

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CEDRIC JOHN AYRES**

**NATUREZA HUMANA E COOPERAÇÃO SOCIAL:**

Cosmopolitismo e Libertarianismo em debate.

Recife  
2016

**CEDRIC JOHN AYRES**

**NATUREZA HUMANA E COOPERAÇÃO SOCIAL:**

Cosmopolitismo e Libertarianismo em debate.

Dissertação de Mestrado  
apresentada no Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de  
Pernambuco, como requisito  
parcial para obtenção do grau  
de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e  
Política

Orientador: Prof. Dr. Érico  
Andrade Marquês de Oliveira

Recife

2016

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

A79n Ayres, Cedric John.  
Natureza humana e cooperação social : cosmopolitismo e  
libertarianismo / Cedric John Aires. – 2016.  
157 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Érico Andrade Marquês de Oliveira  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2016.  
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Empatia. 3. Cosmopolitismo. 4. Propriedade privada. 5.  
Natureza humana. 6. Cooperação social. 7. Libertarianismo. I. Oliveira,  
Érico Andrade Marquês de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-007)

**NATUREZA HUMANA E COOPERAÇÃO SOCIAL:  
COSMOPOLITISMO E LIBERTARIANISMO EM DEBATE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia  
aprovada, pela Comissão Examinadora  
formada pelos professores a seguir  
relacionados para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia, pela Universidade  
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 14/10/2016

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (ORIENTADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dr. Marcos Fanton (1º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Prof. Dra. Mariana Pimentel Fischer Pacheco (2º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2016

Dedico este trabalho a todos que fazem parte da comunidade universal de entusiastas pela liberdade. Em especial, aos queridos e estimados amigos Nelson Chartrand, Joisy Garcia e demais membros do Club Anarcocapitalista de Cuba. A vossa coragem para defender as ideias da liberdade em meio de tamanha adversidade é inspiradora, mostra-nos, humildemente, o quão pouco precisamos temer para defender o tanto que temos a perder.

## AGRADECIMENTOS

Alguns versos, de um dos sonetos de Camões que mais gosto, traduzem perfeitamente os dois sentimentos que me perseguiram nesta empreitada que foi escrever a dissertação do mestrado. O primeiro: “Tanto de meu estado me acho incerto [...] O mundo todo abarco e nada aperto”. Isaiah Berlin fez uma classificação jocosa de dois tipos de filósofos: as Raposas (que se encantam com uma infinidade de coisas) e os Porcos-Espinhos (que sistematicamente relacionam tudo a um ponto central). Sempre admirei e interessei-me mais por filósofos do segundo tipo, pelo rigor lógico, argumentos metódicos e organizados. Mas após tantas mudanças de temas, de títulos, de reformulações, de inserções e remoções e pela enorme quantidade final de tópicos abordados, não há como negar, fazer esta dissertação obrigou-me a reconhecer: eu sou um baita de um “Sr. Raposo”. O segundo verso, “Numa hora acho mil anos, e é jeito Que em mil anos não posso achar uma hora”, adequa-se pelo o tempo que levei para concluir esta tarefa e o modo como ela foi feita.

Agradeço à professora Mariana Pimentel por aceitar esta tarefa impossível, aos professores Marcos Fanton e Tárik Prata pelas valiosas contribuições e gentis comentários a respeito do trabalho, ainda que tardiamente neste longo processo, contribuíram significativamente. Retrospectivamente — ó, dádiva cruel — arrependo-me do meu acanhamento de não tê-los procurado antes. Agradeço também, obviamente, ao meu orientador, Érico Andrade, por toda a colaboração e acima de tudo pela honestidade intelectual de separar entre as questões da extra-acadêmicas e aquelas do exercício de investigação filosófica aceitando, inclusive, a incumbência de me orientar, apesar das nossas divergências intelectuais. Também agradeço a Rodrigo Jungmann por se dispor a ler o trabalho e assumir a função de “orientador interino” caso fosse necessário.

Agradeço ao departamento de filosofia. Primeiramente, aos professores que de algum modo contribuíram para a minha formação, além dos já citados, destaco os que tiveram alguma influência ou participação na minha formação para além da sala de aula: Fernando Raul Neto pelas aulas de lógica, a longa amizade e incentivo para que eu seguisse a carreira acadêmica em filosofia, Thiago Aquino pelos encontros no grupo de estudo sobre anarquismo, Anastácio de Araújo pelos encontros no grupo de estudos sobre Platão, Alfredo Moraes pelos grupo de estudos de Hegel, novamente a Rodrigo Jungmann e finalmente, em memória de Juan Bonaccini, um professor muito querido pelo seu comprometimento acadêmico. Também agradeço por toda a ajuda do pessoal administrativo, que tanto “aperreei” ao longo destes anos por causa de meus descuidos e esquecimentos, em especial a Betania e Isabel e em memória da querida e eterna Marillac. Finalmente, aos vários colegas que compartilharam do estudo filosófico ao longo destes anos, contribuindo das mais diferentes maneiras, seja participando de grupos de estudo, lembrando-me prazos, debatendo ou ao menos pelo companheirismo solidário. Agradeço em especial a Thiago Paz que

colaborou significativamente nesta etapa do mestrado, especialmente nas questões burocráticas, e acompanhou durante todo o trajeto emocional.

Agradeço a todos os meus companheiros na jornada intelectual “extra-acadêmica”. Não há como negar que boa parte da minha educação, inclusive boa parte do que está neste presente trabalho, originou-se de fontes externas da educação formal possibilitada pela curiosidade e iniciativa de pesquisa. Neste sentido, não poderia fazê-lo sem a companhia das mentes afins, como os colegas que compõe o “Grupo de Estudos Libertários Leão do Norte” — com os quais me encontrei mensalmente, durante anos, para discutir e promover as ideias da liberdade — e demais libertários espalhados pelo Brasil, com quem manti contato (seja virtual ou ocasionalmente em eventos).

Agradeço aos meus sogros Georgius e Cynthia pela cobrança e pelo apoio e especialmente a minha alma gêmea Txiliá, que sempre me apoiou e ajudou-me em todos os quesitos de minha vida, sem ela eu estaria desnortado. Especificamente neste trabalho, ajudou-me revisando o texto, corrigindo erros, fazendo sugestões e ajustando às normas da ABNT todas as minhas quase infinitas citações.

Por último agradeço à minha família — tios, primos e padrinho — pelo incentivo e apoio, em especial a meu pai Robin pelo apoio, não só neste trajeto em específico, mas pela vida e à minha mãe, Lilia, cuja distancia suportou durante tantos anos, mas sempre esteve tão presente.

*“Sempre houve pessoas que voluntariamente renunciaram muitos prazeres e satisfações com o intuito de fazer aquilo que eles consideram correto e moral. Pessoas preferiram o martírio à renúncia daquilo que eles acreditavam ser verdadeiro. Elas escolheram a pobreza e o exílio porque queriam ser livres na busca pela verdade e sabedoria. Tudo que há de mais nobre no progresso da civilização, bem estar, e conhecimento resultaram das realizações de pessoas deste tipo, que afrontaram todos os perigos e desafiaram a tirania de poderosos reis e das massas fanáticas”*

**(Ludwig von Mises)**



## **RESUMO**

AYRES, CEDRIC J. **NATUREZA HUMANA E COOPERAÇÃO SOCIAL:** Cosmopolitismo e Libertarianismo em debate. Dissertação (Mestrado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

O seguinte trabalho procurará apresentar como se configura o problema da relação entre a natureza humana e cooperação social. Neste sentido, quais são os mecanismos naturais (i.e.: sentimentos, emoções, fisiologia) que permitem ao homem viver em sociedade e em que medida a cooperação poderia surgir espontaneamente da dinâmica de relações humanas. A partir desta visão de natureza humana, procuraremos entender como o cosmopolitismo e o libertarianismo procuram, enquanto propostas normativas de filosofia política, solucionar a questão da cooperação social pacífica diante de um cenário pluralista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Natureza Humana; Cooperação social; Libertarianismo; Cosmopolitismo; Empatia; Princípio de Não Agressão; Propriedade Privada.

## **ABSTRACT**

AYRES, CEDRIC J. **HUMAN NATURE AND SOCIAL COOPERATION:** Cosmopolitism and Libertarianismo in debate. Dissertation (Mester's Degree). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

This research aims to presente how the problem on the configuration of how human and social cooperation relate to each other. That is, which are the natural mechanisms (*i.e.*: feelings, emotions, physiology) that permit men to live in society and to what degree cooperation could emerge spontaneously from the natural dynamics of human relations. Based on this vision of human nature, we will try to understand how cosmopolitism and libertarianism, as normative proposals of political philosophy, try to solve the problem of peaceful social cooperation in light of a pluralis scenario.

**KEYWORDS:** Human Nature; Social Cooperation; Libertarianism; Cosmopolitism; Empathy; Non-Agression Principle; Private Property.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Jogo do tamanho corporal.....	44
Figura 2 - Jogo do envelope.....	48
Figura 3 - Modelo boneca russa de empatia e imitação.....	56
Figura 4 - Modelo do intuicionismo social.....	75
Figura 5 - As cinco fundações morais.....	80
Figura 6 - Pontuações no MFQ, de 132,000 voluntários, em 2011.....	90
Figura 7 - A matriz moral dos progressistas americanos.....	92
Figura 8 - A matriz moral dos conservadores sociais americanos.....	92
Figura 9 - A matriz moral dos libertários americanos.....	92
Figura 10 - Diagrama de Nolan.....	99
Figura 11 - Jogo <i>hawk-dove</i> .....	120
Figura 12 - Jogo <i>hawk-dove-bourgeois</i> .....	123

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>2. COOPERAÇÃO HUMANA E EVOLUÇÃO.....</b>	<b>25</b>
2.1 O DILEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL.....	25
2.2. A ABORDAGEM EVOLUCIONISTA.....	28
2.2.1 MORALIDADE PRESCRITIVA E DESCRITIVA.....	30
2.2.2 A FALÁCIA NATURALISTA.....	32
2.2.3 ESCAPANDO DA FALÁCIA NATURALISTA.....	35
2.3 ALTRUISMO PSICOLÓGICO E ALTRUÍSMO BIOLÓGICO.....	38
2.3.1 TEORIA DOS JOGOS E EVOLUÇÃO.....	42
2.3.2 O PAPEL DA EMPATIA.....	50
2.3.3 EMPATIA E NEURÔNIOS ESPELHO.....	52
<b>3. COSMOPOLITISMO.....</b>	<b>57</b>
3.1 OIKEIOSIS.....	58
3.2 COSMOPOLITISMO ESTOICO.....	62
3.3 SENTIMENTOS MORAIS, OIKEIOSIS E COSMOPOLITISMO.....	64
<b>4. TEORIA DAS FUNDAÇÕES MORAIS.....</b>	<b>71</b>
4.1. INTUIÇÕES E RACIOCÍNIO ESTRATÉGICO.....	72
4.2 A MORALIDADE AGREGA E CEGA.....	75
4.3 AS SEIS FUNDAÇÕES MORAIS.....	78
4.3.1 CUIDADO E DANO.....	81
4.3.2 EQUIDADE E TRAPAÇA.....	82
4.3.4 AUTORIDADE E SUBVERSÃO.....	83
4.3.5 SACRALIDADE E DEGRADAÇÃO.....	86
4.3.6 LIBERDADE E OPRESSÃO.....	87
<b>5. MORAL E POLÍTICA.....</b>	<b>88</b>
5.1. “ESQUERDA”, “DIREITA” E AS FUNDAÇÕES MORAIS.....	88
5.2. FUNDAÇÕES MORAIS E O LIBERTARIANISMO.....	91
5.3. DEFININDO A CLASSIFICAÇÃO DOS POSICIONAMENTOS POLÍTICOS.....	93
5.5 MEIOS E FINS NA DEFINIÇÃO POLÍTICA.....	95
5.4 A RELAÇÃO ENTRE MORAL E POLÍTICA NO LIBERTARIANISMO.....	103
<b>6. O ARGUMENTO LIBERTÁRIO.....</b>	<b>115</b>
6.1 META-UTOPIA E PRINCÍPIO DE NÃO-AGESSÃO.....	115
6.2 ORIGENS EVOLUCIONÁRIAS DA PROPRIEDADE.....	120
6.3 JUSTIFICANDO A PROPRIEDADE: ÉTICA ARGUMENTATIVA.....	125
6.3.1 Contradição performativa e o “A priori da Argumentação”.....	126
6.3.2 Praxeologia e “A priori da ação”.....	129
6.3.3 A Ética Argumentativa.....	133

6.3.4 COROLÁRIOS DA ÉTICA ARGUMENTATIVA.....	136
6.5 LIMITES DA ÉTICA ARGUMENTATIVA.....	138
7. CONCLUSÃO.....	144
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148

## 1. INTRODUÇÃO

A existência da pluralidade de visões de mundo é um dado das relações humanas. Indivíduos possuem diferentes valores, crenças, e prioridades; ainda que tenham valores semelhantes em tipo, muitas vezes diferem em grau. Ato contínuo, se pessoas passam mais tempo com outros indivíduos que possuam mais afinidades, terão, comparativamente, mais proximidade e assim estreitam os laços formando-se grupos.

É comum que as disparidades entre indivíduos e grupos causem, resultem, ou ao menos contribuam, para a existência de conflitos entre os seres humanos. Afinal de contas, da mesma forma que um homem solitário em uma ilha não pode entrar em conflitos sociais, se todos pensassem igualmente, se fossem um “corpo social” único, também não haveria conflitos<sup>1</sup>.

Uma solução possível para a questão da pluralidade seria a aniquilação completa das dissidências. A formulação mais antiga e duradoura desta solução direta é a guerra. Quando estas batalhas não resultavam no genocídio dos derrotados, expulsavam-nos para fora do alcance da fúria dos vencedores. Desta forma, a segunda solução para lidar com a disparidade nos valores seria o exílio, o distanciamento físico entre pessoas de valores conflitantes de modo que não haja convivência entre eles.

A separação espacial de corpos posterga a insurgência de conflitos, porém não os encerra definitivamente. Afinal, estes grupos podem eventualmente se encontrar no futuro e, então, terão que entrar em uma nova guerra que resulte na aniquilação de uma das partes ou em um novo distanciamento do derrotado. Há a possibilidade de que poderes iguais não consigam nem aniquilarem uns aos outros nem expulsarem do território um deles, resultando em impasse. Não existe, contudo, estabilidade nestes cenários.

---

<sup>1</sup> Sobre a semelhança entre o indivíduo isolado e a coletividade absoluta, indico: MISES, Ludwig von. **Ação Humana**. Um Tratado sobre Economia. Instituto Mises Brasil: São Paulo, 2010. P.287.

Através da organização social, buscamos resolver estes conflitos sem ter que recorrer ao uso de violência. Há, contudo, a possibilidade de pessoas ou grupos discordarem entre si a respeito do que constitui atos de violência, fazendo com que alguns se entendam como legitimados ao uso da força quando outros não ou; devido a erros de interpretações, que o uso de violência se intensifique através de retaliações cada vez maiores. O problema central na filosofia política é, portanto, delinear o que constitui violência, a sua definição, para que então possamos julgar qual é o seu escopo legítimo e em que medida ela pode ser justificada. Apenas a partir disso é que conseguimos administrar e julgar, apropriadamente, os conflitos advindos da dissonância entre visões de mundo.

Neste contexto, a questão da empatia, por exemplo, assumiu um papel central no debate contemporâneo que busca uma teoria política universalizável. O termo empatia origina-se da palavra alemã *Einfühlung*<sup>2</sup> e, por influência de Gottfried Herder, o termo foi usado tanto nas teorias estéticas do movimento romântico alemão<sup>3</sup> — no qual se defendia uma unidade mística entre sujeito e objeto — quanto para o nas correntes de filosofia da história que advogam pela metodologia interpretativa nas ciências sociais<sup>4</sup>.

A transição do campo estético para o psicológico se deve ao pensamento de filósofo alemão Theodore Lipps. Ele atribui significado equivalente de *Einfühlung* ao termo grego *empathia*<sup>5</sup> continuando o entendimento de que este

---

<sup>2</sup>O significado literal de *Einfühlung* seria algo como “olhar para”, “olhar através” ou “sentir internamente. DEPEW, David. **Empathy, Psychology, and Aesthetics: Reflections on a Repair Concept**. Disponível em: < <http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1033&context=poroi>>.\_Acesso: 1 ago. 2015. P.100.

<sup>3</sup> Friedrich Theodor Fischer, filósofo alemão influenciado por Hegel, fez em seu tratado sobre a simbologia uma distinção entre os símbolos “lógicos” e “mágicos”. Este último tipo trataria dos símbolos associados à empatia e estaria presente nas sociedades primitivas, nas quais o homem ainda não fez uma distinção lógica que o separa da natureza. Trata-se do ato de antropomorfizar a natureza. Robert Fischer, filho de Friedrich, desenvolveu a teoria do seu pai. Em sua concepção, *Einfühlung* significa participação ativa do espectador na apreciação da arte, uma experiência de trocas mútuas entre o corpo e objeto percebido.<sup>3</sup>. NOWAK, Magdalena. **The Complicated History of Einfühlung**. Argument. Vol. 1 2. 2011. P.303-305.

<sup>4</sup> Op. Cit.. P.303.

<sup>5</sup>DEPEW, David. **Empathy, Psychology, and Aesthetics: Reflections on a Repair Concept**. Disponível em: < <http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1033&context=poroi>>.\_Acesso: 1 ago. 2015. P.100.

fenômenos consiste em “*the merging of subject and object into one*”<sup>6</sup>. Associa o fenômeno empático à percepção de características humanas:

We appreciate another object as beautiful because empathy allows us to see it in analogy to another human body. Similarly, we recognize another organism as a minded creature because of empathy.<sup>7</sup>

Lipps distingue quatro tipos de objetos que são passíveis da empatia: “*the psychological life of humans, the psyche of animals, nature and works of art*”.<sup>8</sup>. No contexto dos objetos referentes à vida psicológica dos seres humanos, o sentido de empatia se desenvolve em direção do que atualmente entendemos pelos reflexos automáticos diante das emoções de outrem.

Mais recentemente, na passagem do século XX para o XXI, o interesse pelo tema da empatia aumentou de modo que a definição deste termo assumiu diversas formas no contexto das pesquisas da psicologia<sup>9</sup>. A partir desta miríade de significados, biólogos portugueses chegaram à seguinte definição: “*Empathy has been accepted as an “umbrella term” for affective phenomena such as emotional contagion, sympathy and empathic perspective taking*”<sup>10</sup>.

Existe uma corrente interdisciplinar — representada por pensadores como o primatólogo Frans de Waal, o psicólogo Steven Pinker e o economista Jeremy Rifkin — a qual defende que a diminuição dos conflitos violentos no mundo derivou de uma intensificação nos níveis de empatia e na expansão cada vez maior do círculo empático.

<sup>6</sup> NOWAK, Magdalena. **The Complicated History of Einfühlung**. Argument. Vol. 1 2. 2011.P.306.

<sup>7</sup> STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Verbete: Empathy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/empathy/>>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>8</sup>NOWAK, Magdalena. **The Complicated History of Einfühlung**. Argument. Vol. 1 2. 2011. P.306.

<sup>9</sup> Para consultar coletânea de doze definições influentes desde a década de 1970: CASTRO, Rita de. GASPARG, Augusta. VICENTE, Luís. **A empatia em evolução: As bases estruturais da empatia em primatas humanos e não-humanos**. Disponível em:<[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1)>. Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>10</sup> Op. Cit.



Esta perspectiva naturalista de Waal defende que a partir da função biológica dos neurônios espelhos<sup>11</sup>, um mecanismo que faz com que o espécime reaja imitativamente os atos de outros — ou que reajam de acordo com as situações em que outros se encontram, como se eles próprios estivesse nesta situação —, observamos que este sentimento empático cria “um alinhamento de interesses” entre quem efetivamente sofre e os observadores deste sofrimento, pois ambas as partes tornam-se interessadas em acabar com a fonte de seu sofrimento individual. Estes reflexos emocionais impelem o indivíduo empático a atitudes altruístas — ou seja, atos que beneficiam outros, apesar de custosos — pois, ao beneficiar os outros, mitigam o seu próprio sofrimento.

Inicialmente, o alcance do círculo empático era imediato à família. Através do desenvolvimento da história humana, este se expandiu englobando passo a passo aqueles que participam do mesmo clã, tribo, religião, raça. Por fim, devido a um processo iniciado no século XIV, a empatia alcança dimensões nacionalistas com a consolidação do estado nação, tal como vimos no ufanismo da passagem século XIX para o século XX. Este processo seria um dos grandes fatores responsáveis pelo declínio do uso ostensivo de violência na sociedade<sup>12</sup>.

Os defensores da expansão empática, como o economista Jeremy Rifkin, propõem que esta tendência está em continuidade. Mazelas como aquecimento global, grandes catástrofes naturais, pobreza generalizada, entre outras, seriam resolvidas através da transposição dos limites nacionalistas. Seria necessário que os sentimentos de empatia global se estendam a todos os indivíduos<sup>13</sup>.

A busca por uma sociedade global na qual todos se tratam empaticamente e vivem como uma grande família harmônica não é algo recente. Trata-se de um

---

<sup>11</sup> WINERMAN, Lea. **The mind's mirror**. American Psychological Association. Disponível em: <<http://www.apa.org/monitor/oct05/mirror.aspx>>. Acesso: 22 ago. 2016. CRAIGHERO, Laila. RIZZOLATTI, Giacomo. **The mirror-neuron system**. Disponível em: <<http://www.kuleuven.be/mirrorneuronsystem/readinglist/Rizzolatti%20&%20Craighero%202004%20-%20The%20MNS%20-%20ARN.pdf>>. Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>12</sup> PINKER, Steven. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. Viking Adult: New York, 2011

<sup>13</sup> RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis**. Tarcher: Los Angeles, 2009.

antigo sonho que perpassa toda história do imaginário utópico e não se limita ao pensamento ocidental.

A mais antiga formulação deste sonho remonta a Mozi, pensador chinês do século IV a.c e fundador da escola Moísta. Enquanto a maioria dos pensadores utópicos ocidentais clamava pelo valor da fraternidade entre os homens, o “amor universal” de Mozi recomenda que os homens partam da devoção filial, que passem a tratar o pai dos outros membros da sociedade a partir do mesmo sentimento e devoção que aplicam em relação aos seus próprios pais, isto é, um “cuidado imparcial” em relação a todos, sem distinções.

Ambas as perspectivas, ocidental e oriental, conduzem ao mesmo fim: uma expansão do sentimento familiar que, tal como a empatia, é fundamentado na nossa capacidade de ver os demais como extensão da nossa própria existência, para toda humanidade. Deste modo, o egoísmo voltado ao ego ou à própria família seria a raiz de todos os problemas. No momento em compreendemos os demais como membros de nossa própria família (*i.e.*: destratar um desconhecido mais velho é como destratar um membro mais velho de nossa própria família, afinal de contas, esta pessoa também possui família e do mesmo modo que não gostaríamos que destratassem os membros mais velhos de nossa família, eles também não gostariam) e respeitamos a ordem do tratamento familiar através do amor universal e imparcial, condicionado pela nossa capacidade de nos espelharmos em nossos semelhantes conseguiríamos fazer com que os conflitos humanos cessem<sup>14</sup>.

Não tardou para que Mêncio, o mais eminente seguidor do confucionismo em sua época, apontasse, ainda no século III a.c., um problema fundamental no argumento mohista. O motivo que leva Mozi a fundamentar seu modelo de sociedade no sentimento da piedade filial é que este é justamente um sentimento de um relacionamento especial. Não há como torná-lo indiferente, genérico e universal sem que se percam as características que atribuem à relação filial qualidades distintas das demais.

---

<sup>14</sup> VAN NORDEN, Bryan. **Mencius**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mencius/>>. Acesso: 6 abr. 2015.

Para Mêncio, a natureza humana impõe limites práticos e teóricos às doutrinas éticas. O sentimento que se tem pelos próprios pais sempre será, naturalmente, mais forte do que o que se sente por estranhos. Para Mêncio, ainda que seja possível tornar-se mais empático diante de desconhecidos, mesmo assim não haveria a tão procurada imparcialidade, um favorecimento quanto à própria família permaneceria<sup>15</sup>.

No ocidente, o desenvolvimento de projeto de uma sociedade global representado por uma doutrina política foi formulado inicialmente pela tradição estoica. O termo “cosmopolita” fora cunhado por Diógenes, o Cínico — tradição que teve grande influência nos estoicos, especialmente nas primeiras etapas — mas a tradição interpreta que a sua concepção do cosmopolitismo era apenas “negativa”. Mais recentemente, revisionistas procuram contestar esta afirmação de que os cínicos não possuíam uma doutrina positiva do cosmopolitismo.

De qualquer modo, ainda que existisse uma doutrina positiva cínica, esta seria radicalmente diferente da estoica<sup>16</sup>. A visão cínica propõe a ideia de autossuficiência e seguimento aos aspectos da natureza, esnobando-se as normas sociais quando estas contrariam o que é natural; ou seja, nesta visão hiper individualista: “*primary allegiance is not to humankind, but to the natural world*”<sup>17</sup>.

Já na visão estoica há de fato um paralelismo com os argumentos de Mozi. A partir do conceito de *oikeiôsis*, as pessoas deveriam buscar estreitar os laços da humanidade, tratando os seres humanos que se encontram em ciclos sociais mais distantes como se fossem de ciclos sociais mais íntimos<sup>18</sup>. Desta forma, teríamos um mecanismo que serva como uma “liga” para formar o ideal político almejado: “*a worldwide political organization in which all humankind will*

---

<sup>15</sup> Op. Cit.

<sup>16</sup> BOSMAN, Philip R. **Citizenship of the world : the cynic way**. Disponível em: <<http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/5502>>. Acesso: 6 abr. 2015. P.25.

<sup>17</sup> Op. Cit. P34.

<sup>18</sup> BRENNAN, Tad. **The Stoic Life Emotions, Duties, and Fate**. Oxford University Press: London, 2005. P.154

*be fellow citizens and in which all cultural and racial divisions will be transcended*"<sup>19</sup>

Também na tradição ocidental, encontramos no pensamento de Adam Smith e Robert Nozick dois argumentos contrários à ideia da compaixão universal igualitária condicionada pela capacidade empática de modo que reverberam a crítica formulada por Mêncio.

Adam Smith argumenta em favor do viés natural pelo auto-interesse em oposição ao altruísmo no seu livro "Teoria dos Sentimentos Morais", publicado em 1759. Em seu famoso exemplo, o economista diz que, por mais que um cavalheiro humanista se sentisse incomodado e melancólico ao ouvir notícias sobre o império da China, com todos os seus habitantes, ter sido extinto devido a um grande terremoto, ele não tardaria em, após expressar seus sentimentos humanitários cheio de lamentos, seguir sua vida normalmente como se nada tivesse acontecido. Por outro lado, se soubesse que seu dedo mindinho seria amputado na manhã seguinte, não dormiria esta noite cheio de preocupações<sup>20</sup>.

No século XX, o filósofo libertário Robert Nozick critica o modo como os radicais de esquerda posicionavam-se a respeito da instituição familiar. Ele aponta que, por um lado, os radicais defendem que: "relações amorosas devem ser vistas como um modelo a ser emulado e expandido por toda a sociedade" <sup>21</sup>. Contudo, entram em contradição pois, ao mesmo tempo, denunciam a concepção de família como: "uma instituição sufocante, a qual deve ser destruída e condenada por ser foco de preocupações paroquiais e que interfere nos objetivos dos radicais" <sup>22</sup>.

Para Nozick, o amor, assim como a justiça, são instâncias históricas de relacionamentos, decorrem do processo real das interações entre indivíduos.

---

<sup>19</sup>SELLARS, John. **Stoic cosmopolitanism and Zeno's republic**. HISTORY OF POLITICAL THOUGHT. Vol. 23. No. 1. Primavera: 2007. P.2.

<sup>20</sup>SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. Disponível em: <<http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/smith1759.pdf>>. Acesso: 6 abr. 2015. P.72.

<sup>21</sup>NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Basic Books: New York, 2013. P.167.

<sup>22</sup> Op. Cit.

Deste modo, os sentimentos não são aplicáveis de maneira genérica ou intercambiável. Não se amam características abstratas; amam-se pessoas específicas — aquelas com as quais nos relacionamos historicamente, através do tempo vivido<sup>23</sup>.

Para elucidar esta polêmica a respeito da possibilidade de se aplicar projetos políticos universalistas baseados em mecanismos empáticos que criam indiferença na intensidade dos nossos sentimentos perante pessoas diferentes, precisamos antes compreender melhor a questão da natureza humana. Afinal, o que está em questão neste debate é se o cosmopolitismo pertence a uma das possibilidades no modo de ser dos indivíduos. Percebemos que a maneira como se entende a natureza humana é um dos principais fatores de influência que desdobram no modo como entendemos o espectro de possibilidades das teorias políticas, conduzindo-nos a aceitar uma em detrimento de outra. Como Bobbio nos explica, é justamente este fator o critério central que separa as tradicionais posições de “conservador” e “progressista” enquanto entendimentos opostos acerca da função da política:

Enquanto a tese radical fazia do homem uma criatura exclusivamente histórica e capaz de se amoldar, na vida prática, a níveis de conhecimento cada vez mais elevados e, correspondentemente, a formas sempre novas e mais frutíferas, porque racionais, de convivência social, a tese conservadora considerava a natureza humana não modificável pela ação prática, porquanto mergulhava suas raízes em uma realidade sobre-humana, a vontade divina, não podendo, por conseguinte, nem o conhecimento, nem a ação política serem totalmente liberativos.<sup>24</sup>

Desta forma, recorreremos à perspectiva naturalista da moral, pois esta procura basear-se no conhecimento empírico para entender a moralidade e é neste sentido que ela pode contribuir para este debate. O projeto reducionista do naturalismo procura reduzir o conteúdo dos juízos morais às entidades da realidade empírica, condicionando-a diretamente. Por outro lado, a versão mais modesta do naturalismo procuraria entender como os conhecimentos gerados

---

<sup>23</sup> Op. Cit. p.168.

<sup>24</sup>BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol.I. UNB: Brasília, 2000. P.224.

pelas ciências poderiam ajudar a esclarecer os problemas filosóficos, bem como delinear as possibilidades de solução destes<sup>25</sup>.

Nesta corrente, julgamos que o arcabouço evolucionista aplicado à psicologia e à moral pode nos fornecer, a partir de enunciados descritivos de como o ser humano compreende a moralidade, esclarecimentos valiosos quanto à validade de concepções normativas no tocante ao papel e alcance dos sentimentos morais e da relação entre estes com a moralidade e a política.

Considerando a definição de Bonazzi, a perspectiva evolucionista acerca da natureza humana diverge tanto da visão conservadora como da progressista, encontrando detratores em ambos os lados deste espectro. Ela rompe com a ideia progressista de tábula rasa, da figura humana maleável aos desígnios do engenheiro social. Ao mesmo tempo, contra os conservadores, a evolução naturaliza o homem, fugindo do dualismo metafísico e não o subordina, necessariamente, aos desígnios de uma racionalidade criadora.

Não teremos, neste trabalho, a pretensão de originalidade. Procuraremos fazer uma exposição de recentes descobertas e formulações teóricas em diversos campos do conhecimento como, por exemplo, em biologia, psicologia, economia e filosofia. Almejamos, a partir destes, desenvolver coerentemente um encadeamento argumentativo em busca da ponte entre moral e política, ou seja, em que medida é legítimo fundamentar argumentos políticos em perspectivas morais. Além disso, inquirir a respeito de qual é o papel dessa relação para os fundamentos de uma sociedade pacífica, ainda que de composta de indivíduos com perspectivas divergentes, ou até antagônicas.

A partir das duas posições políticas que nos propomos a estudar, o cosmopolitismo baseado na empatia e o libertarianismo mediado pelo princípio de não agressão, defenderemos que este último demonstra-se uma melhor maneira de coordenarmos pacificamente a pluralidade conflitante de valores humanos. Isto porque o modelo político libertário adequa-se melhor à maneira

---

<sup>25</sup>FINLAY, Stephen. **Four Faces of Moral Realism**. Disponível em: <<http://www-bcf.usc.edu/~finlay/Moral%20Realism.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016. P.8-10.

como a natureza humana (e sua relação com a moralidade) é descrita pelo ao modelo das fundações morais o qual, fundamentado por recentes descobertas no campo da psicologia evolucionista, propõe que os pluralismos de nossas perspectivas morais possuem base em um pluralismo das nossas predisposições biológicas.

No primeiro momento do trabalho apresentaremos a posição da ética evolucionista e como ela tenta resolver o problema da cooperação humana pacífica. Trataremos, sob a perspectiva evolucionista, da descrição do funcionamento dos mecanismos biológicos da nossa mente que servem como base da moralidade (e.g.: neurônios espelhos) e elencaremos também algumas das limitações e dificuldades que o paradigma evolucionista precisa vencer.

Apresentada este delineamento a respeito da possibilidade da cooperação humana fundamentada em aspectos da natureza humana, passaremos à noção do cosmopolitismo. Apresentaremos, nesta segunda parte, as origens deste ideal político tal como entenderam-no os estoicos. Esclareceremos os conceitos centrais de *oikeiosis* e do cosmopolitismo propriamente para então passarmos a ver como Adam Smith articula estes dois conceitos com a sua ideia de sentimentos morais. Por último veremos como uma nova geração de pensadores procura resgatar a viabilidade deste projeto estoico a partir da teoria dos jogos e da empatia gerada pelos neurônios espelhos.

Na segunda etapa traremos à discussão argumentos trazidos da própria psicologia evolucionista, os quais fornecem as limitações da expansão empática. Apresentaremos as teses do psicólogo evolucionista Johnantán Haidt expostas em seu livro *“The Righteous Mind: Why Good People are divided by Politics and Religion”*. A partir dele, veremos que a tese de que o sentimento empático possa ser o único — ou sequer o mais importante — critério-guia da conduta moral, tal como defenderia Frans de Waal, por exemplo. Considerando as teses descritivas do psicólogo, sequer poderíamos afirmar “imparcialmente”, que este sentimento deva servir como orientador aos demais.

Na terceira parte veremos a dificuldade de elaborar um modelo universal da moral, tal como faz a ideia de cosmopolitismo lastreado na empatias. O que o psicólogo americano Jonathan Haidt demonstra é que os nossos sentimentos empáticos, a sensibilidade ao vermos indivíduos sofrendo dor ou gozando de prazer é, por si só, insuficiente para entendermos completamente os sentimentos que servem como base do fenômeno da moralidade. Consequentemente, se levarmos em conta a existência de outros sentimentos, acarretaremos em diferentes configurações de matrizes morais. Isto torna-se problemático devido a outras duas características que encontramos em uma análise descritiva da natureza da moralidade. Primeiro, as pessoas possuem a tendência de confabular racionalizações *post hoc* para justificar em termos de moralidade os seus sentimentos que já direcionavam as suas crenças. Segundo, o caráter duplo da moralidade: ao mesmo tempo em que cria um vínculo entre aqueles que apresentam matrizes morais semelhantes, fecham-se por repúdio àqueles que possuem matrizes morais diferentes. Um perigoso tribalismo é resultado da aliança destas três características (matrizes, racionalização e vinculação).

Procuraremos, na quarta etapa, suprir a falta de precisão na escolha do psicólogo americano por critérios que definissem apropriadamente as correntes políticas expostas em seu trabalho. Para auxiliar a ponte entre moralidade e política, tomaremos como base o Diagrama de Nolan para que façamos uma definição mais clara dos posicionamentos políticos “progressista”, “conservador”, “libertário” e, consequentemente, “autoritário”. Para complementar um aspecto ausente no trabalho do psicólogo americano, explicaremos também as fundamentações teóricas da teoria política libertária e como ela se distingue fundamentalmente das demais em relação ao modo como ela entende a relação entre moral e política. Em especial, abordaremos brevemente o objetivismo, pois a equipe de Haidt usa como base para o seu estudo, equivocando-o desta maneira com o libertarianismo político. Ao contrário do objetivismo, o libertarianismo faz uma cisão consciente entre estes dois campos (moralidade e política) de modo que não podemos entender o segundo como um método para alcançar o primeiro, afinal de contas não há um projeto positivo de moralidade para ser alcançado na teoria política libertária.



Por último, na etapa final, trataremos propriamente das ideias políticas libertárias. Proporemos que este projeto teórico, representada pelo “Princípio de Não Agressão”, é uma proposta normativa mais adequada com a nossa natureza do que o cosmopolitismo. Veremos a partir de estudos empíricos (de viés descritivo) e do método da ética arumentativa (de viés normativo) que através deste princípio poderíamos resolver o problema de harmonizar a convivência pacífica entre grupos de indivíduos com matrizes morais incompatíveis sem termos que recorrer a um viés político tribalista — *i.e.*: incomensuráveis entre — nem à imposição agressiva de fronteiras físicas entre os grupos. Usaremos do modelo de meta-utopia de Nozick para ilustrar como seria o funcionamento ideal desta ordem social na proposta libertária e como este modelo utópico demonstra-se compatível com as teses descritivas de Haidt. Finalmente, como Nozick não fundamenta as suas premissas, tomando-as como dados, procuraremos suprir a ausência de fundamentação teóricos que justifique a inviolabilidade dos direitos de propriedade dos indivíduos. Tentaremos fornecer na segunda etapa uma justificativa para a propriedade privada. Primeiramente forneceremos argumentos propostos recentemente através de modelos da Teoria dos jogos e da ética evolucionista que servem como proposições descritivas do surgimento da propriedade como um artifício natural para a solução de conflitos. A seguir, passaremos aos argumentos normativos entendidos a partir da apresentação da “ética argumentativa”, uma abordagem *a priori* de Hans-Hermann Hoppe, que se apoia nos *a priori* da argumentação e da ação para defender do princípio de não agressão libertário. Por último, apresentaremos alguns limites da abordagem *a priori*, mostrando como é possível que surjam conflitos ainda que se siga os preceitos desta abordagem.

## 2. COOPERAÇÃO HUMANA E EVOLUÇÃO

### 2.1 O DILEMA DA MOTIVAÇÃO MORAL

A questão a respeito do que motivaria um indivíduo ao comportamento ético é central ao debate filosófico desde Platão. Na parte inicial do segundo livro da *República* Glauco pergunta para Sócrates se a justiça seria boa em si mesma

ou se tal bondade seria apenas uma decorrência de suas consequências agradáveis que adquirimos através do comportamento justo.

Para ilustrar a problemática, Glauco conta-lhe o “Mito do Anel Gyges”<sup>26</sup>. Um pastor de ovelhas, chamado Gyges, encontra um anel mágico com o poder de conferir invisibilidade ao usuário. O pastor, que era uma pessoa boa, termina por cometer diversas atrocidades e crimes visando o seu próprio benefício. Por ter o poder da invisibilidade, o pastor consegue se livrar de todas as consequências negativas destes terríveis atos e ao fim, termina a história mantendo a sua reputação ilibada.

A questão levantada pelo mito é finalmente expressa por Adimanto, irmão de Glauco, quando este pergunta a Sócrates qual das opções seria a melhor: ser perfeitamente justo, mas percebido pela sociedade como sendo perfeitamente injusto, ou o contrário, ser perfeitamente injusto, mas percebido pela sociedade como sendo perfeitamente justo. Se a justiça é boa em si mesma, seria natural escolher a primeira opção. Porém, aponta para o fato de que poucas pessoas estariam realmente dispostas a tal escolha.<sup>27</sup>

Não está em jogo, nesta problemática, se comportamento altruísta possui valor em si. Questiona apenas quais são as verdadeiras motivações que levam os indivíduos a tal comportamento, ou seja, de onde advém o valor do comportamento altruísta. Seria o altruísmo na verdade nada mais do que uma manifestação complexa e disfarçada do egoísmo?

