uma mudança no comportamento surge e, em dada medida, não precisamos nos valer de valores e racionalizações para dar cabo de entendermos o processo. Esses autores ajudam a clarificar a importância que o reconhecimento social tem no nosso curso de ações, exatamente o destaque que queremos dar na descrição das ações morais.

Enquanto privilégio da elite, ou seja, *privi legio*, lei privada, eles podiam desfrutar das ações do duelo sem se preocupar com as punições devidas. Como Appiah nos disse acima, mesmo que fosse algo cruel, era aceito pelos pares, e a sua recusa era malvista (perda de respeito). A mudança, no caso desse

exemplo, veio pela vergonha de se assemelharem com as classes baixas que os imitavam, precisando, assim, deixar de lado tais ações.

Os criadores de tendências são membros de classes mais altas que adotam os estilos de classes mais baixas para se diferenciar das classes médias, que nem mortas se deixariam ver em estilos da classe baixa porque são elas que correm o risco de ser confundidas (PINKER, 2013, p.527)

Elias pensava semelhantemente:

Há muito material que demonstra como (...) os costumes, comportamento e modas da corte espraiavam-se ininterruptamente pelas classes médias altas, onde eram imitados e mais ou menos alterados de acordo com as diferentes situações sociais. Perdem assim, dessa maneira até certo ponto, seu caráter como meio de identificação da classe alta. São, de certa forma, desvalorizados. Este fato obriga os que estão acima a se esmerarem em mais refinamentos e aprimoramento da conduta (ELIAS, 2011, p.104).

Para ilustrar, Pinker diz até mesmo sobre a arte que passa pela visão e opinião dos outros. Segundo ele, seguramente alguém não quer consumir a mesma arte de alguém que é reconhecidamente “inferior” aos olhos do agente, ou pelos olhos do grupo desse agente.

Os inabaláveis patronos das artes são a aristocracia e os que aspiram a pertencer a ela. A maioria das pessoas perderia o gosto por um disco se soubesse que ele está sendo vendido em balcões de supermercado ou em programas baratos de televisão (PINKER, 2013, p. 547)

Seguramente o exemplo de classes, alta, baixa etc. não pode ser usado para todo exemplo do campo da moralidade. O mundo das ações morais é mais vasto do que o simples jogo de gato e rato das classes de uma sociedade. O ponto que nós queremos ressaltar é sempre o mesmo, independente dos pormenores: reconhecimento social está em curso. Não se trata de classes brigando, trata-se de como a pressão dos pares pelo reconhecimento devido (seja qual for, de qual grupo) influencia a ação, mas também influência a mudança de uma ação que anteriormente era realizada com louvor pelos mesmos que a rejeitam. Reconhecimento social perpassa as relações humanas de ética, ou não, influenciando como vamos reagir e agir ao outro, e vice versa.

(...) a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de

interação, como seus destinatários sociais (HONNEHT, 2015, p.155).

A moral faz parte dessa teia de relações, vimos isso com o exemplo do duelo, com a compra de produtos, com a violência do jogo de queimada, o espancamento de um porco como esporte, os modos à mesa, hábitos de higiene. Esses processos (que chamamos anteriormente de micro) foram importantes para tentarmos mostrar um pouco do alcance do reconhecimento dentro da esfera das ações. Não apenas ações morais (duelo, espancamento de porcos), mas também ações simples do cotidiano de uma sociedade, tais como os hábitos à mesa, são influenciadas pelo reconhecimento. A ideia de como os outros me vêem ou deixam de me ver importa para a moral, em se tratando de descreve-la, mais do que valores universais. Os britânicos não deixaram de duelar, segundo vimos, porque a vida foi colocada como um valor importante, acima de todos, porque existiu um princípio de “não violência”, ou porque era lei não realizar duelos. A atividade cessou simplesmente porque eu seria reconhecido como algo considerado negativo se eu a realizasse. Reconhecido como uma pessoa de outro nível social, ou reconhecido como alguém que pratica um ato que ninguém mais pratica.

4.2.1 Reconhecimento como um benefício

Em dois pontos nossa visão de reconhecimento se distâcia de Appiah e de Pinker. Vimos no princípio que um traço de comportamento que tenha perdurado na evolução precisa também ter concedido uma vantagem ao organismo, pelo menos durante uma etapa do processo evolutivo. Em suma, não é possível que, segundo essa linha, uma preocupação com a opinião dos nossos pares sobre nós mesmos tenha sido uma invenção atual. Ela precisa ter ajudado nossos ancestrais a conviver, estabelecer regras, reconhecer transgressores como transgressores, reconhecer benevolentes como tais etc. De outra maneira, como os outros me veem, e o que elas pensam sobre mim foi importante para o processo que passamos na história evolutiva, e isso temos claro até aqui.

Mesmo em seus momentos mais munificentes, os povos coletores de alimentos não agem porque têm um coração repleto de amor e bondade. Eles impõem à ética do compartilhamento com recordações obsessivamente minuciosas sobre quem ajudou, uma clara expectativa de retribuição e venenosas

focadas sobre quem não contribuiu com sua parte (PINKER, 2013, p. 531).

Para Pinker, o processo de reconhecer quem ajudou, quem não ajudou, e guardar essas informações em um ambiente social, foram contribuintes mesmo em povos de caça e coleta. O ponto de destaque que temos que enfatizar não é a ajuda de um ao outro, tampouco a recordação de quem fez a memória, e, sim, reconhecimento. Lembro-me de que você é uma pessoa que compartilha por que já a reconheci como um compartilhadora em outro momento, e nesse caso a diferença daquela outra que já reconheci como alguém que devo evitar se precisar de algo a ser compartilhado.

Appiah seguiu a linha do reconhecimento usando o termo honra, com suas nuances que tratamos aqui, mas, ainda assim, passando pela opinião dos olhos dos outros. Enquanto dividimos semelhanças nos pontos apresentados, temos que divergir quando Appiah nos diz: “a atenção à honra, assim como à importância de nossas identidades sociais, também pode nos ajudar a tratar os outros como devemos e a viver melhor nossa própria vida” (APPIAH, 2011, p. 15). Se entendemos que os processos de honra são semelhantes ao reconhecimento, uma vez que não posso ser honrado ou desonrado se não sou reconhecido como, então podemos entender que estão intimamente ligados. O mesmo nos diz Honneht:

Mas manifestamente só pode ocorrer uma luta por “honra” porque a possibilidade para tal relação afirmativa consigo próprio depende por sua vez do reconhecimento confirmador por parte dos outros sujeitos; um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação: o termo “honra” caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual (HONNEHT, 2015, p. 56)

Ademais, não faz sentido essa distinção simplesmente para se valer de um sortilégio de conceitos. Assumimos aqui como semelhantes os processos, então não faz sentido, segundo o que investigamos, que Appiah possa estar próximo da descrição do comportamento moral quando ele afirma que “ajuda a nós vivermos melhor nossa própria vida”.

A tarefa da psicologia evolucionista não atribuir valores à natureza humana (...) É acrescentar o tipo satisfatório de insight que só a ciência pode dar: associar o que sabemos sobre a natureza humana ao resto de nosso conhecimento sobre como o mundo funciona e explicar o maior número de fatos com o menor número de hipóteses (PINKER, 2013, p. 545)

Não fazemos psicologia evolucionista aqui, mas a nossa filosofia precisa se apropriar desse conhecimento para seguir um caminho com a conformidade que propomos. “Melhor ou pior” não fazem sentido no que propomos aqui. Embora a descrição da importância dos olhares atentos dos meus pares que Appiah aponta seja correta segundo nossa visão, julgamentos de valores — como “atenção à honra” ou “atenção ao reconhecimento (pelos nossos termos) levam a “uma vida melhor para nós mesmos” — estão distantes de uma descrição de comportamento e assemelham-se às dicas de manual de vida para prudência de Schopenhauer. Melhor ou pior segundo a preocupação do reconhecimento social não cabe em nossas investigações de descrição da ação moral. Nesse ponto, nos distanciamos de Appiah. Também quando ele afirma que “a pessoa honrada se preocupa com a honra, e não meramente com as recompensas sociais de ser considerada honrada” (APPIAH, 2011, p. 36). Mas uma pessoa honrada, que se reconhece como honrada, pode até mesmo não se preocupar com as recompensas sociais, e sim em ser honrada para ela mesma; no entanto, se esse fosse o caso, a preocupação com reconhecimento da honra estaria longe de ser um motor forte na moralidade, como sugere o autor.

