



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Leonardo Rezende Meireles

**As relações entre moralidade e tribalismo segundo Allen Buchanan, Joshua
Greene e Jonathan Haidt**

Rio de Janeiro

2026

Leonardo Rezende Meireles

**As relações entre moralidade e tribalismo segundo Allen Buchanan, Joshua Greene e
Jonathan Haidt**



Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
da Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araujo

Coorientador: Prof. Dr. Daniel de Vasconcelos Costa

Rio de Janeiro

2026

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

M514 Meireles, Leonardo Rezende.
 As relações entre moralidade e tribalismo segundo Allen Buchanan, Joshua
 Greene e Jonathan Haidt / Leonardo Rezende Meireles. – 2026.
 158 f.

 Orientador: Marcelo de Araujo.
 Coorientador: Daniel de Vasconcelos Costa.
 Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Filosofia e Ciências Humanas.

 1. Ética - Teses. 2. Cooperação - Aspectos morais e éticos - Teses. 3. Conflito
social - Teses. 4. Filosofia - Teses. I. Araujo, Marcelo de. II. Costa, Daniel de
Vasconcelos. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 17

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leonardo Rezende Meireles

**As relações entre moralidade e tribalismo segundo Allen Buchanan, Joshua Greene e
Jonathan Haidt**

Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
da Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 25 de maio de 2026.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Daniel de Vasconcelos Costa (Coorientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Gilmar do Nascimento Santos
Colégio Pedro II

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Pedro Fior Mota de Andrade
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dra. Taís Silva Pereira
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2026

DEDICATÓRIA

Esta tese de doutorado é dedicada a todas as vítimas da Covid-19, que devastou a humanidade entre 2020 e 2022; a todos os cientistas e pesquisadores que não mediram esforços para produzir a vacina o mais rápido possível; a todos os médicos, enfermeiros e profissionais da saúde que se desdobraram para salvar o máximo de vidas possível e aliviar o sofrimento de centenas de milhares de pessoas; a todos os que deram sua contribuição ainda que discreta para que o coronavírus fosse contido – pessoas que usaram máscaras, álcool em gel, evitaram ao máximo o contato social e se vacinaram quando a vacina foi disponibilizada. Dedico também a todas aquelas pessoas que, embora quisessem ficar em casa e, assim, proteger a si e a seus familiares, não tiveram essa oportunidade, pois precisavam se arriscar e sair às ruas para trabalhar.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram para a realização desta tese de doutorado. Assim, gostaria de agradecer ao meu orientador, o professor doutor Marcelo de Araujo, e ao coorientador, o professor doutor Daniel de Vasconcelos Costa.

Gostaria de registrar minha gratidão ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), por contribuir, direta ou indiretamente, com este trabalho, e aos servidores da UERJ, pela solicitude e dedicação.

Sou grato também à banca avaliadora, que aceitou o convite para ler minha tese e fazer considerações, análises e comentários – primeiro na qualificação e em seguida na defesa da tese.

Agradeço à direção do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE), *campus* Iguatu, representada por Francisco Heber da Silva, André Luiz da Cunha Lopes e Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe, pois, atenta às necessidades e às dificuldades de alguns servidores que precisavam conciliar a docência no IFCE com a pós-graduação no ano de 2023, liberou seis vagas para afastamento, das quais fui um dos contemplados.

A todos os meus amigos e companheiros, agradeço aos constantes estímulos pessoais, filosóficos e intelectuais.

Aos meus pais, Maria das Graças Rezende e Manoel Meireles.

A Eva Aparecida Pereira Sobrinho e Gilvania Menezes Sousa.

A Roberta Menezes Sousa e a Elis Menezes Façanha, agradeço pelo amor, pelo carinho, pela compreensão, atenção e acolhida. Muito obrigado por tudo. Amo vocês.

Os que descendem de pais ilustres nós respeitamos e veneramos, mas os que não descendem de casa ilustre nem respeitamos nem veneramos. Nisto, comportamo-nos uns em relação aos outros como bárbaros, já que, por natureza, todos, quer bárbaros, quer gregos, temos uma natureza semelhante em tudo. Basta examinar as coisas que são necessárias por natureza a todos os homens.