Diante de tais questões, nos dividimos diante de duas posições argumentativas. Primeiro, temos o egoísmo ético, posição a qual entende que a justiça, enquanto comportamento moral, não é “boa” em si mesma, mas tem o seu valor derivado dos fins obtidos e na medida em que estes fins beneficiam o próprio indivíduo<sup>28</sup>. A segunda posição, chamada de altruísmo ético, diria que a

---

<sup>26</sup>PLATO. **The Republic.** Disponível em:<  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Rep.+360&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168>>. Acesso: 1 set. 2015. 360a-

<sup>27</sup>Op. Cit.

<sup>28</sup>Op. Cit.

justiça consiste unicamente naqueles comportamentos que forneçam resultados benéficos a outros indivíduos, mas também, ao mesmo tempo, geram custos ao indivíduo agente, isto é, tratam-se de sacrifícios que alguém comete em benefício de terceiros.<sup>29</sup>

Ambos os posicionamentos recebem amparo na abordagem metaética naturalista. Esta procura resolver o dilema tratando as propriedades do fenômeno ético recorrendo a métodos empíricos, comum às ciências naturais, para auxiliar a análise dos enunciados morais. Tais dados são redutíveis a propriedades naturais as quais, por sua vez, não são elas mesmas, propriedades éticas.

O ponto em comum entre o egoísmo e o altruísmo, vistos da perspectiva evolucionista, é o papel central que a empatia assume como “causa eficiente” do comportamento que beneficia terceiros independentemente de qual seja a “causa final”: *“Feeling as the other feels may serve as a stepping-stone to empathic concern and, hence, to altruistic motivation; it may also lead to self-focused attention and thereby inhibit other-oriented feelings”*<sup>30</sup>. Neste sentido, fornece uma visão naturalista dos sentimentos morais, enraizando-os em nossa constituição biológica selecionada pelo processo evolutivo.

Deste modo, o dilema trata de saber se os sentimentos empáticos são um sacrifício ou se, na verdade, se tal comportamento se trata de uma “astúcia da natureza” para beneficiar o próprio indivíduo a longo prazo.

Trataremos, a seguir, de expor a perspectiva da abordagem evolucionista, como esta entende o comportamento altruísta, qual é o papel da empatia para explicar o comportamento altruísta e, por fim, quais são as propostas éticas que derivam destas conclusões.

---

<sup>29</sup>Op.Cit.

<sup>30</sup> BATSON, C. Daniels. **Altruism in Humans** Oxford Scholarship: 2010 Disponível em: <<http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195341065.001.0001/acprof-9780195341065-chapter-2>> Acesso em: 6 ago.2016

## 2.2. A ABORDAGEM EVOLUCIONISTA

O evolucionismo se propõe a investigar uma dada situação, estado de coisas, tomando como fundamento os processos anteriores que levaram a esta determinada situação. Desta forma, a dada situação pode ser explicada sem que recorramos a ideia de causa final; não há nela uma finalidade específica prevista por uma racionalidade. Tais processos podem ser chamados metaforicamente, como cunhado por Adam Smith, de processos de “mão invisível”, ou seja, como se os resultados fossem guiados por uma vontade que é alheia a todos os participantes desta situação e deste processo.

Robert Nozick explica que os processos de mão invisível podem gerar resultados através de dois modos: filtragem — condições estruturais que impossibilitam a continuidade de exemplares que não se ajustem a estas estruturas; ou equilíbrios — ajustes feitos mutuamente entre os indivíduos às condições que resultam regularmente em outras condições que não foram planejadas pelos indivíduos<sup>31</sup>. Deste modo, a perspectiva evolucionista pode ser aplicada para investigar diversas áreas do conhecimento.

A psicologia evolucionária é um campo do conhecimento cujo desenvolvimento é relativamente recente na história das ciências.<sup>32</sup> O raciocínio por trás de tal abordagem torna-se clarividente quando aceitamos as seguintes premissas: primeiro, tomemos como válido o processo evolutivo como responsável por selecionar características dos organismos, a depender do quanto estas características contribuem para o prolongamento da vida e do aumento da taxa reprodutiva destes organismos em um determinado ambiente (quando comparado a outros organismos semelhantes); segundo, que o ser humano não é uma exceção entre os seres vivos, ou seja, esse processo também se aplica à nossa espécie.

---

<sup>31</sup> NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Basic Books: New York, 2013. P.18-22.

<sup>32</sup> O estudo de Darwin sobre expressões faciais humanas universais, *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872), foi precursor da temática evolucionista, sendo que seu ressurgimento como disciplina já no campo da Psicologia se deu na década de 1980. DALGALARRONDO, Paulo. **Evolução do Cérebro**. Sistema nervoso, Psicologia e Psicopatologia sob a perspectiva evolucionista. Artmed: Porto Alegre, 2011. P.334.

Nossa estrutura cerebral — além de, consequentemente, as nossas faculdades mentais e comportamentais também foram afetadas pelo processo evolutivo.<sup>33</sup>No sentido mais abrangente, a psicologia evolucionista trata de um conjunto de hipóteses, cujos princípios são resumidos desta forma por Cosmides e Tooby<sup>34</sup>, casal pioneiro na ética evolucionista, autores de um dos principais livros-texto na área, sendo Cosmides orientanda de Robert Trivers:

*Principle 1. The brain is a physical system. It functions as a computer. Its circuits are designed to generate behavior that is appropriate to your environmental circumstances.*

*Principle 2. Our neural circuits were designed by natural selection to solve problems that our ancestors faced during our species' evolutionary history.*

*Principle 3. Consciousness is just the tip of the iceberg; most of what goes on in your mind is hidden from you. As a result, your conscious experience can mislead you into thinking that our circuitry is simpler than it really is. Most problems that you experience as easy to solve are very difficult to solve -- they require very complicated neural circuitry.*

*Principle 4. Different neural circuits are specialized for solving different adaptive problems.*

*Principle 5. Our modern skulls house a stone age mind.*<sup>35</sup>

Em outras palavras, isto quer dizer que nossa mente possui uma fundamentação física relevante (*i.e.* não se trata puramente de uma característica metafísica, como proporia a visão conservadora), que é moldada pelo processo de seleção natural (*i.e.* não há uma teleologia — não existem *para*, mas *porque*) que favorece as estruturas que resolvem comparativamente melhor as questões específicas da adaptação (*i.e.* maior taxa de sobrevivência e reprodutividade) ao meio no qual o ser humano passou a maior parte de sua história evolutiva. Além disso, que tais características psicológicas vão além do que nos apercebemos conscientemente.

Em 1975, Edward Wilson, pai da Sociobiologia, apresenta em "*Sociobiology: The new Synthesis*" o propósito desta nova disciplina: "systematic

<sup>33</sup>DALGALARRONDO, Paulo. **Evolução do Cérebro**. Sistema nervoso, Psicologia e Psicopatologia sob a perspectiva evolucionista. Artmed: Porto Alegre, 2011. P.232.

<sup>34</sup> Quanto a aceitação dos trabalhos de Tooby e Cosmides na Psicologia Evolucionista, Dalgallarrondo qualifica a tese destes como muito recorrentes e adjetiva os autores como "representativos". Recomenda-se: COSMIDES, Leda. TOOBY, John. **The Psychological Culture**. Oxford University Press: New York, 1992. COSMIDES, Leda. TOOBY, John. **Conceptual foundations of Evolutionary Psychology**. Buss DM: New Jersey, 2005. Op. Cit.

<sup>35</sup> COSMIDES, Leda. TOOBY, John. **Evolutionary Psychology: A Primer**. Disponível em: <[http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer\\_contents.html](http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer_contents.html)>. Acesso: 7 ago. 2016

study of the biological basis of all social behavior”<sup>36</sup>. Em 1978, Wilson apresenta o livro “*On Human Nature*”, no qual aplica os princípios da Sociobiologia para analisar exclusivamente as bases biológicas dos aspectos sociais humanos. Nesta obra, desenvolve um novo projeto de pesquisa no qual busca explicar, com respaldo na biologia evolucionista, não apenas os mecanismos psicológicos cognitivos, mas, quebrando esta barreira, volta-se também para os mecanismos psicológicos comportamentais e sociais.

Desta maneira, diversas características psicológicas podem ser analisadas a partir destes princípios (e.g.: percepção sensorial, desenvolvimento de cognição, emoções, linguagem, preferencia sexual, etc). De igual modo, a moralidade também é um dos nossos mecanismos psicológicos que podem ser analisados sob o crivo da psicologia evolucionista<sup>37</sup>.

### 2.2.1 MORALIDADE PRESCRITIVA E DESCRITIVA

Podemos estudar a moralidade sob duas perspectivas: descritiva e prescritiva. A primeira tentar descrever empiricamente como grupos humanos classificam a moralidade de certos comportamentos sem com isso emitir juízos de valor, tratando-se portanto de um empreendimento empírico (e.g.: documentar que os indivíduos de uma determinada tribo aceita o infanticídio eugênico enquanto condena o hábito de comer porco).

A moralidade prescritiva, por sua vez, procura estabelecer normativamente como as pessoas devem viver e quais comportamentos humanos devem ser entendidos como bons ou maus, de modo que é possível que estas propostas não tenham qualquer relação com a realidade concreta podendo, inclusive, contradizê-la (e.g.: alguém dizer que os membros da tribo

---

<sup>36</sup> Com este livro, Wilson se volta ao comportamento social de diversas espécies, desde insetos aos primatas não-humanos e, finalmente, no último capítulo, aos humanos. Wilson, Edward O. **Sociobiology: The New Synthesis**. Harvard University Press: Cambridge, 2000.P. 4.

<sup>37</sup> WAAL, Frans De. **The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society**. Broadway Books: New York, 2010.

devem rechaçar o infanticídio enquanto devem celebrar o hábito de comer porco).

Historicamente, estas duas abordagens separaram-se em diferentes ramos do conhecimento. A ética descritiva foi, prioritariamente, um objeto de estudo da antropologia, sociologia e psicologia. Enquanto isso, a abordagem prescritiva foi mais amplamente tratada pela teologia, filosofia e direito. Como a ética evolucionista faz uma ponte entre os campos da biologia e psicologia com a filosofia, é possível, a depender do enfoque dado, transitar entre estas duas vertentes em diferentes graus. De acordo com o filósofo da biologia Philip Kitcher, existem ao menos quatro maneiras perante as quais essa ponte pode contribuir com o debate da ética:

*1 Explaining our moral psychology. Biology might provide (at least some part of) an evolutionary account of how our species came to acquire moral concepts and make moral judgments. Biology might explain, that is, how recurrent features of our ancestral environment (for example, social or moral features) led some of our ancestors to think in moral terms.*

*2 Constraining or expanding our moral principles. Biology might offer new insights into human nature that may constrain or expand the moral principles we already accept. We may learn, for example, that humans tend to value some practices that ethicists had not previously recognized; this in turn might expand the practices that ought to be morally protected.*

*3 Determining the metaphysical status of moral properties. Biology might settle, once and for all, questions about morality's objectivity. For example, some have argued that evolution "fooled" us into believing that some acts really are wrong (where nothing in reality is wrong), since believing as much would have promoted cooperation, which in turn would have advanced our ancestors' biological fitness.*

*4 Deriving new moral principles from evolution. Biology alone might tell us what our moral obligations are. Social Darwinists, for example, argue that since the survival of our ancestors depended critically on promoting "social harmony," we thus have a moral obligation to promote social harmony.<sup>38</sup>*

Vemos então, de acordo com Kitcher, que estas quatro maneiras podem ser estudadas de modo independente e sem qualquer relação. Podemos, inclusive, aceitar uma enquanto recusamos as demais. Veremos, a seguir, a principal crítica para o projeto evolucionista, conhecido como "a falácia naturalista", e avaliaremos se resta algum espaço fértil para a ética evolucionista entre estes quatro tipos de abordagens.

---

<sup>38</sup> James, Scott M. **An Introduction to Evolutionary Ethics**. Wiley-Blackwell: Malaysia, 2010.P.2.

### 2.2.2 A FALÁCIA NATURALISTA

De fato, o principal argumento que qualquer proposta de ética evolucionista precisa confrontar — se não o resolvendo, ao menos fornecendo uma resposta que reconheça as dificuldades — é o da falácia naturalista.<sup>39</sup> Apenas a partir desta resposta é que podemos estabelecer os limites do que nos propomos a abarcar.

Não há, contudo, um único entendimento a respeito do que se possa chamar de “falácia naturalista”. O doutor Oliver Curry, diretor do *Oxford Morals Project*, faz um levantamento bibliográfico e encontra ao menos oito variações distintas do que atualmente se compreende por este termo<sup>40</sup>.

Apesar das sutis diferenças nas abordagens argumentativas nesses oito pontos, consideramos que o núcleo argumentativo encontra-se nos argumentos de Hume e de Moore. Estes, por sua vez, apresentam sentidos diferentes de uma mesma crítica: “O primeiro apresenta a falácia naturalista como falácia lógica e o segundo, como falácia de definição, em que se definiria o “bem” a partir de uma outra propriedade como, por exemplo, uma qualidade natural”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Afinal de contas: “desde que foi apresentado, o problema da falácia naturalista tem sido o calcanhar de Aquiles de todas as teses que procuram defender uma origem evolutiva para a moral.” CHEDIAK, Karla. **O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista**. Kriterion: Revista de Filosofia. v.47 n.113. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt). Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>40</sup> 1) Daniel Dennett says that the naturalistic fallacy involves the derivation of “ought” from “is” (Dennett, 1995, p. 467). 2) Peter Singer assumes that the naturalistic fallacy involves “defining values in terms of facts” (Singer, 1981, p. 74). 3) Charles Pigden, meanwhile, argues that the naturalistic fallacy consists of confusing “the property of goodness with the things that possess that property or with some other property that good things possess” (Pigden, 1991, p. 426). 4) Simon Blackburn states that the naturalistic fallacy “consists of identifying an ethical concept with a ‘natural’ concept” (Blackburn, 1994, p. 255). 5) Robert Wright claims that the naturalistic fallacy involves “drawing values from evolution or, for that matter, from any aspect of observed nature” (Wright, 1994, p330). 6) Dylan Evans claims that “[a]rguing that something is good because it is natural is called the ‘naturalistic fallacy’” (Evans and Zarate, 1999, p163). 7) David Buss states that “the naturalistic fallacy . . . maintains that whatever exists should exist” (Buss, 1994, p16). 8) William Rottschaefer claims that one version of the naturalistic fallacy is committed when “causal explanations are confused with or substituted for justifying reasons” (Rottschaefer, 1997, p.8). CURRY, Oliver. **Who’s Afraid of the Naturalistic Fallacy?** Disponível em: <http://human-nature.com/ep/downloads/ep04234247.pdf>. Acesso: 7 ago. 2016. P. 236.

<sup>41</sup> CHEDIAK, Karla. **O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista**. Kriterion: Revista de Filosofia. v.47 n.113. Disponível em:



Apesar de considerar o projeto naturalista infrutífero, Hume tece um elogio à tentativa do naturalismo de buscar uma base comum objetiva na qual o debate ético possa se assentar e a partir da qual possa se desenvolver:

*Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: And this discovery in morals, like that other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative sciences; tho', like that too, it has little or no influence on practice.*<sup>42</sup>

O filósofo escocês adverte, contudo, que não devemos deduzir dos fatos empíricos enunciados normativos, pois se tratam de ordens incompatíveis (passagem conhecido por “guilhotina de Hume”). Há, portanto, um dualismo no qual: “Hume estaria denunciando a inconsistência de passar do “ser” para o “dever ser”<sup>43</sup>. Ele próprio esclarece esta tensão entre as duas ordens no seguinte trecho:

*In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. (...) this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason”<sup>44</sup>.*

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt). Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>42</sup>HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Disponível em: <<https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>. > Acesso: 25 set. 2016. P. 244.

<sup>43</sup>CHEDIAK, Karla. **O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista**. Kriterion: Revista de Filosofia. v.47 n.113. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tling=pt). Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>44</sup>HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Disponível em: <<https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>. > Acesso: 25 set. 2016. P.244-245.

Tal como explica no prefácio de seu livro, G.E. Moore — que aceitava as teorias darwinistas, contanto que relegadas a um campo exterior ao campo da ética — escreveu o livro *Principia Ethica* na tentativa de se estabelecer as condições de possibilidades para qualquer tentativa de projeto de teoria ética com a pretensão de cientificidade. A sua versão de crítica ao projeto naturalista foi cunhado especificamente para combater a vertente do darwinismo social tal como proposto por Herbert Spencer<sup>45</sup>. Caso aceitemos a validade da falácia naturalista em seus dois sentidos, devemos restringir as pretensões de qualquer projeto de ética evolucionista. O próprio Philip Kitcher rejeita dois dos quatro tipos de projetos mencionados, diferenciados quanto ao poder explicativo que o evolucionismo pode nos fornecer:

*(a) that evolutionary biology has something to tell us about the history of the development of ethical systems, and (b) that evolutionary biology can provide us with facts about human behavior that, when conjoined with already accepted moral principles, can lead to the development of new (or "not yet appreciated") normative moral principles. But Kitcher rejects Wilson's attempts to use evolutionary biology for two other purposes: (c) to provide a basis for meta-ethics by answering traditional questions about the objectivity of ethics, and (d) to provide all by itself a source of new normative principles*<sup>46</sup>

Aceitamos os argumentos propostos que o filósofo da biologia propõe ao longo de seu trabalho de que o projeto do tipo “d” está, sob perspectiva da falácia naturalista, fadado ao fracasso pois transpõe da análise empírica para conclusões normativas. Por outro lado, o projeto “a” da ética evolucionista sequer chega a afetado por esta falácia, pois se restringe ao campo descritivo de como os seres humanos compreendem de fato a moralidade, ou ainda, como funciona a estrutura humana natural de compreensão moral. Sendo assim, o projeto do tipo “a” não almeja transpor a ponte para o campo normativo. Quanto ao projeto “c”, apesar de acreditamos ser um plausível, não nos deteremos a ele neste trabalho. Lembramos que a nossa intenção ao apresentar a abordagem da ética evolucionista não é a de formular, a partir dela, enunciados normativos a respeito do modo como os seres humanos devem agir moralmente (tal como diria o projeto do tipo “d”). Ao invés disso, procuremos nos basear no projeto do tipo “b”,

<sup>45</sup> James, Scott M. **An Introduction to Evolutionary Ethics**. Wiley-Blackwell: Malaysia, 2010. P.143.

<sup>46</sup> SALMON, Merrilee H. **Pop sociobiology and meta-ethics**. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=anthropologyfacpub>>. Acesso: 1 ago. 2016. P.83.

isto é, usar dos conhecimentos descritivos para que possamos averiguar teorias normativas, ver em que medida elas são plausíveis ou poderiam ser reformuladas.

### 2.2.3 ESCAPANDO DA FALÁCIA NATURALISTA

Aceitamos que a falácia naturalista nos impede de inferir enunciados normativos a partir de fatos por um processo de “*modus ponens*”<sup>47</sup>. Há, contudo, a possibilidade de falsearmos, com inspiração “popperiana” alguns casos de enunciados morais. Como diz Petrinovich, é um sentido esclarecedor: “*The nature of what is should be understood as a factor to enable us to frame the ought in better terms.*”<sup>48</sup>

Como explica Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, um dos aspectos necessários para que um comportamento seja passível de julgamento moral é necessário escolha: “*Virtue, then, is a state of character concerned with choice*”<sup>49</sup>, sendo assim, a nossa capacidade de escolha requer lidar com o campo dos fenômenos poss “*choice cannot relate to impossibles, and if any one said he chose them he would be thought silly*”<sup>50</sup>. Ou seja, diante da impossibilidade, precisamos nos resignar: “*if we come on an impossibility, we give up the search, [...] by 'possible' things I mean things that might be brought about by our own efforts*”<sup>51</sup> Levando em consideração este critério, projetos éticos que desconsideram o que a realidade nos oferta como campo de possibilidades está fadada ao fracasso: “*The simplest way to pervert the is-related ought is by distorting the perceived reality on which the rules are based.*”<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup>RICHARDS, Robert J. **A Defense of Evolutionary Ethics**. Disponível em: <<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/richards/A%20Defence%20of%20Evolutionary%20Ethics.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016. P.284.

<sup>48</sup>PETRINOVICH, Lewis. **Human Evolution, Reproduction, and Morality**. Springer: New York, 1995. P.25.

<sup>49</sup>MCKEON, Richard. (Org.) **The Basic Works of Aristotle**. Random House: Londres, 1941.P.956.

<sup>50</sup> Op. Cit.P.968.

<sup>51</sup> Op. Cit.P. 970

<sup>52</sup>PETRINOVICH, Lewis. **Human Evolution, Reproduction, and Morality**. Springer: New York, 1995. P.31.

Primeiramente, consideremos, quanto à possibilidade, as poucas propostas éticas que abandonam critérios de universalidade para criar categorias morais hierárquicas. A título de exemplo, uma proposta que considere alguns grupos de pessoas desclassificados de estatuto moral, pois apresentar alguma característica específica (e.g.: ter cabelos ruivos). Este tipo de enunciado não nega a existência de obrigações morais (*ought*) perante seres humanos. Na verdade, o que ela estaria formulando é uma interpretação empírica da realidade (*is*). Propõe uma afirmativa a respeito da natureza do grupo, de modo que o exclui da humanidade e, conseqüentemente, do campo da moralidade. Demonstrar que ruivos pertencem ao gênero humano é uma questão de revisar os fatos; o postulado moral continua o mesmo, *i.e.*, conferir tratamentos “x” ou “y” a todos seres humanos. Ou seja: *“the fault lies not in the fact that the ought is redefined, but in the fact that we have redefined the reality on which we base the is”*<sup>53</sup>.

Tomemos como exemplo agora a proposta moral vegana. Entendemo-la válida porque aceitamos, ao menos em princípio, o pressuposto de que é possível a sobrevivência humana sem o uso de produtos animais. Caso fosse demonstrado a impossibilidade prática da sobrevivência humana sob esta dieta — assim como como sabemos ser impossível vivermos sem oxigênio — a proposta vegana seria, na verdade, uma ética suicida. Ora, apesar de repugnante, uma proposta de ética suicida seria perfeitamente válida do ponto de vista lógico. Entretanto, é necessário que os proponentes do suicídio se reconheçam, desde o princípio, como tal. Desta forma, nossos conhecimentos a respeito dos fatos naturais poderiam permitir-nos a identificar contradições neste tipo de propostas normativas que almejem nos manter vivos através de métodos suicidas, sendo um exemplo absurdo a ideia de propor eliminar o oxigênio para nos manter vivos e respirando.

De igual modo, nesta fictícia proposta de dieta vegana impossível, o conhecimento dos fatos naturais resultaria na necessidade de reformulação prescritiva: ou argumentaríamos pelo suicídio em massa, ou reduziríamos as

---

<sup>53</sup> Op. Cit.

obrigações morais perante os animais. Perante uma contradição deste tipo, é necessário que reformulemos ao menos um dos dois: sejam os enunciados de tipo *is* ou as propostas do tipo *ought*. Sendo assim, os conhecimentos fornecidos pela ética evolucionista permitem-nos reformular ou mesmo rejeitar por completo teorias éticas com propostas contraditórias aos fatos conhecidos.

Outra vertente pela qual escapamos à falácia naturalista é através do entendimento metaético, ou seja, buscando esclarecer no que significa a moralidade, no que consiste fazer um enunciado moral e em quais destes enunciados de fato pertencem ao campo da moralidade. A visão naturalista evolucionária baseada na tradição de Hume e Darwin argumenta que:

*The Humean-Darwinian argues that humans are equipped with a suite of adaptations for cooperation, that these adaptations constitute what have been called the moral passions or moral sentiments, and that these adaptations determine what people deem morally good and bad*<sup>54</sup>

Sob esta perspectiva, não faria sentido perguntar se aquilo que entendemos como moral é, de fato, moral. Tal pergunta pressupõe algum tipo de dualismo que atribui à moralidade um estatuto metafísico. Para esclarecer este ponto, Curry traça um paralelo de como a perspectiva do naturalismo evolucionista entende o nosso senso de “doçura”:

*The Humean-Darwinian would have argued that humans have an evolved digestive system that distinguishes between good and bad sources of nutrition and energy; and that the human ‘sweet tooth’ is an evolved preference for foods with high sugar-content over foods with low sugar-content. If one accepted this premise, it would make no sense to complain that evolution may have explained why humans find certain things sweet, but it cannot tell us whether these things are really sweet or not. It follows from the premises of the argument that there is no criterion of sweetness independent of human psychology, and hence this question cannot arise*<sup>55</sup>

Ou seja, perguntar se algo que percebemos como doce é realmente doce não faria sentido na perspectiva naturalista. Nossos mecanismos psicológicos de doçura não se desenvolveram para detectar esta característica. Poderíamos perguntar se aquilo que percebemos como doce é, de fato, algo com alto valor

<sup>54</sup> CURRY, Oliver. **Who’s Afraid of the Naturalistic Fallacy?** Disponível em: <<http://human-nature.com/ep//downloads/ep04234247.pdf>>. Acesso: 7 ago. 2016. P. 242.

<sup>55</sup> Op. Cit. P.242.

calórico, pois é a este fator objetivo que o nosso aparato subjetivo busca. De igual modo, no caso da moralidade, o critério objetivo para o qual nossos sentimentos morais apontam é o da cooperação.

## 2.3 ALTRUISMO PSICOLÓGICO E ALTRUÍSMO BIOLÓGICO

Retomamos à questão da motivação moral — *i.e.*: se agir de modo justo é algo bom em si mesmo ou apenas um meio para adquirirmos outros benefícios — pois trata-se de um exemplo relevante às questões da moralidade e da política. Além disso, é uma área na qual podemos encontrar, por meio da ética evolucionista, respostas relevantes com bases empíricas para esclarecer este antigo dilema. De acordo com Sachs, o comportamento cooperativo altruísta natural pode ser compreendido sob a perspectiva de três modelos, cada um deles aborda um diferente nível de como os espécimes se relacionam entre si: “*i) directed reciprocity—cooperation with individuals that return benefits; ii) shared genes—cooperation with relatives (e.g., kin selection); and iii) byproduct benefits— cooperation with others as a coincident of selfish actions.*”<sup>56</sup>

Para evitar equívocos, é importante que primeiro façamos um esclarecimento. A perspectiva evolucionária e a perspectiva psicológica diferenciam-se no modo como entendem os comportamentos altruístas e egoístas.

Do ponto de vista do altruísmo biológico, não é necessário atestar que um organismo aja propositalmente — seja guiado por raciocínio ou por sentimentos — para ajudar outros. Basta averiguarmos empiricamente a regularidade da prática deste comportamento “altruísta”. Por outro lado, sob a perspectiva psicológica (normalmente aplicada apenas aos comportamentos humanos), uma ação que beneficie outro organismo não é suficiente para caracterizarmos tal ação como sendo altruísta, afinal de contas o comportamento poderia ser

---

<sup>56</sup> BULL, James J. MUELLER, Ulrich G. SACHS, Joel L. WILCOX, Thomas P. **The Evolution of Cooperation. The Quarterly Review of Biology.** Vol. 79, No. 2. P.135-160. Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/10.1086/383541?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/10.1086/383541?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso: 7 ago. 2016. P. 137.

planejado unicamente com o objetivo de obter maiores benefícios para si próprio, ou seja, por questões estritamente egoístas. Como explicam os filósofos da biologia Elliott Sober e David Wilson :

*The concepts of psychological egoism and altruism concern the motives that people have for acting as they do. The act of helping others does not count as (psychologically) altruistic unless the actor thinks of the welfare of others as an ultimate goal. In contrast, the evolutionary concepts concern the effects of behavior on survival and reproduction. Individuals who increase the fitness of others at the expense of their own fitness are (evolutionary) altruists, regardless of how, or even whether, they think or feel about the action.<sup>57</sup>*

Para que a ideia do altruísmo psicológico baseado em um altruísmo também biológico seja validada, seria necessário observar, consistentemente no comportamento da espécie, espécimes que busquem reduzir a própria taxa de sobrevivência e reprodução visando aumentar as taxas de outros.

É perfeitamente plausível, contudo, que experiências psicológicas do altruísmo sejam apenas ferramentas naturais para melhorar as chances reprodutivas de um organismo, ou seja, o “altruísmo psicológico” fundamenta-se em algum tipo de “egoísmo biológico”. A formulação mais conhecida desta proposta leva o nome de “gene egoísta”. Não devemos, todavia, entender este termo no sentido literal.

Isto não quer dizer que o próprio gene seja uma entidade teleologicamente egoísta, que agente em sua própria função de acordo com suas próprias vontades e anseios, tampouco devemos entendê-lo como se houvesse um gene específico o qual causa egoísmo nos indivíduos. Tal expressão foi cunhada por Richard Dawkins <sup>58</sup> como uma metáfora explicativa, para facilitar o entendimento do conceito. A ideia expressa que os comportamentos reprodutivos dos organismos devem ser analisados sob viés da teoria da evolução na medida em que estes comportamentos contribuem para a taxa de

---

<sup>57</sup> SOBER, Elliott. WILSON, David Sloan. **Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior**. Harvard University Press: Cambridge, 2003. P.6.

<sup>58</sup>DAWKINS, Richard. **The Selfish Gene**. Disponível em: <[http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/Richard\\_Dawkins\\_The\\_Selfish\\_Gene.pdf](http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/Richard_Dawkins_The_Selfish_Gene.pdf)>. Acesso: 7 ago. 2016. P.88.

sobrevivência e reprodução, não do próprio espécimen, mas do material genético que o compõe. Deste modo:

*Animals can propagate their genes in two ways. They can propagate them directly by fostering their own survival and reproductive success at the expense of the survival and reproductive success of others; and they can propagate them indirectly by fostering the survival and reproductive success of individuals who possess replicas of their genes. Although both methods are genetically selfish because they foster the propagation of genes, the second method is unselfish at the individual level, and indeed can be considered altruistic, because it entails helping others<sup>59</sup>*

O desafio das abordagens naturalista que defendem que o comportamento moral só pode ser motivado por manifestações de altruísmo psicológico consiste em buscar raízes biológicas que não estejam, elas próprias, fundamentadas em comportamentos de egoísmo biológico do organismo:

*While the evolution of authentic altruistic motives may serve to perpetuate genetic stock, that only justifies altruistic behavior in an empirical sense, not a moral sense. That is, the biological function of altruism may be understood (and thus justified) as a consequence of natural selection, but so may aggressive and murderous impulses. Authentic altruism requires a moral justification<sup>60</sup>*

Por causa desta distinção de ordem, o comportamento altruísta pousou-se como uma grande incógnita aos biólogos evolucionistas desde que o próprio Darwin se debruçou sobre o assunto em seu livro “*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*”<sup>61</sup>.

Afinal de contas, a explicação do altruísmo de parentesco através da análise feita em nível genético dificulta ainda mais a busca por uma resposta ao altruísmo sem parentesco. Em pequenos grupos de seres humanos, a decisão pela cooperação mutuamente benéfica é explicada de acordo com a teoria do “gene egoísta”, pois a proximidade genética que famílias e clãs possuem entre si faz com que os genes sobrevivam apesar do espécime se sacrificar: “*the*

<sup>59</sup> The origins of Morality Dannisl Krebs p34

<sup>60</sup> RICHARDS, Robert J. **A Defense of Evolutionary Ethics**. Disponível em: <<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/richards/A%20Defence%20of%20Evolutionary%20Ethics.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016. P. 273-274.

<sup>61</sup> ROSAS, ALEJANDRO. **Selección natural y moralidad (natural selection and morality)**. Ideas y Valores. Vol.55. No.132. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622006000300003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622006000300003)>. Acesso: 1 ago. 2016.



*altruism that evolves by group selection is portrayed as genuine, whereas the altruism that evolves by kin selection is merely a form of self-interest."*<sup>62</sup>.

Mais complicado, contudo, é explicar a ampla existência da cooperação em grupos maiores, que se estendem para além da proximidade genética imediata. Um dos motivos advém do cenário conhecido por "tragédia dos comuns"<sup>63</sup>. Este demonstra que quando em uma dinâmica de relações sociais os benefícios são concentrados e os custos são socializados, há uma tendência para se desgastar o patrimônio (e.g.: recursos naturais, bens públicos, capital, etc.). O exemplo clássico desta situação é o cenário dos pastos públicos, no qual todos os fazendeiros possuem, individualmente um incentivo para adicionarem vacas no pasto porém o desgaste do pasto será um custo compartilhado por todos. Se há um grande número de pessoas compartilhando, valeria a pena assim pois lucrarão integralmente com a venda desta vaca extra porém terão apenas uma pequena fração dos custos.

Nas relações entre grupos grandes, os organismos comparativamente menos altruístas são favorecidos pela seleção natural, pois receberiam benefícios sem jamais incorrer em custos, de modo que os favorecidos tenderiam a uma taxa reprodutiva maior. O processo chamado de "*character displacement*" (modificação de características) atuaria em favor de organismos com características menos altruístas.

Para resolver este problema, Darwin apresentou como solução a noção da seleção natural em múltiplos níveis. Enquanto o raciocínio apresentado acima seria verdadeiro no nível de competição individual, ele estaria incompleto quando consideramos a competição que ocorre entre grupos. Os bandos, grupos ou tribos que apresentam coesão social fundamentada em algum tipo de moralidade, provavelmente fundamentada na religiosidade, apresentam vantagem reprodutiva em comparação àqueles que não as tem:

---

<sup>62</sup> SOBER, Elliott. WILSON, David Sloan. **Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior**. Harvard University Press: Cambridge, 2003. P.56.

<sup>63</sup> HARDIN, Garrett. "**Tragedy of the Commons**." The Concise Encyclopedia of Economics, 2008. Library of Economics and Liberty. Disponível em: <http://www.econlib.org/library/Enc/TragedyoftheCommons.html>> Acesso em: 5 ago. 2016

*It must not be forgotten that although a high standard of morality gives but a slight or no advantage to each individual man and his children over the other men of the same tribe, yet that an increase in the number of well-endowed men and advancement in the standard of morality will certainly give an immense advantage to one tribe over another. There can be no doubt that a tribe including many members who, from possessing in a high degree the spirit of patriotism, fidelity, obedience, courage, and sympathy, were always ready to aid one another, and to sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection. At all times throughout the world tribes have supplanted other tribes; and as morality is one important element in their success, the standard of morality and the number of well-endowed men will thus everywhere tend to rise and increase<sup>64</sup>*

A proposta de Darwin apontava para o direcionamento correto de entendermos o problema. Situações representadas pelo “dilema do prisioneiro” demonstram-se como uma verdadeira incógnita apenas quando nas formulações de interação única (*one-shot games*). Já os modelos com inúmeras repetições permitem a estratégias estáveis que escapem ao dilema do prisioneiro. A simples repetição dos jogos com os mesmos agentes já indica uma saída para explicarmos a cooperação para além da relação familiar :*“The Repeated Prisoner’s Dilemma has famously been used as an explanation for the evolution of cooperation among non - kin”*.<sup>65</sup>

### 2.3.1 TEORIA DOS JOGOS E EVOLUÇÃO

De acordo com Gintis,<sup>66</sup> a teoria dos jogos evolucionista diferencia-se do modelo clássico criado pelo matemático John von Neumann junto com o economista da escola austríaca Oskar Morgenstern em três sentidos: quanto às concepções de estratégia, de equilíbrio e ao entendimento das relações dos indivíduos.

---

<sup>64</sup> DARWIN, Charles. **The descent of man and selection in relation to sex**. Disponível em: <<http://charles-darwin.classic-literature.co.uk/the-descent-of-man/ebook-page-72.asp>>. Acesso: 8 ago. 2016. P.166.

<sup>65</sup>HOFFMAN, Moshe. YOELI, Erez. NAVARR, Carlos David. **Game Theory and Morality**. Disponível em: <[http://www.cdnresearch.net/pubs/private/Hoffman\\_Morality\\_2016.pdf](http://www.cdnresearch.net/pubs/private/Hoffman_Morality_2016.pdf)>. Acesso: 8 ago. 2016. P. 306.

<sup>66</sup>GINTIS, Herbert. **Game Theory Evolving: A Problem-Centered Introduction to Modeling Strategic Interaction**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/Class%20Material/Game%20Theory%20Evolving/GTE%20Evolutionarily%20Stable%20Strategies.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016. P.230.

Enquanto o modelo clássico trata de indivíduos racionais que deliberam seguindo métodos específicos por opções em uma situação singular em busca do equilíbrio de Nash<sup>67</sup>, o modelo evolucionista, desenvolvido pelo biólogo John Maynard Smith foi feito para explicar como fenótipos (fisiológicos ou comportamentais) possam surgir em cenários de competição entre espécimes individuais de uma mesma espécie que comportam-se de modo marginalmente diferentes entre si (ou ainda de modos opostos). Neste sentido, o que está sendo avaliado não é exatamente os indivíduos em escolha, mas o índice de sobrevivência reprodutiva das características.

Portanto, os espécimes não precisam agir “racionalmente”, tal como no modelo clássico onde os indivíduos deliberam as suas escolhas em busca da melhor opção. No modelo evolucionista, o comportamento dos espécimes pode ser inteiramente algorítmico, automáticos e inteiramente por genes, basta que comportem-se de maneira regular. É a seleção natural, e não o planejamento estratégico, que elimina os comportamentos sub-ótimos para execução de tarefas. Ou seja, sob a teoria dos jogos evolucionista não precisa sequer tratar-se de um “comportamento” propriamente dito, mas também de uma característica física. Afinal de contas, não é uma teoria de escolha estratégica em benefício do próprio indivíduo, tal como no modelo clássico, mas de resultado reprodutivo de fenótipos ao longo de gerações.

Diferente do equilíbrio de Nash, as “Estratégias evolucionariamente estáveis” (ESS) são fenótipos comportamentais que: *“if all the members of a population adopt it, then no mutant strategy could invade the population under the influence of natural selection”*<sup>68</sup>. Desta maneira, as repetições dos jogos não são feitas pelos mesmos indivíduos em busca da estratégia ótima, mas pela população cujo comportamento é determinada por mutações genéticas.

---

<sup>67</sup> COLUMBIA UNIVERSITY. **International encyclopedia of the social sciences**. Verbete: *Nash equilibrium*. Disponível em: < <http://www.columbia.edu/~rs328/NashEquilibrium.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2015.

<sup>68</sup> SMITH, John Maynard. **Evolution and the Theory of Games**. Cambridge University Press: Londres, 1982. P11.

Por fim, como se trata da análise evolutiva da espécie, os jogos precisam ser analisados sob a perspectiva de repetição contínua em grandes populações, de modo que a determinação dos pares que interagem é feita aleatoriamente. Considerando essas distinções, vejamos um exemplo de uma matriz análoga à situação do dilema do prisioneiro aplicado à biologia:

*the fitness that each beetle gets from a given food-related interaction can be thought of as a numerical payoff in a two-player game between a first beetle and a second beetle, as follows. The first beetle plays one of the two strategies Small or Large, depending on its body size, and the second beetle plays one of these two strategies as well. Based on the two strategies used, the payoffs to the beetles are described by Figure 7.1.*

FIGURA 1: JOGO DO TAMANHO CORPORAL

		Beetle 2	
		Small	Large
Beetle 1	Small	5,5	1,8
	Large	8,1	3,3

Figure 7.1: The Body-Size Game

FONTE: EASLEY. KLEINBERG. 2010, P. 211

*Notice how the numerical payoffs satisfy the principles just outlined: when two small beetles meet, they share the fitness from the food source equally; large beetles do well at the expense of small beetles; but large beetles cannot extract the full amount of fitness from the food source<sup>69</sup>*

Neste sentido, podemos considerar um jogo cujas possibilidades de comportamento em uma dada disputa sejam ou a “cooperação altruísta” ou o “aproveitamento egoísta”. Uma estratégia simples que demonstrou gerar bons resultados aos espécimes é chamada por Trivers de “*olho por olho*” (*tit for tat*).