Seguindo nossa linha, um traço de comportamento como reconhecimento social poderia ter perdurado se tivesse acarretado em uma vantagem para o organismo. Não parece que um organismo possa ter alguma vantagem evolutiva quando a sua preocupação é ser “honrado” para si mesmo ou “buscar honra pela honra”. As vantagens sociais estão imbricadas em um processo de reconhecimento semelhante à passagem anterior de Steven Pinker. Se ser reconhecido como honrado fosse algo de tamanha importância para a moral, ele precisaria estar ligado ao processo evolutivo, motivo pelo qual não podemos corroborar com afirmações de que o agente se “preocupa com a honra”. Appiah dizia: “No entanto, a honra exige que eu me conforme ao critério por ele em si, e não pela reputação e suas recompensas. E quem quer a reputação em si está tomando um atalho desonroso” (APPIAH, 2011, p. 36). Mas não pensamos que

essa seja a descrição mais acertada. Preocupar-se com ser reconhecido como honrado está ligado ao reconhecimento, um traço de comportamento que já identificamos como parte da natureza humana e, em contrapartida, um traço que concedeu vantagem. Colocar a “honra” como algo a ser buscado por ela mesma acarreta em dois problemas: o primeiro, da universalização da honra como um valor; o segundo, desvincula-se a ideia de que a honra só pode existir enquanto reconhecida por outrem.

Em suma, enquanto traço evolutivo, o reconhecimento precisa conceder vantagens ao organismo. Nesse aspecto, eu colaboro com o grupo não porque é honroso colaborar ou a colaboração é boa por si só, mas porque ser reconhecido como colaborador (em um grupo de pessoas que valoriza a colaboração) me concede vantagens.

Uma estratégia é você se tornar insubstituível. Cultivando uma habilidade que ninguém no grupo consegue reproduzir, como a fabricação de utensílios, o conhecimento dos caminhos ou a resolução de conflitos, você pode fazer com que seja difícil abandoná-lo em momentos de necessidade: todo mundo depende demais de você para arriscar-se a deixá-lo morrer. A busca do status é, em parte, um motivo para alguém se fazer insubstituível. (PINKER, 2013, p.533)

Cultivar uma habilidade me dá vantagem no grupo, segundo Pinker. E isso, acreditamos, aplica-se à moral. Vantagens podem se decodificar em muitas formas. Ser uma pessoa moralmente “bem vista” pelo grupo, como alguém “honrado”, me concede a vantagem de continuar pertencendo àquele mesmo grupo (se isso for algo desejado), então minhas ações, como compartilhar, ajudar etc., por mais benevolentes que sejam, estão concedendo vantagens a mim frente ao grupo.

queremos nos reconhecer em nossas diferenças em relação a outras pessoas. Naturalmente, temos um determinado *status* econômico e social, que nos possibilita essa distinção. Apoiamos nas maneiras de falar e de vestir, na boa memória, nisso e naquilo – mas sempre em algo pelo qual nos distinguimos com vantagem em relação a outras pessoas. (...) pois só no horizonte desses valores partilhados em comum ele é capaz de conceber-se a si mesmo como uma pessoa que se distingue de todas as demais ao trazer uma contribuição, reconhecida como única, para o processo da vida social. (HONNEHT, 2015, p.147, 149).

Reconhecer os benevolentes, os maleficientes, os mentirosos como mentirosos e os honestos e sinceros como honestos e sinceros é uma vantagem social, e esse reconhecimento é o guia segundo o qual podemos usar para agirmos em relação às pessoas.

Até mesmo acompanhar as fraquezas de pessoas comuns virtuais em sua vida cotidiana pode acionar um botão de prazer, aquele denominado "bisbilhotice". Trata-se de um passatempo muito popular da humanidade, pois conhecimento é poder. Saber quem precisa de um favor e quem está em condições de concedê-lo, quem é confiável e quem é mentiroso, quem está disponível (ou em breve estará) e quem se encontra sob a proteção de um marido ciumento ou da família - tudo isso fornece óbvias vantagens estratégicas nos jogos da vida. Nos pequenos bandos em que nossa mente evoluiu, todo mundo conhecia todo mundo, por isso toda bisbilhotice era útil. Hoje em dia, quando perscrutamos a vida particular de personagens fictícios, estamos nos aplicando uma dose do mesmo tipo de prazer. (PINKER, 2013, p. 565-566)

Pouco nos parece que possa ser o caso de uma pessoa que queira ser reconhecida como honrada, que busque honra pela honra, ou tampouco que chegue a pensar nas vantagens sociais de ser reconhecido como honrado.

(...) na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível (HONNEHT, 2015, p.47).

Como vimos, o traço de comportamento do reconhecimento tem muitas facetas, ele permite coletar informações sobre como agir e com quem agir, e isso, segundo Pinker, está impresso em nós mesmo nos povos anteriores à linguagem, antes de qualquer ideia de subjetividade. Eis o motivo pelo qual, admitir que ações morais têm influência dos outros agentes por conta do reconhecimento deles é um ponto acertado, mas não perceber que esse mesmo processo é algo que está intimamente ligado às vantagens sociais que ele me traz é uma coisa que nos parece ir pelo caminho de menor precisão da descrição do comportamento moral. Embora Pinker concorde que há vantagens em reconhecer as pessoas em minha volta como X ou Y, e que esse traço de querer ter um conhecimento e uma opinião sobre os que me rodeiam é um traço antigo, também dele (Pinker) nos distanciamos quanto ao quesito moral.

4.7.2 Razões como motivações

Vimos com Nobeit Elias que razões (ou seja, dizer para alguém que escarrar à mesa não é algo saudável porque priorizamos saúde, então, “logo”, não fazer seria o mais desejável, o melhor) pouco têm a ver com mudanças de comportamento ou ações. Se entendermos o reconhecimento social como um motor das ações e das ações morais, e esse como um processo de suma importância para descrever nosso comportamento moral, então é preciso abandonar a ideia de que dar razões é algo tão motivador quanto Steven Pinker nos faz acreditar. Segundo o psicólogo “é a razão — ao deduzir as consequências a longo prazo de uma ação — que fornece a alguém os motivos para controlar a si mesmo” (PINKER, ANJOS BONS, p. 861). No caso em tela, Pinker estava falando de casos de violência, autocontrole, para um ato não violento, como assassinato etc.

Nenhuma dessas razões de ser da racionalidade dialoga com a noção de Hume de que a racionalidade é meramente um meio visando um fim, e que o fim depende das paixões de quem raciocina. A razão consegue estabelecer um itinerário para a paz e a harmonia, caso o autor do raciocínio queira paz e harmonia. (PINKER, 2013, p.863)

É possível que a razão, seja como for o uso do termo, consiga dar um itinerário para paz e harmonia, caso o agente queira, mas parece que uma gota de água pouco faria efeito num oceano onde a norma social fosse ser reconhecidamente (de forma positiva) alguém violento. Tomemos o próprio exemplo do porco citado anteriormente, onde era um esporte espanca-lo até a morte. Se o agente tivesse criado um itinerário para a paz e não para a violência, poderíamos especular que querer abolir um esporte violento como esse seria um bom caminho para a “não violência”. Especulando, é possível imaginar rechaço social por alguém que, em plena época de aprovação e deleite do “esporte”, se negasse a fazê-lo por motivos pessoais como “paz e não-violência”. Lembramos que Elias afirmara que as mudanças de comportamento não surgem sem encontrar muitas resistências para tais mudanças. Uma pessoa poderia, hipoteticamente levantar a mão contra tal ato de violência, mas não sem a perda dos benefícios sociais de ser um dos praticantes do esporte. Muito tempo, segundo a teoria de Elias, passaria até que as emoções das pessoas em torno

do esporte mudasse, e isso, segundo Elias, mais tem haver com a interação das pessoas e o que elas querem e pensam umas das outras do que com as razões.