Antifonte

RESUMO

MEIRELES, L. R. *As relações entre moralidade e tribalismo segundo Allen Buchanan, Joshua Greene e Jonathan Haidt*. 2026. 158 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

Este trabalho examina as relações entre a moralidade e o tribalismo, a partir dos autores Allen Buchanan, Joshua Greene e Jonathan Haidt. Parte-se da pressuposição, sustentada por Greene e Haidt, de que a moralidade é, paradoxalmente, responsável por estabelecer a cooperação entre os membros de determinado grupo, ao mesmo tempo que é a principal causadora dos conflitos entre grupos concorrentes. Ambos os autores sustentam que a psicologia moral humana é rígida e tribal. As alterações intergrupais são conceituadas como tribalismo, representado pela expressão “nós contra eles”. Buchanan contesta as teses de Greene e Haidt e demonstra que a psicologia moral é maleável e flexível. Se o ambiente social e cultural for favorável ao desenvolvimento de moralidades inclusivas, teremos moralidades irrestritas; todavia, se o ambiente não for favorável, a tendência é que as moralidades sejam tribais. Sustento duas teses, desenvolvidas como contraponto às ideias propostas por Greene e Haidt: em primeiro lugar, nem toda forma de tribalismo é causada por questões morais, e nem toda moralidade é tribal; em segundo lugar, a moralidade não é a única responsável pelas alterações tribais, ao mesmo tempo em que é coparticipante em todos os conflitos intergrupais.

Palavras-chave: moralidade; cooperação; tribalismo; alterações; conflitos.

ABSTRACT

MEIRELES, L. R. *The Relations Between Morality and Tribalism according to Allen Buchanan, Joshua Greene and Jonathan Haidt*. 2026. 158 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2026.

This paper examines the relationship between morality and tribalism, based on the works of Allen Buchanan, Joshua Greene, and Jonathan Haidt. It starts from the assumption, supported by Greene and Haidt, that morality is, paradoxically, responsible for establishing cooperation among members of a given group, while also being the main cause of conflicts between competing groups. Both authors argue that human moral psychology is rigid and tribal. Intergroup altercations are conceptualized as tribalism, represented by the expression “us versus them.” Buchanan challenges the theses of Greene and Haidt and demonstrates that moral psychology is malleable and flexible. If the social and cultural environment is favorable to the development of inclusive moralities, we may see the emergence of unrestricted moralities; however, if the environment is not favorable, the tendency is for moralities to become tribal. I defend two theses developed as a counterpoint to the ideas proposed by Greene and Haidt: first, not all forms of tribalism are caused by moral issues, and not all morality is tribal; second, morality is not solely responsible for tribal altercations, even though it is a co-participant in all intergroup conflicts.

Keywords: morality; cooperation; tribalism; altercations; conflicts.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EEA	Ambiente de adaptação evolutiva
LC	Lógica dos comuns
MAC	Moralidade agrega e cega
PSE	Pressões seletivas específicas
SAPH	Hipótese de plasticidade adaptativa especial
TC	Tragédia dos comuns
TMSC	Tragédia da moralidade do senso comum

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	A TRAGÉDIA DA MORALIDADE DO SENSO COMUM.....	20
1.1	A moralidade segundo Joshua Greene e Jonathan Haidt.....	20
1.2	A tragédia dos comuns segundo Garrett Hardin	24
1.3	A tragédia da moralidade do senso comum segundo Joshua Greene.....	30
2	A MORALIDADE AGREGA E CEGA	38
2.1	Natureza humana, tribalismo e cooperação.....	38
2.2	Como opera a mente moralista	43
2.3	A moralidade agrega e cega segundo Jonathan Haidt.....	53
2.4	Das tribos do Quaternário aos grupos sociais da contemporaneidade.....	67
3	A MORALIDADE NÃO É A ÚNICA RESPONSÁVEL PELAS ALTERCAÇÕES TRIBAIS; AO MESMO TEMPO É COPARTICIPANTE EM TODOS OS CONFLITOS INTERGRUPAIS	70
3.1	As coalizões humanas segundo Paul Bloom	70
3.2	Muzafer Sherif e o experimento em Robbers Cave.....	79
3.3	As relações entre moralidade, tribalismo e a TMSC	84
3.4	As relações entre o tribalismo e a MAC	89
3.5	A moralidade como serva do tribalismo, o que produz a TMSC/MAC	92
4	A PSICOLOGIA MORAL É FLEXÍVEL E NÃO TRIBAL	96
4.1	Allen Buchanan e as características principais do tribalismo.....	96
4.2	Os dogmas do tribalismo	100
4.3	Os traços iniciais da moralidade inclusiva	104
4.4	A psicologia moral humana é flexível.....	108
4.5	O progresso e o retrocesso moral.....	113
4.6	O conceito de humanidade e de direitos humanos	115
4.7	Os animais possuem direitos morais.....	124
4.8	O tribalismo e a contemporaneidade.....	126
5	SOCIABILIDADE, POLÍTICA, DEMOCRACIA E AGONÍSTICA.....	130
5.1	O conceito de moralidade tribal segundo Buchanan e Greene	130
5.2	Utilitarismo e a impossibilidade de uma filosofia moral global	133
5.3	Sociabilidade: uma proposta de convivência humana harmônica.....	138