Os indivíduos que recorrem a essa estratégia simplesmente repetem o comportamento demonstrado pelos seus pares, ou seja: cooperaram com quem coopera e “aproveitam-se” dos que demonstram ser aproveitadores. Seguindo esta regra, maximizam aos resultados finais. Este tipo de comportamento pode ser observado tanto em animais (por exemplo, no caso dos morcegos

<sup>69</sup> EASLEY, David. KLEINBERG, Jon. **Networks, Crowds, and Markets: Reasoning about a Highly Connected World**. Disponível em: <<https://www.cs.cornell.edu/home/kleinber/networks-book/networks-book-ch07.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016. P. 211.

vampiros<sup>70</sup>), como nos mais antigos sistemas jurídicos da humanidade (por exemplo, na lei de talião encontrada no código de Hamurabi).

A estratégia comportamental de “olho por olho” pode assumir duas formas da reciprocidade: direta ou indireta. Considerando que a estratégia básica consiste em “coopera na primeira jogada, depois copia o que fez o teu oponente”<sup>71</sup>, abre-se brecha para que o parceiro aproveite-se na primeira jogada, tornando-se o primeiro “jogador” vulnerável a fraudes: *“El engaño consiste en hacer creer a los demás que la intención es cooperar cuando no lo es.”*<sup>72</sup>.

Perante isso, a reciprocidade direta é usada de modo eficaz primordialmente nos jogos que se repetem diversas vezes com mesmo parceiro, ou seja é ideal no caso de grupos pequenos, com pequenas alternativas de parceiros e portanto altíssima probabilidade de reencontrar os mesmos indivíduos: “A cooperação somente se sustentaria em interações diádicas nas quais é possível esperar uma retribuição futura”<sup>73</sup>.

A sustentabilidade desta estratégia se fragiliza diante de grupos maiores, afinal de contas, quanto maior for o grupo, menor a probabilidade do reencontro com o mesmo parceiro. Enquanto o custo de procurar um novo parceiro for menor do que os benefícios adquiridos pela traição inicial, valerá a pena assumir esta estratégia.

Levando em consideração que no modelo evolucionista da Teoria dos jogos a formulação de pares será feita aleatoriamente em grupos com números enormes (ou até infinitos) de indivíduos, e não pela escolha deliberada, é necessário desenvolver uma alternativa sob pena de extinção da estratégia olho

---

<sup>70</sup> DENAULT, Lisa K. MCFARLANE, Donald A. **Reciprocal altruism between male vampire bats, *Desmodus rotundus***. Anim. Behav. N.49. Disponível em: <<http://faculty.jsd.claremont.edu/dmcfarlane/Publications/DeNault%20and%20McFarlane.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

<sup>71</sup> ROSAS, ALEJANDRO. **La evolución de la moral contractual**. Ideas y Valores. Vol.60. No.147. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci_arttext)>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>72</sup> Op. Cit.

<sup>73</sup> Op. Cit.

por olho: *“La posibilidad de engañar es lo que acarrea la desaparición de la cooperación en un mundo de agentes egoístas.”*<sup>74</sup>.

Para tanto, a reciprocidade indireta requer um sistema de reputações que permita identificar, já na primeira rodada, aqueles que historicamente cooperaram ou não: “quem coopera sobre a base da reciprocidade deve monitorar as reputações de todo oponente potencial e desertar contra os desertores já na primeira interação”<sup>75</sup>.

Um sistema de fiscalização social de recompensas e punições poderia fazer com que a balança deliberativa pese para em favor do comportamento cooperativo para além da reciprocidade direta. Seguindo a nomenclatura de De Waal, podemos classificar de “altruismo intencional” quando a ajuda depende dos efeitos comportamentais, sendo-nos possível formular dois tipos de previsões destes efeitos:

*One prediction could be that the help will be reciprocated, hence that the act will produce a net benefit. Since the actor seeks to benefit itself, we may call this intentionally selfish altruism. The second possibility is help based on an appreciation of how one's own behavior will help the other. Since the actor seeks to benefit the other, we may call this intentionally altruistic altruism*<sup>76</sup>

Pelo que vimos até agora, basta-nos a hipótese da motivação egoísta para explicar o surgimento do altruísmo biológico, que deriva dos benefícios da cooperação mutuamente benéfica. Não foi necessário, até então, a existência do altruísmo como esclarece Rosas a respeito da estratégia do engano: *“engañar no consiste aquí en hacer creer en motivaciones altruistas, pues esas motivaciones no existen en ese mundo de egoístas racionales”*<sup>77</sup>. Por estes

<sup>74</sup> ROSAS, ALEJANDRO. **Selección natural y moralidad (natural selection and morality)**. Ideas y Valores. Vol.55. No.132. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622006000300003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622006000300003)>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>75</sup> ABRANTES, Paulo C. **Filosofia da Biologia**. Artmed: Porto Alegre, 2011. P.306.

<sup>76</sup> WAAL, Frans B.M. de. **Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy**. Disponível em: <<http://greatergood.berkeley.edu/images/uploads/deWaalAnnRevPsych2008.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016. P.281.

<sup>77</sup> ROSAS, ALEJANDRO. **La evolución de la moral contractual**. Ideas y Valores. Vol.60. No.147. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci_arttext)>. Acesso: 1 ago. 2016.

meios, deslocamos o foco de apenas atestarmos comportamentos com consequências altruísticas para averiguarmos as motivações do mesmo.

Levando em consideração que a cooperação do parceiro pode decorrer meramente de um sistema de vigilância eficiente que incapacita o engano, haveria, em princípio, a possibilidade de se distinguir os altruístas por resultados (biólogo) que decidem cooperar oportunisticamente dos altruístas por motivação (psicológico).

A partir desta distinção, considerando-se igual os benefícios das relações, classificar com qual dos dois tipos preferiríamos nos relacionar. A dificuldade então é explicar como o comportamento do altruísmo psicológico, ou ao menos da cooperação mutuamente benéfica, poderia suplantar, da perspectiva reprodutiva, o comportamento do egoísmo psicológico.

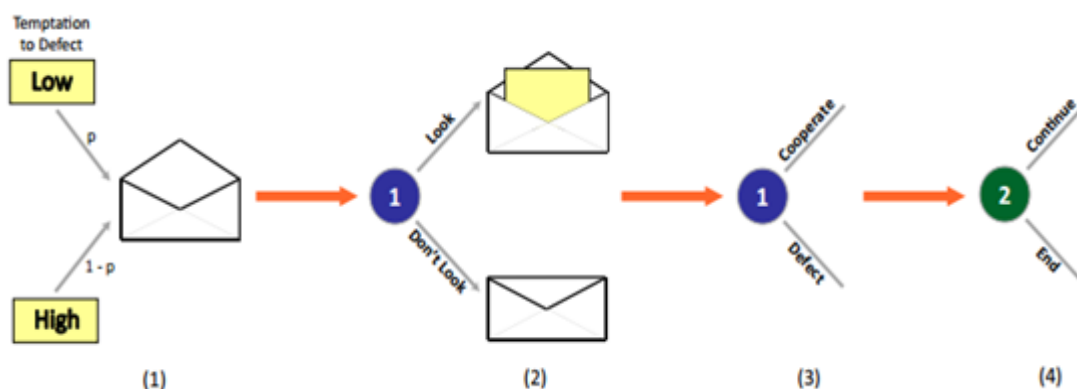
Para estudar esta distinção, formulou-se o modelo do “jogo do envelope”. Neste modelo de jogos repetidos, o primeiro jogador deverá, antes de tudo, escolher se o participante olhará dentro do envelope quais são as vantagens e desvantagens da cooperação para então escolher se irá cooperar ou não: *“someone who looks would still cooperate if given the opportunity, and the defection payoff is low”*<sup>78</sup>. Em seguida, o segundo jogador, sabendo se o primeiro tomou conhecimento ou não: *“altering information about the costs and benefits is inherently observable (for example, through reaction time or the questions that one asks)”*<sup>79</sup> deverá escolher se continua a jogar.

---

<sup>78</sup>HILBE ,Christian. HOFFMAN, Moshe. NOWAK, Martin A. **Cooperate without Looking in a Non-Repeated Game.** Disponível em: <[http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research\\_files/Hilbe%20et%20al%20\(Games%202015\)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-repeated%20game.pdf](http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research_files/Hilbe%20et%20al%20(Games%202015)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-repeated%20game.pdf)>. Acesso: 8 ago. 2016. P. 469.

<sup>79</sup> HILBE ,Christian. HOFFMAN, Moshe. NOWAK, Martin A. **Cooperate Without Looking: Why We Care What People Think and Not Just What They Do.** Disponível em: <<https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13950054/PNAS-2015-Hoffman-CWOL.pdf?sequence=1>>. Acesso: 8 ago. 2016. P.2.

FIGURA 2: JOGO DO ENVELOPE.



80

FONTE: HILBE. HOFFMAN. 2015, P.459.

A conclusão tirada do modelo nos indica que, entre os indivíduos que escolheram cooperar após deliberar as vantagens e os que escolheram cooperar sem fazer este cálculo, damos preferência aos segundos, ou seja, o altruísmo psicológico torna-se uma alternativa vantajosa: *“by focusing entirely on the benefits to others, authentic altruists are trusted more, and the benefits from this trust outweigh the risk.”*<sup>81</sup>.

O problema dos jogadores não é com a atitude calculista em si mesma. Na verdade, esta atitude é entendida e valorada de forma assimétrica a depender das circunstâncias. Quando motivada por razões egoístas o calculismo é rechaçado, mas quando assumida por motivações altruísticas, o calculismo é louvado: *“we would like politicians—and others more generally—to be strategic about the costs and benefits to us (fatalities) but not the costs and benefits to themselves (likelihood of getting reelected)”*<sup>82</sup>.

<sup>80</sup>The envelope game. (1) the game begins with the temptation to defect is randomly chosen, as indicated by a notice being placed in the envelope. The temptation to defect is low with probability  $p$  and high with probability  $1 - p$ . (2) Player 1 receives the envelope and chooses whether to look. (open the envelope). (3) Player 1 decides whether to cooperate or defect. Player 1 can only condition her action on the realized temptatino if she has looked. Each time that player 1 cooperates, regardless of whether playe 1 looked, both players benefit from the interaction: player 1 gets  $c_a > c_r$ . In either case, each time that player 1 defects, player 2 is harmed and gets a negative payoff ( $d < 0$ ). Moreover, we assume that the harm is substantial [ $d < -bp/(1 - p)$ ], and therefore, player 2 prefers not to interact with a player 1 who only cooperates when the temptation is low. (4) Player 2, having observed both of player 1's chokes, decides whether to continue or end. If player 2 continues, there is another round with probability  $w$ . Op. Cit.P.2.

<sup>81</sup> Op. Cit.P.3.

<sup>82</sup> Op. Cit.P.4.



A vantagem de adotar como regra geral da conduta a renúncia de fazer o cálculo de vantagens se mostra, pois: *“In a world with repeated interactions, it is usually worthwhile to cooperate, and therefore, individuals may adopt heuristics, such as always cooperate or always cooperate in nonbusiness settings.”*<sup>83</sup> Mesmo assim, em variações sem repetição (*one-shot games*) do modelo, percebe-se que *“people may refrain from such opportunistic behavior in order to gain their co-players’ trust”*<sup>84</sup>. Desta forma, adicionando o momento da escolha de investigar as consequências da escolha, o jogo do envelope consegue superar uma deficiência dos outros modelos:

*Models of competitive altruism focus on the players’ actions, whereas the model presented herein rather focuses on the information to which the players attend. Our primary interest is not to explore when people cooperate; rather, we want to explore when people cooperate without considering the potential consequences*<sup>85</sup>

Devemos levar em consideração a motivação do comportamento dos nossos pares, afinal de contas estas: *“provide valuable information on whether the actor can be trusted to treat others well even when it is not in her interest”*<sup>86</sup>. Existindo essas duas classes de jogadores na população e havendo essa necessidade de discriminação entre calculadores e altruístas, *“los altruístas tendrán la posibilidad real de interactuar predominantemente con otros altruístas”*<sup>87</sup> de modo que *“El proceso cooperativo equivale entonces a un proceso de selección psicosocial en favor de motivaciones altruístas”*<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> Op. Cit.P.3.

<sup>84</sup> HILBE ,Christian. HOFFMAN, Moshe. NOWAK, Martin A. **Cooperate without Looking in a Non-Repeated Game.** Disponível em: <[http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research\\_files/Hilbe%20et%20al%20\(Games%202015\)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-repeated%20game.pdf](http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research_files/Hilbe%20et%20al%20(Games%202015)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-repeated%20game.pdf)>. Acesso: 8 ago. 2016. P.469.

<sup>85</sup> Op. Cit.

<sup>86</sup> SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.)**The Evolution of Morality.** Springer International Publishing: Suíça, 2016. P. 298.

<sup>87</sup> ROSAS, ALEJANDRO. **La evolución de la moral contractual.** Ideas y Valores. Vol.60. No.147. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci_arttext)>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>88</sup> Op. Cit.

### 2.3.2 O PAPEL DA EMPATIA

Considerando que, desde que certas condições de fiscalização moralizante se efetuem, o altruísmo biológico possa ser uma “estratégia evolutivamente estável”, resta-nos saber se existem explicações naturais para estas condições, se elas possuem algum fundamento derivado da evolução biológica ou não. Debruçando-se sobre esta pergunta, o próprio Darwin se viu incapacitado de fornecer uma resposta adequada:

*It is, however, impossible to decide in many cases whether certain social instincts have been acquired through natural selection, or are the indirect result of other instincts and faculties, such as sympathy, reason, experience, and a tendency to imitation; or again, whether they are simply the result of long-continued habit*<sup>89</sup>.

De acordo com o primatólogo Frans de Waal, temos duas escolas de pensamento a respeito da relação entre a racionalidade e os sentimentos. Cada qual entende esta relação a seu modo e também diferem a respeito de qual é o papel que a racionalidade e as emoções tiveram para o surgimento da moralidade:

*One school views morality as a cultural innovation achieved by our species alone. This school does not see moral tendencies as part and parcel of human nature. Our ancestors, it claims, became moral by choice. The second school, in contrast, views morality as a direct outgrowth of the social instincts that we share with other animals. In the latter view, morality is neither unique to us nor a conscious decision taken at a specific point in time: it is the product of social evolution.*<sup>90</sup>

Esta primeira é chamada pelo holandês de “teoria do verniz”: “*It views morality as a cultural overlay, a thin veneer hiding an otherwise selfish and brutish nature*”<sup>91</sup>. Se pensarmos que a evolução ocorreu em etapas divisíveis que terminaram por culminar na nossa forma humana atual. Esta perspectiva entenderia que quando os impulsos naturais para o nosso comportamento são imorais quando possuem origem um ponto distante (na escala evolutiva) das nossas recentes etapas, quando surgiu nosso verniz de racionalidade,

<sup>89</sup> DARWIN, Charles. **The descent of man and selection in relation to sex**. Disponível em: <<http://charles-darwin.classic-literature.co.uk/the-descent-of-man/ebook-page-72.asp>>. Acesso: 8 ago. 2016.P.72.

<sup>90</sup> WAAL, Frans De. **Primates and Philosophers: How Morality Evolved**. Princeton University Press: Nova Jérsei, 2009. P. 6.

<sup>91</sup> Op. Cit. P.6.

De Waal nos explica que esta perspectiva dualista põe a racionalidade moral humana contra o sentimentalismo instintivo animal. Apesar de antiga na filosofia — encontrada ao menos desde a parábola da biga, no diálogo “Fedro” de Platão — esta contraposição assumiu destaque na biologia por meio de Thomas Henry Huxley, em sua famosa palestra “*Ethics and Evolution*”:

*the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it. It may seem an audacious proposal thus to pit the microcosm against the macrocosm and to set man to subdue nature to his higher ends; but I venture to think that the great intellectual difference between the ancient times with which we have been occupied and our day, lies in the solid foundation we have acquired for the hope that such an enterprise may meet with a certain measure of success<sup>92</sup>*

Do ponto de vista dualista, a moralidade é entendida como um fenômeno autônomo frente aos mecanismos evolutivos. Ironicamente, para defender este posicionamento, Huxley teve que assumir uma perspectiva teleológica do processo evolutivo que seguia em uma direção específica e progressiva, algo que contradiz frontalmente a formulação darwinista. Desta maneira, devemos para nos mantermos coerentes aos princípios do evolucionismo darwinista não poderíamos aceita-la.

A segunda perspectiva apresentada por De Waal entende que os fundamentos da moralidade humana já se encontram instintivamente em nossos mecanismos emocionais. Desta forma, a formulação de argumentos morais racionais não está diametralmente oposta à nossa natureza. Ao contrário, tais mecanismos são peças fundamentais, pois são a matéria prima a partir da qual podemos assentar a moralidade. Passaremos, então, a tratar das descobertas empíricas e argumentos em favor desta segunda perspectiva.

---

<sup>92</sup>ROMANES, T. H. H. **The Romanes Lecture, 1893. Evolution and Ethics.** Collected Essays IX. Disponível em: <<http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE9/E-E.html>>. Acesso: 1 ago. 2016. P.82.

### 2.3.3 EMPATIA E NEURÔNIOS ESPELHO

Primeiramente iremos destrinchar em três componentes a definição de Castro, Gaspar e Vicente sobre *empatia* exposta na introdução; em seguida trataremos dos neurônios espelhos, para só então relacioná-los.

Quanto à empatia, o primeiro termo, “contágio emocional” (*emotional contagion*), se refere à reprodução de um estado emotivo que um indivíduo sofre passivamente ao presenciar outros passando pelo mesmo aspecto emocional. Sua função primordial seria de servir de vantagem adaptativa para que um organismo evite se expor a situações de perigo. São mudanças fisiológicas que servem como base para todo e qualquer processo empático:

*The principle of emotional contagion, by comparison with empathic mechanisms of higher complexity, which according to Hoffman are linked to the development of cognitive abilities, has been proposed to be quite simply the activation of emotional expressions and vocalizations leading to physiological changes which in turn initiate a matching emotional state in the subject and observer, thus allowing a shared emotional experience, non-dependent of conscious processing*<sup>93</sup>

O segundo, chamado de “simpatia (ou preocupação empática)” (*Sympathy or empathic concern*), não se trata mais da mera reação imitativa para a própria segurança, mas se encontra fundamentado no reconhecimento e capacidade avaliativa da disposição afetiva de outros indivíduos: “*Sympathetic individuals do not exhibit any reproduction of a perceived emotion in another, but will rather react with concern or sorrow to the sight of a distressed individual*”<sup>94</sup>

Por último, a “tomada de perspectiva empática” (*Empathy Perspective-taking*) distingue-se das demais porque requer que, para o desenvolvimento do nível empático preexistam algum tipo de “Teoria da Mente”. Ou, ao menos, algum tipo de “Teoria da Simulação”. Em seu sentido mais abrangente, a hipótese da teoria da simulação entende que:

---

<sup>93</sup> Op.Cit.

<sup>94</sup> Op.Cit.

A função essencial do cérebro humano seria simular, gerar hipóteses e tomar decisões. E seria essa capacidade neurobiológica que nos permitiria simular em nosso cérebro aquilo que se passa na mente do outro, colocando-nos no lugar da outra pessoa, partilhando suas representações e compreendendo suas ações<sup>95</sup>

Deste modo, no sentido mais específico, a “Teoria da Simulação”, quando aplicada aos nossos dispositivos emocionais emoções, é justamente o que permite o desenvolvimento do terceiro nível no qual é possível haver um reconhecimento do outro participante e, a partir disso, haver um alinhamento entre os interesses: *“Empathic perspective-taking assumes the understanding that the new emotional state derives from an external source (the object’s emotional state), an awareness absent in emotional contagion”*<sup>96</sup>

A ideia de *neurônios espelhos* surge em pesquisas lideradas pelo neurocientista italiano Giacomo Rizzolatti nas décadas de 1980 e 1990, nas quais se conseguiu demonstrar empiricamente um conjunto de neurônios em um sistema, que exercem esta função de “espelho” mecanicamente, fornecendo uma explicação empírica de como funciona o contágio emocional<sup>97</sup>.

Podemos entendê-los, em termos simplificados, da seguinte maneira: “Os neurônios-espelhos são neurônios viso-motores que disparam tanto quando o animal realiza determinado ato como quando observa outro animal realizando o mesmo ato.”<sup>98</sup> Tal descoberta promoveu uma verdadeira revolução no modo

---

<sup>95</sup> PASSOS-FERREIRA, Cláudia. **Seria a moralidade determinada pelo cérebro? Neurônios-espelhos, empatia e neuromoralidade.** Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2)>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>96</sup> CASTRO, Rita de. GASPAR, Augusta. VICENTE, Luís. **A empatia em evolução: As bases estruturais da empatia em primatas humanos e não-humanos.** Disponível em: <[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1)>. Acesso: 7 ago. 2016

<sup>97</sup> CATTANEO, Luigi. FABBRI-DESTRO, Maddalena. RIZZOLATTI, Giacomo. **Mirror neurons and their clinical relevance.** Disponível em: <<http://www.nature.com/nrneurol/journal/v5/n1/full/ncpneuro0990.html>>. Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>98</sup> PASSOS-FERREIRA, Cláudia. **Seria a moralidade determinada pelo cérebro? Neurônios-espelhos, empatia e neuromoralidade.** Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2)>. Acesso: 1 ago. 2016.

como entendemos a empatia da perspectiva naturalista pois: “*Such knowledge provided empathy with a physiological dimension that did not exist before*”<sup>99</sup>

Duas hipóteses não excludentes explicam a capacidade de reconhecimento de ações por parte deste mecanismo: “*The “visual” hypothesis describes a “third person” relation between the observer and the observed action [...] In contrast, the “motor” hypothesis describes the “first person” understanding of what the individual is seeing*”<sup>100</sup>.

Desta forma, a hipótese “visual” permite ao observador, tal como um robô ou sistema de inteligência artificial, distinguir comportamentos distintos sem acessar a mecanismos privados de compreensão do significado do comportamento (e.g.: capacidade de reconhecer e distinguir entre o comportamento de um peixe nadando e de um anfíbio pulando). Por outro lado, a hipótese “motor” se trata propriamente do reconhecimento empático, ou seja, trata de relacionar as experiências observadas ao próprio sistema de experiências do observador (e.g.: a agonia que alguém sente ao ver em um filme uma tarântula subindo no pescoço do ator principal).

Um estudo feito pelo neurocientista italiano exibia a voluntários vídeos silenciosos de dois tipos de ações feitas com a boca (mordedura e atos de fala). Observou-se, como já fora afirmado, que os indivíduos reconheciam estes tipos distintos de comportamento por meio de mecanismos cerebrais distintos:

*Actions belonging to the motor repertoire of the observer are mapped on his/her motor system. Actions that do not belong to this repertoire do not excite the motor system of the observer and appear to be recognized essentially on a visual basis without motor involvement. It is likely that these two different ways of recognizing actions have two different psychological counterparts.*<sup>101</sup>

<sup>99</sup>CASTRO, Rita de. GASPARELLO, Augusta. VICENTE, Luís. **A empatia em evolução: As bases estruturais da empatia em primatas humanos e não-humanos**. Disponível em: <[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1)>. Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>100</sup>CRAIGHERO, Laila. RIZZOLATTI, Giacomo. **Mirror neuron: a neurological approach to empathy**. Disponível em: <[http://www.robotcub.org/misc/papers/06\\_Rizzolatti\\_Craighero.pdf](http://www.robotcub.org/misc/papers/06_Rizzolatti_Craighero.pdf)>. Acesso: 7 ago. 2016.

<sup>101</sup>CRAIGHERO, Laila. RIZZOLATTI, Giacomo. **The mirror-neuron system**. Disponível em: <<http://www.kuleuven.be/mirrorneuronsystem/readinglist/Rizzolatti%20&%20Craighero%202004%20-%20The%20MNS%20-%20ARN.pdf>>. Acesso: 7 ago. 2016.

Por causa disso, os neurônios espelhos passaram a ser considerados peças fundamentais para o entendimento de diversos comportamentos humanos além da empatia, como por exemplo: intencionalidade, imitação, aprendizagem cultural, moda, linguagem, etc<sup>102</sup>.

Entretanto esta concepção naturalista que identifica, ou que relaciona por meio de causa direta a moralidade ao mecanismo autômato de neurônios espelhos atrai fortes críticas, como aponta a Steven Pinker: “*animals in which the neurons were discovered, rhesus macaques, are a nasty little species with no discernible trace of empathy (or imitation, to say nothing of language)*”<sup>103</sup>.

Outro fato que impossibilita tal identificação é que, mesmo quando pressupomos o funcionamento saudável deste sistema, nem sempre os efeitos da atividade dos neurônios espelhos resultam no comportamento do cuidado pelos outros: “*Depending on how beholders conceive of a relationship, their response to another person’s pain may be empathic, neutral, or even counterempathic*”<sup>104</sup>.

Propostas mais modestas entendem estes mecanismos dos neurônios espelhos como apenas a base fisiológica de mímica comportamental a partir da qual, junto com outros fatores, torna-se possível o desenvolvimento altruísmo: “*the mirror neuron system has been verified only in single cell recordings for the domain of actions and may simply be building blocks for empathy*”<sup>105</sup>, sendo necessário também: “*more conscious neural systems involved in explicit understanding of mental states*”<sup>106</sup>.

Tal relação seria justamente aquela entre os sistemas visual e motor, responsáveis pelo reconhecimento comportamental. Para explicar a relação do

---

<sup>102</sup>Op.Cit.

<sup>103</sup> Pinker, Steven. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. Penguin: Estados Unidos: 2012. p.443.

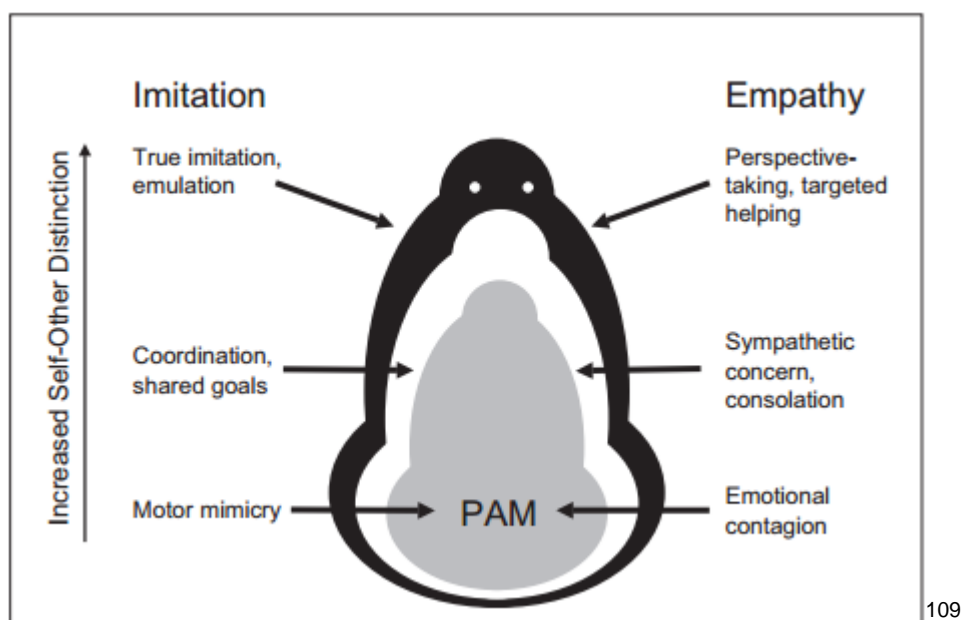
<sup>104</sup>Op. Cit. P.443.

<sup>105</sup> BARON-COHEN, Simon. **The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty**. Basics Books: New York, 2012. P.37-38.

<sup>106</sup> Op. Cit. p. 38.

desenvolvimento paralelo destes sistemas, ambos fundamentados fisiologicamente pelos neurônios espelhos, De Waal delinea o modelo que, por ter vários “níveis”, ele chama de “Bonecas Russas”. Para funcionar, a empatia requer mecanismos multi-níveis: *“with simple mechanisms at its core and more complex mechanisms and perspective-taking abilities as its outer layers”*<sup>107</sup>. Portanto, a imitação e o processo empático possuem em seus núcleos os seguintes mecanismos: *“(a) shared representations; (b) identification with others based on physical similarity, shared experience, and social closeness; and (c) automaticity and spontaneity”*<sup>108</sup>.

FIGURA 3: MODELO BONECA RUSSA DE EMPATIA E IMITAÇÃO.



FONTE: WAAL. 2007, P.288.

<sup>107</sup> WAAL, Frans B.M. de. **Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy.** Disponível em:

<<http://greatergood.berkeley.edu/images/uploads/deWaalAnnRevPsych2008.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016. P.287.

<sup>108</sup> Op. Cit. P. 287-288.

<sup>109</sup> *The Russian doll model of empathy and imitation. Empathy (right) induces a similar emotional state in the subject and the object, with at its core the perception-action mechanism (PAM). The doll's outer layers, such as sympathetic concern and perspective-taking, build upon this hard-wired socio-affective basis. Sharing the same mechanism, the doll's imitation side (left) correlates with the empathy side. Here, the PAM underlies motor mimicry, coordination, shared goals, and true imitation. Even though the doll's outer layers depend on prefrontal functioning and an increasing self-other distinction, these outer layers remain connected to its inner core.* Op. Cit. p.288.



A partir do conhecimento natural a respeito deste sistema neural (aspecto da reação simpática somada à capacidade da perspectiva empática) e, subsidiariamente junto a este, o que já apresentamos a respeito da dinâmica da cooperação humana, de Waal traça algumas conclusões, dentre as quais, destacamos as três, quarto e cinco:

1. An evolutionarily parsimonious account (cf. de Waal 1999) of directed altruism assumes similar motivational processes in humans and other animals.
2. Empathy, broadly defined, is a phylogenetically ancient capacity.
- 3. Without the emotional engagement brought about by empathy, it is unclear what could motivate the extremely costly helping behavior occasionally observed in social animals.**
- 4. Consistent with kin selection and reciprocal altruism theory, empathy favors familiar individuals and previous cooperators, and is biased against previous defectors.**
- 5. Combined with perspective-taking abilities, empathy's motivational autonomy opens the door to intentionally altruistic altruism in a few large-brained species.<sup>110</sup>**

Estas novas descobertas no campo da moralidade descritiva — proporcionadas por descobertas na psicologia evolucionista, neurociência e teoria dos jogos — contribuiriam para que se retomassem o interesse pelas ideias do cosmopolitismo sob uma nova perspectiva. A ideia da comunidade universal, condicionada pelo progressivo alargamento dos círculos de moralidade e possibilitada por estes mecanismos emocionais, se apresenta novamente como resposta global para os problemas normativos da ética.

### 3. COSMOPOLITISMO

Estas novas descobertas no campo da moralidade descritiva — proporcionadas por descobertas na psicologia evolucionista, neurociência e teoria dos jogos — contribuiriam para a retomada, sob nova perspectiva, no interesse pelas ideias do cosmopolitismo. A ideia da comunidade universal, condicionada pelo progressivo alargamento dos círculos de moralidade, ganha com os sentimentos morais como aliado para se apresentar como resposta global para os problemas normativos da ética.

---

<sup>110</sup> Op.Cit. 292.

O cosmopolitismo, enquanto uma doutrina política, encontra as suas origens ocidentais no pensamento estoico. Dois conceitos assumem papel central nesta linha filosófica de modo que tornam-se fundamentais para que possamos entender a dimensão política do estoicismo, bem como as demais variações de ideal cosmopolita que surgiram ao longo da história.

O primeiro, *oikeiōsis*, assume um papel central na filosofia de Hierocles, pensador romano do século II. Traduzido por "familiarização" ou "apropriação", convém entendermos a ideia do conceito *oikeiōsis*, como a ideia de um processo, ou condição, contrário ao de "alienação". Ou seja, trata-se do processo gradativo no qual o ser humano passa a se afeiçoar, partindo de si mesmo para elementos do mundo cada vez mais distantes, a tudo que lhe circunda.

O segundo conceito, *kosmopolites*, carrega o nome da tradição. Trata-se propriamente da ideia de que o homem não está preso às convenções idiossincráticas de sua *polis* mas, ao contrário, que as únicas determinações que devem condicioná-lo são as naturais. Na tensão entre *nomos* e *kosmos*, o homem deve rejeitar o primeiro e abraçar o segundo. Desta forma, há um fator comunitário aplicável a todos os seres humanos, independentemente de sua origem ou do seu meio.

### 3.1 OIKEIOSIS

Hierocles, estoico romano do século II, trata do conceito de *oikeiōsis* na sua obra "Elementos de Ética" e no "Sobre os Atos Apropriados". Dentre os poucos fragmentos que sobreviveram destes trabalhos, encontramos as descrições do conceito e do processo de efetivação deste conceito.

Restaram-nos, nos "Elementos", passagens que tratam da descrição inicial do conceito que parte da autopercepção, demonstrada por Hierocles através de exemplos empíricos como algo comum a todos os animais. De acordo com Ramelli, o filósofo estóico compõe o seu argumento em quatro partes:

(1) Hierocles first shows, in the passage under analysis, that animals perceive their own parts and their respective functions; (2) he shows that animals are aware of the weapons that nature has given them for their self-defense; (3) he shows that they perceive which of the parts that constitute their bodies are strong and which are weak (II. 18–III. 19); and (4) he shows that they perceive which are the strong points and which the weak points of the animals that are their enemies, and which animals represent a danger for them (III. 19–54)<sup>111</sup>

A "autopercepção" há de ser algo que antecede toda e qualquer capacidade perceptiva. Encontra-se presente nos animais em todo o momento, ainda que estejam dormindo. Vejamos o argumento posto silogisticamente: *"Major premise: every basic [or primary: arkhikê] faculty begins with itself; Minor premise: perception (αἴσθησις) is a basic faculty; Conclusion: thus, before perceiving anything else, perception must involve perception of itself."*<sup>112</sup> É este aspecto que, além de possibilita que o ser vivo possa se preservar, ao mesmo tempo também faz com ele também deseje e busque a autopreservação. A percepção e valoração de si que constitui, para Hierocles, o princípio ético fundamental.

Portanto, a *oikeiōsis* é dividida em dois aspectos. O interno, da autopercepção, no qual o indivíduo volta-se para si mesmo e para a sua própria constituição; e o externo, da autopreservação, no qual o indivíduo põe-se em relação com o mundo, a julgar o que lhe é valioso e também como é o tratamento em relação a outros.<sup>113</sup>

É no segundo livro, "Sobre os Atos Apropriados" — no qual Hierocles trata de como os homens devem se conduzir apropriadamente em relação a diversos fatos quotidianos, como casamento, devoção religiosa, parentescos, etc —, em que encontram-se a maior parte dos fragmentos que tratam da doutrina da *oikeiōsis* em seus aspectos externos. Especificamente na sessão chamada "Como devemos nos conduzir em relação aos nossos semelhantes" ele descreve a imagem de uma série de círculos, cada vez maiores, concêntricos no indivíduo,

---

<sup>111</sup>ILARIA Ramelli. **Hierocles the Stoic Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts Writings**. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2009. P. 41

<sup>112</sup> Op. Cit. p. xl

<sup>113</sup> Op. Cit. p.53

que representam diferentes alcances da nossa familiaridade: "*For each of us, most generally, is circumscribed as though by many circles, some smaller, some larger, some surrounding others, some surrounded, according to their different and unequal relations to one another*"<sup>114</sup>. O círculo inicial contempla o aspecto interior do próprio indivíduo, seus aspectos mentais e corpóreos: "*The first and closest circle is that which each person draws around his own mind, as the center: in this circle is enclosed the body and whatever is employed for the sake of the body*"<sup>115</sup>.

Os demais referem-se ao processo de familiarização exteriores. Com tamanhos e alcances variados, cada qual se aplica a diferentes níveis de relacionamentos que os indivíduos possuem com os demais membros da sociedade, desde a família nuclear, família próxima, concidadãos até povos de outras etnias e o restante da humanidade:

*The second after this one, standing further away from the center and enclosing the first, is that within which our parents, siblings, wife, and children are ranged. Third, after these, is that in which there are uncles and aunts, grandfathers and grandmothers, the children of one's siblings, and also cousins. After this comes the one that embraces all other relatives. Next upon this is the circle of the members of one's deme, then that of the members of one's tribe, next that of one's fellow citizens, and so, finally, that of those who border one's city and that of people of like ethnicity. The furthest out and largest one, which surrounds all the circles, is that of the entire race of human beings.*<sup>116</sup>

Hierocles menciona então a ideia estoica de *kathêkonta*, ou seja, de que cada nível destes círculos refere-se a uma natureza de relações e para cada um destes níveis, há um modo tratamento adequado. Deste modo, é necessário almejar uma correspondência entre a natureza da relação e a maneira que tratamos pessoas nestas relações:

*once these have been thought through, accordingly, it is possible, starting with the most stretched-out one, to draw the circles—concerning the behavior that is due to each group—together in a way, as though toward the center, and with an effort to keep transferring items out of the containing circles into the contained*<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Op. Cit. p.91

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> Idem.

Neste sentido, o filósofo estoico recomenda que busquemos estreitar ao máximo a distância entre estes círculos. Devemos nos esforçar para tratar os relacionamentos de níveis mais distantes do nosso centro como se fossem relações de níveis mais próximos, até que cheguem no nível central:

*It is necessary to add in also usage in regard to modes of address, calling cousins, uncles, and aunts "brothers," "fathers," and "mothers," and among further relatives calling some "uncles," others "nephews," and still others "cousins," in whatever way their ages may run, for the sake of the affection in the names. Indeed, a greater distance in respect to blood will subtract something of goodwill, but, nevertheless, we must make an effort about assimilating them. For it would arrive at fairness if, through our own initiative, we cut down the distance in our relationship toward each person<sup>118</sup>*

Em última instância, a proposta da aplicação universal da *oikeiosis* é para alcançarmos através da parcialidade difusa (*i.e.*: igualmente a todos), uma imparcialidade geral. Hierocles, reconhecendo os críticos de sua época, considera esta abordagem imperfeita, mas, ao mesmo tempo, argumenta que trata de uma melhoria factível e significativa em relação à nossa situação comum<sup>119</sup>. Através da prática da *apatheia*: "*I claim that whoever behaves rightly toward his country must rid himself of every passion and illness of the soul*"<sup>120</sup> o sábio consegue alcançar o nível de indiferença cuja meta a ser alcançada é a da total identificação entre as necessidades do indivíduo e do coletivo: "*one must not separate the collective advantage from the individual but rather consider them one and the same thing*"<sup>121</sup> Desta maneira, a capacidade psicológica de "familiarização" progressiva e expansiva com os demais seres humanos é o que condiciona e fundamenta o projeto cosmopolita estoico de tal modo que:

*A human psychology that altogether lacked this ability to view others as near and dear, or had it in a form that precluded the expansion of one's near and dear beyond a narrow and biologically constrained set of blood relations, would then owe us an even more difficult, probably less plausible story about how things like us are supposed to be able to respond to the demands of justice<sup>122</sup>*

---

<sup>118</sup> Op. Cit. P92

<sup>119</sup> Hierocles concedes to the anti-Stoic critics quoted in the Anonymous commentary that the result of using *diVused* partiality to emulate impartiality will be imperfect; we are likely to feel closer to some than others. Op. Cit. P163

<sup>120</sup> Op. Cit. p 71

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> BRENNAN, Tad. **The Stoic Life Emotions, Duties, and Fate**. Oxford University Press: London, 2005. P163

### 3.2 COSMOPOLITISMO ESTOICO

O cosmopolitismo trata-se, na tradição estoica, dos desdobramentos políticos que são fundamentados e possibilitados pelo processo contido no conceito ético de *oikeiosis*. A mais antiga, quando o cinismo ainda exercia grande influência no pensamento estoico, é encontrada na “República” de Zeno de Cítio:

*We ought not to dwell in cities or in districts, dividing ourselves up into local systems of justice, but instead come to think of all human beings as fellow citizens of the same district, making a single life in this single cosmos, like a herd that pastures together and is ruled in common by a common law*<sup>123</sup>

Note-se que não há referência a uma estrutura estatal que abarque a todos, a uma *polis* propriamente dita, mas à deferência do indivíduo às normas universais da natureza. A tradição cínica entende o cosmopolitismo através de um processo com três etapas. A primeira parte autonomia individualista que todos devem buscar e por si só já contempla a meta do ideal cínico: “*The first stage would involve the individual self-sufficient Cynic sage. This first stage is in itself the Cynic political ideal*”<sup>124</sup>. Considerando-se a existência de mais de um sábio cínico, há de reconhecer-se a comunidade no modo de viver entre eles, pela própria constituição no modo de vida (ainda que estejam isolados entre si e jamais se encontrem): “*these individuals would acknowledge one another as equals and fellow citizens of the cosmos following a shared way of life [...] whether dispersed or gathered together in one place*”<sup>125</sup>. Em última instância, na terceira etapa deste projeto político, quando este número de sábios multiplique-se a um ponto em que todos os seres humanos adotem a sabedoria cínica: “*such an ideal situation all existing traditional States and laws would become irrelevant and there would be what might best be described as an anarchist utopia*”<sup>126</sup>. Sob esta influência, o estoicismo antigo entenderia que a *polis* como: “*a community*

<sup>123</sup> Zeno 162 Plutarch de Alex. virt. 329ab = SVF 1.262 = LS 67a. em Op. Cit. P. 162

<sup>124</sup> SELLARS, John. **Stoic cosmopolitanism and Zeno’s republic**. HISTORY OF POLITICAL THOUGHT. Vol. 23. No. 1. Primavera: 2007 p. 10

<sup>125</sup> Op. Cit. p11

<sup>126</sup> Idem. p11

*of virtuous people held together by a common law, and consequently they denied the existence of any real cities*"<sup>127</sup>.