Temos vários motivos para supor que os acrescidos poderes da razão - especificamente, a habilidade de deixar de lado a experiência imediata, afastar-se de um ponto de vista estreito e enquadrar as próprias ideias em termos abstratos, universais - levariam a melhores compromissos morais, inclusive a abstenção da violência. (PINKER, 2013, p.875)

Se pensarmos num exemplo onde a prática de uma ação violenta deixa de ser efetivamente de existir, como o duelo, parece seguro afirmar, especulando, que pessoas darão “razões” para que ela deixe de ser praticada. Isso é, estão usando o que quer que hoje possamos entender por (faculdade de) “razão” para traçar esse itinerário apontado por Pinker, capaz de levar à paz e harmonia. No entanto, um olhar mais atento mostraria que o jogo de reconhecimento está em curso nesse processo e pesaria para que o ato deixasse de ser praticado. Uma prática de duelo pode ser impedida, um agente argumenta racionalmente dando motivos racionais para que outro agente pare de a praticar. E isso nos parece perfeitamente visualizável do ponto de vista imaginativo. Mas o argumento do agente contra o duelo teria o peso equivalente da opinião daquele agente que está tentando impedir, ou agentes. Em suma, parece que segundo nossas investigações, razão, ou as razões que se possam dar advindas desse processo mental elucidado por Pinker, contam tanto quanto o reconhecimento das pessoas que estão argumentando. Não vamos parar de fazer algo que faço e muitos do meu grupo fazem porque um desconhecido, que pouco me interessa, disse que é “moralmente” errado fazer, embora argumente com “razão”. Segundo nossa hipótese, quando pessoa ou pessoas que nos importam dão “razão” para que um ato que praticamos seja interrompido, nós paramos porque nos importamos em como elas nos verão se prosseguirmos com o ato e não cedermos à *pressão* das suas exigências. As “razões” vem depois. Podemos usar a expressão “consciente coletivo”, que remete a um relativismo moral segundo essa linha.

Não vamos entrar nos méritos e desméritos da razão, esse termo confuso é usado muitas vezes como um prescritivo moral, que não nos propomos aqui. Quando Pinker afirma que o “tipo de razão que expande as sensibilidades morais não provém de grandes “sistemas” intelectuais, mas do exercício da

lógica, da clareza, da objetividade e da proporcionalidade” (PINKER, 2013, p.881), ele vem embregado de preescritivismo. Agir com “clareza, logica, objetividade” é uma “boa coisa” uma vez que esses conceitos foram *reconhecidamente* tidos como bons. Mesmo quando Pinker utiliza o termo razão e justificativas através da razão, ele se vale do reconhecimento dos pares para tais justificativas.

Um sistema de valores humanista, que privilegia o desenvolvimento humano como bem supremo, é um produto da razão, pois pode ser *justificado*: ele pode ser coletivamente acordado por qualquer comunidade de pensadores que avaliem seus próprios interesses e se empenhem em uma negociação racional, enquanto os valores comunais e autoritários são restritos a uma tribo ou hierarquia. (PINKER, 2013, p. 919-920)

Nossa linha, que segue a de Elias, não corrobora com justificativas anteriores à mudança, a mudança não é abrupta, nem segue necessariamente essas justificativas, as mudanças e as ações morais que as seguem são lentas no tempo, e vale lembrar, para nós que estamos sempre “dentro” da mudança, ela aparece como quase imperceptível. Apenas no momento da mudança efetivada, ela nos chega como se nunca tivéssemos visto antes, mas não é assim.

Todos os costumes no ritual em mutação, por mais insignificantes, estabeleceram-se com infinita lentidão, até mesmo formas de comportamento que nos parecem elementares ou simplesmente “razoáveis”, tal como o costume de ingerir líquidos apenas com a colher (ELIAS, 2011, p. 112)

Segundo Elias, o mesmo tipo de processo seguia o modo de falar, ou seja, a ação de usar as palavras adequadas frente às pessoas adequadas. As razões, para tal ou tal linguagem poderiam ser muitas e advindas de uma boa “clareza, objetividade, lógica etc.”, mas para Elias esse não era o real motivo de falarmos com alguém de maneira X ou Y, com um jogo de palavras específico. O motivo era um só: reconhecimento social.

Em outras palavras, dentre todos os argumentos racionais que poderiam ser apresentados para a escolha de expressões, o argumento social, de que algo é melhor porque é o usado pela classe alta, ou mesmo por apenas uma elite dela, é sem dúvida o mais importante. (ELIAS, 2011, p. 116).

Poderíamos alegar que a “razão” age quando escolhemos a melhor maneira de agir com base no grupo, no reconhecimento dos pares etc. Acreditamos que isso é problema para outra discussão, e tampouco nos parece produtivo no que tange a descrição do comportamento, uma vez que ao adicionarmos o elemento “razão” em explicações morais, ele geralmente aparece (como em Pinker) como uma prescrição de como agir “melhor”. Aqui, nós nos isentamos desses julgamentos de valores. Para nos distanciarmos de Pinker quanto a “solução” da moral, Elias tem (mais uma vez a resposta):

Nas primeiras fases a necessidade de controle em geral era explicada assim: faça isto ou não faça aquilo, porque não é cortês, não é “fino”. Um “nobre” não faz essas coisas. No máximo, a razão dada era a consideração pelo embaraço acaso criado para outrem. Assim como aconteceu com a maneira por que foi moldada a fala, também na formação de outros aspectos do comportamento em sociedade as motivações sociais e a adaptação do comportamento aos modelos vigentes em círculos influentes foram, de longe, os motivos mais importantes (ELIAS, 2011, p. 117).

4.7.2 Reconhecimento como progresso

Os outros são nossas maiores “razões” e se com isso queremos ainda defender que a “razão” age nessas escolhas, bom, esse é outro tipo de discussão que não nos cabe aqui. Temos clara algumas distinções da nossa investigação e das investigações de Appiah e Pinker. Appiah se prevalece de um conceito (honra) que, antes mesmo de poder ter a influência que o autor alega, nos parece que passa pelo mesmo processo de reconhecimento, como Honneht afirmara. Depois, passamos para Pinker, que embora preciso em muitas coisas com nossas investigações, acaba defendendo a razão, ou razões, para a ajudar a explicar/resolver a moral, mas vimos que tampouco essa ideia nos é cara. O terceiro passo é nos distanciarmos de Honneht. Começamos com a ideia de reconhecimento dele que está ligada a uma “ampliação”, “maior abertura” ou até mesmo “progresso” ao longo dos processos. Uma ideia deveras hegeliana de Honneht, na qual os conflitos e a busca de reconhecimento levam para o progresso moral. Citando Hegel, Honneht afirma que:

Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por atos de exteriorização negativa da liberdade; ele quer, além disso,

mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras (HONNEHT, 2015, p.56)

Não cabe aqui apontarmos diferenças de reconhecimento hegeliano e o que aqui denominamos como “como os outros nos veem”. O que cabe é distanciar que reconhecimento esteja ligado a amadurecimento moral. Se por reconhecimento entendemos que caso eu não aja adequadamente no meu grupo social, eles não me reconhecerão como um deles, então não cabe dizer que ao ser reconhecido aconteceu um amadurecimento de qualquer espécie. Honneth afirma o senso de progresso que Hegel aponta em seus escritos. Na introdução de “*A razão na história*” de Hegel, Robert Hartman confirma a ideia de progresso de Hegel, compartilhada depois em Honneth:

Como os particulares sozinhos não fazem o universal, os cidadãos sozinhos não podem ser a consciência da liberdade. Apenas o Estado como um todo, sua cultura, é que realiza a liberdade. A história é o avanço da consciência de liberdade. No momento que o indivíduo está consciente de sua liberdade, ele é cidadão do Estado moral. (HEGEL, 2008, p.31)²

Como vimos, o avanço da liberdade era algo que aparecia nos escritos de Hegel. Existia aí uma ideia de progresso. Podemos alegar que deixar de matar porcos a pancadas é um progresso e um amadurecimento ético, mas tais alegações dependeriam do que as pessoas considerariam como progresso. Se afirmo que algo que se praticava antes era pior do que de agora, então agora é melhor, ou mais maduro, é outra porta para sairmos da descrição do comportamento moral e voltarmos à prescrição. Se é melhor X do que Y, então temos uma pista do que é melhor etc. Não é bom, não é melhor espancarmos porcos, então deve ser bem melhor não espancarmos outros animais, talvez. Seguramente um evento do passado, um costume, um hábito ou até mesmo uma ação moral que era aceita (como o duelo) aos nossos olhos, depois de um período de tempo, pareceram ridículas, e as atuais, com conseqüente, melhores. Elias afirmara isso.

O asco despertado em nós pelo mero relato desse costume, reação que deve ser considerada “normal” pelo padrão moderno de controle de emoções, demonstra, mais uma vez, a mudança a longo prazo na estrutura da personalidade. Ao mesmo tempo, permite-nos ver com grande clareza um aspecto dessa

² Introdução de Robert S. Hartman.

mudança: grande parte do que antes despertava prazer hoje provoca nojo. Hoje, como naquela época, não são apenas sentimentos individuais que estão envolvidos. A queima de gatos no dia de São João era um costume social, como o boxe ou a corrida de cavalos na sociedade moderna (ELIAS, 2011, p. 193)

Para Elias, queimar gatos (ou espancar porcos), é um modo de diversão e costume social em acordo com as emoções das pessoas da época em relação aos mesmos atos. Por muito tempo o jogo de queimada não foi violento, embora consistisse nas mesmas regras que hoje. No entanto, agora é violento e errado. Para Elias, essas mudanças não estão em um patamar de progresso, como mais elevadas, estão simplesmente em conformidade com as pessoas da época. Nos parece mais preciso no que tange a descrição do comportamento moral. Ver as mudanças como “amadurecimento” ético não apenas implica progresso como prescreve algo que agora sabemos mais (e melhor) sobre como agir. Isso só pode ser visto como amadurecimento ético se agora quisermos ver assim. Mais uma vez, voltamos ao círculo: o que importa é como as pessoas reconhecem tais ações. Uma vez que reconhecemos uma pessoa que age de tal modo como “eticamente amadurecida”, os valores importam no sentido de que eles necessariamente coincidem com o que chamamos de “maduro”. Contanto que nós consigamos reconhecer que aquelas ações ou ação é de alguém que consideramos amadurecido, essas ações estarão embebidas por valores que coincidem com esse amadurecimento, uma vez que a mudança de hábitos também muda valores em alguns casos.

4.8 Ação mediante o reconhecimento

Honneht faz alusões a Hegel e como ele lida com o conceito de “reconhecimento”, embora tenhamos apresentado brevemente o conceito de Hegel, vale notarmos as distinções que Honneht apresenta. Honneht faz menções a Hegel como um filósofo pós-escritos de Jena e os escritos anteriores de Jena. Com esses relatos, Hegel, apesar das diferenças, segundo Honneht, assemelha-se mais com nossas investigações morais.

Hegel (...) seguiu em seus escritos em Jena (...) reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos (HONNEHT, 2015, p. 117)

À parte do conflito, que não nos cabe discutir detalhes, embora mesmo Elias tenha apontado que cada mudança envolve resistência das partes (então, conflito), o foco é saber que estamos ancorados pelas ideias hegelianas em alguma medida. Pois também identificamos a moral nas relações entre os sujeitos, com linguagem ou não. As interações e comunicações que fazem segundo as emoções de uma época são cruciais para a aprovação e desaprovação de muitas ações morais. Reconhecer quem está dentro ou fora do padrão moral vigente é importante para mim, para o grupo, como vimos com Pinker. Para a moralidade, assim como para outros costumes e hábitos que envolvam ação, estar atento aos outros é mais importante tanto quanto seguir algum princípio elevado de valores morais. As ações que o agente faz que estão em conflito podem gerar rechaço social, perda (e temos aversão a isso) de algum status, perda de direitos (como ao respeito no caso do exemplo do duelo).

assim que imaginamos uma interação entre vários organismos, temos ante os olhos o caso de um processo de ação que, no momento de crise, exige funcionalmente de todos os implicados uma reconsideração sobre sua própria atitude reativa (HONNEHT, 2015, p. 127)

Os agentes morais precisam levar em consideração as suas ações frente aos outros e considerar a reação dos outros. Segundo o que vimos até aqui, essa consideração da exigência dos outros não significa que o agente está agindo conforme o bem absoluto, etc., levar as exigências dos pares em consideração não é o mesmo que estar alcançando um valor absoluto e superior. Levar em consideração a ação dos outros e suas reações pode fazer com que valores venham a vigor unicamente porque esse reconhecimento gera o valor, não o contrário: o valor absoluto gera o reconhecimento mútuo. Pelo que nos consta até então, o agente moral precisa manter-se no grupo, essencial ao grupo, pertencente a ele, e não perder o reconhecimento devido. Um cavalheiro não quer perder o direito ao respeito, nem deixar de ser visto como cavalheiro, ou pior, visto como um humilde, se recusar um duelo. Ao contrário, ele vai exigir que outros cavalheiros não façam isso, enquanto é exigido dele que também não o faça. “O comportamento social bem-sucedido, ao contrário, leva a um domínio em que a consciência de suas próprias atitudes auxilia no controle do comportamento de outros” (HONNEHT, 2015, p. 128). Bem-sucedido para nós não é o comportamento melhor, ou mais perfeito dos comportamentos morais,

mas, sim, o comportamento que teve sucesso no jogo de relações e emoções entre os sujeitos. E com isso nos referimos as relações mutuas de interação dos sujeitos da ação, cotidianamente ou não. Com base nessa informação de interação nós resolvemos os problemas morais, segundo Pinker: “cada animal desenvolveu um mecanismo de processamento de informações para resolver seus problemas, e nós desenvolvemos um mecanismo para resolver os nossos” (PINKER, 2013, p. 197). Dentre os problemas que resolvemos estão os de interação social, que incluem os problemas morais. Vimos anteriormente que temos esses mecanismos em nós, advindos do processo evolutivo, eis o motivo pelo qual estamos de acordo com as afirmações de Pinker.

Como vou agir e vou ser visto é importante para prosseguir agindo ou não. Essas interações são semelhantes às interações sociais de costumes e modos descrita por Elias. Os outros importam mais que os valores, isso temos que ter claro. Sem o outro para que eu entenda como vou agir ou reagir, não temos um guia. Mesmo uma situação em que podemos imaginar alguém solitário agindo por algum valor moral, seguramente aquele valor foi inscrito previamente pelo reconhecimento social. Imaginando que esse agente fictício tenha tido contato social previamente de se isolar, imaginar um caso de isolamento sem contato social prévio não faz sentido para uma investigação.

sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprende a entender aí suas reações como produções da própria pessoa (HONNEHT, 2015, p. 131).