5.4	Liberdade, sociabilidade, tribalismo e Estado	141
5.5	Agonística segundo Chantal Mouffe	145
	CONCLUSÃO	153
	REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado apresenta como tema as relações entre a moralidade e o tribalismo, porque a proximidade entre os dois conceitos resume algumas das angústias pessoais, políticas e filosóficas que enfrento há alguns anos. Questões e dilemas que se intensificaram com o fenômeno da polarização política, a partir de 2014, no Brasil, e com a pandemia de coronavírus, iniciada em março de 2020.

Em 2014, o país vivenciou eleições presidenciais polarizadas, levando à vitória, com uma margem mínima, de Dilma Rousseff. O pleito de 2014 foi antecedido de um novo panorama político-ideológico, inaugurado em junho de 2013, marcado pelos conflitos de classe, pela crise de governabilidade do governo federal e pelo recrudescimento da agenda conservadora na sociedade brasileira.

O contexto posterior às eleições de 2014 foi caracterizado pelo seguinte cenário: cortes no orçamento nas áreas sociais, de saúde e de educação; o surgimento de denúncias de corrupção da Operação Lava Jato reforçadas pela mídia; e as manifestações de rua pela interrupção do governo de Dilma Rousseff, com a presença massiva da classe média, lideradas pela direita tradicional e pela extrema direita, com apoio da mais alta cúpula do capital, em 2015, prepararam as condições para o fim do governo Dilma, por meio de um golpe de Estado, em 2016.

Foi nesse contexto que houve a ascensão do conservadorismo e da extrema direita ao poder, que se utilizou das redes sociais e mídias digitais para fazer propaganda política e disseminar suas ideias mediante frases de efeito e propagação de notícias falsas, favorecendo a escalada do ódio e da violência contra partidos de esquerda, movimentos sociais, professores, universidades públicas, institutos federais e minorias. Os ataques contra estes grupos e instituições começaram durante o período eleitoral de 2014, mas se seguiram posteriormente, fundamentando o terreno de uma polarização política mais extrema.

No campo das microrrelações sociais e pessoais, em meio ao processo de ascensão e crescimento da extrema direita no Brasil, a convivência com parentes, amigos, colegas e conhecidos – pessoas que realmente foram importantes em nossas vidas – pouco a pouco se tornou insustentável. Muitas dessas pessoas nos ajudaram em momentos difíceis, pessoas que amamos e com quem nos importamos. Todavia, a cada dia, a convivência, a amizade e os vínculos familiares foram ficando cada vez mais distantes, porque é praticamente impossível conviver com pessoas que defendem os ideais políticos da extrema direita, caso não sejamos ideologicamente complacentes com esse viés político.

Em março de 2020, iniciou-se a pandemia do Coronavírus, e o governo brasileiro, apoiado por uma parcela significativa da população, mostrou-se incompetente e inapto para lidar com uma crise humanitária trágica e dolorosa quase sem precedentes na história humana recente. Um dos motivos que permitiram que a pandemia fosse tão efetiva e devastadora ocorreu porque o presidente da República à época, Jair Messias Bolsonaro, foi incapaz de demonstrar compaixão e empatia pelo sofrimento e pelas mortes de milhares de pessoas, inclusive porque o governo brasileiro estava, supostamente, mais preocupado em manter o capitalismo funcionando do que em salvar vidas, principalmente de pessoas pobres, pois foram elas as mais afetadas pela pandemia.

A tragédia humana causada pela pandemia do Coronavírus no Brasil foi amplificada pela conduta irresponsável e antiética do presidente Jair Bolsonaro, que, entre outras coisas, fez campanha de boicote ao uso de máscaras e aos protocolos definidos pela comunidade científica; recusou-se a comprar as vacinas da *Pfizer*; incentivou o uso indiscriminado de remédios ineficazes e disseminou informações falsas sobre a Covid-19 e as vacinas nas redes e mídias digitais.