Nesta concepção, a quantidade de pessoas que adotariam o projeto cosmopolita é inconsequente, basta que ao menos um atinja sabedoria, pois cada qual o executa individualmente no momento que boicota as normas estabelecidas arbitrariamente pela sociedade: *"the sage only values his own mental disposition of excellence (aretê) that assures his selfsufficiency (autarkeia) and happiness (eudaimonia)"*<sup>128</sup>. O universalismo trata-se apenas de um ideal utópico almejado, afinal de contas, raríssimos serão aqueles que atingirão a sabedoria: *"the sage is famously said to be a creature rarer than the Ethiopian Phoenix"*<sup>129</sup>

Já o estoicismo médio trouxe uma variação que prevaleceu, daí em diante, como a doutrina política prevalente desta tradição. Nesta reformulação há um distanciamento do individualismo cosmológico cínico, rompendo-se em favor de uma perspectiva mais antropocêntrica. Segundo John Sellars, a perspectiva de Cícero, possui dois pontos centrais:

*The first of these is the idea that all humans and gods are, by virtue of their shared rationality, fellow citizens of the cosmos conceived as a city ruled by divine reason. The second supplements this theoretical argument with the more practical thought that a benevolent Empire governed in the best interests of its citizens might actually bring about a political State covering the entire world that could embody this humanist ideal*<sup>130</sup>

Por focar a questão da sociedade natural em uma característica eminentemente humana, a racionalidade, é através desta faculdade que os seres humanos podem, e devem, se organizar: *"Thus Cicero's conception of cosmopolitanism envisages a world-wide State, governed by one set of political laws, themselves based upon divine law, uniting all humanity"*<sup>131</sup>. Marcus Aurelius expõe no livro quatro de suas meditações a sequência argumentativa deste raciocínio:

---

<sup>127</sup> Op. Cit. p10

<sup>128</sup> Op. Cit. p17

<sup>129</sup> Op. Cit. p23

<sup>130</sup> Op. Ct. p2

<sup>131</sup> Idem.

*If our intellectual part is common, the reason also, in respect of which we are rational beings, is common: if this is so, common also is the reason which commands us what to do, and what not to do; if this is so, there is a common law also; if this is so, we are fellow-citizens; if this is so, we are members of some political community; if this is so, the world is in a manner a state. For of what other common political community will anyone say that the whole human race are members?*<sup>132</sup>

Apesar de a faculdade intelectual ser algo universal a todos os homens, há uma distância quantitativa entre as massas de homens comuns e os sábios estoicos: “*Cicero acknowledges that his rational majority are far from being sages and thus far from being capable of living in accordance with Nature if left to their own devices*”<sup>133</sup>. Consequentemente, a política torna-se uma ferramenta transformativa com a qual o sábio pode receitar ao homem comum o seu modo de viver através das leis: “*Cicero takes up the notion of a common law of Nature from Zeno and Cleanthes, transforming it from a descriptive account of the conduct of the wise into a prescriptive moral code for the non-wise*”<sup>134</sup>. De toda forma, Cícero não está preocupado com o parâmetro ideal de virtude perfeita promulgado pelos estoicos antigos, de um modo que o seu projeto torna-se mais factível: “*at the beginning of his De Officiis*” — Cícero explica — “*that its subject matter is not perfect virtue but rather the likeness or semblance of virtue (simulacra virtutis) since, as a rule, life is not spent in the company of sages*”<sup>135</sup>.

### 3.3 SENTIMENTOS MORAIS, OIKEIOSIS E COSMOPOLITISMO

O pensamento estoico, em especial o conceito de *oikeiosis*, foi uma das grandes influências no pensamento moral de Adam Smith. Vemos esta influência desdobrar-se claramente na segunda parte do livro “Teoria dos Sentimentos Morais”, no qual o filósofo escocês delineia importantes contribuições que o renomado economista fez ao estudo da moralidade. Ele faz uma descrição das

---

<sup>132</sup>AURELIUS, Marcus. **The Meditations**. Disponível em: <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.4.four.html> Acesso em: 1 ago. 2016

<sup>133</sup>SELLARS, John. **Stoic cosmopolitanism and Zeno’s republic**. HISTORY OF POLITICAL THOUGHT. Vol. 23. No. 1. Primavera: 2007 P. 23

<sup>134</sup> Idem.

<sup>135</sup> Op. Cit. p22



nossas predisposições simpáticas, em intensidade e alcance, de um modo que ecoa aquele feito por Hierocles: “*he embraced Stoic oikeiōsis as an empirical fact, as an accurate account of how human affection works*”<sup>136</sup>. Por outro lado, distancia-se do projeto prescritivo dos estoicos: “*he decisively rejected Stoic cosmopolitan teleology which sought to overcome man’s nature concentrically understood*”<sup>137</sup>. Como o seu tratado abordava a questão dos sentimentos morais, há total discordância na receita da racionalidade apática em busca do cosmopolitismo:

Smith refused to follow the Stoic argument to its cosmopolitan conclusion that rational agents must cultivate “apathy” toward the near and dear, learn to resist oikeiōsis (the natural affection born of familiarity), to collapse the circles, and become “citizens of the world.” In his engagement with Stoic teleology, then, Smith was distinctively anti-cosmopolitan<sup>138</sup>

Apesar de admirar o projeto estoico, tal como proposto por Cícero, Smith considerava-o demasiado irrealista para o público comum. Talvez o sábio estoico, personalidade rara entre nós, fosse capaz de realiza-lo, mas o interesse do escocês era um sistema viável para a sociedade em geral, situada no intermédio entre a virtude absoluta e vício absoluto: “*he found the severity of Stoic cosmopolitanism morally objectionable, because most of us are entirely incapable of achieving the unnatural distance toward familiarity*”<sup>139</sup>. Devemos levar em consideração os nossos sentimentos, impulsos, e experiências reais porque são, em muitos casos, mais relevantes para a construção de nossa visão do mundo e moralidade, não somos tão vulnerável à força dos argumentos racionais apáticos: “*human experience was staunchly resistant to the artificial manipulations of reason, that affection could not be shifted about willy-nilly from object to object at will*”<sup>140</sup>. Por estabelecer um parâmetro de critérios acima das possibilidades do povo comum, ele considerava que a filosofia estoica: “*was not*

---

<sup>136</sup> FORMAN-BARZILAI, Fonna. **Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory**. Cambridge University Press, Cambridge: 2010 p. 8

<sup>137</sup> Idem.

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> Op. Cit. p. 126

<sup>140</sup> Op. Cit. p. 126

*only psychologically improbable for most moral agents, but ultimately, for this reason, morally objectionable*<sup>141</sup>

A abordagem de Smith era baseada em uma moralidade pragmática, que precisa trabalhar com a “matéria prima” da humanidade: *“who embraced human limitations and imperfections, who insisted that the way we go on must serve as the basis of any plausible theory about our duties”*<sup>142</sup>, não molda-la aos gostos do engenheiro social, com um modelo da racionalidade soberana: *“moral philosophy needed to accommodate human passions and imperfections rather than attempt to extirpate, “eradicate,” them through reason”*<sup>143</sup>

Sendo assim, o cultivo moral não deverá ser pela apatia que trata indiferente, porém pela canalização das nossas afeições simpáticas. O problema disso é que ela é condicionada pela noção de “proximidade”, que assume três sentidos: *“Adam Smith’s thought by differentiating three dimensions, or spaces, in which sympathy operates: the physical, the affective, and the historical/cultural”*<sup>144</sup> desta maneira, apesar de nenhuma ser, por si só, nem necessária nem suficiente, há de se admitir que: *“any act of sympathy will be a particular confluence of the three”*<sup>145</sup>.

De alguma forma ou de outra, há como potencializar relativamente o efeito da “proximidade” aspectos por meio de algumas ferramentas ou técnicas. No caso físico, por exemplo: *“A vivid narrative or image could serve to bring the distant near and thus arouse our sympathy”*<sup>146</sup>. Em relação à questão da afeitividade: *“the impartial spectator helped us to transcend our affective biases”*<sup>147</sup>. Porém, as nossas afeições não são e nem poderiam ser frutos das nossas meras abstrações racionais, elas decorrem da “simpatia habitual” a qual só é possível através de algum tipo de “convivência” e “presença”:

---

<sup>141</sup> Idem.

<sup>142</sup> Op. cit. p.129

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Op. Cit. p. 139

<sup>145</sup> Idem.

<sup>146</sup> Op. Cit. p. 160

<sup>147</sup> Idem

*What is called affection, is in reality nothing but habitual sympathy. [...] Relations being usually placed in situations which naturally create this habitual sympathy, it is expected that a suitable degree of affection should take place among them. We generally find that it actually does take place; we therefore naturally expect that it should.*<sup>148</sup>

Ou seja, de todo modo, é só através desta conexão com a realidade imanente, presente na vida de cada indivíduo realizado quando realmente há convivência com aquelas pessoas para as quais a empatia habitual é direcionada: “*the relation between physical and affective proximity meant that the Stoic circles were firmly grounded in human experience and were therefore resistant to philosophical or religious manipulation*”<sup>149</sup>.

Já no século XX, com a divulgação dos estudos e descobertas dos quais tratamos no segundo capítulo, um novo interesse pelas ideias cosmopolitas. Nesta nova abordagem, procura-se lidar com o processo de *oikeiosis*, seja fundamentando-o ou estimulando-o, a partir daqueles pressupostos naturalistas.

Peter Singer, por exemplo, apoia-se na ideia da expansão concêntrica da moralidade condicionada pelas descobertas da sociobiologia para levar adiante para além da própria espécie humana, englobando também os animais: “*The sphere of altruism has broadened from the family and tribe to the nation, race, and now to all human beings. The process should be extended, as we have seen, to include all beings with interests, of whatever species*”<sup>150</sup>

Ele propõe que este processo deve ser encabeçado ativamente, alterando-se conscientemente a cultura para estreitar os laços entre os círculos: “*we must begin to design our culture so that it encourages broader concerns without frustrating important and relatively permanent human desires*”<sup>151</sup> Por exemplo, se os indivíduos não possuem capacidade de empatia em relação a crianças famintas do outro lado do mundo, um esquema de “adoção” no qual ao invés de

<sup>148</sup> SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. Cambridge university Press, Cambridge: 2004

<sup>149</sup> FORMAN-BARZILAI, Fonna. **Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory**. Cambridge University Press, Cambridge: 2010 p. 155

<sup>150</sup> SINGER, Peter. **The Expanding Circle: Ethics, evolution, and moral progress**. Princeton university press: Princeton P.170

<sup>151</sup> Idem.

doar para “crianças famintas em geral”, doa-se para uma criança específica acompanhando-a ao longo do tempo e recebendo notícias, fotos, cartas dela:

*Fosterparenting draws kin-altruistic desires out into a larger sphere by encouraging the foster parents to think of at least one needy child as their personal responsibility. By thus tapping sources of altruism not reached by appeals to help people en masse, foster-parenting adds to the total amount of assistance given*<sup>152</sup>

Aceitando a tese proposta pela sociobiologia, de que as instituições sociais exercem um poder de influência em nossa constituição genética (ao menos no longo prazo), Singer propõe que esta prática de manipulação do nosso viés pelos círculos de níveis mais próximos em função dos mais distantes gerando-se seja feita em nível institucional. Se não agora, ao menos no futuro quando mais conhecimento científico a respeito da nossa genética e dos efeitos que essas medidas permitam-nos ter a capacidade de: *“to take deliberate steps to see that our culture not only encourages ethical conduct in the present generation but enhances its prospects of spreading in the next”*<sup>153</sup>. Estas duas ideias de Singer antecipam o método de *nudging*, uma recente teoria proposta pela economia comportamental que vem ganhando popularidade e inclusive já é aplicada por grandes empresas governos para incentivar melhorias marginais no comportamento em grandes números de pessoas ao ponto de gerar benefícios significantes.<sup>154</sup>

Mesmo assim, Steven Pinker explica que o processo histórico conjurado por Singer é explicado pela racionalidade sendo por meio da razão que daríamos continuidade a este desenvolvimento: *“For Singer, it is hardheaded reason more than softhearted empathy that expands the ethical circle ever outward”*<sup>155</sup>. A diferença desta nova onda de pensadores cosmopolitas — como por exemplo: Pinker, Rifkin e De Waal — é que procuram fundamentar o cosmopolitismo em nossos sentimentos fundamentados naturalmente em nossos mecanismos empáticos, tal como os neurônios espelhos. Neste sentido, Pinker apropria-se

---

<sup>152</sup> Op. Cit. P171

<sup>153</sup> Op. Cit. P173 expanding

<sup>154</sup>

<sup>155</sup> PINKER, Steven. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. Viking Adult: New York, 2011p.494

da metáfora de Singer porém adaptada a estas diferenças essenciais que focam nos aspectos emocionais:

*I have co-opted his metaphor as a name for the historical process in which increased opportunities for perspective-taking led to sympathy for more diverse groups of people, Singer himself did not have the emotions in mind so much as the intellect<sup>156</sup>*

A ideia por trás do círculo moral em expansão trata-se da visão de um único modelo de comunidade que comporte todos os seres humanos sob uma única estrutura de moralidade, que mistura diversos valores e comportamentos em um único corpo amorfo. Jeremy Rifkin, proponente da ideia que chama de “sociedade empática”, ou seja, um cosmopolitismo lastreado na empatia universal, explica:

*Cosmopolitanism is a delicate balancing act that constantly juggles the empathic and commercial sensibilities. To be cosmopolitan is to be open to “the other” and to be comfortable amid diverse cultures. A cosmopolitan generally is a person highly differentiated and individualized, of multiple identities and affiliations, and honed to a sophisticated sense of selfhood as a result of intense exposure to and empathic connection with diverse others. He or she can feel familial and at home everywhere<sup>157</sup>*

Concordando com o prognóstico de De Waal que toma a falta de empatia como o critério mais importante a ser sanado pela nossa sociedade contemporânea para alcançarmos um mundo mais pacífico e mais cooperativo: “If I could change one thing, it would be to expand the range of fellow feeling [...] Empathy for “other people” is the one commodity the world is lacking more than oil<sup>158</sup>”, Rifkin julga que a força propulsora do processo da expansão do círculo moral não foi a racionalidade propriamente, mas a expansão crescente da nossa capacidade de desenvolver empatia perante grupos outrora excluídos:

*The increasing inclusion of women, homosexuals, the disabled, and other formerly outcast groups, including other species, and the proliferation of multireligious, multicultural, and multiracial dating and marriages, while already extending empathic consciousness, could*

---

<sup>156</sup>Idem

<sup>157</sup>RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis**. Tarcher: Los Angeles, 2009. p290

<sup>158</sup>WAAL, Frans De. **The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society**. Broadway Books: New York, 2010. P. 144-145

*spread quickly to envelop a much larger swath of the human race in the years ahead. That's because the new empathic consciousness is emerging in the very societies that are the most technologically advanced and increasingly interconnected in a global complex of cultural, social, and economic associations and networks.*<sup>159</sup>

Ao considerarem a empatia como fundamentação do comportamento altruísta — o qual serviria de critério definidor do comportamento moral — e que a empatia, e não razão, é a causa da expansão do ciclo moral na sociedade, propõe a tese do sentimentalismo moral resumido a um único critério que condiciona (descritivamente) ou justifica (normativamente) a moralidade humana. A existência de apenas um único parâmetro seria o que torna viável a possibilidade de classificar comparativamente os indivíduos ou sociedades na medida em que elas se adequam a este modelo moral. Ou seja, isto torna-se problemático se admitirmos que não há um único critério de composição da moralidade, seja no sentido descritivo de como as pessoas realmente lidam com a questão moral, ou no sentido normativo, de como elas devem agir.

Não obstante, precisamos saber se o modelo de “homem cosmopolita” e do “universalismo empático” é uma possibilidade existencial, se de fato o processo evolutivo fez da natureza humana algo que se permite inclinações a este fim. Independente dos meios expansionistas, seja através da racionalidade ou dos sentimentos, o que há em comum em todas estas variantes do cosmopolitismo baseado no processo de expansão da familiaridade (*oikeiosis*) é que elas se baseiam em um modelo único de natureza humana. Não há, nestes modelos, diferenças qualitativas entre o modo como as pessoas processam a moralidade, as diferenças entre os indivíduos constituem-se quantitativamente a depender do grau em que eles exercem este princípio expansivo. Veremos, a seguir, os estudos empíricos da teoria das fundações morais de Jonathan Haidt, a qual oferece um prognóstico descritivo de que possuímos, de fato um pluralismo moral lastreado em nossa constituição natural.

---

<sup>159</sup> Op. Cit. p. 319

## 4. TEORIA DAS FUNDAÇÕES MORAIS

Um dos campos específicos da psicologia que pode ser investigado sob a perspectiva evolucionária é a psicologia moral. Jonathan Haidt, psicólogo americano, apresenta em seu livro “*The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*” três teses que, apesar de terem sustentações independentes entre si, quando tomadas conjuntamente resultam na pioneira “Teoria das Fundações Morais”. Esta é uma abordagem descritiva sobre como funciona a relação entre o julgamento moral e o posicionamento político sob a perspectiva evolucionária. Cada parte do livro apresenta uma das teses e a cada uma delas está acompanhada por uma metáfora ilustrativa.

Na primeira sessão do livro, Haidt defende que os seres humanos são em seus julgamentos morais muito mais “racionalizadores” do que “racionais”. Ou seja, na maioria dos casos fazem justificações públicas *post hoc* para legitimar seus sentimentos viscerais, os quais surgem para direcionar seu comportamento em resposta a estímulos do ambiente. Haidt traz a imagem de uma pessoa (representando a pequena parte racional) que monta um elefante de difícil controle (representando a grande parte intuitiva) como analogia para explicar a perspectiva humaniana da razão servindo às emoções<sup>160</sup>.

Na segunda parte, Haidt se vale de sua experiência no estudo de culturas diferentes do padrão “*WEIRD*” (*Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic*) para formular uma resposta às abordagens que seguem o “Princípio do Dano” cuja inspiração utilitária. Para ele a moralidade vai além das questões do cuidado e da equidade, como pregam as mais tradicionais teorias filosóficas sobre a moral. Afinal de contas, como ele chama atenção, boa parte dos códigos morais na história da humanidade lidam com muitos aspectos que não tem qualquer relação com aspectos de “dano”, como por exemplo, como lidar com a menstruação, hábitos alimentares, como lidar com os mortos, etc. Neste momento, o autor apresenta a parte mais inovadora de sua teoria, as seis matrizes binômias de sentimentos morais. São elas: “Cuidado/Dano”,

---

<sup>160</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P.49-50.

“Liberdade/Opressão”, “Equidade/Trapaça”, “Lealdade/Traição”,  
 “Autoridade/Subversão”, “Santidade/degradação”.

Na última parte do trabalho, o autor trata do aspecto tribalista, ou seja, o porquê dos humanos formarem grupos. Para Haidt, nossa natureza possui um aspecto duplo que é moldado por processos evolutivos paralelos. Estes ocorrem simultaneamente tanto no nível da competição entre indivíduos quanto na competição entre grupos.

Não seguiremos a ordenação original do livro. Primeiramente faremos uma breve apresentação da primeira parte e depois da terceira. Trataremos da segunda parte por último, pois devido a sua maior relevância para o nosso trabalho esta requer uma atenção mais cuidadosa.

#### 4.1. INTUIÇÕES E RACIOCÍNIO ESTRATÉGICO

A perspectiva evolucionista propõe que a racionalidade humana evoluiu para executar tarefas que contribuem para a sobrevivência e reprodução, não para buscar a “verdade” do universo:

*Intelligence would itself develop along channels related to survival. Other forms of intelligence not related to survival might have developed fortuitously, but there is no guarantee that such forms of intelligence would continue to exist or be passed on through the genetic code. What we see, therefore, is the evolution of an intelligence which is survival-based, whether of the individual, the race or simply that of the aggregate group. According to this analysis, intelligence cannot be neutral in character but is focused and entrained upon those aspects which safeguard the well-being of the individual and, hence, lead to its persistence and survival.<sup>161</sup>*

Um exemplo deste fenômeno está na forma como seres humanos atribuem padronização aos fenômenos naturais. Michael Shermer, historiador da ciência e fundador da *Skeptics Society*, explica estes acontecimentos em seu livro *“The Believing Brain”*. Para ele, os erros grotescos de teorias que versam sobre a realidade podem, ainda assim, ser extremamente benéficos ao

---

<sup>161</sup> DIMOND, Stuart John. **Neuropsychology: A Textbook of Systems and Psychological Functions of the human brain**. Butterworths: London, 1980. P. 378.



organismo do ponto de vista evolutivo<sup>162</sup>. Quando um ser humano se depara com um fenômeno estranho, é possível interpreta-los de duas maneiras: ou vê-se o fenômeno como sendo oriundo de algo inofensivo ou de algo perigoso. Seria possível, portanto, cometer erros interpretativos de duas maneiras.

O primeiro trata de um erro “falso positivo”<sup>163</sup> e consiste em considerar que algo seria perigoso quando na verdade este não o é. Já o segundo tipo de erro, nomeado “falso negativo”<sup>164</sup>, consiste em considerar inofensivo aquilo que na verdade é perigoso.

Podemos representar a relação dos erros a partir da “fórmula de padronicidade”  $P = CTI < CTII$ <sup>165</sup>. Esta diz que, quando o custo de se cometer um erro do primeiro tipo for menor que o custo de cometer o erro de segundo tipo, torna-se mais vantajoso, do ponto de vista evolucionário, a crença de que existe algum padrão — mesmo que ele não exista verdadeiramente. Para Shremer a norma humana é assumir a realidade dos padrões<sup>166</sup>.

No âmbito da moralidade, isso se traduz na vantagem reprodutiva dos indivíduos que possuam mecanismos racionais especializados na justificação posterior dos seus comportamentos conquanto que isso garanta uma posição social de maior status em comparação àqueles que aderem consistentemente a um princípio.

Quando lidamos apenas com a natureza, o uso da racionalidade contemplativa é comparativamente mais vantajoso do que no relacionamento social. Afinal, a natureza apenas reage causalmente, independentemente das crenças que sustentamos. Já nas situações sociais, alterações nas crenças dos nossos companheiros — sejam verdadeiras ou falsas — implicam na alteração

---

<sup>162</sup> SHERMER, Michael. **The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies**. How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths. St. Martin's Griffin: New York, 2012.

<sup>163</sup> Op. Cit.

<sup>164</sup> Op. Cit.

<sup>165</sup> Onde “P” significa “padronicidade”; CTI significa “cometer erro do tipo I”; CTII significa “cometer erro do tipo II”.

<sup>166</sup> Op. Cit. P. 60.

de seus comportamentos; mudanças às quais podem ser comparativamente mais vantajosas ou mais prejudiciais<sup>167</sup>.

Contudo, isto não significa que no campo social sejamos apenas máquinas de resposta aos nossos sentimentos. Para Haidt existem dois modos de raciocínio criterioso: o “confirmador”, que consiste em formular justificativas para um ponto de vista; e o “desbravador”, que busca explorar diversas abordagens e perspectivas para um ponto de vista. Sendo o confirmador nosso padrão, existiriam três condições que influenciam na ativação do raciocínio “desbravador”:

- (1) antes de formular qualquer opinião, os tomadores de decisão são informados que terão que prestar contas a uma audiência,
- (2) as perspectivas da audiência são desconhecidas,
- (3) eles acreditam que a audiência é bem informada e interessada em rigor.<sup>168</sup>

Por causa destas limitações, entre outras citadas no livro, Haidt alerta que não devemos idolatrar a racionalidade individual isolada. Sua grande habilidade é a de “encontrar evidências que sustentem uma posição já possuída, normalmente através da intuição”.<sup>169</sup> Ele propõe que a melhor maneira para construir um conhecimento sólido seria articulando indivíduos em uma comunidade científica. Contudo, é importante ter “diversidade intelectual e ideológica em qualquer grupo ou instituição cuja meta seja encontrar a verdade”<sup>170</sup>. Assim, cada um pode neutralizar o viés alheio.

Apesar destas ressalvas, o raciocínio moral não é apenas um processo paralelo respondendo às nossas intuições. Não estamos presos ao fenômeno da “acrasia”, ou seja, a impotência para agir de acordo com os princípios morais em que se acredita (e.g.: um homem compromissado que acredita que não deveria olhar para outras mulheres e ainda assim o faz, muitas vezes sentindo culpa por isso). Enquanto as nossas intuições exercem influência primária, o aspecto

---

<sup>167</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P. 76.

<sup>168</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P.76.

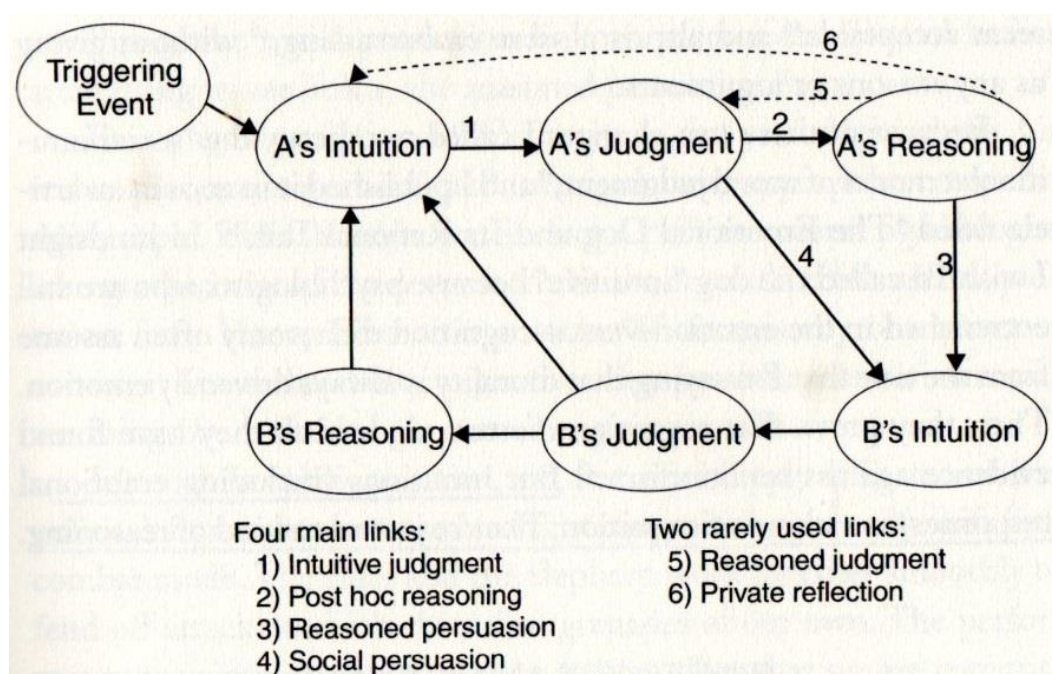
<sup>169</sup> Op. Cit. P.76.

<sup>170</sup> Op. Cit. P. 90.

racional, por sua vez, também altera e moldam nossas crenças. Pessoas podem diferir entre si quanto ao grau em que cada um destes componentes — fatores externos, intuições, racionalidade e looping reflexivo (sejam nossos ou de outros) — influenciam para a sua concepção de moralidade.

Os nossos sentimentos, a racionalidade operacional e as ações relacionam-se, no o modelo intuicionista de Haidt de alguma maneira semelhante a como ele expõe no seguinte gráfico, elaborado para resumir a sua teoria:

FIGURA 4: MODELO DO INTUICIONISMO SOCIAL.



FONTE: HAIDT, 2012, P. 47.

## 4.2 A MORALIDADE AGREGA E CEGA

Na defesa desta tese, Haidt se ampara na amplamente rejeitada teoria da seleção em nível de grupos. Deste modo, é necessário fazer uma ressalva. Caso a polêmica abordagem da seleção no nível grupo esteja errada, não implicaria necessariamente que as conclusões de Haidt também estejam erradas ou que os mecanismos explicados por ele não existam. É perfeitamente possível que a evolução individual chegue a conclusões descritivas semelhantes. Como esta

questão não possui relevância neste trabalho, não abordaremos a esta polêmica metodológica.

Haidt defende que, na história da evolução, um dos fatos mais importantes e mais raros são as grandes mudanças radicais. Estas ocorrem quando “encontra-se uma maneira de suprimir os aproveitadores de modo que unidades individuais possam cooperar, trabalhar como um time, e participar da divisão de trabalho”. Nestas situações a seleção “favorece os superorganismos mais coesos” <sup>171</sup>.

Na sua perspectiva, o fenômeno religioso é tomado como o fio condutor do processo de uma das grandes transformações na história humana<sup>172</sup>. Contudo, outros conjuntos de crenças não religiosas, como ideologias ou filosofias poderiam assumir esta função de catalizador da coesão social<sup>173</sup>, pois possuem os mesmos aspectos que possibilitaram a religião assumir este papel<sup>174</sup>.

Ora, mas o que acontece quando temos mais de um desses critérios de catalisação social? Sendo a religiosidade, ou seus análogos laicos, um ponto gravitacional que agrega pessoas, só fará parte desta órbita aqueles que estejam sob poder de influência, que estejam naturalmente perto. Se há entre dois destes pontos de atração algum ponto de equilíbrio, no qual indivíduos não pendam nem para um nem para outro, então podemos entendê-lo como um terceiro “centro” estável de valores. Ademais, se consideramos que um indivíduo possa perambular livremente entre estes pontos de coesão social, então, na verdade, esta pessoa não é suficientemente influenciada de modo estável por nenhum dos dois conjuntos de crenças de modo que não podemos considerar membro de nenhum deles. Desta forma, um conjunto de crenças que não tenha a capacidade de prevenir a perambulação para outros sistemas perde a sua

---

<sup>171</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P.201.

<sup>172</sup> Op. Cit. P. 250-251.

<sup>173</sup> Op. Cit. P. 266.

<sup>174</sup> Op. Cit. P. 206.

capacidade agregadora. Na medida em que ela consegue agregar, ela terá que bloquear e prevenir a influência de outras matrizes.

A estabilidade destes “símbolos totêmico”, ao redor do qual as pessoas se agregam, é descrita por Haidt a partir de um processo de três etapas: primeiro, aspectos genéticos que constituem a nossa fisiologia cerebral, como em estudos que encontraram diferenças genéticas entre conservadores e progressistas: “Most of them related to neurotransmitter functioning particularly glutamate and serotonina, both of which are involved in the brain’s response to threat and fear”<sup>175</sup>. Além destes dois aspectos, encontraram-se diferenças genéticas em: *receptors for the neurotransmitter dopamine, which has long been tied to sensation-seeking and openness to experience, which are among the best-established correlates of liberalism*<sup>176</sup>. De acordo com Haidt: “genes contribute, somehow to just about every aspect of our personalities”<sup>177</sup>, obviamente não explicam, isoladamente, todos os aspectos e dimensões mas, de acordo com ele: “genetics explains between a third and a half of the variability among people on their political attitudes. Being raised in a liberal or conservative household accounts for much less”<sup>178</sup>

O segundo passo encontra-se no fato de não sermos inteiramente passivos ao nosso meio. Nós também, influenciados por nossas constituições biológicas, agimos e moldamos os nossos meios, selecionamos as nossas relações, o modo e em que iremos interagir com o ambiente ou se buscaremos outros ambientes. Desta forma, ele dá o exemplo de irmãos criados no mesmo lar mas que:

*Different sets of genes gave them different first drafts of their minds, which led them down different paths, through different life experiences, and into different moral subcultures. By the time they reach adulthood they have become very different people*<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P.278-279.

<sup>176</sup> Op.Cit. P. 279.

<sup>177</sup> Op.Cit. P.278.

<sup>178</sup> Op.Cit. P.278.

<sup>179</sup> Op.Cit. P.281.

Finalmente, o terceiro elemento constituinte do caráter agregador e ofuscante da moralidade, advém de fato de construirmos narrativas para descrever a história, seja de nossa própria vida ou da sociedade em geral. O problema é que não há um vínculo comum e objetivo a partir do qual estas histórias são construídas: *“These narratives are not necessarily true stories — they are simplified and selective reconstructions of the past, often connected to na idealized vision of the future.”*<sup>180</sup> Mesmo assim, apesar de fabricações *post hoc*: *“they still influence people’s behavior, relationships and mental health”*<sup>181</sup> Desta maneira, a construção da moralidade ocorre em uma cascata de ao menos três níveis, cada qual com influência vetorial (*i.e*: parte do primeiro ao terceiro) e exponencial (*i.e*: pequenas variações no primeiro nível terão efeitos drásticos no último).

### 4.3 AS SEIS FUNDAÇÕES MORAIS

As fundações morais são compostas por um binômio de valores opostos. Elas funcionam nos organismos como um tipo de gatilho para ajustar o comportamento. São acionados quando ocorrem certos padrões relevantes à sobrevivência em um determinado ambiente.

Convém lembrar que as hipóteses científicas que se usam do arcabouço evolutivo não precisam, necessariamente, explicar o porquê de cada conteúdo específico afetar nossos sentidos; sequer é necessário haver uma conexão originária entre eles.

Basta explicar quais são e porquê mutações se mostrariam vantajosas para a taxa reprodutiva em um ambiente. Além disso, explicar como é que os estímulos atuais se relacionam com estes mecanismos de modo que não incorram, comparativamente, em desvantagens reprodutivas.

Portanto, existe uma distinção entre os gatilhos originais e os gatilhos atuais. Os primeiros são aqueles que foram relevantes para determinar a

---

<sup>180</sup> Op.Cit. P.282.

<sup>181</sup> Op. Cit. P.282.

adaptação. Já os segundos se tratam de qualquer estímulo que porventura acionam os módulos reativos, ainda que não tenham qualquer relação com o original. Por exemplo: a aparência das asas da Borboleta-coruja espanta seus predadores acionando gatilhos que originalmente não serviam para fugir de borboletas, mas de corujas. Do mesmo modo que isso pode se aplicar a fenótipos, também poderia se desdobrar na cultura. O fato de imputarmos institutivamente agencialidade a fenômenos da natureza pode ter se apresentado, inicialmente, como uma vantagem por direcionar o comportamento humano a erros menos custosos: *“It makes almost all of its mistakes in one direction — false positives (detecting na agente when none is presente), rather than false negatives (failing to detect the presence of a real agent)”*<sup>182</sup>. Isto acontece porque: *“the hypersensitive agency detection device is finely tuned to maximize survival, not accuracy”*<sup>183</sup>.

De acordo com os novo ateus, como Dennet, Dawkins e Harris, um desdobramento accidental desta atribuição de agencialidade seria justamente a crença em entidades místicas, deuses, etc<sup>184</sup>. Desta forma, as vantagens evolutivas derivadas da coesão promovida pela religiosidade seria um subproduto accidental deste mecanismo psicológico: *“religions are sets of cultural innovations that spread to the extent that they make groups more cohesive and cooperative”*. Haidt aponta que do processo evolutivo memético durante o desenvolvimento social não foi orientado pela “religiosidade” em si — como se quanto mais religioso fosse um grupo, mais se reproduziria, favorecendo indivíduos cada vez mais religiosos — mas, na verdade, as religiões que fossem mais coesivas eram as que mais sobreviviam na competição entre grupos. Neste sentido, aspectos instintivos ou culturais tem um papel que pode causar variações, expansões ou diminuições dos nossos gatilhos originais.

A seguinte tabela resume e relaciona os aspectos das cinco primeiras fundações morais de Haidt. A sexta fundação, referente ao aspecto da

---

<sup>182</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012.P.252.

<sup>183</sup> Op. Cit.

<sup>184</sup> Op. Cit. P. 254.

Liberdade e Opressão, só foi formulada após uma revisão baseada na reação do público à sua teoria.

FIGURA 5: AS CINCO FUNDAÇÕES MORAIS

	<b>Care/ harm</b>	<b>Fairness/ cheating</b>	<b>Loyalty/ betrayal</b>	<b>Authority/ subversion</b>	<b>Sanctity/ degradation</b>
<b>Adaptive challenge</b>	Protect and care for children	Reap benefits of two-way partnerships	Form cohesive coalitions	Forge beneficial relationships within hierarchies	Avoid contaminants
<b>Original triggers</b>	Suffering, distress, or neediness expressed by one's child	Cheating, cooperation, deception	Threat or challenge to group	Signs of dominance and submission	Waste products, diseased people
<b>Current triggers</b>	Baby seals, cute cartoon characters	Marital fidelity, broken vending machines	Sports teams, nations	Bosses, respected professionals	Taboo ideas (communism, racism)
<b>Characteristic emotions</b>	Compassion	Anger, gratitude, guilt	Group pride, rage at traitors	Respect, fear	Disgust
<b>Relevant virtues</b>	Caring, kindness	Fairness, justice, trustworthiness	Loyalty, patriotism, self-sacrifice	Obedience, deference	Temperance, chastity, piety, cleanliness

Fonte: HAIDT, 2012, p.125.

Faremos a seguir uma exposição de cada uma dessas fundações. Examinaremos em quais situações pretensamente se originaram, o porquê de serem vantajosas evolutivamente, e suas características em indivíduos de diferentes vertentes políticas. Sobre estas variações, veremos que ocorrem tanto no aspecto da intensidade na relevância atribuída, quanto nas variações qualitativas do tipo. Seguiremos o exemplo de Haidt e, por questão de brevidade, nos referiremos às fundações somente pelo primeiro nome.



### 4.3.1 CUIDADO E DANO

A teoria de seleção  $r/K$  defende que, nos dois extremos de um espectro, existem critérios básicos determinantes nas estratégias reprodutoras das espécies. O critério “ $r$ ” refere-se à quantidade de descendentes gerados, enquanto o critério “ $K$ ” refere-se à “capacidade de cuidado” dos genitores em relação à prole. Dado que os recursos naturais são escassos — não é possível a reprodução infinita na melhor qualidade possível — existe um custo de oportunidade na estratégia praticada pelos organismos o qual depende do nicho.