Os agentes reagem com base no reconhecimento de outros agentes, exercem o mesmo reconhecimento etc. Isso nós vimos até aqui. A minha reação (como vou agir) está baseada no que é reconhecido como aquilo que devo agir, ou seja, um cavalheiro deve aceitar o duelo porque reconhecemos que cavalheiros aceitam duelos, e reconhecemos como não aceitadores de duelo as pessoas humildes. “As reações comportamentais com que um sujeito tenta influir sobre si mesmo, no papel de seu parceiro de interação, contêm as expectativas normativas de seu ambiente pessoal” (HONNEHT, 2015, p.133). Honneht descreve o processo incluindo etapas da vida, onde o reconhecimento dos pares vai influenciar em diferentes fases da formação do agente moral:

fases da atividade lúdica infantil (...). A diferença entre as duas etapas do jogo mede-se pela diferença do grau de universalidade das expectativas normativas de comportamento que a criança tem de antecipar respectivamente em si mesma: no primeiro caso, é o padrão concreto de comportamento de uma pessoa social que serve de referência, no segundo caso, ao contrário, são os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo que devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma espécie de controle (HONNEHT, 2015, p.134).

Se uma criança age segundo o que não é reconhecidamente aceito para um comportamento infantil certamente acarretará em algum tipo de reprimenda dos seus pais. Esse comportamento reconhecido pode ter muitas facetas, modos à mesa compartilhar seus brinquedos com os demais (ou seu irmão), etc. Como também podem ser o contrário desses mesmos dependendo do contexto social e familiar. Não há valores a serem seguidos. O guia é o olhar atento do julgamento dos pares, o resultado final é o reconhecimento social de minha ação. “As atitudes dos companheiros que o participante assume organizam-se formando uma certa unidade, e é essa organização que controla a reação do indivíduo” (HONNEHT, 2015, p. 135).

A moralidade não foge à essa teia de relações, e o problema dessa visão é que ela exige o abandono de algumas ideias tradicionais na filosofia. Não mais falamos de progresso moral, tampouco estamos às voltas de valores universais e eternos, nem nos damos o direito de tratar de julgamentos de valor, ou até mesmo prescrições de novas regras a serem seguidas.

Agimos e reagimos conforme esse reconhecimento que apontamos. O mesmo reconhecimento está em curso no processo de mudança de valores e hábitos, embora paradoxalmente as mesmas pessoas que asseguram um valor ou hábito através das pressões sociais de reconhecimento, sejam as mesmas que garantem que eu mude meu comportamento quando for a hora. Em seu livro “O poder do hábito”, o repórter vencedor do prêmio Pulitzer, Charles Duhigg, traz uma descrição precisa dos processos de pressão social que asseguram que meu comportamento se mantenha assegurado pelo reconhecimento de outro:

A pressão social — os hábitos sociais que incentivam pessoas a se conformarem às expectativas de um grupo — é difícil de descrever, pois muitas vezes difere em forma e expressão de uma pessoa para a outra. Esses hábitos sociais não são tanto

um único padrão consistente, mas sim dezenas de hábitos individuais que acabam fazendo com que todos se movam na mesma direção. Se você ignora as obrigações sociais da sua vizinhança, se despreza os padrões esperados da sua comunidade, você corre o risco de perder sua posição social. (DUHIGG, 2017, p.239).

Perda não é algo que gostamos, e sermos reconhecidos de uma maneira negativa, ou contrária ao que queremos e esperamos, também faz parte dessa perda. Por isso, nosso comportamento moral segue o mesmo fluxo dos hábitos sociais, como apontara Elias ao se referir aos modos à mesa e hábitos de higiene em manuais de várias épocas. A teia de relações que envolve o reconhecimento dos meus pares não possui uma linha a ser seguida para nos guiarmos claramente no que minha ação vai provocar, embora ela funcione como Duhigg dissera, de uma maneira que as ações acabam se movendo na “mesma direção”. Quanto à mesma direção, quer dizer que o grupo age e reage e divide os mesmos valores, em sua maior parte, da mesma maneira. Uma ação de negar colaborar com alguém pode me render o reconhecimento de uma pessoa que “não colabora”. Em outras palavras:

Em outras palavras, se você não dá uma mãozinha para o cara que ligou procurando emprego, ele talvez reclame para o parceiro de tênis dele, que talvez mencione essa queixa no vestiário para alguém que você estava tentando atrair como cliente, que agora está menos propenso a retornar sua ligação porque você tem a reputação de pessoa que não colabora. Num playground, a pressão social é perigosa. Na vida adulta, é assim que os negócios são feitos e as comunidades organizam a si mesmas (DUHIGG, 2017, p. 239).

No exemplo de Duhigg, colaborar ou deixar de colaborar não era algo certo ou melhor a ser feito, e simplesmente algo que resolvi não fazer que acarretou em uma teia de eventos onde fui reconhecido como alguém que não está disposto a colaborar. Meus pares que armazenam essa informação e confiam nela, agora pensam que não sou alguém disposto a me doar para o grupo da maneira esperada, e posso perder um bom negócio, como no caso do evento, ou o respeito de meus amigos. Em um mundo onde ser um colaborador é algo reconhecidamente desejado ou almejado positivamente, ser reconhecido como o contrário disso pode me causar problemas sociais (aversão), perda de status. E mais uma vez os valores dão lugar aos olhares julgadores das pressões de reconhecimento. Nosso comportamento é “o resultado de uma luta interna

entre muitos módulos mentais e é jogado no tabuleiro das oportunidades e restrições definidas pelo comportamento de *outras* pessoas” (PINKER, 2013, p.53).

4.9 Reconhecimento moral

É seguro afirmarmos que vimos o reconhecimento social agindo ao comprarmos um produto, como um carro, ou um animal de estimação, ele sinaliza coisas sobre nós as *outras* pessoas precisam reconhecer esses sinais para serem legitimados. Se quero que os outros pensem e me vejam como alguém com dinheiro, então posso gastar em produtos de marca com alto valor de mercado, produtos que nem todos têm condições de obter ou são difíceis. Se meus pares reconhecerem essas características nas coisas que comprei, então possivelmente esse reconhecimento de características é assegurado. Podemos concluir muitas coisas de alguém se pensarmos em seu consumo, como Miller apontou. Podemos imaginar que o produto me faça ser reconhecido como X pessoa, ou ter X característica, ou X habilidades. Isso não está fora do que vimos, demonstra que nossa preocupação em relação ao reconhecimento de outras pessoas afeta nosso ato de compra, um comportamento aparentemente desconexo com a moral, que se utiliza dos mesmos sortilégios para saber como agir. Mas isso não é tudo como o próprio Miller aponta:

Alguns dos produtos socialmente mais relevantes não podem ser comprados e exibidos somente por meio do dinheiro, porque queremos saber muito mais acerca das pessoas do que apenas sobre a riqueza delas. Muitos desses produtos nem sequer se parecem com produtos no sentido tradicional de comércio. Um diploma de Cambridge, uma boa avaliação de crédito, uma reputação local de intelectual bem informado ou generoso frequentado de cultos – nenhum desses “títulos” pode ser comprado no shopping (MILLER, 2012, p. 239).

Como Miller afirmou, queremos saber muito mais das pessoas, não só riqueza, produtos são bons sinalizadores de muitas coisas, como vimos com Miller. E certamente o que compramos ou deixamos de comprar passa pelo reconhecimento social desses mesmos produtos, em algum nível. Essa discussão é outra, e não cabe aqui teorizarmos sobre o alcance do reconhecimento no consumo de qualquer produto. O que está claro é que, não apenas nos valem dos outros para decidir o que comprar, mas também não podemos esgotar o que queremos saber de uma pessoa unicamente reduzindo

ao seu consumo. Miller parece ter acertado quando disse que queremos saber de coisas que não estão ligadas ao dinheiro. Queremos saber se a pessoa do nosso lado é confiável, se ela é uma mentirosa, honesta, se ela está disposta a colaborar, se vai me trair, se é egoísta ou generosa, etc. Para reconhecermos alguém como mentiroso ou sincero e honesto, muito dificilmente bastaria olhar para o carro que a pessoa comprou ou para sua coleção de música. Pinker nos alerta para o mesmo ponto ao dizer:

A riqueza não é o único bem que as pessoas ostentam e cobiçam. A maioria de nós depende da aprovação de outros. Precisamos de favor dos chefes, professores, pais, clientes, usuários ou sogros em perspectiva, e isso requer um certo grau de respeito e discórdia (PINKER, 2013, p.526).