No contexto de quase mil mortes ou mais por dia vítimas do Coronavírus, e inundados por um mar de notícias falsas e desinformações propagadas pela extrema direita simultaneamente a esses trágicos acontecimentos, o presidente da República promovia aglomerações, realizava motociatas e andava de jet ski, e amigos, colegas, conhecidos e familiares utilizavam suas redes sociais para defender e fazer propaganda das ações do presidente Jair Bolsonaro e de outros políticos da extrema direita.

A indignação, a tristeza, o incômodo, o sentimento de impotência e a revolta pela quantidade de mortes diárias – amplificadas pela negligência como a Covid-19 foi conduzida no Brasil – eram tamanhos que eu não conseguia entender por que algumas pessoas aderiam com facilidade aos princípios morais e políticos da extrema direita, tornando-se uma tribo de moralistas que, por um lado, se declaravam os defensores da moralidade, da família tradicional (composta exclusivamente por um casal heterossexual e os filhos), dos valores cristãos, da pureza, da santidade, da proteção de crianças, contra a erotização infantil, a favor da vida (contra o aborto) e defensores do patriotismo – fundamentos resumidos nos termos “Deus, pátria e família”.

Esses grupos moralistas, por outro lado, não demonstram amor, sensibilidade, misericórdia, empatia e compaixão pelas necessidades e pelo sofrimento das pessoas classificadas como seus inimigos, entre os quais se destacam: professores (classificados como doutrinadores de alunos), feministas, *gays* e lésbicas, afrodescendentes, membros de

movimentos sociais e de partidos de esquerda e políticos ideologicamente ligados à esquerda. Esses grupos moralistas também faziam apologia cega das ações antiéticas e abomináveis, cometidas por políticos que professam defender os mesmos valores morais sustentados por estes grupos.

O apoio, a defesa e a propaganda exercidos por tais grupos permaneciam inabaláveis e constantes, enquanto seus políticos prediletos cometiam as mais variadas atrocidades éticas e políticas, como, por exemplo, atacar diariamente o Estado democrático de direito e zombar das vítimas do Coronavírus, a ponto de o presidente da República, Jair Bolsonaro, representar pessoas que morriam com falta de ar, em virtude das sequelas da Covid-19.

O conceito de tribalismo explicaria por que os seres humanos se comportam da maneira descrita acima. Isso porque o tribalismo se configura da seguinte maneira: inicialmente, as pessoas se unem com outras pessoas que possuem as mesmas convicções, sejam esses princípios morais, políticos, religiosos, econômicos etc., e formam um grupo (tribo), cuja função primordial é conviver socialmente com pessoas que possuem os mesmos pertencimentos, interesses e preferências. No caso da política partidária, dominada pela mentalidade tribal, os grupos atuam na defesa e propaganda cega, radical e extremista dos valores, das ideologias e das convicções do grupo e contra e atacando os grupos classificados como inimigos.

Por existirem certas convergências entre o tribalismo e a moralidade, os valores morais tribais funcionarão, ao mesmo tempo, como fator de união, pertencimento, alterações, separações e disputas. As pessoas ou grupos que possuírem os mesmos princípios morais serão considerados correligionários, parceiros, “patriotas”, cidadãos de bem etc., dignos da proteção do Estado, do respeito, do amor, da compaixão e da dignidade da pessoa humana, de onde, inclusive, vem a máxima “direitos humanos para humanos direitos”. Aqueles que possuírem princípios morais diferentes serão classificados como inimigos, devassos, perniciosos, impuros e maléficos. Portanto, pessoas e grupos que não merecem a mínima consideração moral ou respeito e que merecem ser torturadas, sofrer violência e outras atrocidades, de maneira geral, não são considerados seres humanos plenos. Por mais paradoxal que possa parecer, a justificativa para algumas pessoas e grupos pensarem e agirem assim é sempre uma argumentação moralista.

Tal justificativa moralista é imoral, porque parte do pressuposto de que o critério exclusivo para a moral é o grupo do qual determinado sujeito é membro. Se o sujeito for membro do grupo X, ele merece ser tratado com dignidade e respeito. Agora, se ele for do grupo

Y, ou não concordar, ou não se alinhar perfeitamente a determinada compreensão moralista, ele será considerado digno de ser violentado, calado, espancado, torturado etc.

Diante das proximidades entre a moralidade e o tribalismo, surgiu o interesse filosófico de compreender por que pessoas boas, decentes, inteligentes e algumas com formação acadêmica, aderiam e defendiam, enfática e vigorosamente, políticos e partidos que defendem ideias antiéticas, abomináveis, antidemocráticas, misóginas, racistas, homofóbicas etc.