Ambientes instáveis, imprevisíveis e perigosos favorecem espécies de comportamento reprodutivo “ $r$ ”. Estes organismos apresentam: alta taxa de fecundação, pouco investimento parental em proles específicas, alta vulnerabilidade aos predadores e aos perigos do ambiente, curta expectativa de vida, maturação precoce, tamanho físico pequeno e gastos ineficiente de energia. Em suma, a estratégia consiste em reproduzir ao máximo para que alguns poucos sobrevivam.

Já os ambientes mais estáveis são fecundos para organismos de características reprodutiva  $K$ . Estes tendem a ser maiores, com expectativa de vida mais longa, são mais fortes, demonstram maior eficiência no dispêndio energético. O índice de reprodução durante a vida é menor, contudo o investimento individual em cada prole é intenso. O tempo de maturação é mais longo, por isso requer maior cuidado e proteção dos genitores com a prole<sup>185</sup>.

Devido à baixa taxa reprodutiva, à imensa quantidade de recursos e aos riscos envolvidos na reprodução e da imensa vulnerabilidade dos bebês, os seres humanos situam-se, bastante próximo ao extremo estratégico  $K$ . Portanto, é natural que a seleção teria favorecido os genitores — especialmente mulheres — que demonstravam comparativamente uma maior sensibilidade inata aos sinais de sofrimento, de perigo e das necessidades dos frágeis bebês<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup>CUNNINGHAM, Alfred B., LENNOX John E. e ROSS Rockford. **Biofilms: The Hypertextbook**. Disponível em: <<http://www.cs.montana.edu/webworks/projects/stevesbook/contents/chapters/chapter002/section004/blue/page003.html>> Acesso: 6 abr. 2015.

<sup>186</sup> Op. Cit.

Durante boa parte da história biológica, os humanos viviam em pequenos grupos. O cuidado dos bebês requer um grau de esforço e colaboração de modo que requer contribuição de outros indivíduos além dos pais. Ao menos dois motivos fazem com que os canais de sensibilidade à vulnerabilidade se estendam além do vínculo sanguíneo imediato. Primeiro, pela vantagem da reciprocidade no cuidado da prole alheia. Segundo, porque outros estímulos semelhantes aos sinais de vulnerabilidade também nos afetariam, após o desenvolvimento dos canais de sensibilidade<sup>187</sup>.

#### 4.3.2 EQUIDADE E TRAPAÇA

Se tomarmos como ponto de partida a ideia do gene egoísta, não é difícil explicar o surgimento do altruísmo entre organismos de íntima relação genética. Na relação dos pais e filhos, por exemplo, cada pai possui ao menos 50% dos genes em cada filho. Porém, a busca por uma explicação dos casos de organismos sem parentesco torna-se um grande quebra-cabeça teórico.

A aplicação da teoria dos jogos à teoria evolucionista, mais especificamente o caso do problema do prisioneiro,<sup>188</sup> levou à criação de um campeonato de simulações em busca da melhor estratégia que explicasse o crescimento estável de populações.

Porém, a adoção radical e indiscriminada de qualquer uma das duas condutas possíveis — isto é, cooperar ou desertar — se mostra problemática. Um organismo que sempre coopera, indiscriminadamente, cria incentivos para ser explorado, torna-se vulnerável aos desertores. Já o organismo que sempre deserta termina por ser boicotado, não consegue encontrar parceiros e perde os benefícios da cooperação.

Uma das estratégias mais simples e elegantes, que demonstrou resultados significativos nestes campeonatos de simulações, é a antiga e

---

<sup>187</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P.131.

<sup>188</sup> Op. Cit.

conhecida estratégia “olho-por-olho”, isto é: cooperar com aqueles que cooperam e desertar os desertores.

Os nossos gatilhos morais estariam vinculados a este cenário das relações binárias, nas quais precisamos identificar qual é o perfil do indivíduo com o qual interagimos. Temos sentimentos de prazer e amizade com aquelas pessoas que sinalizam reciprocidade e confiabilidade. De maneira oposta, sentimos desprezo, raiva, desconfiança e até repulsa por quem indicam hábitos de trapaça, engano e traição<sup>189</sup>.

Contudo, a fundação da Equidade se desdobra em duas modulações: proporcionalidade e igualdade. O primeiro aspecto, predominante aos conservadores, possui uma maior ênfase na ideia da meritocracia, ou seja, de que cada um merece receber os efeitos e as consequências dos seus próprios atos, ou ao menos assumir a responsabilidade destes, sejam estas consequências positivas ou negativas. A predisposição de punir os trapaceiros proporcionalmente está intimamente vinculado a este aspecto das relações binárias e da estratégia “olho-por-olho” do altruísmo recíproco. O segundo aspecto, a ideia igualitária da equidade, estaria mais vinculada aos aspectos psicológicos da fundação moral progressista.

#### **4.3.3. LEALDADE E TRAIÇÃO**

Enquanto a fundação “Equidade” surge no interior de uma comunidade a partir das relações binárias e da reputação construída a partir delas, a fundação da “Lealdade” brota da interação entre grupos rivais.

A necessidade da cooperação humana para assegurar recursos naturais não implica em uma rede cooperativa universal. O fato de existirem grupos radicalmente desligados entre si combinado com o a necessidade de haver competição por estes recursos escassos, ocasiona a formação de equipes competitivas para assegurar e expandir o território de influência. Estas competições podem causar, inclusive, invasões violentas aos territórios rivais.

---

<sup>189</sup> Op. Cit. 136.

Este fenômeno entendido como tribalismo também é encontrado em outras espécies. Chimpanzés, por exemplo, demonstram semelhante comportamento territorialista, cuja belicosidade se traduz na prática bárbara de matar os inimigos para tomar seus recursos e suas fêmeas<sup>190</sup>.

Por milhões de anos, os seres humanos e seus ancestrais diretos enfrentaram o desafio adaptativo de formar e manter alianças competitivas. Somos descendentes destes tribalistas bem sucedidos. Esse aspecto está tão imbricado em nós que quando conflitos violentos entre tribos e grupos não são mais relevantes para a nossa sobrevivência criamos, mesmo assim, atividades competitivas que supram estes nossos instintos para fins de entretenimento e seleção sexual.

Do ponto de vista psicológico, o fenômeno esportivo, por exemplo, pode ser explicado como uma readaptação dos “gatilhos” da fundação da Lealdade. Os troféus, prática comum na guerra que incluem parte do corpo dos inimigos, são justamente indicadores de vitória na competição e sucesso na prática tribal.

#### **4.3.4 AUTORIDADE E SUBVERSÃO**

Assim como a fundação da “Lealdade”, a origem da fundação “Autoridade” também está relacionada à necessidade da formação e ordenação de grupos, tanto por pressões internas quanto externas.

Por um lado, a ideia de autoridade e hierarquia está intimamente atrelada à violência e agressão. De fato, animais que não reconhecem a hierarquia apanham dos superiores e para evitar ataques tendem a sinalizar a sua inferioridade e submissão. Contudo, hierarquias não necessariamente se resumem a poder físico e opressão.

---

<sup>190</sup> Op. Cit. 139.

Quanto mais complexa a forma de vida, maior a variedade de critérios determinantes e funções da autoridade. Presente de forma rudimentar entre chimpanzés<sup>191</sup>, a responsabilidade na manutenção da ordem e justiça entre seres humanos é ainda maior, e a dependência no uso direto da força bruta é ainda menor.

Haidt cita o trabalho do antropólogo Alan Fiske dizendo que o “Índice de Autoridade” trata de um dos quatro tipos elementares de relações humanas<sup>192</sup>. Em seu trabalho na África, Fiske demonstra que expectativas mútuas nas relações são mais semelhantes a de pais e filhos do que ditadores e oprimidos, são “baseadas em percepções legítimas de assimetria, não no poder coercitivo; não são necessariamente explorativas.”<sup>193</sup>

Deste modo, a fundação da autoridade possui um direcionamento duplo de obrigações: dos superiores aos inferiores, e dos inferiores aos superiores. Neste ambiente, o sucesso reprodutivo dos nossos ancestrais dependeu da habilidade de cultivar a proteção daqueles que se situavam acima de seu status ao mesmo tempo em que se cultiva a fidelidade dos subordinados. Por isso, rastreamos o status de cada um para tratá-los de maneira apropriada<sup>194</sup>.

O caos resultante da subversão repentina de uma ordenação hierárquica bem estabelecida, ainda que não acarrete em danos imediatos, pode ser preocupante para todos. Isto porque, do ponto de vista instintivo, existe um interesse na manutenção imediata da ordem vigente, que cada um se responsabilize pelas obrigações de sua posição social.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012.P.139.

<sup>192</sup> Op. Cit. P.143.

<sup>193</sup> Op. Cit. P.144.

<sup>194</sup> Op. Cit.

<sup>195</sup> Op. Cit.

#### 4.3.5 SACRALIDADE E DEGRADAÇÃO

O fenômeno da repulsa moral possui raízes biológicas bastante pragmáticas às nossas necessidades físicas. A higiene é primal para prevenção de doenças infecto-contagiosas e de alimentos podres.

Enquanto a maior parte dos animais possui uma predisposição natural para determinados alimentos, os seres humanos são onívoros. Por este motivo precisam aprender a distinguir quais os alimentos são nocivos e quais são seguros. Esta flexibilidade permite uma grande vantagem evolutiva por meio da alta capacidade adaptativa em novos ambientes. Por outro lado, implica no “Dilema do onívoro”<sup>196</sup>.

Um indivíduo pode se recusar a experimentar novos alimentos, limitando-se apenas àqueles seguramente conhecidos pela tradição. Contudo, ao agir assim, perde as vantagens de novas fontes calóricas e se arrisca a passar fome caso haja uma escassez repentina do alimento. Por outro lado, se colocar indiscriminadamente tudo que vê na boca, estaria terminantemente condenado a morrer pela ingestão de algo venenoso ou estragado.

Estes são dois exemplos do que Haidt chama de “neofobia” (aversão, ou repulsa, ao novo) e “neofilia” (amor, ou abertura, ao novo). Os indivíduos que possuíam de um sentido de nojo que conciliava adequadamente estes critérios tiveram acesso a um nível de calorias superior que os demais.

O nosso sentimento de nojo não nos protege apenas de alimentos danosos. Pesquisador do fenômeno do nojo enquanto sentimento moral, Haidt cita o psicólogo Mark Schaller para dizer que o nojo é parte de nosso “sistema imunológico comportamental”, ou seja, “um conjunto de módulos cognitivos que são acionados ao se deparar com sinais de infecções ou doenças para nos afastar dos portadores destas”<sup>197</sup>. Afinal, é mais fácil ser higiênico, ou mesmo evitar

---

<sup>196</sup> Op. Cit. P. 148.

<sup>197</sup> Op. Cit. P. 148.

peessoas sujas e doentes evitando qualquer contato com micróbios perigosos, do que contraí-los e torcer que o sistema imunológico os vença<sup>198</sup>.

Indivíduos em um grupo populacional, especialmente nos menores, geralmente possuem certa semelhança no sistema imunológico. Consequentemente, o contato com membros de outros grupos, com forasteiros ou imigrantes, expõe a todos o risco de novas doenças, pragas e epidemias desconhecidas. Por outro lado, este contato também possui aspectos positivos — como acesso a novas ideias, tecnologias, bens etc. O equilíbrio entre xenofobia e xenofilia é um exemplo de comportamento social análogo ao dilema do onívoro<sup>199</sup>.

Haidt propõe que sem o sentimento de nojo não haveríamos seu oposto: o sentido de sacralidade. Ambos estão relacionados com o processo de tornar tabu certos comportamentos, objetos, lugares, etc. Isso ajuda consolidar indivíduos em comunidades morais cuja conduta desrespeitosa pode causar reações corretivas drásticas por parte dos demais. Esta adoção irracional extremada de totens e tabus, sejam negativos ou positivos, é um forte fator da coalizão social<sup>200</sup>.

#### **4.3.6 LIBERDADE E OPRESSÃO**

O funcionamento da fundação moral da liberdade possui estreitos laços com a da Autoridade. Ambas referem-se ao fenômeno da hierarquia, algo que perpassa naturalmente em qualquer grupo, quando estes são compostos de indivíduos com talentos e características diferentes entre si.

Primeiramente, a fundação da Autoridade trata da questão d própria existência de alguma distinção hierárquica — *i.e.*: se de fato possuiríamos uma predisposição a admirar e reconhecer autoridade naqueles que se distinguem enquanto membros excelentes e virtuosos de um grupo com objetivos comuns,

---

<sup>198</sup> Op. Cit.

<sup>199</sup> Op. Cit. P. 49.

<sup>200</sup> Op. Cit. P. 153.

especialmente em conflitos com ameaças externas. Estabelecida a existência desta disposição, como já vimos, a fundação da liberdade refere-se aos gatilhos do reconhecimento da autoridade e aos critérios de distinção entre um líder digno ou um tirano opressor. Em outras palavras, são os nossos mecanismos naturais que procuram estabelecer quais são os limites do poder legítimo.

Haidt propõe que a fundação da liberdade surgiu como uma adaptação em resposta ao desafio de se viver em pequenas comunidades compostas por indivíduos os quais, existindo-se uma oportunidade, tentariam dominar os demais<sup>201</sup>. Portanto, os gatilhos originais teriam desenvolvido para responder a quaisquer que fossem os sinais que indicassem comportamentos controladores ou agressivos. Os Indivíduos que não tivessem a capacidade de reconhecer estas afrontas, ou que reagissem contra a opressão, terminariam por ter, comparativamente, menos acesso a recursos e/ou parceiros sexuais. Ato contínuo, esses indivíduos teriam um menor índice reprodutivo. Neste sentido, a fundação da liberdade seria um termômetro cuja sensibilidade responde contra a superioridade quando ela deixa de ser benéfica. Os líderes, os “alfas” precisam, portanto, encontram-se em uma situação na qual precisam balancear delicadamente o seus poderes para não elicitare revoltas, algo comum no comportamento tanto de chimpanzés, tribos e da nossa própria história social.

## **5. MORAL E POLÍTICA**

### **5.1. “ESQUERDA”, “DIREITA” E AS FUNDAÇÕES MORAIS**

Haidt nos explica que é possível dividir as seis fundações que ele apresenta em dois trios. As fundações: “Cuidado”, “Liberdade” e “Equidade” constituem o primeiro trio a maioria das pessoas consideram-nas as mais relevantes para a moralidade. As pessoas, contudo, diferem-se no modo de entendê-las a depender do grau de relevância atribuído a cada uma delas e às motivações que justificam este grau de relevância. Estas diferenças são

---

<sup>201</sup> Op. Cit. 172.



correlacionadas à diferença do posicionamento político auto declarado das pessoas.

Em relação à fundação do Cuidado, as pessoas diferem umas das outras especialmente em relação ao grau de relevância que cada um atribui a esta fundação. Os índices do teste de Haidt, sobre o qual falaremos mais nas seguintes sessões, demonstram que os progressistas atribuíram, nos seus julgamentos morais, significativamente mais relevância ao “Cuidado” dos indivíduos de outros posicionamentos políticos, especialmente quando comparados aos libertários. Os resultados dos testes demonstram que pessoas que se declaram politicamente progressistas possuem grande sensibilidade aos sinais de violência e sofrimento.

Quanto à fundação da Liberdade, a divergência se encontra nas diferentes maneiras em que as pessoas podem se importar por ela. Os progressistas, fortemente influenciados pela fundação do do “Cuidado”, demonstram maior preocupação pelos direitos dos grupos considerados vulneráveis. No *tradeoff* entre liberdade e segurança, os progressistas estão dispostos a recorrer a intervenções do Estado como uma força exterior resgatando os oprimidos de relações que os progressistas entendem como opressoras. Já os conservadores, céticos em relação ao poder político, consideram temerário concentrar poder em a uma instituição que tantas vezes na história se voltou contra o povo, atacando-os e tolhendo-lhes as liberdades.

No caso da fundação da Equidade, há, novamente, diferenças no entendimento. Esta fundação está intimamente ligada à nossa ideia intuitiva de “carma” — influenciado por alguma perspectiva seja metafísica, natural ou social —, em outras palavras, a ideia de que há (ou deveria haver), algum tipo de sistema compensatório, uma ideia de “olho por olho” seja para o bem ou para o mal. Uma pessoa que faz bem “merece” receber bem de volta e não o mal, do mesmo modo que alguém que faça o mal não “merece” receber bem.

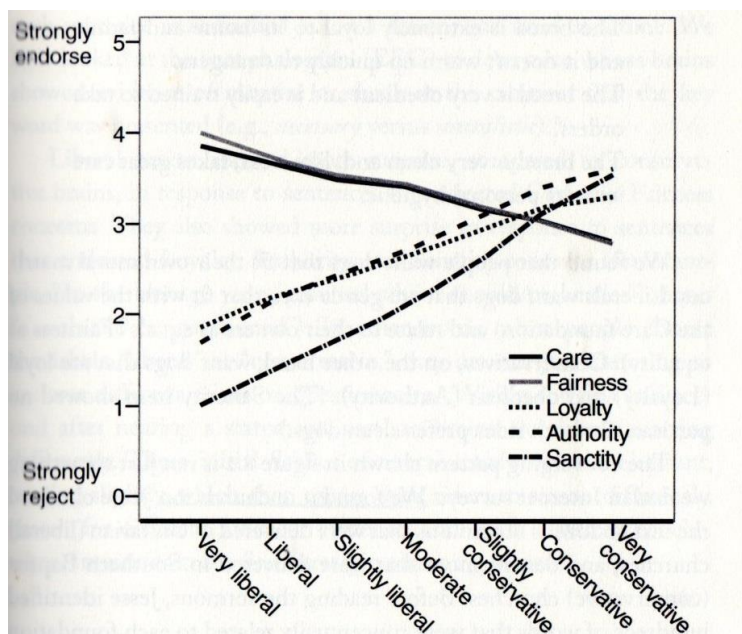
Os conservadores, por exemplo, atribuem uma maior relevância à ideia da proporcionalidade pois valorizado ambos aspectos do carma, positivo e

negativo. Enquanto isso, os progressistas são mais ambivalentes em relação a questões de proporcionalidade, principalmente por causa dos aspectos negativos do carma. O ato de revidar e punir causam dano e sofrimento aos infratores, entrando em choque com sua hipersensível fundação do Cuidado.

Pouco prevalente na matriz moral progressista, o segundo trio de fundações — Lealdade, Autoridade e Sacralidade — é mais presente na moralidade conservadora. Os indivíduos que se autodeclararam conservadores atribuíram relevância de forma mais equilibrada a todas as seis fundações. É neste segundo trio onde encontramos a grande disparidade entre os grupos políticos no modo em que atribuem relevância moral.

Na pesquisa *online* de Haidt<sup>202</sup>, voluntários que autodeclaravam seus posicionamentos políticos, julgaram o grau de importância de diversas questões relevantes a cada fundação. As discrepâncias do resultado podem ser vistas no seguinte gráfico:

FIGURA 6: PONTUAÇÕES NO MFQ, 132,000 VOLUNTÁRIOS, EM 2011.



Fonte: HAIDT, 2012, p.161.

<sup>202</sup> Entraremos em mais detalhes a respeito dela na parte 4.3 deste trabalho.

## 5.2. FUNDAÇÕES MORAIS E O LIBERTARIANISMO

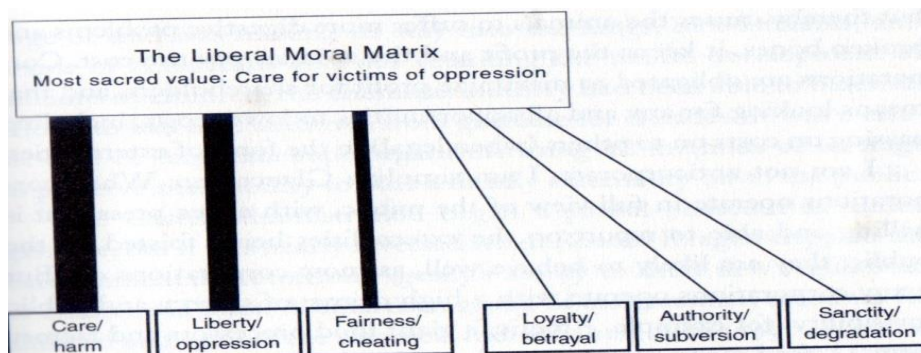
Além das duas grandes posições partidárias americanas, replicadas nas maiores democracias do mundo, Jonathan Haidt também investiga uma terceira vertente política menos conhecida: o libertarianismo.

A partir do resultado dos 12,000 questionários respondidos por pessoas que se declaravam libertários, Haidt chegou à conclusão de que este grupo possui uma maior proximidade na maioria dos parâmetros de personalidade em relação aos esquerdistas do que aos conservadores. Ambos grupos demonstraram uma maior abertura à novas experiências do que os conservadores, e ao mesmo tempo, tanto um menor grau de sensibilidade ao nojo, quanto maior grau de tolerância.

A partir do “Questionário de Fundações Morais”, Haidt desenha a matriz moral daqueles que ao fazer o teste, se autodeclararam libertários. O resultado foi que se assemelharam bastante aos esquerdistas por apresentar pontuações muito baixas nas fundações de Lealdade, Autoridade e Sacralidade.

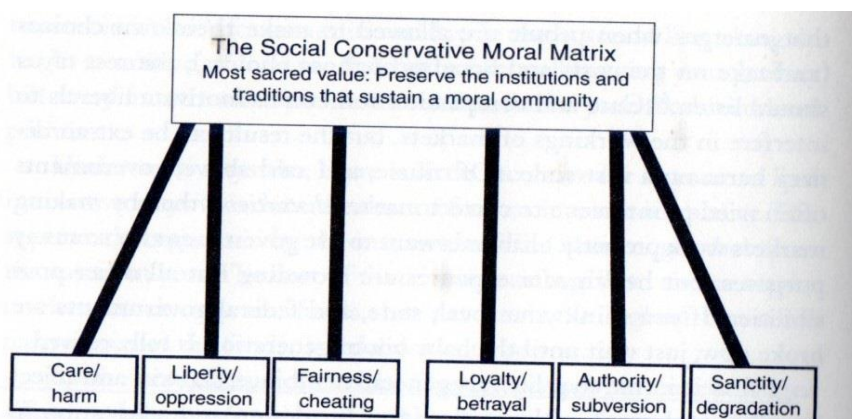
Por outro lado, na questão das fundações de Cuidado e Liberdade houveram diferenças drásticas. Na primeira os Libertários apresentaram pontuações demasiadamente baixas, menores que os conservadores. Na segunda, apresentaram pontuações extremamente altas, mais até que os conservadores, especialmente após serem incluídas no teste questões sobre liberdade econômica. A seguir temos em sequência as representações gráficas dos perfis de cada um dos três grupos:

FIGURA 7: — A MATRIZ MORAL DOS PROGRESSISTAS AMERICANOS.



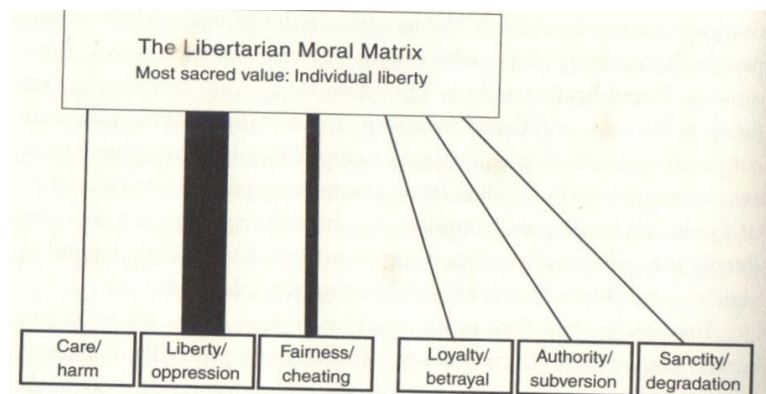
FONTE: HAIDT, 2012, p. 297.

FIGURA 8: — A MATRIZ MORAL DOS CONSERVADORES SOCIAIS AMERICANOS.



FONTE: HAIDT, 2012, p.306.

FIGURA 9 — A MATRIZ MORAL DOS LIBERTÁRIOS AMERICANOS.



Fonte: HAIDT, 2012, p. 302.

A filosofia libertária não é amplamente conhecida pelo público geral, raramente recebe a devida atenção ou destaque no debate político. Mesmo nos Estados Unidos da América, onde o termo se popularizou na última década desde a crise de 2008 e das campanhas presidenciais de Ron Paul, de acordo com uma pesquisa do Pew Research a respeito desta posição política diz que: *“Just 42% of those with a high school education or less answered the multiple-choice question correctly, compared with 76% of college graduates”*<sup>203</sup> Por isso, muitos dos libertários sentem-se deslocados nas análises políticas e se incomodam ao serem enquadrados em um dos lados de um espectro político binário. O trabalho de Haidt, que reconhece, faz uma imensa justiça ao tratar o libertarianismo como um posicionamento político radicalmente distinto dos demais e ao demonstrar evidências que legitimam esta distinção.

### 5.3. DEFININDO A CLASSIFICAÇÃO DOS POSICIONAMENTOS POLÍTICOS

O estudo de Haidt, encontrado no site *yourmorals.org* consiste em três aspectos: coletar dados a respeito do modo como pessoas conduzem julgamentos morais, dados a respeito do posicionamento político destas pessoas, e por fim, cruzar estes dados para averiguar se eles se correlacionam. Defendemos que este procedimento torna-se problemático quando Haidt insere em sua pesquisa o libertarianismo, um posicionamento político que, por excelência, baseia toda a sua argumentação na cisão radical entre o campo da moralidade e o campo da política.

Como vimos, a avaliação dos aspectos morais segue um teste com rigorosa metodologia com critérios estabelecidos para classificar cada valor que constitui a matriz moral dos indivíduos. Em seu questionário, pede que os participantes atribuam valor a diversos critérios de modo que respondam à seguinte pergunta: *“When you decide whether something is right or wrong, to what extent are the following considerations relevant to your thinking?”*. Então lista uma série de critérios — e.g.: *“Whether or not someone suffered*

---

<sup>203</sup> Kiley, Jocelyn. **In search of libertarians**. Disponível em: < <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/08/25/in-search-of-libertarians/>>. Acesso: 10 ago. 2015.

*emotionally*” ou “*Whether or not someone was good at math*” (cada qual adequada a uma das fundações propostas por ele) — e o participante deve julgar em uma escala que vai de “*not relevant at all*” a “*extremely relevant*”. A segunda parte do questionário pede para que se leia algumas frases — e.g.: “*Respect for authority is something all children need to learn*” ou “*People should not do things that are disgusting, even if no one is harmed*” — e que se julgue em que grau concorda com o enunciado (desde “*strongly disagree*” a “*strongly agree*”).

Por outro lado, quando coleta dados a respeito da outra metade do estudo — ou seja, qual é o posicionamento político dos participantes —, Haidt não parte de critérios objetivos pré-estabelecidos, nem pede-se para que responda algum questionário que o enquadre seguramente em algum espectro político. Exige-se apenas que o participante declare o que considera ser o seu posicionamento político — desde muito à esquerda a muito à direita (ou posições intermediárias); libertário; alguma forma de “apolítico”; ou como “não se sabe”. Sendo assim, não há na pesquisa de Haidt clareza conceitual que vá além do senso comum dos participantes, nem qualquer critério objetivo que estabeleça o enquadramento político dos participantes. Consequentemente, para atingirmos o nosso objetivo neste trabalho de analisar a plausibilidade da relação entre moral e política, precisaremos suprir esta carência para os.

Mesmo assim, em sua descrição dos três posicionamentos políticos, ele classifica o progressismo como o posicionamento que “*emphasize care for the vulnerable, opposition to hierarchy and oppression, and interest in changing laws, traditions, and institutions to solve social problems*”<sup>204</sup>, os libertários como “*basically liberals who love markets and lack bleeding hearts*”<sup>205</sup>, e por último os conservadores, que não são contra qualquer tipo de mudança social, mas apenas aquelas mudanças que “*they believe that change will damage the institutions and traditions that provided our moral exoskeletons (such as the Family). Preserving those institutions is their most sacred value*”<sup>206</sup>. Desta forma,

---

<sup>204</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P. 296.

<sup>205</sup> Op. Cit. P. 301.

<sup>206</sup> Op. Cit. P. 305.

não houve uma correlação entre dois dados objetivamente distintos, mas uma subordinação da definição política aos sentimentos morais .

Concordamos, por um lado, que este método se mostre adequado ao estudo tal como ele fora proposto inicialmente, quando se limitava ao espectro progressista-conservador. Quando ele insere a posição libertária ele de fato, incidentalmente, contempla fidedignamente um subgrupo de indivíduos que porventura possuam as matrizes morais tal como foram descritas e por isso façam essa transferência direta ao libertarianismo. Por outro lado, a ambiguidade com a qual Haidt questiona se algo está “certo” ou “errado”, não deixa claro qual é o modo que os participantes analisam se está certo ou errado.

#### 5.4 MEIOS E FINS NA DEFINIÇÃO POLÍTICA

O paradigma esquerda-direita surgiu no léxico político a partir do parlamentarismo francês:

Nas primeiras décadas do século XIX, aquilo que era referido como Direita compreendia os grupos defensores da ordem, sob uma perspectiva conservadora ou até mesmo reacionária. A Esquerda, por sua vez, era formada por aqueles que eram críticos da sociedade hierárquica herdada do Antigo Regime, reivindicando a liberdade de fazer comércio e a garantia de direitos de propriedade<sup>207</sup>

Com a ascensão do pensamento socialista, tornou-se mais problemático fazer a divisão de três posições políticas em um paradigma que descreve dois lados. Temos exemplos históricos que expõe esta dificuldade, como o caso do liberal Frederic Bastiat e do socialista Proudhon: “não obstante a discordância acerca do juro, eram adeptos exacerbados da liberdade, tendo estado várias vezes ombreados em votações na Câmara dos Deputados”<sup>208</sup>. Havia, em casos deste tipo, uma discordância radical entre ambos em relação ao modelo de

<sup>207</sup> OSTERMANN, Fábio Maia. **Os liberais e o espectro político unidimensional: direita, esquerda ou algo mais?** Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6294/2/474518%20-%20Texto%20Completo.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>208</sup> ARTHMAR, Rogério. CINELLI, Carlos Leonardo Kulnig. **Quando o liberal e o socialista se defrontam: Bastiat, Proudhon e a renda do capital**. Nova econ. vol.20 n°3. Belo Horizonte Set./Dec. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010363512010000300005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010363512010000300005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

sociedade almejada por cada um. Todavia, percebe-se uma concordância negativa (ou seja, a respeito do que não é legítimo) em relação aos meios para se chegar neste modelo de sociedade. Desta forma, em qual sentido poderíamos considera-los em espectros opostos? No sentido político ou moral? Se há uma identidade ou subordinação entre estes campos, tal como proporia as definições de Haidt, como poderíamos classificar sob a mesma definição estes que tantas vezes mostraram-se aliados políticos, porém oponentes em relação ao projeto de sociedade que vislumbravam alcançar por estes meios políticos?

Argumentaremos, portanto, que enquanto podemos descrever adequadamente os critérios de moralidade e as suas posições em relação às finalidades almejadas, para definirmos as posições políticas devemos adotar como fator relevante as propostas de legitimidade dos meios.

Insatisfeito com a dicotomia do paradigma esquerda e direita, David Nolan, cientista político e um dos fundadores do partido libertário nos Estados Unidos, adicionou uma segunda dimensão ao espectro político. Em seu artigo de 1971, “*Classifying and Analyzing Politico-Economic Systems*”, ele apresentou aquilo que é atualmente conhecido como “Diagrama de Nolan”, ou seja, um plano cartesiano cujo eixo horizontal “x” representa liberdade econômica e o eixo vertical “y” representa liberdades civis.

Tratando de critérios políticos, estes eixos versam sobre a legitimidade do uso agressivo de força física. Weber, antes de nos fornecer a clássica definição do Estado como “uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território”<sup>209</sup>, nos explica que este fenômeno sociológico é, enquanto monopólio territorial da força, apenas um caso específico de associação política: “Só podemos definir o Estado moderno sociologicamente em termos dos meios específicos

---

<sup>209</sup> WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.: Rio de Janeiro, 1982. 5ª Ed. Disponível em: <[http://www.idaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Ensaio\\_de\\_Sociologia\\_-\\_Max\\_Weber.pdf](http://www.idaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Ensaio_de_Sociologia_-_Max_Weber.pdf)>. Acesso: 1 ago. 2016. P. 98.



peculiares a ele, como peculiares a toda associação política, ou seja, o uso da força física.”<sup>210</sup>

Complementando a esta perspectiva Weberiana, o sociólogo Franz Oppenheimer delimita em seu livro “O Estado”, onde trata desta instituição, os dois meios básicos que o homem pode recorrer para ganhar o seu sustento. Chama-os de “meio econômico” e “meio político” — respectivamente sinônimos de “trabalho” e “roubo” — sendo este último meio de atuação, por excelência, do Estado:

*There are two fundamentally opposed means whereby man, requiring sustenance, is impelled to obtain the necessary means for satisfying his desires. These are work and robbery, one's own labor and the forcible appropriation of the labor of others. I propose in the following discussion to call one's own labor and the equivalent exchange of one's own labor for the labor of others, the "economic means" for the satisfaction of needs, while the unrequited appropriation of the labor of others will be called the "political means"*<sup>211</sup>

Percebemos que esta formulação do sociólogo alemão reflete a distinção feita no diálogo “Sofista” de Platão, quando a personagem do Estrangeiro, dialogando com Teeteto, procurava estabelecer uma classificação apropriada para definir os sofistas:

Estrangeiro — E não há duas espécies de arte aquisitiva, a da permuta entre agentes voluntários, a qual ocorre por meio de dádivas, salários e compra e venda, e aquela que compreende todo o restante da arte aquisitiva? E visto que controla ou submete por meio da ação ou da palavra, não poderia ser chamada de arte do controle? [...] Muito Bem. Poderíamos dividir a arte do controle em duas partes? [...] Chamando toda sua parte ostensiva de luta enquanto toda a sua parte secreta de caça [...] Definindo a pirataria, a escravização humana, a tirania e toda a arte da guerra coletivamente como caça pela força. [...] diremos agora que há duas formas de permuta, uma por meio da dádiva, a outra por meio da venda. Tudo bem? [...] E diremos também que a permuta mediante venda divide-se em duas partes. [...] Uma parte é a venda de coisas que o próprio vendedor produz. A outra envolve o fornecimento, ou seja, o fornecimento de coisas que outras pessoas, não o fornecedor produzem.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Op. Cit. P.97-98.

<sup>211</sup> OPPENHEIMER, Franz. **The State. Its History and Development viewed sociologically.** Vanguard Press: New York, 1922. Disponível em: <[https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically\\_2.pdf?file=1&type=document](https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically_2.pdf?file=1&type=document)>. Acesso: 1 ago. 2016. P.24.

<sup>212</sup> BINI, Edson. (Trad.) PLATÃO. **Diálogos I – Teeteto, Sofista, Protágoras.** Edipro: São Paulo, 2007. P.161-169.

O sociólogo alemão tinha consciência que tal distinção, em si, não era uma novidade. Porém, não havia até então quem tivesse levando os corolários desta classificação às suas últimas consequências:

*“The idea is not altogether new; philosophers of history have at all times found this contradiction and have tried to formulate it. But no one of these formulae has carried the premise to its complete logical end. At no place is it clearly shown that the contradiction consists only in the means by which the identical purpose, the acquisition of economic objects of consumption, is to be obtained.”*<sup>213</sup> p25-26

Partindo desta perspectiva, podemos fixar como sendo o ponto zero destes dois eixos aqueles posicionamentos que acham legítimo qualquer tipo de uso agressivo de força na sociedade, seja por motivos econômicos, por motivos de comportamento pessoal ou ambos. Quanto mais liberdade for aceita para cada critério, *i.e.*: quanto menos se considera legítimo usar a força agressiva, mais o posicionamento político se distancia do ponto zero de cada eixo. Desta forma, ao invés do espectro político limitar-se a um único eixo definido por dois critérios, ao adicionamos uma dimensão extra temos um espectro político mais rico, com dois eixos que apontam para quatro critérios, de modo que possamos adequar mais precisamente as posições políticas sem que incorramos nos embaraços que o espectro bidimensional passa ao tentar classificar pensamentos tão díspares como os de Lenin e Bakunin na “esquerda” ou de Lysander Spooner e Carl Schmidt na “direita”.

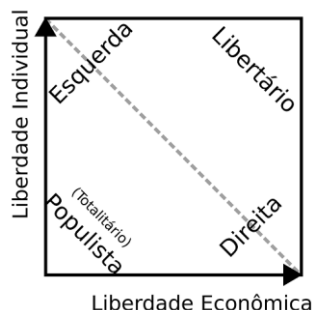
A depender da combinação destes dois critérios, o posicionamento político é qualificado como parte de um dos quadrantes: “esquerda” (ou progressista) para quem seja predominantemente a favor de liberdades pessoais e parcialmente a favor de liberdade econômica; “direita” (ou conservador), para aqueles que sejam predominantemente a favor de liberdade econômica e parcialmente a favor de liberdades civis; “centro”, para aqueles que parcialmente a favor de ambos os tipos de liberdade; “totalitário” (ou populista, estatista, comunitário), para descrever os que são predominantemente contra ambos os

---

<sup>213</sup> OPPENHEIMER, Franz. **The State. Its History and Development viewed sociologically.** Vanguard Press: New York, 1922. Disponível em: <[https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically\\_2.pdf?file=1&type=document](https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically_2.pdf?file=1&type=document)>. Acesso: 1 ago. 2016. P.25-26.

tipos de liberdade; ou ainda “libertário” (ou anarquista), para descrever os indivíduos que são predominantemente a favor de ambos os tipos de liberdade.

FIGURA 10: DIAGRAMA DE NOLAN.



FONTE: (OSTERMAN, 2014, p.59)

A classificação tripartite de Haidt assemelha-se ao modelo do “triângulo hayekiano”, encontrada no artigo “*Why I’m not a Conservative*”, publicado em 1960 no posfácio do seu livro “*The Constitution of Liberty*” onde Hayek explica:

*The picture generally given of the relative position of the three parties does more to obscure than to elucidate their true relations. They are usually represented as different positions on a line, with the socialists on the left, the conservatives on the right, and the liberals somewhere in the middle. Nothing could be more misleading. If we want a diagram, it would be more appropriate to arrange them in a triangle with the conservatives occupying one corner, with the socialists pulling toward the second and the liberals toward the third<sup>214</sup>.*

Um dos problemas com arranjo tripartite dos posicionamentos políticos, adotado por Haidt e Hayek é que as posições progressistas e conservadoras — entendidas como perspectivas políticas opostas — dependem inteiramente das idiossincrasias do momento histórico, dificultando-se por isso que tenhamos uma definição conceitual robusta e aplicável a diferentes lugares e épocas:

*“The position which can be rightly described as conservative at any time depends, therefore, on the direction of existing tendencies. Since the development during the last decades has been generally in a socialist direction”<sup>215</sup>*

<sup>214</sup> HAYEK, Friedrich A. **The constitution of liberty**. University of Chicago Press: Chicago, 1978. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/livros/tcolfh.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

<sup>215</sup> Op. Cit. P. 399.