Precisamos de favores, precisamos de clientes etc., como vimos no exemplo de Duhigg, um “deslize” em como os outros irão nos reconhecer pode afetar toda nossa teia de relações. Em um ambiente corporativo, poucos poderiam considerar um comportamento eticamente adequado ser reconhecido como egoísta, ou simplesmente ser o cara da empresa que “se recusa a colaborar”. Mas nós queremos saber isso. Segundo Miller, queremos saber muito além do que o dinheiro pode comprar. Queremos saber quem recusou um duelo de outro cavalheiro e agora podemos passar a não o reconhecer como um cavalheiro. Ou pior, qual cavalheiro aceitou o duelo de um humilde, quebrando as regras do grupo, pois agora podemos reconhecer como alguém que não respeita as regras, um *outsider*. Aquele que não tem as características para continuar pertencendo a esse grupo.

Pinker se utiliza de muitos exemplos de moral, como cooperação, onde o reconhecimento está presente, embora o conceito em si não seja mencionado.

As pessoas reais defrontam umas às outras em dilemas de cooperação vezes sem conta e podem recordar traições passadas ou boas ações e agir com base nelas. Podem sentir simpatia e agir com boa vontade, sentir-se lesadas e buscar vingança, sentir-se gratas e retribuir um favor ou sentir remorso e reparar seu erro. Lembre-se de que Trivers sugeriu que as emoções componentes do senso moral poderiam evoluir quando as partes interagissem repetidamente e pudessem recompensar a cooperação presente com a cooperação futura e punir a traição presente com a traição futura (PINKER, 2013, p.528).

Reconhecer o traidor como traidor, e o cooperador como cooperador é benéfico para as relações, não apenas moral, mas de convívio social, eis o

motivo pelo qual podemos encaixar ela em descrições de comportamento pré linguagem, motivo pelo qual o traço faz parte da natureza. Preocupar-se em reconhecer as pessoas do grupo, seja os ricos, ou os considerados “bons” é importante para sobreviver, essas informações com base nesses reconhecimentos são úteis nos exemplos de situações morais. Podemos pensar em alguém que tem fama de traidor, já foi alvo de acusações comprovadas, e sua confiança se provou duvidosa. Ele é reconhecido como traidor, ou pouco confiável ao menos. Não nos parece que sentiríamos impelidos de colocar uma pessoa dessas em uma posição social que requer confiança: como manter um prisioneiro de guerra, ou trabalhar no governo guardando informações confidenciais, ou mesmo para guardar um segredo pessoal.

Os outros são nosso guia de ação moral. Não temos, segundo a nossa linha de pesquisa, um valor a ser preservado e que pode nos guiar como um flautista de Hamelin através da estrada da moral. De antemão nosso guia para agir moralmente é a conduta dos outros, suas exigências, e suas avaliações, como eles nos reconhecem ao fazermos ou não o que esperam que façamos.

Uma vez que não deve ser mais estabelecido de antemão quais formas de conduta são consideradas eticamente admissíveis, já não são mais as propriedades coletivas, mas sim as capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo aquilo por que começa a se orientar a estima social (HONNEHT, 2015, p.205).

As minhas ações individuais contam no espectro do reconhecimento social, e são pautadas pelo reconhecimento do meu grupo seja qual for ou quantos forem, sua influência em nosso comportamento não pode ser desligada, como nos diz o professor Adriano Naves de Brito em seu artigo *Morality as a Functional Phenomenon*:

The result of this is that morality has to be viewed not in terms of the subjectivised individual of complex societies, but in terms of the group as an essential unit to which the individual is bound by affective ties, and whose influence over his behavior is impossible to de-active. (BRITO, 2012, p.26)

Como vimos no exemplo de Duhigg uma ação individual pode me gerar o reconhecimento não desejado. Honneht nos aponta para a importância da

biografia do agente. Afirmar isso não é o mesmo que afirmar que “agir moralmente é agir de acordo com o grupo”, embora agir moralmente pode ser pensado quando outro reconhece que agi moralmente. Para o grupo em específico, uma ação X pode não ser a ação reconhecida como a ação moral, mas ao relatar o mesmo ato para outro grupo, esse pode entender que agi moralmente. Ser reconhecido, segundo a nossa hipótese, é de grande peso para as ações morais. Agir de acordo com o grupo não é o mesmo que agir moralmente, mas agir de maneira que outros reconheçam que meu ato foi moral, eis uma melhor definição. As exigências e proibições são multifacetadas. “Com a dependência mútua, as pessoas passaram a se observar mais, as sensibilidades e as proibições tornaram-se mais diferenciadas” (ELIAS, 2011, v.2, p. 246).

Sam Harris, que apesar de termos criticado anteriormente, possui um bom entendimento do funcionamento social e neural do ser humano. A abordagem dele diferencia da nossa em muitos pontos, quanto ao aspecto prescritivo ao qual não nos propomos aqui, e por ele assimilar moralidade com felicidade, o que também não nos cabe nesse trabalho tal abordagem. O autor por outro lado possui um conhecimento mais preciso quanto ao funcionamento do ser humano de modo geral devido seus estudos de neurociência, com esse conhecimento técnico ele defende que mesmo posições factuais e *morais* estão sujeitas a que outras pessoas compartilhem elas: “uma pessoa não pode defender as próprias posições factuais ou morais com base em sua simples preferência. Não é possível dizer que a *fórmula da água é H²O* ou que *mentir é errado* apenas porque se quer achar isso” (HARRIS, 2013, p. 145). E esse processo envolve como as pessoas reconhecerão o agente que defender tais posições, ele já supõe desde o começo que outros estão observando e avaliando minhas ações. Não há sentido moral em falar para mim que *mentir é errado*. Nesse ponto estamos de acordo que um espectador é necessário, um outro, e esse outro me reconhece, seja como for. Essa preocupação em como os outros nos veem, que chamamos aqui de reconhecimento, é o que toma parte nas nossas decisões morais.

Os exemplos de que o comportamento leva em conta os outros não aparece apenas em autores como Pinker, Harris, Elias, Honneht, Appiah, também Francis Fukuyama apontou o fato quando afirmou em seu livro “A

origem da ordem política: “nunca houve, na evolução humana, um período em que os seres humanos existiam como indivíduos isolados; os primatas precursores da espécie humana já haviam desenvolvido extensas habilidades sociais e políticas” (FUKUYAMA, 2013, p. 46). Quanto a isso, até o momento temos claro, apoiado por diversos pensadores em áreas diversas. Os outros importam quando agimos. A nossa hipótese, no entanto, é que para moral, mais importante que valores, princípios e regras, está o reconhecimento desses “outros”.

O homem entrou numa corrida armamentista com sua espécie e que os vencedores desta corrida foram os grupos que conseguiram criar formas mais complexas de organização social, baseadas em novas habilidades cognitivas, para interpretar o comportamento alheio (FUKUYAMA, 2013, p.51).

Como Fukuyama apontou, o comportamento faz parte desse processo de reconhecimento. Reconhecemos e somos reconhecidos e isso nos permite a organização social, moral que sugere Fukuyama. Mas nossa hipótese sugere que esse reconhecer valoriza como vemos os outros ao nosso redor, antes de valorizar “o que” são os outros. Não é o valor que importa, porque “é a aparência da honestidade - e não a honestidade em si - que identifica um possível colaborador” (FUKUYAMA, 2013, p.52). Eis o ponto da nossa hipótese. Uma vez que honestidade como um valor não tem importância moral, mas reconhecer uma pessoa como honesta, se a honestidade é o que os outros reconhecem como desejável, bom, etc, isso que importa. Quanto conceito abstrato, “honestidade” em si não importa, “a aparência de honestidade”, para aparecer precisa de um espectador que reconhece a honestidade, e quanto valor, precisa ser “compartilhado” (como Harris mencionou), não posso sozinho dizer “honestidade é bom”. Essa é nossa preocupação quando o assunto é moralidade. Os outros pesam mais que conceitos e valores, uma regra pode ser trocada se a troca for compartilhada.