Outra limitação trata-se da ausência de “reflexibilidade”. Se existem lados opostos no eixo progressismo e conservadorismo, por que não teríamos lados opostos no segundo eixo? Sendo assim, um modelo triangular não contempla o posicionamento político diametralmente oposto ao libertarianismo. Nolan nomeou esta posição de populismo, também chamado de “totalitarismo”. Mais adequadamente, para evitarmos uma conotação pejorativa, poderíamos de classifica-la por um termo mais neutro como “comunitarismo”. Como Haidt adota o modelo triangular, o seu estudo não delineia o perfil psicológico ou a matriz moral de indivíduos desta ultima perspectiva.

Seria possível adicionar uma terceira (ou até mais) dimensão ao espectro político e através destes novos eixos poderíamos alcançar uma precisão de classificação política ainda maior fazendo distinções a respeito de nacionalismo e internacionalismo, antropocentrismo ou ambientalismo, etc. Porém, estas distinções diferenciam-se apenas quanto a fatos materiais, isto é, de acordo com os conteúdos de determinadas finalidade almejadas (e.g.: se a restrição à liberdade social visa uma sociedade religiosa ou laica; se a restrição à liberdade econômica visa o nacionalismo ou o sindicalismo). A vantagem de usarmos o diarama de Nolan tal como ele é formulado é porque ele mantém-se nos aspectos formais das correntes políticas. A classificação é feita de acordo com o entendimento a respeito da legitimidade dos meios praticados e não dos fins almejados pelo participante do teste. Limita-se aos aspectos formais da política vista primordialmente de acordo com o entendimento da legitimidade dos meios praticados e não os fins almejados. Sob esta perspectiva formal, da legitimação dos meios, enquadram-se no quadrante do totalitarismo, tanto o socialismo nacionalista alemão quanto o socialismo internacionalista soviético. Apesar de diferenças quanto a finalidade material, ambos pregam o controle total da sociedade em tanto nos aspectos econômicos quanto nos pessoais<sup>216</sup>.

Entretanto, um dos problemas no diagrama de Nolan é que os seus eixos de liberdade econômica e política, apesar de distintos entre si por uma questão

---

<sup>216</sup> Para mais sobre as semelhanças totalitárias entre estes regimes consulte: ARENDT, Hannah. **The origins of Totalitarianism**. Harvest Book: New York, 1973; GREGOR, James. **The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century**. YALE UNIVERSITY PRESS: Estados Unidos, 2000.

de clareza analítica, não são tão facilmente dissociáveis na realidade. Muitas vezes, para se regulamentar um comportamento pessoal através de agressões, é necessário alvejar comportamentos econômicos e vice-versa. Esta confusão entre meios políticos e fins morais — pessoas que almejam usar os mesmos meios para fins diferentes, ou, ao contrário, usar o mesmo meio para fins diferentes — torna ainda mais complicada a proposta que Haidt faz de desenhar diretamente a identidade entre moralidade e política, especialmente no caso de uma filosofia política que conscientemente as separa, como o libertarianismo. Esta confusão é um dos motivos que nos leva a considerar a classificação política pelos critérios dos meios políticos considerados legítimos e não às finalidades desejadas.

A proibição de bebidas alcoólicas nos Estados Unidos, por exemplo, foi promovida por movimentos progressistas e religiosos, como o *Woman's Christian Temperance Union*, que promoviam a temperança e o controle social visando acabar com vícios para melhorar a moralidade e saúde pública. Apesar da finalidade desta intervenção política ser direcionada ao controle do âmbito das liberdades pessoais, vemos claramente que a emenda constitucional contempla, como meio utilizado para tal, atentar contra a liberdade econômica:

*Section 1. After one year from the ratification of this article the manufacture, sale, or transportation of intoxicating liquors within, the importation thereof into, or the exportation thereof from the United States and all the territory subject to the jurisdiction thereof for beverage purposes is hereby prohibited<sup>217</sup>.*

Inversamente, é comum que intervenções com finalidades de controlar aspectos econômicos da sociedade precisem atacar também aspectos pessoais. O economista David Friedman, filho de Milton Friedman, explica que quando sociedades comunitárias socializam os lucros e prejuízos criam incentivos para que todos terminem por intervir na vida “pessoal” alheia:

*In a private-property society, if I work hard, the main effect is that I am richer. If I choose to work only ten hours a week and to live on a correspondingly low income, I am the one who pays the cost. Under institutions of public property, I, by refusing to produce as much as I*

---

<sup>217</sup>U.S.A. **The Constitution of United States of America**. Amendments. Disponível em: <[http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution\\_amendments\\_11-27.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_amendments_11-27.html)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

*might, decrease the total wealth available to the society. Another member of that society can claim, correctly, that my laziness sabotages society's goals, that I am taking food from the mouths of hungry children*<sup>218</sup>.

Desta maneira, não foi acidental o fato de que os movimentos de “contracultura” tiveram força justamente nos países com maior liberdade econômica, como nos Estados Unidos. Enquanto isso, foram praticamente inexistentes no mundo comunista: “*part of the persecution comes from the recognition that people who choose to be poor contribute less to the common ends. Hippies don't pay much in taxes*”<sup>219</sup>. Tal fenômeno é evidenciado concretamente no décimo segundo artigo da Constituição Soviética de 1936:

*In the U.S.S.R. work is the obligation and a matter of honor of every able-bodied citizen, in accordance with the principle: "He who does not work, neither shall he eat." In the U.S.S.R. the principle of socialism is realized: "From each according to his ability, to each according to the work performed"*<sup>220</sup>

Ou ainda, como explica George Bernard Shaw, famoso dramaturgo socialista e membro da Sociedade Fabiana, quando argumenta pela proibição da prática de vadiagem (mesmo que contraposta pela redução de renda do vadio) em uma sociedade socialista:

*"Voluntary poverty is just as mischievous socially as involuntary poverty: decent nations must insist on their citizens leading decent lives, doing their full share of the nation's work, and taking their full share of its income [...] Poverty and social irresponsibility will be forbidden luxuries"*<sup>221</sup>

A indissociabilidade dos critérios de liberdade econômica e política leva à ideia que Roberto Campos, ao descrever José Guilherme Merquior, chama de “liberalista”, ou seja: “aquele que acredita que, se não houver liberdade

---

<sup>218</sup>FRIEDMAN, David. **The machinery of freedom**. Guide to a radical capitalism. Disponível em: <[http://davidfriedman.com/The\\_Machinery\\_of\\_Freedom\\_.pdf](http://davidfriedman.com/The_Machinery_of_Freedom_.pdf)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

<sup>219</sup> Op. Cit.

<sup>220</sup> U.R.S.S. **Constitution (Fundamental Law) Of The Union Of Soviet Socialist Republics**. Disponível em: <<https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/1936-en.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2016.

<sup>221</sup> SHAW, Bernard. **The intelligent women's guide to Socialism and Capitalism**. Disponível em: <<https://archive.org/details/TheIntelligentWomensGuideToSocialismAndCapitalism>>. Acesso: 1 ago. 2016. P. 72-73.

econômica, as outras liberdades — a civil e a política — desaparecem”<sup>222</sup>. Inúmeros são os exemplos dos grandes pensadores do liberalismo que advogam, em alguma medida, esta posição. Ludwig von Mises, por exemplo, explica como funciona a espiral intervencionista nos sistemas econômicos chamados de “mistos”:

*The fact that the system functions poorly is blamed exclusively on the law that does not go far enough, and on corruption that prevents its application. The very failure of interventionism reinforces the layman's conviction that private property must be controlled severely. The corruption of the regulatory bodies does not shake his blind confidence in the infallibility and perfection of the state; it merely fills him with moral aversion to entrepreneurs and capitalists.*<sup>223</sup>

Ademais, em 1944 Hayek publica “O Caminho da Servidão”, um livro inteiramente dedicado ao processo de crescentes intervenções econômicas e civis que transforma uma democracia em regime totalitário:

*Whoever controls all economic activity controls the means for all our ends, and must therefore decide which are to be satisfied and which not. This is really the crux of the matter. Economic control is not merely control of a sector of human life which can be separated from the rest; it is the control of the means for all our ends*<sup>224</sup>

De igual modo, Milton Friedman, sintetiza esta relação entre os dois tipos de liberdade em uma frase encontrada no seu livro de 1962 “Capitalism and Freedom”: “History suggests only that capitalism is a necessary condition for political freedom. Clearly it is not a sufficient condition”<sup>225</sup>.

## 5.5 A RELAÇÃO ENTRE MORAL E POLÍTICA NO LIBERTARIANISMO

Quando tomamos conjuntamente as três teses de Haidt, parece que esbarramos em um problema insolúvel. Se as pessoas agem de maneira predominantemente intuitiva, se as suas intuições possuem matrizes morais incompatíveis e se as nossas inclinações tribalistas criam o efeito duplo de unir

<sup>222</sup> MERQUIOR, Jose Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. É Realizações: São Paulo, 2014. P.29.

<sup>223</sup> MISES, Ludwig von. **A Critique of Interventionism**. FFE: Alabama, 2011. Disponível em: <<https://mises.org/library/critique-interventionism>>. Acesso: 1 ago. 2016. P.12.

<sup>224</sup> HAYEK, Friedrich A. **Road to Serfdom**. Routledge: Londres, 2001.P.95.

<sup>225</sup> FRIEDMAN, Milton. **Capitalism and Freedom**. The University of Chicago Press: Chicago, 2002.

os iguais e repelir aos diferentes, então, como harmonizar esses indivíduos? Haidt trabalha com um conceito de moralidade bastante genérico e abrangente. Para ele, sistemas morais são:

Interlocking sets of values, virtues, norms, practices, identities, institutions, Technologies, and evolved psychological mechanisms that work together to suppress or regulate self-interest and make cooperative societies possible<sup>226</sup>

Sua definição possui duas características centrais. Primeiro, é funcionalista: “eu defino moralidade pelo que ela faz, ao invés de especificar quais conteúdos se configuram morais”<sup>227</sup>. Segundo, é descritiva, ou seja, almeja fazer uma caracterização fidedigna do comportamento moral e não prescrever a moral correta para todos: “por si só não se sustenta como uma definição normativa”<sup>228</sup>.

As conclusões da teoria de matrizes morais, quando transpostas ao ramo normativo poderia nos levar a um polilogismo dos julgamentos éticos. Dado que a fonte da justificação moral deriva da composição de múltiplos critérios emocionais, não haveria uma base comum a qual se possa recorrer, visando estabelecer quais critérios devam predominar sobre os demais: “Os vários tipos de polilogismo, em vez de analisar teoricamente doutrinas contrárias às suas, preferem revelar os antecedentes e os motivos de seus autores”<sup>229</sup>. Assim como a ideia de polilogismo racial diria que raças humanas possuem estruturas mentais incomunicáveis ou incompatíveis, o polilogismo classicista diria o mesmo das classes sociais. Do mesmo modo, sem uma base comum que permita resolver conflitos entre pessoas dotadas de estruturas morais diferentes significaria que estamos presos a um tipo de polilogismo biológico. Se não houver algum ponto comum subjacente que permita a comunicação entre estas posições distintas, não conseguiremos articula-los pacificamente.

---

<sup>226</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P. 270.

<sup>227</sup> Op. Cit. P.270.

<sup>228</sup> Op. Cit. P.271.

<sup>229</sup> MISES, Ludwig von. **Ação Humana**. Um Tratado sobre Economia. Instituto Mises Brasil: São Paulo, 2010. P.123.



Neste sentido, a perspectiva intuicionista descreve fidedignamente posições que entendem a legitimidade da política como meios para atingir propostas finais positivas. Acreditamos, portanto, que ela se adegue apropriadamente o conservadorismo ou progressismo, pois estas posições realmente procuram justificar seus julgamentos políticos a partir de uma visão moral do mundo.

Em relação ao libertarianismo, porém, há uma diferença. Realmente, pessoas com o perfil de personalidade e sentimentos morais semelhantes ao “arquétipo libertário” descrito por Haidt se sentiriam mais atraídas pela filosofia libertária. Contudo, sua análise dos dados coletados incorre em uma grave falha no que se refere à interpretação conceitual da filosofia libertária: o autor interpreta que há, nesta tradição, continuidade entre os campos da moral e da política de modo que a última seja um meio moldado para se alcançar os projetos do primeiro.

A ideia central na teoria política liberalismo clássico é a tolerância, a qual não significa meramente a convivência com o diferente. Afinal, é possível que exista convivência sem a manifestação da violência, mas que este estado seja meramente um impasse decorrente das circunstâncias; por exemplo, a impossibilidade de aniquilar um adversário igualmente forte. A grande inovação que o liberalismo trouxe à teoria política é a ideia de que tolerância significa que, ainda que possamos, não devemos aniquilar ou expurgar os nossos adversários políticos, conquanto sejam também pacíficos. Como explica Ortega y Gasset:

*La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal [...] El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría [...] Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil<sup>230</sup>*

---

<sup>230</sup> ORTEGA Y GASSETT, J. **La rebelión de las masas**. Em: Obras Completas de José Ortega y Gasset: tomo 4. Revista de Occidente: Madrid, 1966. p. 191-192.

Quando observamos a bibliografia no livro de Haidt, vemos uma grave carência de fontes que versam especificamente sobre a teoria política libertária. Apesar de seu livro de 320 páginas conter, ao todo, mais de 470 referências bibliográficas, apenas uma trata especificamente da filosofia política libertária: “*Libertarianism: A Primer*” de David Boaz<sup>231</sup>, que se trata de uma coletânea de textos de cunho patentemente introdutório ao tema. Quando ele cita Hayek, por exemplo, trata-se de escritos a respeito de teoria econômica e metodologia, não propriamente de teoria política

No artigo “*Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians*”, escrito pouco antes do seu livro ser lançado — o qual incorporou os estudos deste artigo —, Haidt, escrevendo em colaboração com seus parceiros, debruça-se exclusivamente na moralidade libertária. Eles explicam que é possível interpretarmos os dados de sua pesquisa por duas maneiras, ou as respostas dos libertários são condicionadas pelas crenças políticas: “*It is of course possible that libertarians' responses to the scale are primarily expressions of their current political beliefs*”<sup>232</sup> ou ainda, a direção causal poderia ser compreendida pelo contrário: “*it is also possible that people who have the strongest visceral reactions to interference from others are also the people most drawn to the ideals and identity of libertarianism*”<sup>233</sup>.

É importante lembramos aqui que na primeira parte do livro “*Righteous Mind*”, quando Haidt trata de descrever o processo de elaboração e juízos morais, o psicólogo americano explica que o papel da racionalidade tende a limitar-se à elaborar justificações post-hoc para as conclusões que os nossos sentimentos já nos direcionaram. Contudo, ele não descarta a racionalidade como um todo. Ele está seguindo a ideia de Daniel Kahneman, vencedor do Nobel em economia, que temos dois “sistemas” de processamento de dados, um “rápido” — intuitivo, hermético, emocional, subconsciente e frequente; é

<sup>231</sup> BOAZ, David. **Libertarianism**. A primer. The Free Press: New York, 1998.

<sup>232</sup> DITTO, Peter. GRAHAM, Jesse. HAIDT, Jonathan. IYER, Ravi. KOLEVA, Spassena. **Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians**. Disponível em: <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0042366>>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>233</sup> Op. Cit.

adequado para lidarmos com situações urgentes que precisam de decisões imediatas ou mesmo aqueles que tenham pouca “importância” (a diferença de resultado não vale a pena o esforço de lidar com a questão) — e outro “devagar” — racional, mais ponderado, lógico, calculista, consciente porém menos frequente; este serve para lidar com questões que são de suma importância e nas quais dispomos de tempo suficiente para analisá-las cuidadosamente.

Para averiguar o peso que a racionalidade tem no julgamento político de cada grupo, Haidt usa-se de uma adaptação do modelo desenvolvido por Baron-Cohen. Este modelo procura classificar as pessoas mensurando-as a partir de suas tendências às características de empatia (*“the drive to identify another person’s emotions and thoughts, and to respond to these with an appropriate emotion”*<sup>234</sup>) e sistematização (*“the drive to analyze the variables in a system, and to derive the underlying rules that govern the behavior of the system”*<sup>235</sup>). Baron-Cohen é um dos principais especialistas sobre autismo da atualidade e procura, através desta escala, entender por qual motivo o autismo é desproporcionalmente mais prevalente entre homens. Sua conclusão é que, em média, o cérebro masculino tende mais ao ponto sistematizador e menos ao da empatia — algo que, quando em seu extremo, consiste na característica comportamental dos autistas. Neste sentido, Haidt conclui em seu estudo que: *liberals have the most “feminine” cognitive style, and libertarians have the most “masculine”*<sup>236</sup>.

De acordo com o estudo a respeito de como os libertários formulam respostas a dilemas morais que não possuem conteúdo político indica que: *“libertarians are indeed more capable of “rational ethics””* de modo que *“our results suggests that libertarians are particularly unemotional in their moral deliberations”*<sup>237</sup>. Ao final, Haidt tira a conclusão que, quando formulam os seus enunciados morais: *“libertarians will rely upon emotion less – and reason more –*

---

<sup>234</sup> DITTO, Peter. GRAHAM, Jesse. HAIDT, Jonathan. IYER, Ravi. KOLEVA, Spassena. **Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians.** Disponível em: <  
<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0042366> >. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>235</sup> Op. Cit.

<sup>236</sup> Op. Cit.

<sup>237</sup> Op. Cit.

*than will either liberals or conservatives*”<sup>238</sup>. Para explicar a moralidade libertária, ele atribui como causa simultânea a insensibilidade e racionalidade: “*In combination with low levels of emotional reactivity, the highly rational nature of libertarians may lead them to a logical, rather than emotional, system of morality*”<sup>239</sup>.

Um problema nesta pesquisa é que a única fonte teórica referenciada para basear a posição da filosofia política libertária é da filósofa e escritora Ayn Rand, a qual criou um sistema filosófico e batizou-o de “Objetivismo”. Apesar das inúmeras semelhanças entre o objetivismo e libertarianismo, identificar ambas correntes demonstra-se complicado. Tratando-se de um sistema filosófico, o objetivismo almeja fornecer uma explicação coerente que ordena hierarquicamente, no seu núcleo, a seguinte ordem teórica: metafísica, epistemologia, ética e política.

Neste sentido, para a filósofa russa, os aspectos políticos são apenas um desdobramento necessário das premissas contidas nos campos anteriores<sup>240</sup>. Seus pressupostos metafísicos são de que existe uma realidade independente dos desígnios de uma entidade metafísica ou da subjetividade humana. Em termos epistemológicos, a única maneira que o ser humano, enquanto tal, deve processar os dados da realidade é através da razão e não dos sentimentos. Ato contínuo, como apenas indivíduos possuem a capacidade de raciocinar, então o indivíduo é compreendido como a finalidade para a qual os enunciados éticos devem referenciar. Como entidades coletivas não possuem uma existência constitutiva (*i.e.*: não raciocinam), então não poderiam ser nem sujeitos nem objetos de uma ética. Todos os enunciados da ética, portanto, devem ser uma análise racional e objetiva partindo do entendimento da natureza dos indivíduos para saber positivamente os comportamentos que trazem bem ou mau para eles. Como cada indivíduo é fim em si mesmo ele deve buscar através da sua única ferramenta de processo da realidade (*i.e.*: a razão) pelos meios que melhor

---

<sup>238</sup> Op. Cit.

<sup>239</sup> Op. Cit.

<sup>240</sup> RAND, Ayn. “**The Objectivist Newsletter: 1962-1965**” Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1962 p.35

realizam a sua felicidade. Ou seja, nenhum indivíduo pode exigir, visando adquirir benefícios, que outros se sacrifiquem altruisticamente; nem deve o próprio indivíduo se sacrificar altruisticamente em benefício de para outros. Este é o princípio do egoísmo racional, ideia central no modelo ético de Rand a partir do qual ela procura o modelo político que melhor serve para alcançá-lo: *“Politics is based on three other philosophical disciplines: metaphysics, epistemology and ethics [...] It is only on such a base that one can formulate a consistent political theory and achieve it in practice”*<sup>241</sup>. O guia que define o horizonte político no sistema Objetivista, está entre individualismo do egoísmo racional e o coletivismo altruísta. É apenas neste sentido que Ayn Rand defende o capitalismo, enquanto uma ferramenta que serve como meio para um projeto positivo de moralidade: *“I am not primarily an advocate of capitalism, but of egoism; and I am not primarily an advocate of egoism, but of reason”*<sup>242</sup>

Apesar de inúmeras semelhanças entre o sistema objetivista e a filosofia política libertária — ao ponto de levar, plausivelmente, à confusão dos dois por parte de quem não está familiarizado com ambos. A divergência teórica refere-se ao entendimento a respeito da hierarquização proposta pelo objetivismo: *“Objectivism advocates certain political principles—specifically, those of laissez-faire capitalism—as the consequence and the ultimate practical application of its fundamental philosophical principles”*<sup>243</sup>. Isto levou Rand a se desassociar inteiramente dos libertários, os quais ela chamava de “hippies da direita” rejeitando-os compeltamente: *“I disapprove of, disagree with and have no connection with, the latest aberration of some conservatives, the so-called “hippies of the right”*<sup>244</sup> pois não há comprometimento entre os libertários com os princípios racionais, nem com a instituição Estatal enquanto um bastião da moralidade (para o libertário o Estado seria, no máximo, um mal necessário): *the “libertarian” hippies, who subordinate reason to whims, and substitute anarchism*

---

<sup>241</sup> RAND, Ayn. **“The Objectivist Newsletter: 1962-1965”** Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1962

<sup>242</sup> RAND, Ayn. **The Objectivist: 1966-1971**. Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1990. p.1

<sup>243</sup> RAND, Ayn. **“The Objectivist Newsletter: 1962-1965”** Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1962

<sup>244</sup> Op. Cit.

*for capitalism*<sup>245</sup> algo que no entendimento dela subvertia por completo o sistema filosófico objetivista: “*To join such groups means to reverse the philosophical hierarchy and to sell out fundamental principles for the sake of some superficial political action*<sup>246</sup>”. Ela chegou, inclusive a atacar hostilmente os libertários, acusando-os de plágio e desonestidade por não aderirem ao sistema filosófico do objetivismo: *libertarians are a monstrous, disgusting bunch of people: they plagiarize my ideas when that fits their purpose, and denounce me in a more vicious manner than any communist publication when that fits their purpose.*<sup>247</sup>

Rand reconhecia que o grande ponto de divergência entre os programas políticos do objetivismo e do libertarianismo é, justamente, a questão de se os meios políticos devem existir para servir um programa de moralidade ou não: *They're lower than any pragmatists, and what they hold against Objectivism is morality. They want an amoral political program.*<sup>248</sup> O rompimento entre moralidade e política, central no projeto libertário, é o fator que possibilitaria a existência de múltiplos modelos de sociedade, cada qual baseado em uma perspectiva moral distinta, conquanto que pacíficas e tolerantes entre si, algo que é inconcebível no sistema desenvolvido por Rand: “*Capitalism is the one system that requires absolute objective law, yet libertarians combine capitalism and anarchism. That's worse than anything the New Left has proposed. It's a mockery of philosophy and ideology.*<sup>249</sup> Quando questionada se o ideal libertário demonstrava-se um passo em direção ao projeto Objetivista de sociedade, Rand respondeu: *Please don't tell me they're pursuing my goals. I have not asked for, nor do I accept, the help of intellectual cranks. [...] Finally, libertarians aren't worthy of being the means to any end, let alone the end of spreading Objectivism.*<sup>250</sup>

No artigo sobre libertarianismo, a equipe de Haidt propõe como primeira tese que: “*Libertarians will value liberty more strongly and consistently than*

---

<sup>245</sup>RAND, Ayn. **Ayn Rand Letter 1971-1976**. Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1990.

<sup>246</sup> Op. Cit.

<sup>247</sup> MAYHEW, Robert. (Org.) Rand, Ayn. **Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A**. Penguin: New York, 2005. P72-76.

<sup>248</sup> Op. Cit.72-76.

<sup>249</sup> Op. Cit.72-76.

<sup>250</sup> Op. Cit.72-76.

*liberals or conservatives, at the expense of other moral concerns*<sup>251</sup> mais adiante, a equipe diz que: “*libertarians may not see liberty as a means, but rather as an end, in and of itself, based on their heightened feelings of psychological reactance*”<sup>252</sup> A grande dificuldade neste abordagem é que, enquanto esta interpretação seja coerente com o modelo objetivista, ela é inteiramente contrária às formulações teóricas da filosofia política libertária.

Ora, se a liberdade na perspectiva libertária é um conceito negativo — como reconhece o próprio Haidt — ela jamais poderia ser um fim em si mesmo. A ausência de coerção, por si só, não atinge nada em termos sociais, não passa de um ponto de repouso, de um ponto de equilíbrio. Sem outros comportamentos acrescidos à liberdade negativa encontramos-nos em uma situação de “não ação”<sup>253</sup>. Desta forma, a valoração que o libertário atribui à liberdade não pode ser entendida como uma etapa final, ou seja, como uma finalidade moral a ser alcançada por meios políticos (ou qualquer outro meio que seja). Ao contrário, ela é o próprio meio meio que possibilita o acontecimento do jogo social e da disputa entre diversos valores em busca de seus fins morais.

Este é um ponto comumente confundido pelos críticos ao libertarianismo. Como explica Petrer Singer no artigo “*Why Nozick is Not So Easy to Refute*”, a teoria política proposta por Nozick não pode ser alvejada pelo tipo de críticas como as de Karen Johnson (autora do livro sobre que está sendo revisado no artigo), porque:

*it is first and foremost a theory of moral constraints rather than of moral goals. This means that Nozick is not primarily interested in maximizing anything, not cooperation, or control over our lives, or happiness, or even the non-violation of rights. He holds that there are things one must not do to people, irrespective of consequences*<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> DITTO, Peter. GRAHAM, Jesse. HAIDT, Jonathan. IYER, Ravi. KOLEVA, Spassena. **Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians.** Disponível em: <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0042366>>. Acesso: 1 ago. 2016.

<sup>252</sup> Op. Cit.

<sup>253</sup> MISES, Ludwig. “**Ação Humana: Um tratado de Economia**”. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010, p. 306-307.

<sup>254</sup> SINGER, Peter. **Why Nozick is Not So Easy to Refute.** The Western Political Quarterly, Vol. 29, No 2 (Jun., 1976), P. 191-192.

Desta forma, a política libertária não pode ser interpretada como uma justificação post-hoc para atingir certos objetivos (*“not even the nonviolation of rights”*<sup>255</sup>) tal como as demais. Na verdade, a teoria política não trata dos fins almejados pelo indivíduo, mas apenas os meios, as ferramentas permissíveis para buscar estes fins. A liberdade, portanto, não é um “fim” a partir do qual o libertário baseia a sua proposta política, mas o meio a partir do qual diferentes valorações das diferentes fundações possam ser alcançadas. Considerando os dois vetores causais propostos pela equipe de Haidt, não podemos entender a posição libertária como sendo uma “sensibilidade” perante os atos hostis à liberdade, visando maximizá-la positivamente.

Esta pobreza de referências talvez fez com que Haidt ignorasse uma das principais referências desta corrente filosófica, o livro “Ética da Liberdade” de Murray Rothbard. Considerado o pai da versão moderna desta vertente política — tanto no nível teórico pela inovação ao formular a teoria anarco capitalista, quanto no nível prático, por fundar o), Rothbard explicita, em diversos momentos, que o seu objetivo de seu livro não é “elaborar uma ética de lei natural para a moralidade pessoal do homem”<sup>256</sup>, mas:

A intenção é demonstrar uma ética social de liberdade, *i.e.*, elaborar o subconjunto da lei natural que desenvolve o conceito dos direitos naturais, e que lida com o campo apropriado da “política”, *i.e.*, modos violentos e não violentos de relações interpessoais. Em resumo, desenvolver uma filosofia política de liberdade<sup>257</sup>

Todas as vezes que Rothbard aborda alguma temática polêmica em seus escritos, ele tem o cuidado de insistir e deixar claro esta nuance fundamental. Para o libertário, a questão primordial da política é: “em que situações alguém está legitimado em fazer o uso de força?”<sup>258</sup>. Ou seja, se há uma polêmica a respeito da conduta humana que não envolve o uso de força, na qual nenhuma das partes questiona ou outorga o uso legítimo de força, torna-se politicamente inútil argumentar se algo é repulsivo ou imoral, se é desejável ou indesejável.

---

<sup>255</sup> Op. Cit.

<sup>256</sup> ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010. p.81.

<sup>257</sup> Op. Cit.p.81.

<sup>258</sup> Op. Cit. p.82.



O problema para o libertário está quando alguém procura justificar a agressividade, seja ela por questões morais, religiosas, civis ou econômicas. Não basta a separação entre Estado e Igreja, o ideal seria o rompimento completo do Estado com a Sociedade:

Nós não estamos, ao construir uma teoria de liberdade e propriedade, i.e., uma ética “política”, interessados em todos os princípios morais pessoais. Não estamos, com a presente teoria, preocupados se é moral ou imoral para alguém mentir, ser uma boa pessoa, desenvolver suas habilidades, ou ser gentil ou mesquinho com seus vizinhos. Estamos interessados, neste tipo de discussão, somente com aquelas questões “éticas políticas”, como o papel apropriado da violência, a esfera dos direitos, ou as definições de criminalidade e agressão<sup>259</sup>

De um certo modo, Haidt também propõe que a ética voltada para a vida individual é algo distinto da questão do problema a respeito da criação das leis e suas aplicações em uma sociedade de moralidades plurais. Não obstante o psicólogo acredite que a estrutura normativa da ética de virtudes combinaria mais aproximadamente com a natureza humana<sup>260</sup>, Haidt admite não saber qual seria a melhor proposta para a vida privada. Considera que o mais apropriado para o mundo político seria uma versão pluralista do utilitarismo restrito ao nível coletivo. Contudo, como não é objetivo de seu trabalho, ele faz essa distinção brevemente e não elabora absolutamente sobre quais seriam as diferenças entre as duas, seus os limites, as influências ou como se relacionam<sup>261</sup>.

Diante desta multiplicidade de matrizes morais, uma solução possível seria simplesmente assumir uma delas como preferível ou superior a outras. Os psicólogos evolucionários Gorelick e Shackelford, por exemplo, reconhecem a validade do argumento de Haidt de que *“Western, cosmopolitan mindset—morally centered on the Care/Harm foundation — is limited because it is not capable of processing the many “moralities” of non-Western peoples”*<sup>262</sup> mas, apoiando-se no argumento de Pinker de que: *“...right or wrong, retracting the moral sense from its traditional spheres of community, authority, and purity entails*

<sup>259</sup> Op. Cit. P.223

<sup>260</sup> HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012. P. 369.

<sup>261</sup> Op. Cit. 272.

<sup>262</sup> SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.) **The Evolution of Morality**. Springer International Publishing: Suíça, 2016.

a *reduction of violence*<sup>263</sup>. Ironicamente, o próprio Pinker aponta que este é um argumento do liberalismo clássico e atualmente está refletido no projeto do seu herdeiro contemporâneo, o libertarianismo: “*Radical libertarians [...] would decriminalize prostitution, drug possession, and gambling [...] that retraction is precisely the agenda of classical liberalism: a freedom of individuals from tribal and authoritarian force, and a tolerance*”<sup>264</sup>. Mesmo assim, eles declaram o viés progressista como sendo superior aos demais:

*we admit to embracing our secular and liberal biases and of valuing some of our evolved moral foundations—namely, the utilitarianism, anti-totalitarianism, and libertarianism of the “Care/Harm,” “Liberty/Oppression,” and “Fairness/Cheating” foundations—over others*<sup>265</sup>.

Entendemos que este tipo de solução é insuficiente e contraditório porque despreza as conclusões que já foram aceitas pelo próprio argumento. Assim como, praticando uma petição de princípio, Gorelick e Shackelford declaram que a perspectiva moral progressista é superior, porque maximiza os critérios desejáveis pelo progressista, do mesmo modo então, um conservador poderia reconhecer o seu viés pela sacralidade e observar que, quando este valor é respeitado, o respeito à sacralidade é maximizado. O que está em questão, portanto, é buscar algum um critério para além das propostas positivas de moralidade que permita servir como mediação entre os diversos modelos propositivos. Assumindo-se que existam diversos projetos de sociedade com base nas fundações morais, é necessário avaliar a legitimidade dos meios comportamentais, ainda que consideremos os fins almejados imorais. Para Rothbard, portanto, existe uma distinção crucial entre “o direito de um homem e a moralidade ou imoralidade do exercício deste direito”<sup>266</sup> algo que é claramente estabelecido ao longo de seu livro e repetido em diversos momentos.

---

<sup>263</sup> PINKER, Steven. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. Viking Adult: New York, 2011. P. 637

<sup>264</sup> Op. Cit. P.637.

<sup>265</sup> SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.)**The Evolution of Morality**. Springer International Publishing: Suíça, 2016.P.84.

<sup>266</sup> ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010. p. 79.

Sendo assim, ao contrário do processo descrito por Haidt, o libertarianismo baseia os argumentos da sua filosofia política em um rompimento consciente e completo com a ideia de continuidade entre sentimentos morais e os enunciados da filosofia política. Quando este rompimento é aceito, dissolve-se o problema de conciliar politicamente grupos com matrizes morais radicalmente diferentes, ou até opostos, pois, para o libertário, a legitimação do uso de força agressivo jamais poderia ser sustentada por meio de argumentos que se sustentem em preferências subjetivas.

O fato de alguém considerar uma conduta repulsiva, imoral, absurda, ou ainda mesmo extremamente necessária para realização de qualquer objetivo desejável, seria irrelevante para a justificação do uso de força contra outros indivíduos e as suas propriedades. Para o libertário é necessário buscar algum critério objetivo que sirva como princípio guia na resolução de conflitos:

As formas morais ou imorais de exercer tal direito são mais questão de ética pessoal do que de filosofia política — que concerne somente a assuntos de direito, e do emprego apropriado ou inapropriado da violência física nas relações humanas. A importância desta distinção crucial não deve ser minimizada.<sup>267</sup>

Neste sentido, a teoria política libertária argumenta que a existência do polilogismo moral, fundamentado em aspectos biológico, seria aceitável conquanto e apenas se este estiver limitado a julgamentos éticos e morais pacíficos e voluntários. Desta forma, a punição máxima para alguém que rompa pacificamente com os ditames morais de um grupo seria sofrer o boicote pacífico das relações indesejadas, ou seja, os que punem um comportamento pacífico jamais poderia apelar ao uso de força agressivo.

## 6. O ARGUMENTO LIBERTÁRIO

### 6.1 META-UTOPIA E PRINCÍPIO DE NÃO-AGESSÃO

O livro libertário mais famoso no mundo acadêmico é “Anarquia, Estado e Utopia”, de Robert Nozick. Na sua terceira parte, o autor se volta para a questão

---

<sup>267</sup> Op. Cit. 79.

utópica, onde podemos observar uma grande consonância entre o projeto político libertário e a perspectiva da “Teoria das Fundações Morais”. É nesta parte que o filósofo americano reconhece a impossibilidade de perseguirmos um único modelo utópico que funcione bem para todos.

Para entender a dinâmica do processo utópico, ele propõe um experimento mental no qual todos os indivíduos possuem o direito de imaginar a sua própria utopia. Qualquer habitante de qualquer utopia imaginária possui o direito de continuar vivendo nela, de se mudar para alguma outra utopia imaginária. Desta maneira os mundos estáveis podem ser, de acordo com a nomenclatura de Nozick, uma “*association*” — se os indivíduos podem boicotar — ou uma “*east-berlin*” — se os indivíduos estão presos ao mundo.<sup>268</sup>

Se considerarmos utopias como associações (e não prisões), então teremos que ofertar em nossos modelos algo de interessante aos potenciais participantes: “*No stable association is such that everyone (but one) in it jointly would leave for their own association*”<sup>269</sup>. Por outro lado, quando novos indivíduos desejam entrar em uma associação estável já existente, deparamos em um problema. Se este novato melhora a vida dos demais participantes, ele será aceito, caso contrário os demais poderiam simplesmente se transferir para outra utopia imaginária cuja única diferença é a não participação do novato. Desta maneira “*No association will admit me if I take more from the association than I give to it: they will not choose to lose by admitting me*”<sup>270</sup>

Pessoas diferem tanto nos gostos, interesses, vontades, capacidades, quanto no próprio grau de intensidade de cada um destes critérios. Para ilustrar isso, Nozick faz uma longa lista de personalidades famosas que representam posicionamentos, valores e crenças completamente distintos. Dentre elas temos, por exemplo: Freud, Henry Ford, Emma Goldman, Frank Sinatra, Ayn Rand, Gandhi, Picasso, Hugh Heffner etc. Então, propõe o seguinte desafio como exercício mental: “Tente descrever qual seria a melhor sociedade para acomodar

---

<sup>268</sup> NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Basic Books: New York, 2013. p. 299.

<sup>269</sup> Op. Cit. P. 300.

<sup>270</sup> Op. Cit. P. 301.

todas essas pessoas”<sup>271</sup>. Em seguida, como desafio, enumera uma série de perguntas — que vão desde as mais de mundanas possíveis a assuntos realmente fundamentais — em busca de determinar-se os princípios que guiam esta sociedade e a forma de vida cotidiano que se apresentam, entre elas: *“Would it be agricultural or urban? [...] Would it be monogamous? [...] Will there be private property? [...] Will sports be important in people’s lives (as spectators, participants? Will art<sup>272</sup>?”*

A ideia de que um único modelo utópico conseguisse acomodar pacificamente, sem imposições agressivas, todas estas inúmeras e conflitantes personalidades, construindo-se uma única sociedade, que siga um único modelo, é exposto como um completo absurdo: *“the idea that there is one best composite answer to all of these questions, one best society for **everyone** to live in, seems to me to be an incredible one (and the idea that, if there is one, we now know enough to describe it is even more incredible)”<sup>273</sup>* E faz a recomendação ao utópico que, antes de tentar formular a sua utopia, (re)leia a grande literatura universal (autores como Shakespeare, Tolstoi, Jane Austen, Rebelais): *“to remind of how diferente people are. (it will also serve to remind him of how complex they are)”<sup>274</sup>* Partindo destes exemplos, ele conclui que:

*there will not be **one** kind of community existing and one kind of life led in utopia. Utopia will consist of utopias, of many different and divergent communities in which people lead d different kinds of lives under different institutions”<sup>275</sup>*

Desta forma, a proposta de solução utópica feita por Nozick é estritamente formal. Em sua concepção, “a utopia é meta-utopia: o ambiente no qual experimentos utópicos possam ser testados” <sup>276</sup>. Lembra também que, dado que não é possível atingir todos os fins almejados simultaneamente, haverá custos de oportunidade: *“not **everyone** will be joining special experimental communities,*

---

<sup>271</sup> Op. Cit. P. 310.

<sup>272</sup> Op. Cit. P. 310-311

<sup>273</sup> Op. Cit. P. 311

<sup>274</sup> Op. Cit. P. 311

<sup>275</sup> Op. Cit. P. 312

<sup>276</sup> Op. Cit. P. 312.

*and many who abstain at first will join the communities later, after it is clear how they actually are working".<sup>277</sup>*

Portanto, a preocupação libertária não é a de regular os modos de vida dos indivíduos. O libertário sequer almeja que grupos dissonantes adotem, ou ainda se adequem, a qualquer conjunto de comportamentos específicos. O que esta filosofia política procura é por alguma regra que assegure e permita pacificamente a ordenação e interação das variadas associações, cada qual com suas próprias regras e valores em desenvolvimento dinâmico<sup>278</sup>. É plausível que exista, entre esta miríade de comunidades em competição, inclusive modelos de comunhão de bens entre os cidadãos, desde que seja estabelecida pacificamente sem a infração de direitos dos indivíduos.

Os libertários anarquistas iriam além. Contrariando a perspectiva exposta na primeira parte do seu livro de Nozick<sup>279</sup>, argumentariam que estas comunidades não precisariam, necessariamente, estar restringidas ou separadas por fronteiras, sejam imaginárias ou físicas<sup>280</sup>. O “princípio de não-agressão” (P.N.A.), conceito central na filosofia libertária, assumiria o papel ordenador a partir do qual as demais regras de convivência poderiam ser estabelecidas. Rothbard explica que este princípio recomenda que o uso de força agressiva não é legítimo:

Todo o credo libertário se baseia em um axioma central: nenhum homem, ou grupo de homens, pode cometer uma agressão contra a pessoa ou a propriedade de terceiros inocentes. Isso pode ser chamado de "axioma da não-agressão".<sup>281</sup>

A ideia proposta no axioma de que não deveríamos atacar inocentes é amplamente aceita sem muita controvérsia, afinal de contas, qualquer proposta de teoria ética universalista procura estabelecer casos de “inocência”, nos quais as pessoas não podem atacar uns aos outros. Como diz Nozick: “*We think it*

---

<sup>277</sup> Op. Cit. P. 312.

<sup>278</sup> Op. Cit. P.332.

<sup>279</sup> Op. Cit. P.332.

<sup>280</sup> Op. Cit. P.332.

<sup>281</sup> ROTHBARD, Murray N. **Por que o princípio da não-agressão é o único condizente com a moralidade e com a ética?** Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=2036>>. Acesso: 6 abr. 2015.

*relevant to ask whether someone did something so that he **deserved** to be punished*<sup>282</sup>. Por outro lado, o entendimento libertário a respeito de quais comportamentos consistem em agressividade, representa a parte mais polêmica do P.N.A, a que gera mais controvérsias.

Segundo Rothbard, "agressão" é definida como: "o uso, ou ameaça de uso, da violência física contra a pessoa ou propriedade de qualquer outro indivíduo. Agressão é, portanto, um sinônimo de invasão"<sup>283</sup>. Deste modo, faz-se necessário o reconhecimento de algum critério que sirva como base para determinarmos, diante de um conflito, qual das partes é a "invasora" e qual é a "vítima". Neste contexto, em busca de algum critério passível de objetividade, é que se assume o respeito à instituição da propriedade — *i.e.*: da propriedade quando adquirida através do ato de apropriação original ou de trocas voluntárias — como fio-condutor para a resolução dos conflitos.

Reforçamos aqui a distinção entre o projeto objetivista de Ayn Rand com o projeto libertário. Quando lhe perguntaram a respeito do que ela achava a respeito desta visão utópica de "estados" em competição, ela respondeu: "*It's an irresponsible piece of nonsense. That's the only answer the question deserves*"<sup>284</sup>. Ademais, esclareceu a diferença entre a ideia da sociedade anárquica e do seu "*Galt's Gulch*":

*Galt's Gulch is not a society; it's a private estate. It's owned by one man who carefully selected the people admitted. Galt's Gulch probably consisted of about, optimistically, a thousand people who represented the top geniuses of the world. They agreed on fundamentals, but they would never be in total agreement. They didn't need a government because if they had disagreements, they could resolve them rationally. But project a society of millions, in which there is every kind of viewpoint, every kind of brain, every kind of morality—and no government. That's the Middle Ages [...], every criminally inclined individual resorts to force, and every morally inclined individual is helpless*<sup>285</sup>

<sup>282</sup> NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Basic Books: New York, 2013. p. 154.

<sup>283</sup> ROTHBARD, Murray N. **Por que o princípio da não-agressão é o único condizente com a moralidade e com a ética?** Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=2036>>. Acesso: 6 abr. 2015.

<sup>284</sup> MAYHEW, Robert. (Org.) Rand, Ayn. **Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A**. Penguin: New York, 2005. P72-76.

<sup>285</sup> Op. Cit. p.72-76

A seguir, trataremos da propriedade sob dois aspectos. Primeiramente, nos usaremos da perspectiva evolucionista em busca de explicações para o surgimento desta instituição e porque ela seria uma ferramenta vantajosa na resolução de conflitos. Posteriormente, partiremos para os argumentos de Hans-Hermann Hoppe que justificam normativamente este entendimento.

## 6.2 Origens evolucionárias da propriedade

Um dos objetivos do biólogo John Maynard Smith ao propor a aplicação da Teoria dos jogos ao processo evolutivo era entender o fenômeno da territorialidade. O seu jogo *HAWK-DOVE* apresenta um modelo no qual dois espécime entram em conflito para conquistar um recurso (e.g.: comida, parceiro sexual, espaço, etc).

Inicialmente, ambos ameaçam entrar em conflito físico, mas, a partir daí, podem adotar dois comportamentos: lutar ou resignar. Considerando que a luta implica em um custo ao espécimen, temos, possivelmente, a seguinte combinação de resultados: caso ambos resignem, dividem o recurso; se um resigna e outro não, o primeiro fica de mãos vazias enquanto o outro recebe tudo; caso ambos desejem lutar, ambos incorrem no custo da luta, mas apenas o vencedor (no quadro a seguir a probabilidade de vitória foi escolhida arbitrariamente como 50%) receberá os recursos inteiros. Vejamos o quadro que relaciona os resultados possíveis:

FIGURA 11: JOGO *HAWK-DOVE*

Table 1. *Payoff*  
*Hawk-Dove game*

	<i>H</i>	<i>D</i>
<i>H</i>	$\frac{1}{2}(V-C)$	$V$
<i>D</i>	$0$	$V/2$

Fonte: SMITH, J. M. <sup>286</sup>1982. P.2.

<sup>286</sup> SMITH, John Maynard. **Evolution and the Theory of Games**. Cambridge University Press: Londres, 1982. P.2.



A assimetria entre os competidores nos aspectos relevantes à disputa influenciará na chance de cada um vencer a luta: *“There are many sorts of asymmetries that competitors could use to solve disputes over resources<sup>287</sup>.”*

Pensemos, por exemplo, em alguma espécie de animal que brigue por meio de chifradas de modo que o tamanho do chifre influencie diretamente nas chances de vitória. Podemos supor que chifres de tamanho igual daria a cada espécimen 50% de chance de vitória. De outro modo, se um tiver chifres e o outro não, o primeiro teria 100% de chances de vitória enquanto o segundo teria 0%. Sendo assim, podemos imaginar que assimetrias no tamanho resultariam em chances intermediárias.

É comum, portanto, que os animais comecem a estimar as suas chances de vitória de modo subsidiário ao tamanho dos chifres, ou qualquer outra característica relevante ao combate. Isto só pode ocorrer nos casos em que os confrontos não são “automáticos”, ocorrem-se etapas nestes confrontos. Primeiramente, os animais sinalizam terem disposição à luta; depois, estimam a capacidade de obter um resultado favorável, avaliando-se estas características correlacionais.

Por fim, se estimam um resultado favorável, escolhem por lutar; se desfavorável, preferem por resignar. Convém aos animais determinar previamente quais são as suas chances de vitória para então escolher qual das duas estratégias (lutar ou deferir) seria preferível em cada conflito específico.

A possibilidade desta estimativa permite-lhes resolver os conflitos sem ter que incorrer nos custos da própria luta. Isto significa uma melhoria para todos, afinal de contas, sem ter que incorrer nesses custos, o vencedor adquire ganhos maiores. Ao mesmo tempo, analisando-se retroativamente, aquele que foi derrotado na luta preferiria deferir — receber “zero” é melhor, se investir em uma luta e receber “negativo”, assumindo inclusive riscos de morte.

---

<sup>287</sup> SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.) **The Evolution of Morality**. Springer International Publishing: Suíça, 2016. P. 279.

J. E. Stake cita um estudo feito por Egge, Brandt e Swallow em 2011 no qual observa-se que moscas se alinham frente a frente e comparam a distância entre os olhos como maneira de resolver seus conflitos sem violência: “*This is a correlated strategy because eye-stalk length is correlated with size, and size is correlated with resource holding potential*”<sup>288</sup>.

Um terceiro comportamento, diferente de “lutar” (*hawk*) e “deferir” (*dove*), foi proposto por Maynard Smith em seu modelo. Ele chamou-o de “estratégia burguesa” (*bourgeois strategy*). A grande inovação desta estratégia é que ela desloca a análise de assimetrias das características dos próprios espécimen em disputa (*i.e.*: daquilo que é relevante para vencer uma luta) para uma análise da relação entre os espécimen e o objeto da disputa:

*This strategy is not based on the characteristics of the two contestants but rather on their relationships to a resource. The asymmetry revolves around possession. The bourgeois strategy provides the following instructions to the contestant: If I am the possessor of the resource, fight to retain possession. If my opponent is the possessor of the resource, defer to his possession*<sup>289</sup>

Este comportamento pode ser observado em inúmeras espécies. Um estudo com cavalos selvagens, feito em umas ilhas na costa da Carolina do Norte, por exemplo, observou que em disputas por poças de água que surgem depois da chuva: “*233 contests, of which the resident band won 80 percent [...] The horses without possession seem to have an inclination to defer to those in possession*”<sup>290</sup>.

Percebeu-se também que, nestes poucos casos em que os invasores ganharam, havia uma grande vantagem numérica na disputa: “*Perhaps feral horses also play a numerical advantage strategy, which would be correlated with ability to win a physical contest, but turn to the bourgeois strategy when numbers*

---

<sup>288</sup> Op. Cit. P. 279.

<sup>289</sup> SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.)**The Evolution of Morality**. Springer International Publishing: Suíça, 2016.P.279

<sup>290</sup> Op. Cit.P.280.

are close to even<sup>291</sup>.” Vejamos como fica a matriz de resultados possíveis, quando adicionamos este terceiro comportamento<sup>292</sup>:

FIGURA 12: JOGO HAWK-DOVE-BOURGEOIS

Table 4. *The Hawk-Dove-Bourgeois game*

	<i>H</i>	<i>D</i>	<i>B</i>
<i>H</i>	-1	2	0.5
<i>D</i>	0	1	0.5
<i>B</i>	-0.5	1.5	1.0

FONTE. SMITH, J. M. 1982. P.22.

Atribui-se como um dos motivos que causaram o desenvolvimento da noção de propriedade a aversão a perdas (*Endowment effect*): “the disutility of giving up something one owns is greater than the utility associated with acquiring it”<sup>293</sup>. Dado que, tudo mais constante, um espécimen possuidor de um recurso qualquer tende a valorá-lo mais do que o que não possui, ele estaria mais disposto a brigar por este, especialmente naqueles confrontos de atrito: “an incumbent is prepared to commit more vital resources to defending his property, ceteris paribus, than an intruder is willing to commit to taking the property.”<sup>294</sup>.

Gintis conclui que não são necessárias artificialidades institucionais para estabelecer a existência da propriedade, pois o reconhecimento de propriedade privada pode ocorrer naturalmente: “Hence there will be a bias in favor of recognizing private property by virtue of incumbency, even where third-party enforcement institutions are absent”<sup>295</sup>. Este equilíbrio pode ser posto em

<sup>291</sup> Op. Cit. P.280.

<sup>292</sup> SMITH, John Maynard. **Evolution and the Theory of Games**. Cambridge University Press: Londres, 1982. P.22.

<sup>293</sup> GINTIS, Herbert. **The Evolution of Private Property**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/gintis/Evolution%20of%20Private%20Property.pdf>>. Acesso: 18 ago. 2015. P.4.

<sup>294</sup> Op. Cit. P.18.

<sup>295</sup> Op. Cit. P. 4.

distúrbio nos casos em que o recurso é altamente valioso e o invasor é posto em uma situação de desespero:

*when a population approaches fixation of the bourgeois strategy, all suitable habitat becomes filled with uncontested territory owners, and territories become a rare and highly valuable resource. This situation will select for highly aggressive floaters who have nothing to lose if they take great risks in a takeover fight; this is called a desperado strategy*<sup>296</sup>

Um exemplo interessante é o caso das aranhas do tipo *Agelenopsis aperta*. Citado por Maynard Smith, o estudo de Riechert mostra que o comportamento desta espécie comporta, na avaliação de riscos para decidir o comportamento, a consideração de todos os fatores: “*Both ownership and size assessment cues are being used, and, as expected in a war of attrition, the costs incurred increase with the value of the web*”<sup>297</sup>.

O fator físico em questão é o peso das aranhas: “*An asymmetry of weight is correlated with what it takes for a spider to win a physical fight, so the strategy based on weight is a correlated strategy*.”<sup>298</sup> Quando duas aranhas disputam uma teia, procuram inferir, a partir do peso que a outra faz na teia, quais são as suas chances de vitória:

*91% of contests were won by the larger spider [...] Contests between approximately equal-sized pairs, in which the weight of the intruder had been doubled by glueing a lead weight to the abdomen, were usually won by the intruder* <sup>299</sup>.

Quando havia uma proximidade no tamanho das aranhas, o fator relevante para solucionar o conflito era justamente a relação de propriedade. O invasor geralmente deferia em favor do possuidor: “*If the size difference was less than 10%, the owner won in 90% of cases*”<sup>300</sup>. Percebeu-se também que as disputas mais acirradas ocorreram quando havia uma combinação destes fatores, i.e: “*The longest contests, and the ones most likely to involve threat and*

<sup>296</sup> BRADBURY, J. W. VEHCAMP, Sandra. L. **Principles of Animal Communication**. Disponível em: < <http://sites.sinauer.com/animalcommunication2e/chapter11.02.html> >. Acesso: 21 set. 2015.

<sup>297</sup> SMITH, John Maynard. **Evolution and the Theory of Games**. Cambridge University Press: Londres, 1982. P. 117.

<sup>298</sup> Op. Cit. P. 279.

<sup>299</sup> Op. Cit. P.116.

<sup>300</sup> Op. Cit. P.116.

*contact, occurred over webs of high value, when the owner was slightly smaller than the intruder*"<sup>301</sup>.

Sarah Brosnan demonstra em seus estudos algumas semelhanças entre o modo como os seres humanos agem em relação à propriedade com certos aspectos encontrados em primatas não-humanos sendo eles: "*behaviors (such as barter) and psychological features (such as the endowment effect)*"<sup>302</sup>.

Para Brosnan, os fatores que diferenciam os seres humanos e que permitiu a concepção da propriedade enquanto instituição foi a combinação de dois fatores, primeiro: "*a norm that indicates that property outside of one's immediate possession or control is still property, and should not be taken by others*"; além disso: "*the language skills necessary to recruit the support of others in the maintenance of this norm*"<sup>303</sup>.

Desta forma, devemos concordar com Gintis quando ele conclui que a instituição da propriedade não é uma arbitrariedade inventada em algum momento da história humana para, como propõe a noção de Rousseu, controlar. Ao contrário, ela possui bases biológicas e naturais que permitem a resolução de conflitos sem ter seja necessário recorrer à medição de força, seja hipoteticamente estimada ou testada pela briga: "*it must be recognized that modern notions of property are built on human behavioral propensities that we share with many species of nonhuman animal*"<sup>304</sup>

### 6.3 JUSTIFICANDO A PROPRIEDADE: ÉTICA ARGUMENTATIVA

O filósofo alemão Hans-Hermann Hoppe dá continuidade ao projeto de Rothbard para desenvolver uma teoria a respeito da legitimidade do uso de força

<sup>301</sup> Op. Cit. P.117.

<sup>302</sup> ROSS, Hildy. (Org.) **Origins of Ownership of Property: New Directions for Child and Adolescent Development**. Brosnan, Sarah. Property in non-human primates. Wiley periodicals: Michigan, 2011. P. 19.

<sup>303</sup> Op. Cit. P.19

<sup>304</sup> GINTIS, Herbert. **The Evolution of Private Property**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/gintis/Evolution%20of%20Private%20Property.pdf>>. Acesso: 18 ago. 2015.P. 18.

que permita excluir a imposição de visões morais ao âmbito político. Sua abordagem, chamada de “ética argumentativa”, oferece aquela que defendemos ser a mais sólida defesa do “Princípio de Não-Agressão”. Ex-aluno de Habermas, sua abordagem consegue conciliar os *insights* da ética do discurso de seu professor com a praxeologia *missesiana* para construir uma justificativa *a priori* da propriedade privada como parâmetro que determina o direcionamento legítimo da força, distinguindo entre o que é agressão e o que é legítima defesa.

### 6.3.1 Contradição performativa e o “A priori da Argumentação”

O primeiro componente nesta abordagem é a questão da “performatividade”. J.L. Austin chama-nos a atenção no seu famoso artigo “*How to do things with Words*” para o fato de que nem todos os enunciados tratam-se apenas de descrições do mundo, tal como proporia o positivismo lógico. Existem uma categoria de declarações que possuem conteúdo semântico (ou seja, não são apenas onomatopeias sem sentido do tipo “KhwhAk Leah”) mas ao mesmo tempo não descrevem relações entre objetos da realidade (do tipo predicativo S é P). Por exemplo, quando alguém levanta o braço em um leilão para comunicar que aceita pagar o preço pedido pelo leiloeiro: “*to utter the sentences (in, of course, the appropriate circumstances) is not to describe my doing [...] the issuing of the utterance is the performing of an action — it is not normally thought of as just saying something*”<sup>305</sup>. Ora, como corolário disto, temos que a performance de um enunciado não pode carregar, sob pena de contradição, um conteúdo semântico que contradiga o conteúdo prescritivo do próprio enunciado. Se este for o caso, teremos uma contradição performativa: “*A performative contradiction occurs when a constative speech act k(p) rests on noncontingent presuppositions whose prepositional content contradicts the asserted proposition p*”<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> AUSTIN, J.L. **How to do things with Words** Harvard University Press, Cambridge, 1962 Disponível em: <<http://www.ling.upenn.edu/~rnoyer/courses/103/Austin.pdf>> Acesso em: 5 ago. 2016

<sup>306</sup> HABERMAS, Jürgen. **Moral Consciousness and Communicative Action**. MIT Press, Cambridge, 1995 Disponível em: [http://www.ihc.ucsb.edu/research/identity\\_articles/Habermas1983MoralConsciousnessCommActionOCR.pdf](http://www.ihc.ucsb.edu/research/identity_articles/Habermas1983MoralConsciousnessCommActionOCR.pdf) Acesso: 5 ago. 2016 p. 129

O uso da contradição performativa pode ser remontado ao menos até Aristóteles. Na discussão com o ceticismo a respeito da possibilidade do conhecimento ele chama este recurso argumentativo de uma demonstração negativa:

*Now negative demonstration I distinguish from demonstration proper, because in a demonstration one might be thought to be begging the question, but if another person is responsible for the assumption we shall have negative proof, not demonstration*<sup>307</sup>

É necessário, na investigação de qualquer argumento, que os proponentes expressem-nos de alguma maneira, não existe algo como o argumento abstratamente flutuando pelo mundo das ideias, é preciso levar em consideração que participem, ao menos em princípio, do debate:

*We can, however, demonstrate negatively even that this view is impossible, if our opponent will only say something; and if he says nothing, it is absurd to seek to give an account of our views to one who cannot give an account of anything, in so far as he cannot do so. For such a man, as such, is from the start no better than a vegetable*<sup>308</sup>

O que está em questão não é apropriadamente o conteúdo semântico dos enunciados propostos, mas ao menos que haja aspectos formais que o condicionam e classificam como proposições inteligíveis, *i.e.*: que possuam as minimamente as características que possibilita o discurso:

*The starting-point for all such arguments is not the demand that our opponent shall say that something either is or is not (for this one might perhaps take to be a begging of the question), but that he shall say something which is significant both for himself and for another; for this is necessary, if he really is to say anything*<sup>309</sup>

Afinal de contas, se os enunciados expressos não atendem a estas exigências mínimas de significado, sequer haverá uma discussão acontecendo, apenas barulho. Portanto, se houver uma tentativa de convencimento de uma pessoa por parte de outra terão que concordar que há a possibilidade de entendimento a respeito de algo (*i.e.*: o próprio processo argumentativo que

---

<sup>307</sup> p737-738

<sup>308</sup> p737-738

<sup>309</sup> p737-738

questiona algo): “*For, if he means nothing, such a man will not be capable of reasoning, either with himself or with another. But if any one grants this, demonstration will be possible; for we shall already have something definite*”<sup>310</sup>.

É neste momento que a negação cética de qualquer possibilidade de conhecimento desaba. Pelo próprio fato de entrar no debate já pressupõe uma concordância a respeito do que é o debate e suas normas, ou seja, este não é um assunto passível de prova por meio do debate pois, tratam-se das condições a partir da qual se sustenta a própria investigação a respeito da possibilidade de provar se algo ou não. Logo, estas condições devem ser aceita *a priori* independentemente de qual será a atribuição de valor-verdade dos assuntos discutidos:

*The person responsible for the proof, however, is not he who demonstrates but he who listens; for while disowning reason he listens to reason. And again he who admits this has admitted that something is true apart from demonstration (so that not everything will be 'so and not so')*<sup>311</sup>

Outro caso famoso de recurso a este artifício argumentativo na filosofia é, de acordo com a interpretação de Hintikka, o *cogito* cartesiano. Em seu famoso artigo: “*Cogito, ergo sum: Inference or performance?*” ele argumenta que, apesar de podermos atribuir ambas as interpretações, a força argumentativa do *cogito* recai no aspecto performativo, e não inferencial<sup>312</sup>.

Apel percebeu que recorrer a este recurso argumentativo da contradição performativa, no método da pragmática transcendental, poderia fornecer uma boa saída filosófica para fugir do trilema que assola as tentativas racionalistas de se justificar os princípios últimos da ética:

*(1) into an infinite justification regression, insofar as each principle of justification must itself again be justified, or (2) into a logical circle (petitio principii), in that the principle that is to be justified is already*

---

<sup>310</sup> p737-738

<sup>311</sup> p737-738

<sup>312</sup> HINTIKKA, Jaakko. **Cogito, ergo sum: Inference or performance?** PHILOSOPHICAL REVIEW vol 71, No 1, Jan 1962 Duke University Press, Durham, 1962 p. 3-32



*presupposed in its justification, or (3) into a dogmatization of a principle (axiom) that one is not prepared to justify any further*<sup>313</sup>

Como no caso que Aristóteles explica, o eixo da prova deixa de ser uma argumentação positiva, sob pena de petição de princípio, para uma demonstração negativa que justificaria automaticamente qualquer pressuposto necessário que esteja implicado em qualquer tentativa de solucionar quaisquer questões através do discurso:

*the principle in question cannot, without the pragmatic self-contradiction of those who are participating in arguing, be disputed as such a principle (i.e., not without inconsistency between the act of assertion and the asserted proposition)*<sup>314</sup>

Ora, se isto está implícito de modo geral a qualquer argumentação, o mesmo deverá acontecer no caso específico das tentativas discursivas de solução de problemas éticos: “*ethics presupposed in argumentative discourse is binding for the settling of practical life conflicts*”<sup>315</sup>.

### 6.3.2 Praxeologia e “A priori da ação”

O economista Ludwig von Mises chama de “axioma da ação humana” o ponto arquimédico a partir do qual ele sustenta o edifício teórico da *praxeologia* — termo que pode ser entendida como sociologia no sentido weberiano da palavra — e também, consequentemente, da *catalaxia* — subramo da praxeologia cujo significado análogo é o que entendemos por economia, ao menos na conotação que este termo assume posteriormente à revolução marginalista

Usando a terminologia kantiana, Mises considera que este axioma consiste em uma proposição “sintética a priori” por dois motivos. Primeiro, não é

---

<sup>313</sup> APEL, Karl-Otto. **Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia.** THE COMMUNICATIVE ETHICS CONTROVERSY. MIT Press, Cambridge: 1990 Disponível em: <[http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel\\_discourse.pdf](http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel_discourse.pdf)> Acesso em: 5 ago. 2016 p.41

<sup>314</sup> Op. Cit. P. 42

<sup>315</sup> Op. Cit. P. 45

possível negar este axioma sem incorrer em uma contradição performativa afinal de contas, o próprio ato de negar o axioma da ação consiste em um comportamento proposital. Segundo, o axioma não é derivado da experiência empírica, pois, a partir dos nossos sentidos, conseguiríamos apenas movimentos físicos dos corpos humanos, não há como derivar comportamentos teleológicos ao observar pessoas. Como explica Rothbard prefaciando o livro “Teoria e História” de seu Mises, imaginemos, por exemplo, como aconteceria a análise do comportamento humano em uma estação de metrô lotada na hora do *rush*:

O behaviorista “objetivo” ou “verdadeiramente científico”, dizia Mises, observaria os eventos empíricos: por exemplo, as pessoas que iam apressadamente de um lado para o outro, sem rumo, durante horários previsíveis do dia. E isto era tudo que ele concluiria daí. Porém o verdadeiro estudante da ação humana iria partir do fato de que todo comportamento humano tem algum propósito, e ele veria que o propósito, neste caso, seria sair de casa para pegar o trem, de manhã, para trabalhar, e o contrário à noite etc<sup>316</sup>

Para que seja possível distinguir entre estes dois tipos de comportamentos observados é necessário que o observador já saiba anteriormente, através do processo reflexivo, no que consiste o exercício de escolher, qual é o seu significado e quais categorias estão implicadas neste tipo de comportamento.

O axioma da ação estabelece que existem comportamentos teleológicos, ou seja, comportamentos propositais — também chamados por Mises de “racionais” ou ainda, simplesmente de “ação humana” por considerá-los distintos ao ser humano. Este tipo de comportamento opõe-se aos comportamentos do tipo natural, caracterizados por aspectos causais, meramente reflexivos. Evidentemente, podemos analisar adequadamente os aspectos naturais do ser humano através dos métodos da ciência natural, por exemplo: a velocidade do crescimento do cabelo pela física, a digestão dos alimentos pela química, etc. Porém, devido à existência destes dois tipos de fenômenos, Mises argumenta em favor do dualismo metodológico. Como explica Hayek, o dualismo metodológico considera inadequado cometer a transposição de métodos que

são apropriados para a investigação dos fenômenos naturais para a análise dos fenômenos teleológicos e vice-versa. Confundi-los implicaria em um erro categorial. De acordo com Mises, um dos triunfos da psicanálise, por exemplo, foi demonstrar que os princípios do comportamento proposital se aplicam mesmo àqueles indivíduos considerados neuróticos. Há uma diferença significativa entre uma pessoa com transtorno obsessivo compulsivo e alguém que sofre um ataque epilético. A primeira recorre, em seus comportamentos estranhos, às mesmas categorias da escolha (e.g.: meios, fins, preferência temporal, custo de oportunidade) que alguém “saudável” também recorreria. Já uma pessoa sofrendo um ataque epilético, por exemplo, apenas reage causalmente aos estímulos neurais.

O procedimento do método praxeológico consiste em primeiro identificar as categorias do comportamento humano que são existentes em qualquer tipo de comportamento proposital, de modo que: “Todas estas categorias – valores, fins, meios, escolha, preferência, custo, lucro e prejuízo, bem como o tempo e a causalidade – estão implícitas no axioma da ação.” Desta maneira, é um estudo formal dos “meios” (*causa formal*) independente dos “fins” almejados (*causa final*), ou ainda dos “inícios” (*causa eficiente*). Neste sentido, a análise econômica, ou melhor, a análise *catalítica*, consiste no seguinte procedimento:

(1) um entendimento das categorias da ação e do significado de uma mudança que ocorre em coisas como valores, preferências, conhecimento, meios, custos etc.; (2) uma descrição de um mundo no qual as categorias da ação assumem um significado concreto, onde pessoas específicas são identificadas como agentes com objetos definidos especificados como seus meios de ação, com alguns objetivos específicos identificados como valores e coisas definidas especificadas como custos. Esta pode ser a descrição do mundo de Robinson Crusoe, ou de um mundo com mais de um agente onde ocorram relações interpessoais; de um mundo de escambos ou um onde exista o uso de moeda como um meio de trocas comum; de um mundo que tenha apenas terra, trabalho e tempo como fatores de produção, ou um mundo com bens de capital; de um mundo com fatores de produção perfeitamente divisíveis ou indivisíveis, específicos ou não específicos; ou de um mundo com instituições sociais variadas, que considera como agressão diversas ações e as ameacem com punição física etc.; e (3) uma dedução lógica das consequências que se seguem à execução de alguma ação específica neste mundo, ou das consequências que

resultam para um agente específico se esta situação é modificada de uma maneira específica<sup>317</sup>

A escassez dos recursos implica que indivíduos não podem usufruir um mesmo objeto simultaneamente para dois fins alternativos, nem poderia usar todos os objetos de uma só vez para um mesmo fim. Somos seres finitos tanto no espaço quanto no tempo e por isso precisamos ordenar os meios e fins alternativos de acordo como eles são subjetivamente avaliados em relação a urgência das necessidades, partindo-se daqueles que são mais valorados aos menos valorados.

O comportamento humano é a demonstração objetiva, através de ações, destas preferências que são subjetivas. Ato contínuo:

A lei da utilidade marginal, por exemplo, resulta de nosso conhecimento indiscutível do fato de que todo agente invariavelmente prefere o que o satisfaz mais àquilo que o satisfaz menos, somado-se a suposição de que ele se depara com um aumento na oferta de um bem (um meio escasso) cujas unidades ele considera possuir uma utilidade homogênea, em uma unidade. Disto se segue com necessidade lógica que esta unidade adicional só pode ser utilizada como um meio para a remoção de um desconforto que é considerado menos urgente do que o objetivo menos valorizado já alcançado anteriormente por uma unidade deste bem.<sup>318</sup>

Ou seja, uma unidade adicional de recurso será utilizada em um bem que é necessariamente avaliado como menos importante pelo agente, caso não fosse, a unidade anterior já teria sido direcionada para este outro fim. Deste modo, como a lei da utilidade marginal decrescente uma mera derivação do axioma da ação humana, sua justificativa também está garantida aprioristicamente.

Ainda que houvesse um único critério homogêneo ordenador do comportamento ético, este estaria sujeito às limitações da lei marginal decrescente e às avaliações subjetivas individuais. Afinal de contas, o agir ético também seria uma instância do comportamento proposital realizado através de

---

<sup>317</sup>HOPPE. Hans-Hermann. **A Ciência Econômica e o Método Austríaco**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010 p. 22

<sup>318</sup> Op. Cit. P.52

bens escassos. Como só podemos considerar objetivamente os comportamentos demonstrados através da ação efetivada no mundo e não pela mera declaração de desejos subjetivos, fica demonstrado que a universalização igualitária de qualquer valor, inclusive da empatia, é praxeologicamente impossível.

### 6.3.3 A Ética Argumentativa

Hoppe propõe uma justificação *a priori* que consegue contornar a falácia naturalista, um dos maiores problemas que tem que ser enfrentado por teorias éticas normativas. Para o filósofo alemão, estes dois componentes *a priori*, da ação e argumentação, constituem um sistema interligado:

Não é difícil perceber que os dois axiomas *a priori* – da ação e da argumentação – estão intimamente ligados. Por um lado, as ações são mais fundamentais que as argumentações, e é devido a sua existência que a ideia de validade pode surgir, ao passo que a argumentação é só uma sub-classe da ação. Por outro, argumentação se faz necessária para reconhecer estes fatos concernentes a ação e a argumentação e suas ligações mútuas. E, portanto, neste sentido, a argumentação deve ser considerada mais fundamental que a ação: sem argumentação não seria possível dizer que se sabe nada sobre a ação. Mas então, como é na argumentação que o insight é revelado, que – enquanto não poderíamos saber disto antes de alguma argumentação – na verdade, a possibilidade da argumentação pressupõe ação em que reivindicações de validade só podem ser explicitamente discutidas no curso de uma argumentação se os indivíduos envolvidos já saberem o que significa agir e ter conhecimento implícito na ação – tanto o significado de ação em geral quanto o da argumentação em particular devem ser considerados como cordas entrelaçadas logicamente necessárias ao conhecimento *a priori*<sup>319</sup>

O primeiro argumento de Hoppe é fundado na percepção de que o ponto de contato entre economia e ética é a existência da escassez de bens no mundo. Assim como a economia não seria necessária caso todas as nossas vontades fossem realizadas instantaneamente, também não precisaríamos da teoria política, afinal de contas, não haveria objetos passíveis de conflitos éticos.

O filósofo alemão nos explica que o propósito da filosofia política é “formular um conjunto de regras que delegam os direitos de controle exclusivo

<sup>319</sup>HOPPE. Hans-Hermann. **A Ciência Econômica e o Método Austríaco**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010 p. 56

dos bens escassos”<sup>320</sup>. Caso vivêssemos em algum tipo de “jardim do Éden”, por exemplo, o único conflito possível seria a respeito do espaço físico que o corpo ocupa. Mesmo assim, “apesar da escassez ser necessária para o surgimento da filosofia política, ela não é suficiente”<sup>321</sup>.

Por causa da escassez, conflitos são possíveis. Para resolvê-los, os indivíduos em confronto podem recorrer a dois tipos de métodos. O primeiro, denominado por Hoppe de “tecnológico”, é definido por atos que buscam simplesmente contornar o opositor, tratando-o como se fosse um mero obstáculo natural.

Se, por exemplo, entrássemos em conflitos com um mosquito, um urso ou uma árvore, seríamos condenados a recorrer um destes métodos pertencentes ao meta-arcabouço tecnológico. Conflitos resolvidos desta maneira, contudo, não podem ser consideradas resoluções éticas, afinal: “para que se torne um problema ético, é também necessário que os atores em conflito sejam capazes, em princípio, de argumentar” <sup>322</sup>. Na terminologia de Habermas e Apel, este princípio é denominado o “*a priori* da argumentação”. Quem nega a necessidade da argumentação para resoluções éticas dos conflitos incorre em uma contradição performática.

Afinal de contas, o próprio ato de negar este princípio consiste em formular um argumento que procura resolver um conflito de maneira não violenta. Como nos explica o filósofo libertário: “não se pode argumentar que não é possível argumentar, e não se pode contestar saber o que significa fazer é uma proposição que almeja ser verdadeira sem implicar que a negação da mesma proposição seja verdadeira”.<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> HOPPE, Hans-Hermann. **The Economics and Ethics of Private Property**. Studies in Political Economy and Philosophy. Ludwig von Mises Institute: Auburn, 2006. P. 333.

<sup>321</sup> Op. Cit.

<sup>322</sup> Op. Cit. P. 334.

<sup>323</sup> Op. Cit. P. 334.

O segundo passo na teoria de Hoppe vai além de assegurar as condições lógicas do argumento contra contradições analíticas. Passa a averiguar as contradições performáticas nas condições efetivas da argumentação. Diz ele:

O ato de reconhecer que a argumentação é uma forma da ação, e que não consiste em sons autônomos implica no reconhecimento do fato de que toda argumentação requer que a pessoa tenha controle exclusivo sobre o recurso escasso que é seu próprio corpo<sup>324</sup>

Deste modo, o ato de argumentar só é possível conquanto exista “o mútuo reconhecimento da propriedade de cada um sobre seu próprio corpo”<sup>325</sup>. De igual modo, quando consideramos os aspectos práticos, atestamos que argumentar contra a autopropriedade do corpo incorre novamente a uma contradição performática. Nas palavras do autor:

Qualquer pessoa que tente negar que propriedade sobre seu próprio corpo estaria preso em uma contradição prática já que argumentar desta maneira implicaria na aceitação da própria norma negada. Ele não poderia sequer abrir sua boca se estivesse certo<sup>326</sup>

O último argumento de Hoppe divide-se em duas partes. A primeira, toma como protótipo argumentativo a justificação da auto-propriedade do corpo. Pelo fato do corpo ser um recurso escasso, as mesmas regras normativas aplicadas a este bem específico precisam ser, sob pena de coerência argumentativa, aplicadas a todos os demais bens que também são recursos escassos.

Tratamentos diferenciados seriam distinções arbitrárias e por isso são injustificáveis. Ademais, se não tivéssemos a possibilidade de nos apropriarmos de outros bens escassos antes da argumentação, já estaríamos todos mortos: “pelo mero fato de estarmos vivos, direitos de propriedade sobre outras coisas também devem ser pressupostos como válidos. Ninguém que esteja vivo poderia argumentar de outra maneira.”<sup>327</sup>.

Finalmente, na segunda parte Hoppe demonstra que a única regra adequada para o estabelecimento de um título de propriedade sobre um bem

---

<sup>324</sup> Op. Cit. P. 335.

<sup>325</sup> Op. Cit. P. 412.

<sup>326</sup> Op. Cit. P. 335.

<sup>327</sup> Op. Cit. P. 336.

sem donos é a apropriação originária através do estabelecimento da vinculação objetiva entre o apropriador e o recurso escasso.

Para tal, o autor recorre a um “argumento *a contrario*”. Caso um indivíduo que jamais possuiu um determinado bem pudesse disputar a pretensão do apropriador original, teríamos como implicação que o ato da apropriação é possível através da mera declaração verbal, e não do estabelecimento de um vínculo objetivo entre o apropriador original e o recurso escasso em questão.

O grande problema desse posicionamento é que, se fosse possível adquirir propriedade de recursos escassos através de meras declarações, também seria possível declarar reivindicações de propriedade sobre corpos humanos alheios e este é mais um ato implica em contradição performática:

Ninguém pode dizer ou declarar qualquer coisa, a não ser que seu direito de usar seu corpo já esteja presumido válido simplesmente porque o próprio fato de que, seja lá o que for dito, foi ele e não outra pessoa, que usucapiu o corpo como seu instrumento para falar alguma coisa <sup>328</sup>.

#### 6.3.4 COROLÁRIOS DA ÉTICA ARGUMENTATIVA

A argumentação de Hoppe possui três importantes efeitos que devem ser mencionados. Primeiro, a propriedade consiste na escassez objetiva de um bem, isto é, as características físicas que o compõe e que são passíveis de análises objetivas e não a maneira como este bem é “valorado” ou “avaliado” subjetivamente pelas pessoas.

A atividade argumentativa só é possível conquanto existam, “fronteiras que todas as pessoas podem isoladamente reconhecer sem ter que concordar primeiro com outros a respeito dos sistemas de valores e avaliações”.<sup>329</sup> Ato

---

<sup>328</sup> HOPPE, Hans-Hermann. **The Economics and Ethics of Private Property**. Studies in Political Economy and Philosophy. Ludwig von Mises Institute: Auburn, 2006. p.336.

<sup>329</sup> Op. Cit. p. 337.



contínuo, uma agressão ocorre quando existem danos ou intervenções a estas propriedades que são objetivamente escassas.

O segundo efeito deste método estabelece primazia por parte do apropriador original em relação a retardatários quanto ao julgamos das reivindicações conflitantes a respeito da legitimidade da propriedade. Quando consideramos a possibilidade da inversão desta ordem, percebemos que:

Literalmente ninguém seria permitido a fazer nada com qualquer coisa, pois teria que obter o consentimento de todos os retardatários antes de fazer qualquer coisa que se deseje. Nem nós nem nossos antepassados, nem nossa prole poderia, sobreviver se fossem seguir esta regra<sup>330</sup>

Ou seja, o ato argumentativo não é uma abstração atemporal, acontece em um ponto específico do tempo e com a expectativa de se receber uma resposta por parte do interlocutor. Negar esta distinção da ordenação temporal é mais uma instância que leva a uma contradição performática, pois: “ser capaz de falar algo pressupõe a própria existência enquanto uma unidade independente que exerce decisões em um determinado tempo”<sup>331</sup> e esta existência requer o uso de um bem escasso específico, que é o nosso próprio corpo.

Por último, a terceira grande vantagem da abordagem da “ética argumentativa” é que ela não cai no intransponível abismo lógico que separa proposições descritivas (*is*) das proposições “normativas” (*ought*) de modo que não precisa lidar com a questão da falácia naturalista. A estrutura da ética argumentativa restringe-se a formular apenas proposições descritivas, ou seja, trata de definir o significado e escopo do agir ético. Desta forma, mantém-se o escopo do argumento no campo das proposições-fatuais. Não há, em nenhum momento, o passo argumentativo que transpõe a conclusão normativa, que elenca valores declarando como se “*deve*” agir. A estrutura do argumento de Hoppe é resumida da seguinte forma:

---

<sup>330</sup> Op. Cit. p. 338.