Quando invertemos os valores, o princípio de reconhecimento permanece. Imaginemos que falamos de desonestidade. E que a desonestidade é algo que os agentes buscam em sua sociedade. “Não é a desonestidade em si que importa, mas a aparência da desonestidade”. Importa que eu consiga reconhecer os desonestos, a desonestidade como conceito abstrato não

importa. Eu serei desonesto em minhas ações porque as pessoas valorizam, desejam que eu seja, fazem sua pressão em mim, e quero ser visto positivamente pelos outros, continuar pertencendo o grupo. Quero as vantagens que realizar aquela ação me concede socialmente. Agir de maneira que os outros reconhecem como desonesto me garante isso. De novo, a preocupação é como os outros irão me reconhecer agindo de maneira X ou Y.

Para Fukuyama, mesmo questões que hoje em dia não encontraríamos problemas em discutir em livros de ética ou aulas sobre moral, são questões que passam pelo reconhecimento. “Grande parte da política contemporânea gira em torno de exigências de reconhecimento, em especial por parte de grupos que têm razões históricas para crer que seu valor não foi devidamente reconhecido: minorias raciais, mulheres, gays, povos indígenas etc” (FUKUYAMA, 2013, p.59). Um grupo citado por Fukuyama pode acreditar que são reconhecidos como inferiores, ou reconhecidos como “doentes” (no caso dos gays), ou simplesmente sem o reconhecimento que eles desejam. Não são vistos pelos outros da maneira que querem ser vistos.

As questões políticas mencionadas por Fukuyama, embora pareçam distantes de um exemplo moral sobre reconhecer um mentiroso, por exemplo, partilham o mesmo processo e a mesma preocupação. Enquanto um grupo busca um reconhecimento diferente daquele que eles possuem (como as minorias de Fukuyama), sua preocupação ainda é “como os outros me vêem”. Quando estou agindo no que pode ser considerado moral ao dizer a verdade, também estou preocupado “como os outros me vêem”. Não buscaria um reconhecimento diferente sendo um grupo de minoria se o reconhecimento dos outros não importasse. “Reconhecimento era um motivador crucial de comportamento coletivo. Na base do fenômeno do reconhecimento estão os julgamentos do valor intrínseco de outros seres humanos, ou das normas, ideias e regras criadas pelo homem” (FUKUYAMA, 2013, p.59-60). O valor de alguém importa para o reconhecimento, as normas que ela segue ou deixa de seguir, importam, como afirmou Fukuyama. Eis o motivo pelo qual o que compramos na loja tem influência do reconhecimento social, como agimos em um grupo tem influência do reconhecimento, e o que buscamos socialmente como um grupo frente a outro tem influência do reconhecimento. Até mesmo os modos à mesa de Nobe Elias têm influência do reconhecimento.

Seguindo essa linha a afirmação anterior de Fukuyama está em acordo com nossa hipótese. Se por um motivo qualquer imaginamos um agente que possa valorizar a compaixão como valor moral por excelência, o valor “maior” de todas as ações morais, essa pessoa agindo compassivamente em um grupo que reconhece a compaixão como algo ruim, indigno ou indesejado, não terá peso moral algum naquele grupo. O valor não importa, se esse mesmo agente logo se dá conta, e mesmo sendo alguém compassivo subjetivamente falando, mas passa a agir contrário a isso, os outros o reconhecem como parte do grupo. A compaixão em si, nesse exemplo, não tem valor, a aparência dela para o grupo, no entanto, é valorizada. Como nos disse Fukuyama. “Como no caso do papel-moeda, os sinais são inimitavelmente espalhados, e intrinsecamente sem valor, porém são tratados como se fossem valiosos e são valiosos porque todo mundo os trata como tal” (PINKER, 2013, p.518). Fingir um comportamento reconhecidamente desejado pelo grupo pertence ao leque de comportamento que dispomos para o convívio social. “Assim, as criaturas importantes anunciam seu valor com um sinal. Infelizmente, as criaturas insignificantes podem falsificar o sinal e colher os benefícios, degradando o valor para todo mundo” (PINKER, 2013, p. 518). Vimos isso anteriormente em como pessoas “insignificantes” falsificaram o comportamento cavalheiresco, realizando duelo e diminuindo o valor para os outros. Isso sugere que o duelo não tinha valor em si, como a compaixão no exemplo citado não tem um valor intrínseco, apenas é valorizada porque as pessoas ao redor reconhecem como valorosa.

O compromisso intelectual de assumirmos a postura do reconhecimento como descrição do comportamento moral é entendermos que uns valores morais têm o mesmo tratamento que o “papel-moeda”. Os valores não parecem valer nada a menos que, claro, todos reconheçam como valoroso. Essas nossas alegações não sugerem que pessoas não podem agir moralmente, ou moral é algo que não existe unicamente porque sugerimos que valores importam menos que o reconhecimento. Tampouco em algum momento o reconhecimento social serve como uma prescrição. Da alegação que o reconhecimento possui peso para as decisões morais não segue que “devemos” agir moralmente olhando para os outros, ou calculando suas pressuposições sobre nós, etc. Assumir o compromisso do reconhecimento é apenas entender que esse é um processo pelo qual as decisões morais passam.

Conclusão

Nosso caminho perseguiu o caminho que demonstra a relevância do reconhecimento no comportamento moral, para isso começamos nosso estudo sob um olhar atento à natureza humana. Esse olhar se fez necessário para o leitor ter a base da qual partimos da nossa pesquisa, mesmo aquele leitor que possa ter um conhecimento prévio do assunto, foi necessário a abordagem para delimitarmos o alcance da natureza, a influência e para tentar eliminar “ruídos” de interpretação quanto ao que é uma natureza humana, e qual natureza nos referimos. Esse caminho foi determinante para o seguinte passo que demos, a rigor, evidenciar o aspecto social. Uma vez que a natureza humana afeta o nosso comportamento, bem como nos confere algumas preleções psicológicas, precisamos ver como afetava o agente humano. O âmbito das emoções foi explorado para que se pudesse melhor visualizar o quadro das ações dos agentes morais em conformidade com todo o processo da natureza, mas agora introduzido o âmbito da cultura. Vimos como os agentes morais podem agir sob influência de preleções naturais que vimos no primeiro capítulo, mas em ações diversas. Mostrando assim, não só que a natureza age no plano teórico e biológico, mas social, em diversas ocasiões. Essa abordagem do social pôde abrir as portas para nossa hipótese de como o reconhecimento (como traço natural) atua como influenciador do comportamento moral. Uma vez que a natureza age em diversos aspectos do nosso comportamento, precisamos no último capítulo mostrar como ela pode agir efetivamente na moralidade, levando em relação outros agentes que socializamos, motivo pelo qual o último capítulo demonstrou ser o mais extenso. O reconhecimento pôde então ser visto à luz de tudo o que trouxemos nos capítulos anteriores sobre cultura e natureza, entendido dentro da esfera moral, mas sem termos negado a relevância tanto da natureza quanto a influência da cultura no processo de reconhecimento.

O primeiro ponto que queremos ressaltar sobre o comportamento influenciado por reconhecimento é que, ainda que esteja suscetível à mudança, como mencionamos e que os valores pareçam assumir um posto de segundo plano, e não mais um guia para o agir; não estamos assumindo relativismo absoluto sobre as ações morais. Claro que, uma vez sujeito às mudanças, estamos às voltas de algo que podemos chamar de relativismo, e isso é bastante

claro em nossos exemplos. No entanto, ao início de nossas investigações, podemos observar que há ainda traços de comportamento ligados à natureza humana, preferências, como a nossa preferência em preocupação com o reconhecimento. Essas preferências influenciam nossas valorizações. Embora possamos pensar que amanhã “matar o próximo” possa virar a regra moral, não nos parece que algum traço de comportamento que incentive matar o próximo gratuitamente possa ter sido selecionado como vantajoso na evolução. Nosso ponto é, embora possamos pensar em valores mutáveis e não mais eternos, esses mesmos valores estão ancorados por preferências evolutivas que nos ajudaram a chegar até aqui. Dificilmente uma regra como “mate o próximo” estaria ancorada em alguma dessas preferências que apontamos. De modo que, embora possamos teoricamente pensar que “tudo vale”, não é possível “que tudo valha”. O que pode, o que não pode entrar como valor e regra moral, essa é outra discussão, que ainda estaria pautada pelo reconhecimento em algum grau. Desse modo sendo a “razão” para ação o que passa pelo reconhecimento. O que faz a ação ser moral é o reconhecimento que ela recebe como sendo aceita como moral. Uma vez que o comportamento possa ser descrito de forma a alinhar-se com as pesquisas atuais da ciência do comportamento, como acreditamos termos feito, a classificação filosófica da postura não influencia a descrição.

O segundo ponto de relevância é, em momento algum assumimos que o reconhecimento é ou deve ser o único processo pelo qual uma decisão moral é tomada. A questão, como nós mesmos apresentamos é holística, exigindo que outros assuntos fossem explorados que aqui não cabem. A descrição do comportamento moral seguindo a ideia da influência do reconhecimento exige que diversas áreas do saber se comuniquem. Nem mesmo poderíamos ter levantado a hipótese sobre essa descrição de comportamento sem ao menos termos passado em revista o que podemos entender como natureza humana, uma área que, apesar de dizer respeito as ciências humanas, tem sua fonte na biologia. Tampouco a explicação poderia ser reduzida ao biológico, introduzimos o elemento social, cultural. Embora possamos pensar que a atenção com o reconhecimento social perpassa as ações morais, não é seguro dizer que essa é a única atenção que damos ao agir moralmente, tampouco afirmamos que

é a mais importante. Aqui tão somente precisamos ter claro que ela possui um peso que acreditamos não ter sido devidamente alocado por outros pensadores e pesquisadores. Nossa função foi descrever o comportamento moral como tomando parte nesse processo de reconhecimento, e dar ao reconhecimento o peso que pensamos ser devido para essa descrição. Quantos, que e como outros processos mentais, influenciadores de decisões, atuam em ações morais, não nos é pertinente para esse trabalho.

Seguindo nossa linha, ações morais passam pelo reconhecimento, temos uma preocupação natural de reconhecimento. Como os outros nos vêm é importante, e perpassa a moralidade, os hábitos de higiene, os costumes, as compras de produtos nas lojas de departamentos, etc. Assumir que reconhecimento pode ter importância maior que valores é assumirmos que valores possuem o peso de “papel-moeda”, possui seu valor enquanto valorizado pelos demais. Sem o reconhecimento de um valor como “valeroso”, não seria possível que ele vigesse. Assumir o peso do reconhecimento na moralidade é tentar despir soluções explicativas como: a “razão” é a resposta para ação moral. Assumir o reconhecimento como parte desse processo, sugere mais uma pista para entendermos o nosso complexo comportamento que chamamos de moral.

Referências

APPIAH, Anthony Kwame. **O código de honra: como ocorrem as revoluções morais**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ARENDT, HANNAH. **Vida do espírito, A**. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BLOOM, Paul. **Que nos faz bons ou maus, O**. Trad. Eduardo Rieche. Rio de Janeiro: Best seller, 2014.

BRITO, Adriano Naves de. **Morality as a Functional Phenomenon**. In: CARMO, Juliano Santos do, SANTOS Robinson dos (Org.). Ética, linguagem e antropologia. Perspectivas modernas e contemporâneas. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2012. p. 13-27.

BRITO, Adriano Naves de. **A ética e a política entre a razão e o mercado**. Filosofia Unisinos, v.6, n.2, p. 239-247, 2005. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia>.

BRITO, Adriano Naves de. **Morality beyond contractualism**. Actas del 1º Congreso de la SFU, Montevideo, 2012. Disponível em: <https://unisinos.academia.edu/AdrianoDeBrito>

DAMÁSIO, António. **Erro de Descartes, O: emoção, razão e o cérebro humano**. Trad. Dora Vicente, Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

DAMÁSIO, António. **Mistério da consciência, O: do corpo e das emoções ao conhecimento de si**.

DARWIN, Charles. **Expressão das emoções no homem e nos animais, A**. Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.

DENNETT, C. Daniel. **From bacteria to Bach and back**. New York: Norton, 2017.

DIAMOND, Jared. **Mundo até Ontem, O: o que podemos aprender com as sociedades tradicionais**. Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Record, 2014.

DUHIGG, Charles. **Poder do Hábito, O**. Trad. Rafael Montovani. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

ELIAS, Nobert. **Processo civilizador, O**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Nobert. **Processo civilizador, O. Volume 2** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FUKUYAMA, Francis. **Origens da ordem política, As**. Trad. Nivaldo Montigelli Jr. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

FUKUYAMA, Francis. **Fim da história e o último homem, O**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

- GREENE, Joshua. **Moral Tribes**. New York: Pinguim Press, 2003.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Trad. Janaina Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- HARRIS, Sam. **Paisagem moral, A**. Trad. Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- HEEMANN, Ademar. **Natureza Ética**. Curitiba: EditoraUFPR, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Razão na história, A**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Edipro, 2015.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. Trad. Luiz Repa São Paulo: Editora 34, 2015.
- HUME, David. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unicamp, 2013.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo, Editora Unesp, 2000.
- KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar: duas formas de pensar**. Trad. Cássio de Arantes Leite.
- LIMA, Carlos Cirne. **Depois de Hegel. Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Escritos editora, 2015.
- MILLER, Geoffrey. **Darwin vai às compras**. Trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Best Bussines, 2012.
- MLODINOW, Leonard. **Subliminar: como o inconsciente influencia nossas vidas**. Trad. Claudio Carina. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- MLODINOW, Leonard. **De primatas a astronautas: a jornada do homem em busca do conhecimento**. Trad. Claudio Carina. Rio de Janeiro, Zahar, 2013
- MONTAIGNE, Michel Eyquem Seigneur de. **Ensaio, os**. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos Petrópolis, Vozes, 2008
- PINKER, Steven. **Tábula rasa**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- PINKER, Steven. **Como a mente funciona**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- PINKER, Steven. **Anjos bons da nossa natureza, Os. Por que a violência diminuiu**. Trad. Bernardo Joffily, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

PRINZ, Jesse J. **Beyond human nature: how culture and experience shape the human mind**. New York: W.W.Norton & Company, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Mundo como vontade e representação, o**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UneSP, 2012.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins fontes, 2015.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

Bibliografia consultada

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. Bauro, Edipro, 2009.

BROOKS, David. **Animal social, O**. Trad. Camila Mello. Rio de Janeiro, Objetiva, 2014.

COOP, DAVID. **Morality in a natural world selected**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

DARWIN, Charles. **Origem do Homem e a seleção sexual, A**. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte, Editora Italiana, 2004.

DAWKINS, Richard. **Gene egoísta, o**. Trad. Rejane Rubino, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

GIANNETTI, Eduardo. **Valor do amanhã, O**. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de Bolso, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano II**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

PIKETTY, Thomas. **Capital no século XXI, O**. Rio de Janeiro, Editora Intrínseca, 2014.

PUTMAN, Ruth Anna (org.). **WILLIAM JAMES**. Aparecida, Editora Ideias e Letras, 2010.

RAWLS, JOHN. **Uma teoria da justiça**. Trad. Vamireh Chacon. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

RITCHE, JACK. **Naturalismo**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, Vozes, 2008.

SENNETT, Richard. **The Hidden injuries of class**. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

SCHOPENHAUER, Arthur. **The Basis of Morality**. New York, Dover, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. **Egocentricidade e Mística**. Trad. Adriano Naves de Britto, Valerio Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2013.