<sup>331</sup> Op. Cit. P. 338.

(a) justificar é justificativa proposicional — proposição-fatual verdadeira a priori; (b) argumentação pressupõe a propriedade do próprio corpo e do princípio do usucapir — proposição-fatual verdadeira a priori; (c) logo, nenhuma variação desta ética pode ser justificada através de argumentos — proposição-fatual verdadeira a priori.<sup>332</sup>

Em outras palavras, Hoppe não está argumentando que se *deve* agir de acordo com a ética libertária. Na realidade, o que o argumento propõe é que, caso alguém deseje agir eticamente, precisará recorrer a algum um método que não incorra em contradições performativas (atos que comunicam rejeições às próprias premissas éticas adotadas). Desta forma, Hoppe defende que os princípios libertários, isto é, o princípio de não agressão mediado pelo respeito da propriedade legítima do primeiro apropriador, seria o único que conjunto de normas coerente, pois a negá-los pressupõe que quem nega está usando o próprio corpo sem antes ter acordado a respeito da legitimidade deste uso:

Só a ética do capitalismo do primeiro-que-chega é o primeiro-que-possui pode ser efetivamente defendida como estando implícita na argumentação. E nenhuma outra ética poderia ser justificada dessa forma, enquanto que justificar algo no curso da argumentação significa pressupor a validade dessa ética da teoria natural da propriedade.<sup>333</sup>

Negar tais premissas implicaria em abandonar o meio ético preferindo-se se recorrer aos meios “não éticos” (*i.e.*: tecnológicos) de resolução de conflitos. Aquele que opta por esta preferência há ao menos de reconhecê-la. Da mesma maneira, não diríamos que uma pessoa *deve* fazer matemática, mas que caso queira assim fazê-lo necessitará respeitar certas normas sob pena de não fazer matemática: “O fato de um mais um ser igual a dois não impossibilita que alguém diga que é três, ou que ninguém deva tentar fazer com que um mais um seja igual a três se torne a lei aritmética de algum lugar”<sup>334</sup>.

## 6.5 LIMITES DA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Consideramos que a abordagem da ética argumentativa de Hoppe apresenta respostas satisfatórias ao problema de determinar, normativamente, os princípios que orientam um subconjunto dos comportamento éticos, mais

<sup>332</sup> Op. Cit. P. 345.

<sup>333</sup> HOPPE, Hans-Hermann. **Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo** Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2013 P. 140

<sup>334</sup> HOPPE, Hans-Hermann. **The Economics and Ethics of Private Property**. Studies in Political Economy and Philosophy. Ludwig von Mises Institute: Auburn, 2006. P. 401.

especificamente, aqueles referentes à legitimidade do uso de força *i.e.* os comportamentos classificados como políticos. Em outras palavras, o princípio de não agressão, mediado pelo reconhecimento da propriedade, é o critério que devemos usar para estabelecer o direcionamento da agressividade.

Percebemos que este princípio não é, de acordo com os argumentos de Hoppe, uma preferência moral a ser adotada ou não. Trata-se, na verdade, de estabelecer as condições lógicas pressupostas em qualquer abordagem ética e a partir da qual as diferentes perspectivas morais podem desenvolver-se legitimamente. Hoppe argumenta que, do mesmo modo que não há como alguém ter a preferência de fazer geometria euclidiana sem adotar os seus axiomas, não poderíamos ter relações éticas sem pressupor a legitimidade da propriedade privada do primeiro apropriador de bens escassos. Ou seja, para ele, uma pessoa pode, obviamente, escolher comportar-se de uma maneira não ética, mas caso quera agir eticamente terá que escolher dentre um escopo de possibilidades que não inclui o uso de força agressivo.

Sendo assim, não se trata de querer propor positivamente, uma série de comportamentos que os seres humanos devem adotar. Ao contrário, por tratar-se de uma proposta negativa é mais enxuta e menos exigente perante os indivíduos, apenas exclui do rol de possibilidades éticas um tipo específico de comportamento, *i.e.*: o uso de força agressivo à propriedade alheia e suas variações. Por ser um projeto “negativo” permite, ainda assim, a existência do pluralismo de visões, projetos e modelos positivos de ética e moralidade (conquanto que respeitem este único critério negativo).

O agressor é aquele que inicia, ou ameaça iniciar, força contra outros. Desrespeita a legítima propriedade que outros possuem sobre os bens escassos adquiridos de maneira voluntária e pacífica – ou seja, através da apropriação original, trocas de valores ou recebendo doações. Do mesmo modo, inversamente, o agredido é o proprietário legítimo de um bem escasso cuja propriedade física é alterada contra o seu consentimento.

Todavia, como a ética argumentativa almeja ser uma explicação *a priori*, ela abstém-se de tratar da materialidade dos atos apropriativos. Ou seja, através dela não temos como saber adequadamente quais são os atos reais que bastam para criar um vínculo entre o indivíduo e o recurso escasso, atestando assim a propriedade. Hoppe explica que o seu projeto trata das regras gerais da propriedade, mas reconhece que bens específicos possam ter regras diferentes uns dos outros, contanto que respeitem estas regras gerais: “as especificações do princípio da não-agressão, concebido como norma especial da propriedade que se refere a um tipo específico de bens, já devem conter aquelas de uma teoria geral da propriedade”<sup>335</sup>. Como falamos, a regra geral consiste em estabelecer um vínculo objetivo entre o recurso escasso e o primeiro apropriador: “os recursos escassos são visivelmente apropriados – tão logo alguém “mistura o seu trabalho”, para usar a frase de John Locke, com esses recursos e há traços objetivos dessa ação”<sup>336</sup>. Portanto, um dos problemas trata-se de estabelecer uma tipologia de quais são os critérios objetivos de apropriação de cada bem.

Procuraremos elucidar, a partir de alguns exemplos empíricos, algumas situações em que a ética argumentativa, por si só, não é suficiente para evitar, ou solucionar, conflitos legítimos. É necessário, nestes casos, recorrer à análise histórica, concreta, dos conflitos em questão. Como tal, as respostas para estes tipos de conflitos sofrem dos mesmos problemas epistemológicos que teríamos quando tentássemos entender quais d para compreender empiricamente.

Podemos pensar a relação entre estes dois campos — a normatividade *a priori* da ética argumentativa e as descrições empíricas da propriedade — e suas funções para a convivência social de modo análogo à relação entre a bússola e da topografia para a navegação. Enquanto a primeira nos orienta ao norte de acordo com a magnetosfera, o caminho que nos leva ao nosso destino pode ser tortuoso e incerto, porém nenhum desvio que se mostre necessário alterará qual

---

<sup>335</sup> HOPPE. Hans-Hermann. **Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo** Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2013 p. 130

<sup>336</sup> HOPPE. Hans-Hermann. **Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo** Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2013 p. 131

é o ponto setentrional. Apel explica o papel da relação entre estes dois campos, empírico e argumentativo, na elaboração de um cenário utópico:

*ethics, like utopia, commences from an ideal that is distinguished from existing reality; but it does not anticipate the ideal through the conception of an empirically possible alternative or counter world; rather it views the ideal merely as a regulative idea, whose approximation to the conditions of reality--e.g., discursive consensus formation under the conditions of strategic self-assertion--can indeed be striven for but never be completely assumed to be realizable<sup>337</sup>*

Sarah Brosnan nos explica, por exemplo, que diversos fatores podem influenciar a capacidade das espécies de identificar e compreender a apropriação de algum objeto. O fenômeno do reconhecimento e respeito à posse depende de fatores como, por exemplo, capacidade intelectual de memória e abstração, de comunicação, ou, entre outras, simplesmente as condições do ambiente evolutivo:

*What qualifies as "possession" varies between species. In some species, even holding an object is not sufficient; individuals must be able to transport the object for others to respect possession. In an experimental study, long-tailed macaques respected ownership when the owner had possession and was able to carry the object. Respect for possession broke down, though, even when the owner had possession of the object, in two cases. First was if the possessor could not carry it with them because it was tethered to the floor. Second was if the object had a trailing string (similar to a kite tail) that extended beyond the possessor's immediate vicinity. [...] Among hamadryas baboons, proximity is sufficient to trigger respect for possession, and in some cases even the memory of a previous possession may be sufficient to trigger this response [...] Hamadryas baboons evolved in a situation in which a valuable possession (e.g., harem females) was in proximity, but not under physical control, widening the concept of possession in this species<sup>338</sup>.*

Outra fonte de equívocos relacionados à propriedade privada, intimamente ligada a esta primeira, é quando não há como se estabelecer sem

<sup>337</sup> APEL, Karl-Otto. **Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia.** THE COMMUNICATIVE ETHICS CONTROVERSY. MIT Press, Cambridge: 1990. Disponível em: [http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel\\_discourse.pdf](http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel_discourse.pdf) Acesso em: 5 ago. 2016 P. 46

<sup>338</sup> ROSS, Hildy. (Org.) **Origins of Ownership of Property: New Directions for Child and Adolescent Development.** Brosnan, Sarah. Property in non-human primates. Wiley periodicals: Michigan, 2011. P. 14

equivocos quem foi realmente o primeiro a usucapir algo. Um estudo feito em Oxford com borboletas “*Pararge aegeria*” mostrou que esses insetos resolviam disputas de território sem recorrer ao artifício da violência pelo reconhecimento da “propriedade” (de modo que os invasores consistentemente deferiam em favor do primeiro ocupante). Contudo, nos casos em que os avaliadores manipularam de modo que ambos os espécimes acreditavam serem o primeiro ocupante: “*the contest between the two lasted, on average, ten times as long as the brief flurry that occurs when an incumbent chases off an intruder*”<sup>339</sup>. Um caso clássico, de 1805, que ilustra bem esta situação em humanos é o de *Pierson v Post*.

*The question submitted by the counsel in this cause for our determination is, whether Lodowick Post, by the pursuit with his hounds in the manner alleged in his declaration, acquired such a right to, or property in, the fox, as will sustain an action against Pierson for killing and taking him away?*<sup>340</sup>

Um dos motivos pelo qual este caso entrou para a história é anedótico: apesar do valor do item em questão ser irrisório, uma das famílias teve que vender a sua casa para custear o julgamento. Outro motivo, mais importante, é porque determinou como precedente diversos critérios para o julgamento deste tipo de disputa: “*The majority decided that possession required certain control, essentially physical occupation, not merely a high likelihood of control.*”

Pensemos, por exemplo, no processo inverso *i.e.*: o ato de desapropriação. Quais atos comunicativos, quais comportamentos, são suficientes para que alguém desfaça um vínculo de propriedade com um objeto? Tratando-se de um ato comunicativo, percebemos que estes dependem da historicidade, da cultura e tradição de determinados lugares.

Imaginemos que, após pagar uma conta em um restaurante, um cliente deixe sobre a mesa uma nota de dois reais e o seu celular antes de ir embora.

<sup>339</sup> GINTIS, Herbert. **The Evolution of Private Property**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/gintis/Evolution%20of%20Private%20Property.pdf>>. Acesso: 18 ago. 2015.P.8

<sup>340</sup> SUPREME COURT OF JUDICATURE. **Pierson v Post**. Disponível em: <[https://www.nycourts.gov/reporter/archives/pierson\\_post.htm](https://www.nycourts.gov/reporter/archives/pierson_post.htm)>. Acesso: 6 abr. 2015.

Momentos depois, o cliente retorna para acusar o garçom de furto acompanhado de alguma autoridade competente para julgar conflitos.

Levando em consideração o nosso contexto, do mesmo modo em que o cliente não poderia alegar que o garçom cometeu furto por se apropriar dos dois reais, o garçom também não poderia alegar que o cliente, através de seu comportamento, abriu mão do seu celular, doando-o como forma de gorjeta, por deixa-lo sobre a mesa. De qualquer forma, a resolução do conflito assume como fio condutor a determinação da legítima propriedade dos bens.

Ficamos, em situações deste tipo, diante de um problema epistemológico, algo que é inexorável a qualquer teoria de justiça normativa proposta por princípios abstratos da filosofia política. Na verdade, estas questões reais devem ser resolvidas pelo ramo do direito, em análises históricas de cada caso. Todavia, assumindo-se como orientação a questão da propriedade.

Quando Rothbard publica o seu livro “Ética da Liberdade”, por exemplo, explica que está lançando os esboços de um projeto cujos desdobramentos práticos deverão ser desenvolvidos por esta ciência: “Espera-se que juristas e teóricos legais libertários surgirão para elaborar mais profunda e detalhadamente o sistema de lei libertária”<sup>341</sup> No momento em que trata da questão de punição, por exemplo, explica esta negligenciada distinção entre o princípio normativo e a aplicabilidade prática:

Poucos aspectos da teoria política libertária encontram-se em um estado menos satisfatório do que o da teoria da punição. Normalmente, os libertários satisfazem-se ao afirmar ou explicar o axioma que diz que ninguém pode agredir a pessoa ou a propriedade de outro; o tema das sanções que podem ser aplicadas a estes invasores praticamente não tem sido abordado.<sup>342</sup>

É neste assunto que se insere na discussão outro princípio, comumente renegado ao esquecimento pelos próprios libertários, que é o princípio da proporcionalidade: “o criminoso perde seus direitos na mesma proporção que

---

<sup>341</sup> ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010. P.53.

<sup>342</sup> Op. Cit. P. 145.

privou outro homem de seus direitos”<sup>343</sup>. Sintetizado na ideia de “um olho por dois olhos” (retribuição mais compensação), no momento em que uma vítima retalia cometendo uma punição excessiva, tornar-se-ia, por sua vez, o agressor:

Não seria admissível, portanto, que um comerciante que teve seu chiclete roubado executasse o ladrão de chiclete condenado. Se ele fizesse isso, então ele, o comerciante, cometeria um assassinato injustificável e poderia ser levado ao tribunal de justiça pelos herdeiros ou cessionários do ladrão do chiclete.<sup>344</sup>

O jurista Stephan Kinsella, por exemplo, aponta para a semelhança e compatibilidade entre a ética argumentativa de Hoppe e o princípio jurídico “*estoppel*”, amplamente aplicado na *common law*. A principal ideia que fundamenta o mecanismo do *estoppel*, diz ele, é a exigência de que as partes sejam consistentes em seus casos. De qualquer forma, esta questão da proporção é, mais uma vez, algo dependente da análise histórica e valorativa de cada caso — afinal de contas, em muitos casos a punição ou restituição precisará ser feita através de bens distintos daqueles que foram objeto do crime — de modo que não pode ser determinada aprioristicamente para todos os casos:

*Clearly the ways in which punishment can be administered are rich and various, but all the typically-cited goals of punishment could be accommodated under this view of punishment. Criminals could be incapacitated and deterred, even rehabilitated, perhaps, according to the victim's choice. Restitution could be obtained in a variety of ways, or, if the victim so chooses, retribution or revenge. Though it is difficult to precisely determine the boundaries of proportionately, justice requires that the aggressor be held responsible for the dilemma he has created as well as for the aggression he has committed*<sup>345</sup>

## 7. CONCLUSÃO

Jacob Levy explica em seu livro “*Rationalism, Pluralism, and Freedom*”<sup>346</sup> que a tradição do liberalismo clássico preocupou-se predominantemente, a

---

<sup>343</sup> Op. Cit. P. 145.

<sup>344</sup> Op. Cit. P. 145.

<sup>345</sup> KINSELLA, Stephan. **Punishment and proportionality: The estoppel approach**. Disponível em: <[https://mises.org/system/tdf/12\\_1\\_3\\_0.pdf?file=1&type=document](https://mises.org/system/tdf/12_1_3_0.pdf?file=1&type=document)>. Acesso: 15 ago. 2015.P.73.

<sup>346</sup> LEVY, Jacob. **Rationalism, Pluralism, and Freedom**, Oxford University Press, Oxford. 2015



dependem da ênfase, com duas fontes possíveis de opressão: a local e a distante. Aqueles que julgavam mais perigosas a o poder local — representado pelas associações como, por exemplo, juntas comerciais, igreja, clubes, guildas, etc — procuraram oferecer como solução o fortalecimento de instituições impessoais, distantes, fundamentadas na formulação de uma legislação universal e racionalista para libertar os cidadãos deste poder fundamentado nas tradições opressivas<sup>347</sup>. Este viés se aproxima do que Merquior chamou da escola francesa de liberalismo, cuja ênfase na liberdade política buscava combater contra o vigente particularismo patrimonialismo da monarquia francesa<sup>348</sup>. Já tradição pluralista surgiu do descontento com a crescente centralização de poder que houve e possibilitou a monarquia absolutista. Por isso, a tradição pluralista procura resgatar o constitucionalismo antigo, organizações políticas locais, em especial os parlamentos regionais serviram para criar, através do pluralismo em competição legislativa, um ambiente de liberdade que antecedeu o surgimento do absolutismo francês<sup>349</sup>. Ou seja, esta corrente pluralista coaduna com o que Merquior chamou das origens inglesas do liberalismo clássico, uma tradição que prezava pela autonomia civil, pela autodeterminação dos povos<sup>350</sup>.

Diante desta tensão entre dois projetos — de um lado o cosmopolitismo tradicionalmente amparado no racionalismo universalista e o do outro o libertarianismo, que almeja um pluralismo pujante de modelos sociais em competição — procuramos analisar qual dos dois teria plausivelmente maior respaldo no que conhecemos a respeito da constituição da natureza humana. Vimos que mesmo os modelos do projeto cosmopolita que se distanciam do racionalismo (que se revolta contra a constituição natural dos nossos sentimentos morais) em busca do universalismo baseado no estímulo da

---

<sup>347</sup> HERTZBERG, B. Resenha de: **Rationalism, pluralism, and freedom** Contemporary Political Theory May 2016, Volume 15, Issue 2, p. 18–21 Disponível em: < <http://link.springer.com/article/10.1057/cpt.2015.41> > Acessado em 29 set, 2016

<sup>348</sup> MERQUIOR, Jose Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. É Realizações: São Paulo, 2014. P. 29

<sup>349</sup> HERTZBERG, B. Resenha de: **Rationalism, pluralism, and freedom** Contemporary Political Theory May 2016, Volume 15, Issue 2, p. 18–21 Disponível em: < <http://link.springer.com/article/10.1057/cpt.2015.41> > Acessado em 29 set, 2016

<sup>350</sup> MERQUIOR, Jose Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. É Realizações: São Paulo, 2014. P. 28

empatia requeriria que os critérios últimos da conduta moral se reduzam a um só para todos, de modo que haja alguma mensurabilidade possível, para então maximizarmos este critério.

Esta proposta fragiliza-se diante das observações de Haidt, de que historicamente a moralidade humana jamais se limitou apenas a questões direcionadas pela empatia diante do sofrimento alheio. Os mais influentes códigos morais da humanidade lidam cuidadosamente atribuindo suma importância ao que atualmente pode parecer-nos inconsequente, como por exemplo, sexualidade durante a menstruação ou alimentação. Diante disto, ele elaborou a teoria das fundações morais, que estabelece seis critérios pelos quais observamos que as pessoas constroem a moralidade. Este fato, por si só, cria o problema da incomensurabilidade no cosmopolitismo. Adicionado ao restante de sua teoria — ou seja, o intuicionismo dos nossos juízos morais e o duplo fator de agregar e segregar — implica em um perigoso tribalismo que precisaríamos escapar.

Neste sentido, prouramos argumentar que o modelo político libertário, que evoca o princípio de não agressão mediado pela propriedade privada pode servir como solução para mediaros pacificamente o existente pluralismo de modos morais para que pessoas visões de mundo dissonantes possam de algum modo cooperar, se não, ou ao menos tolerarem-se umas às outras. Precisamos, para isso, primeiro esclarecer um equívoco entre a posição objetivista, que de fato entende o projeto político como um meio para realizar a visão de mundo moral, do libertarianismo que faz um rompimento consciente entre estes dois campos.

Desta maneira, apresentamos argumentos que sustentam a posição libertária tanto pelos aspectos descritivos, de como o reconhecimento da propriedade privada como meio de solução pacífica de conflitos é amparado pela dinâmica do comportamento natural, não só do homem mas também de certos animais, e por isso pôde ser selecionada pelo processo natural. Ademais, procuramos fornecer argumentos normativos, a partir da ética argumentativa de Hans-Hermann Hoppe, que fornece uma abordagem *a priori*, para justificar o

reconhecimento da propriedade privada como pressuposto da resolução pacífica de qualquer conflito.

Somando-se a isto, temos o fato do projeto político libertário tratar-se de uma elaboração negativa, ou seja, que trata apenas de quais meios nós não poderíamos usar para atingir. Como não há em qualquer momento a tentativa de estabelecer positivamente os fins que devemos almejar e como as pessoas deveriam viver (tal como faria o objetivismo, por exemplo), o modelo meta-utópico de múltiplas sociedades configuradas com diferentes propostas de organização moral cada qual que busca a sua próprias utopias, apresenta-se como bastante maleável para as diversas matrizes morais que compõe os indivíduos. Esta economia de exigências torna este projeto mais plausível comparando-se a algum que queira impor-se como único para todos, seja enfatizando nas fundações do cuidado ou da autoridade, por exemplo. Desta maneira, se aceitarmos os resultados dos estudos feitos por por Haidt, o projeto libertário mostra-se comparativamente mais adequado à natureza pluralista da moral humana.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Paulo C. **Filosofia da Biologia**. Artmed: Porto Alegre, 2011.

APEL, Karl-Otto. **Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia**. THE COMMUNICATIVE ETHICS CONTROVERSY. MIT Press, Cambridge: 1990 Disponível em: <[http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel\\_discourse.pdf](http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/texts/apel_discourse.pdf)> Acesso em: 5 ago. 2016

ARTHMAR, Rogério. CINELLI, Carlos Leonardo Kulnig. **Quando o liberal e o socialista se defrontam: Bastiat, Proudhon e a renda do capital**. Nova econ. vol.20 n°3. Belo Horizonte Set./Dec. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010363512010000300005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010363512010000300005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

AURELIUS, Marcus. **The Meditations**. Disponível em: <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.html> Acesso em: 1 ago. 2016

AUSTIN, J.L. **How to do things with Words** Harvard University Press, Cambridge, 1962 Disponível em: <<http://www.ling.upenn.edu/~rnoyer/courses/103/Austin.pdf>> Acesso em: 5 ago. 2016

BARON-COHEN, Simon. **The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty**. Basics Books: New York, 2012.

BINI, Edson. (Trad.) PLATÃO. **Diálogos I – Teeteto, Sofista, Protágoras**. Edipro: São Paulo, 2007.

BOAZ, David. **Libertarianism**. A primer. The Free Press: New York, 1998.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol.I. UNB: Brasília, 2000

BOSMAN, Philip R. **Citizenship of the world : the cynic way**. Disponível em: <<http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/5502>>. Acesso: 6 abr. 2015.

BRADBURY, J. W. VEHRENCAMP, Sandra. L. **Principles of Animal Communication**. Disponível em: <<http://sites.sinauer.com/animalcommunication2e/chapter11.02.html>>. Acesso: 21 set. 2015.

BRENNAN, Tad. **The Stoic Life Emotions, Duties, and Fate**. Oxford University Press:London,2005. P.154.

BULL, James J. MUELLER, Ulrich G. SACHS, Joel L. WILCOX, Thomas P. **The Evolution of Cooperation. The Quarterly Review of Biology**. Vol. 79, No. 2. P.135-160.Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/10.1086/383541?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/10.1086/383541?seq=1#page_scan_tab_contents)> . Acesso: 7 ago. 2016.

CATTANEO, Luigi. FABBRI-DESTRO, Maddalena. RIZZOLATTI, Giacomo. **Mirror neurons and their clinical relevance**. Disponível em: <<http://www.nature.com/nrneuro/journal/v5/n1/full/ncpneuro0990.html>>. Acesso: 7 ago. 2016.

CASTRO, Rita de. GASPAR, Augusta. VICENTE, Luís. **A empatia em evolução: As bases estruturais da empatia em primatas humanos e não-humanos**. Disponível em:<[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-20492010000200007&lang=pt#t1)>. Acesso: 7 ago. 2016.

COLUMBIA UNIVERSITY. **International encyclopedia of the social sciences**. Verbete: *Nash equilibrium*. Disponível em: <<http://www.columbia.edu/~rs328/NashEquilibrium.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2015.

COSMIDES, Leda. TOOBY, John. **Evolutionary Psychology: A Primer**. Disponível em: <[http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer\\_contents.html](http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer_contents.html)>. Acesso: 7 ago. 2016.

CHEDIAK, Karla. **O problema da falácia naturalista para o projeto de uma ética evolucionista**. Kriterion: Revista de Filosofia. v.47 n.113. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Acesso: 7 ago. 2016.

CRAIGHERO, Laila. RIZZOLATTI, Giacomo. **Mirror neuron: a neurological approach to empathy**. Disponível em: <[http://www.robotcub.org/misc/papers/06\\_Rizzolatti\\_Craighero.pdf](http://www.robotcub.org/misc/papers/06_Rizzolatti_Craighero.pdf)>. Acesso: 7 ago. 2016.

CRAIGHERO, Laila. RIZZOLATTI, Giacomo. **The mirror-neuron system**. Disponível em: <<http://www.kuleuven.be/mirrorneuronsystem/readinglist/Rizzolatti%20&%20Craighero%202004%20-%20The%20MNS%20-%20ARN.pdf>>. Acesso: 7 ago. 2016.

CUNNINGHAM, Alfred B., LENNOX John E. e ROSS Rockford. **Biofilms: The Hypertextbook**. Disponível em: <<http://www.cs.montana.edu/webworks/projects/stevesbook/contents/chapters/chapter002/section004/blue/page003.html>>. Acesso: 6 abr. 2015.

CURRY, Oliver. **Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy?** Disponível em: <<http://human-nature.com/ep//downloads/ep04234247.pdf>>. Acesso: 7 ago. 2016.

DALGALARRONDO, Paulo. **Evolução do Cérebro**. Sistema nervoso, Psicologia e Psicopatia sob a perspectiva evolucionista. Artmed: Porto Alegre, 2011. P.334.

DARWIN, Charles. **The descent of man and selection in relation to sex**. Disponível em: <<http://charles-darwin.classic-literature.co.uk/the-descent-of-man/ebook-page-72.asp>>. Acesso: 8 ago. 2016.

DAWKINS, Richard. **The Selfish Gene**. Disponível em: <[http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/Richard\\_Dawkins\\_The\\_Selfish\\_Gene.pdf](http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/Richard_Dawkins_The_Selfish_Gene.pdf)>. Acesso: 7 ago. 2016.

DEPEW, David. **Empathy, Psychology, and Aesthetics: Reflections on a Repair Concept**. Disponível em: <<http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1033&context=poroi>>.\_Acesso: 1 ago. 2015.

DENAULT, Lisa K. MCFARLANE, Donald A. **Reciprocal altruism between male vampire bats, *Desmodus rotundus***. Anim. Behav. N.49. Disponível em: <<http://faculty.jsd.claremont.edu/dmcfarlane/Publications/DeNault%20and%20McFarlane.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

DIMOND, Stuart John. **Neuropsychology: A Textbook of Systems and Psychological Functions of the human brain**. Butterworths: London, 1980.

DITTO, Peter. GRAHAM, Jesse. HAIDT, Jonathan. IYER, Ravi. KOLEVA, Spassena. **Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians**. Disponível em: <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0042366>>. Acesso: 1 ago. 2016.

EASLEY, David. KLEINBERG, Jon. **Networks, Crowds, and Markets: Reasoning about a Highly Connected World**. Disponível em: <<https://www.cs.cornell.edu/home/kleinber/networks-book/networks-book-ch07.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

FINLAY, Stephen. **Four Faces of Moral Realism**. Disponível em: <<http://www-bcf.usc.edu/~finlay/Moral%20Realism.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016.

FORMAN-BARZILAI, Fonna. **Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory**. Cambridge University Press, Cambridge: 2010

FRIEDMAN, David. **The machinery of freedom**. Guide to a radical capitalism. Disponível em: <[http://daviddfriedman.com/The\\_Machinery\\_of\\_Freedom\\_.pdf](http://daviddfriedman.com/The_Machinery_of_Freedom_.pdf)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalism and Freedom**. The University of Chicago Press: Chicago, 2002.

GINTIS, Herbert. **Game Theory Evolving: A Problem-Centered Introduction to Modeling Strategic Interaction**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/Class%20Material/Game%20Theory%20Evolving/GTE%20Evolutionarily%20Stable%20Strategies.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

GINTIS, Herbert. **The Evolution of Private Property**. Disponível em: <<http://www.umass.edu/preferen/gintis/Evolution%20of%20Private%20Property.pdf>>. Acesso: 18 ago. 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Moral Consciousness and Communicative Action**. MIT Press, Cambridge, 1995 Disponível em: [http://www.ihc.ucsb.edu/research/identity\\_articles/Habermas1983MoralConsciousnessCommActionOCR.pdf](http://www.ihc.ucsb.edu/research/identity_articles/Habermas1983MoralConsciousnessCommActionOCR.pdf) Acesso: 5 ago. 2016

HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind**. Why good people are divided by politics and religion. Pantheon Books: New York, 2012.

HAYEK, Friedrich A. **The constitution of liberty**. University of Chicago Press: Chicago, 1978. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/livros/tcolfh.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

HAYEK, Friedrich A. **Road to Serfdom**. Disponível em: <<https://mises.org/system/tdf/Road%20to%20serfdom.pdf?file=1&type=document>>. Acesso: 8 ago. 2016.



HERTZBERG, B. Resenha de: **Rationalism, pluralism, and freedom**  
Contemporary Political Theory May 2016, Volume 15, Issue 2, p. 18–21  
Disponível em: < <http://link.springer.com/article/10.1057/cpt.2015.41> > Acessado  
em 29 set, 2016

HILBE ,Christian. HOFFMAN, Moshe. NOWAK, Martin A. **Cooperate without Looking in a Non-Repeated Game.** Disponível em:  
<[http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research\\_files/Hilbe%20et%20al%20\(Game  
s%202015\)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-  
repeated%20game.pdf](http://web.evolbio.mpg.de/~hilbe/Research_files/Hilbe%20et%20al%20(Game%202015)%20Cooperate%20without%20looking%20in%20a%20non-repeated%20game.pdf)>. Acesso: 8 ago. 2016.

HILBE ,Christian. HOFFMAN, Moshe. NOWAK, Martin A. **Cooperate Without Looking: Why We Care What People Think and Not Just What They Do.**  
Disponível em: <[https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13950054/PNAS-  
2015-Hoffman-CWOL.pdf?sequence=1](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13950054/PNAS-2015-Hoffman-CWOL.pdf?sequence=1)>. Acesso: 8 ago. 2016.

HINTIKKA, Jaakko. **Cogito, ergo sum: Inference or performance?**  
PHILOSOPHICAL REVIEW vol 71, No 1, Jan 1962 Duke University Press,  
Durham, 1962

HOFFMAN, Moshe. YOELI, Erez. NAVARR, Carlos David. **Game Theory and Morality.** Disponível em:  
<[http://www.cdnresearch.net/pubs/private/Hoffman\\_Morality\\_2016.pdf](http://www.cdnresearch.net/pubs/private/Hoffman_Morality_2016.pdf) >.  
Acesso: 8 ago. 2016.

HOPPE. Hans-Hermann. **A Ciência Econômica e o Método Austríaco.**  
Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010

HOPPE, Hans-Hermann. **The Economics and Ethics of Private Property.**  
Studies in Political Economy and Philosophy. Ludwig von Mises Institute: Auburn,  
2006.

HOPPE. Hans-Hermann. **Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo** Instituto  
Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2013

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Disponível em: <<https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>. > Acesso: 25 set. 2016.

ILARIA Ramelli. **Hierocles the Stoic Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts Writings**. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2009.

JAMES, Scott M. **An Introduction to Evolutionary Ethics**. Wiley-Blackwell: Malaysia, 2010.

KILEY, Jocelyn. **In search of libertarians**. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/08/25/in-search-of-libertarians/>>. Acesso: 10 ago. 2015.

LEVY, Jacob. **Rationalism, Pluralism, and Freedom**, Oxford University Press, Oxford. 2015

MAYHEW, Robert. (Org.) Rand, Ayn. **Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A**. Penguin: New York, 2005.

MCKEON, Richard. (Org.) **The Basic Works of Aristotle**. Random House: Londres, 1941.P.956.

MERQUIOR, Jose Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. É Realizações: São Paulo, 2014.

MISES, Ludwig von. **A Critique of Interventionism**. FFE: Alabama, 2011. Disponível em: <<https://mises.org/library/critique-interventionism>>. Acesso: 1 ago. 2016.

MISES, Ludwig von. **Teoria e História: Uma Interpretação da Evolução Social e Econômica**. Instituto Mises brasi: São Paulo, 2014

MISES, Ludwig von. **Ação Humana. Um Tratado sobre Economia**. Instituto Mises Brasil: São Paulo, 2010.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. Basic Books: New York, 2013.

NOWAK, Magdalena. **The Complicated History of Einfühlung**. Argument. Vol. 1 2. 2011.

ORTEGA Y GASSETT, J. **La rebelión de las masas**. Em: Obras Completas de José Ortega y Gasset: tomo 4. Revista de Occidente: Madrid, 1966.

OSTERMANN, Fábio Maia. **Os liberais e o espectro político unidimensional: direita, esquerda ou algo mais?** Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6294/2/474518%20-%20Texto%20Completo.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016.

OPPENHEIMER, Franz. **The State. Its History and Development viewed sociologically**. Vanguard Press: New York, 1922. Disponível em: <[https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically\\_2.pdf?file=1&type=document](https://mises.org/system/tdf/The%20State%20Its%20History%20and%20Development%20Viewed%20Sociologically_2.pdf?file=1&type=document)>. Acesso: 1 ago. 2016.

PASSOS-FERREIRA, Cláudia. **Seria a moralidade determinada pelo cérebro? Neurônios-espelhos, empatia e neuromoralidade**. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312011000200008&lang=pt#tx2)>. Acesso: 1 ago. 2016.

PLATO. **The Republic**. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Rep.+360&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168>>. Acesso: 1 set. 2015.

PETRINOVICH, Lewis. **Human Evolution, Reproduction, and Morality**. Springer: New York, 1995.

PINKER, Steven. **The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined**. Viking Adult: New York, 2011.

POLLEIT, Thorsten. **O que a lei da utilidade marginal decrescente pode nos ensinar?** Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=903>>. Acesso: 6 abr. 2015.

RAND, Ayn. **The Objectivist: 1966-1971**. Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1990.

RAND, Ayn. **"The Objectivist Newsletter: 1962-1965"** Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1962

RAND, Ayn. **Ayn Rand Letter 1971-1976**. Second Renaissance Press: Estados Unidos, 1990.

RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis**. Tarcher: Los Angeles, 2009.

RICHARDS, Robert J. **A Defense of Evolutionary Ethics**. Disponível em: <<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/richards/A%20Defence%20of%20Evolutionary%20Ethics.pdf>>. Acesso: 1 ago. 2016.

ROMANES, T. H. H. **The Romanes Lecture, 1893. Evolution and Ethics**. Collected Essays IX. Disponível em: <<http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE9/E-E.html>>.\_Acesso: 1 ago. 2016.

ROSAS, ALEJANDRO. **Selección natural y moralidad (natural selection and morality)**. Ideas y Valores. Vol.55. No.132. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622006000300003](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622006000300003)>. Acesso: 1 ago. 2016.

ROSAS, ALEJANDRO. **La evolución de la moral contractual**. Ideas y Valores. Vol.60. No.147. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0120-00622011000300011&script=sci_arttext)>. Acesso: 1 ago. 2016.

ROSS, Hildy. (Org.) **Origins of Ownership of Property: New Directions for Child and Adolescent Development**. Brosnan, Sarah. Property in non-human primates. Wiley periodicals: Michigan, 2011.

ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Instituto Ludwig von Mises Brasil: São Paulo, 2010.

ROTHBARD, Murray N. **Por que o princípio da não-agressão é o único condizente com a moralidade e com a ética?** Disponível em: <<http://www.mises.org.br/Article.aspx?id=2036>>. Acesso: 6 abr. 2015.

SALMON, Merrilee H. **Pop sociobiology and meta-ethics**. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=anthropologyfacpub>>. Acesso: 1 ago. 2016.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. Cambridge university Press, Cambridge: 2004

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Verbete: Empathy**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/empathy/>>. Acesso: 1 ago. 2016.

SELLARS, John. **Stoic cosmopolitanism and Zeno's republic**. HISTORY OF POLITICAL THOUGHT. Vol. 23. No. 1. Primavera: 2007.

SHACKELFORD, Todd K. HANSEN, Randal D.(Org.)**The Evolution of Morality**. Springer International Publishing: Suíça, 2016.

SHAW, Bernard. **The intelligent women's guide to Socialism and Capitalism**. Disponível em: <<https://archive.org/details/TheIntelligentWomensGuideToSocialismAndCapitalism>>. Acesso: 1 ago. 2016.

SHERMER, Michael. **The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies**. How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths. St. Martin's Griffin: New York, 2012.

SIEGEL, George J. **Basic Neurochemistry: Molecular, Cellular and Medical Aspects.** Disponível em:

<[https://books.google.com.br/books?id=Af0lyHtGCMUC&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&redir\\_esc=y#v=onepage&q=%3D20%25&f=false](https://books.google.com.br/books?id=Af0lyHtGCMUC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&redir_esc=y#v=onepage&q=%3D20%25&f=false)>.

Acesso: 1 ago. 2016.

SINGER, Peter. **The Expanding Circle: Ethics, evolution, and moral progress.** Princeton university press: Princeton, 2011

SOBER, Elliott. WILSON, David Sloan. **Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior.** Harvard University Press: Cambridge, 2003.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments.** Disponível em: <<http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/smith1759.pdf>>. Acesso: 6 abr. 2015.

SMITH, John Maynard. **Evolution and the Theory of Games.** Cambridge University Press: Londres, 1982.

SUPREME COURT OF JUDICATURE. **Pierson v Post.** Disponível em: <[https://www.nycourts.gov/reporter/archives/pierson\\_post.htm](https://www.nycourts.gov/reporter/archives/pierson_post.htm)>. Acesso: 6 abr. 2015.

U.R.S.S. **Constitution (fundamental law) of the Union of Soviet Socialist Republics.** Disponível em:

<<https://constitutii.files.wordpress.com/2013/01/1936-en.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2016.

U.S.A. **The Constitution of United States of America.** Amendments. Disponível em:

<[http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution\\_amendments\\_11-27.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_amendments_11-27.html)>. Acesso em: 1 ago. 2016.

VAN NORDEN, Bryan. **Mencius**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/mencius/>>. Acesso: 6 abr. 2015.

WAAL, Frans De. **Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals**. Harvard University Press: Cambridge, 1997.

WAAL, Frans De. **The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society**. Broadway Books: New York, 2010.

WAAL, Frans De. **Primates and Philosophers: How Morality Evolved**. Princeton University Press: Nova Jérsei, 2009.

WAAL, Frans B.M. de. **Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy**. Disponível em: <<http://greatergood.berkeley.edu/images/uploads/deWaalAnnRevPsych2008.pdf>>. Acesso: 8 ago. 2016.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.: Rio de Janeiro, 1982. 5ª Ed. Disponível em: <[http://www.idaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Ensaio\\_de\\_Sociologia\\_-\\_Max\\_Weber.pdf](http://www.idaceliaoliveira.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/18/1380/184/arquivos/File/materiais/2014/sociologia/Ensaio_de_Sociologia_-_Max_Weber.pdf)>. Acesso: 1 ago. 2016.

WILSON, Edward O. **Sociobiology: The New Synthesis**. Harvard University Press: Cambridge, 2000.

WINERMAN, Lea. **The mind's mirror**. American Psychological Association. Disponível em: <<http://www.apa.org/monitor/oct05/mirror.aspx>>. Acesso: 22 ago. 2016.