O desejo de compreender as relações entre a moralidade e o tribalismo se alinhou à inquietação de não ter mais condições de conviver ou de ter contato próximo com alguns familiares e amigos que, a partir de 2014, passaram a defender e propagar ideias e valores da extrema direita, princípios que, muitas vezes, são opostos ao que penso e ao que sou.

Estudei do pré-primário ao doutorado em instituições públicas de ensino. Sou professor efetivo de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). Como posso compactuar com alguém que defende o fim das universidades públicas e dos institutos federais? Como, na condição de servidor público federal, posso ser conivente com políticos e pessoas que defendem o desmonte do serviço público? Ao longo da vida, utilizei o Sistema Único de Saúde (SUS), como pactuar com alguém que defende ou apoia o sucateamento e a privatização da saúde pública no Brasil?

No meu caso, existe convergência entre algumas das ideias políticas e ideológicas que defendo e aquilo que sou. Ser a favor e defender a escola pública, os institutos federais, as universidades públicas, o SUS e os servidores públicos, principalmente os da educação, é defender aquilo que sou. Não é somente a defesa de uma posição ideológica ou apenas teórica, é a afirmação da minha identidade como pessoa e como profissional. Quando alguém defende o fim do ensino público e do funcionalismo público, essa pessoa está defendendo, também, a minha extinção.

O tribalismo, que separa as pessoas em “nós contra eles”, vai além da esfera pública e coletiva no campo político e moral. O tribalismo engloba o âmbito dos afetos pessoais, íntimos e subjetivos, e nesse contexto, ele se torna muito mais sofrido e doloroso. Talvez, no campo dos afetos e das relações pessoais, não exista solução para o tribalismo, porque não é possível reatar relações com os defensores e propagadores dos ideais morais, políticos, econômicos e ideológicos da extrema direita.

Em primeiro lugar, é importante compreender quais são as relações que existem, ou não, entre a moralidade e o tribalismo. Em segundo lugar, se não existe solução possível para o tribalismo no contexto pessoal dos afetos, no sentido de que é praticamente impossível conviver com pessoas que defendem princípios opostos ao que somos e ao que defendemos moral,

política e ideologicamente, a solução para esse impasse pode ser alcançada na esfera pública e democrática. A esfera pública é o lugar da diversidade e da tolerância, local no qual os diversos grupos precisam conviver harmonicamente, sem que um grupo tente impor seus valores morais ou mesmo destruir os demais.

Não preciso ser amigo do meu vizinho ou do meu colega de trabalho; só preciso que eles respeitem as minhas convicções políticas, religiosas, morais, ideológicas, minha opção sexual etc., e que eu, da mesma forma, respeite as deles, sem intrigas ou altercações. E assim, possamos construir uma sociedade para que, ao menos no âmbito público, possamos ter condições de conviver democraticamente. O incômodo é não ser mais possível conviver com alguns parentes e amigos, em virtude das posturas políticas, morais e ideológicas adotadas por eles, princípios que, de modo geral, são contra os professores, os movimentos sociais, as minorias e os partidos de esquerda.

Na sequência, brevemente, apresentarei definições gerais dos conceitos de tragédia dos comuns (TC), tragédia da moralidade do senso comum (TMSC), tribalismo e moralidade. Os seres humanos tenderiam a colocar seus interesses individuais e o egoísmo pessoal acima dos objetivos, do bem-estar e dos interesses coletivos. Segundo Garrett Hardin (1968, p. 1244), tal característica humana é uma das causas principais da tragédia dos comuns (TC). Joshua Greene (2018, p. 14 e 24), baseado na ideia de TC, desenvolveu o conceito de tragédia da moralidade do senso comum (TMSC). A TMSC é produzida por meio de conflitos intergrupais causados por desacordos morais. Grupos sociais díspares tenderão a ter moralidades diferentes e a tendência seria que a moralidade seja um fator que produza divergências e conflitos entre os grupos.

Allen Buchanan (2020, p. vii-viii) define tribalismo como a propensão de homens e mulheres a dividir os seres humanos em grupos, grupos sociais baseados em identidades tribais, que tenderiam a ser rivais entre si. A principal característica da mentalidade tribal, segundo o autor (2020, p. vii), seria separar as pessoas em amigos e inimigos, aliados e adversários, em “nós contra eles”. Consoante Buchanan (2020), o tribalismo não é desvinculado da moralidade, pelo contrário, é uma forma restrita de moralidade. O oposto ao tribalismo é a moralidade inclusiva, que concebe todos os seres humanos como portadores de direitos morais.

Segundo Buchanan (2020, p. 16), a mente moral humana é um conjunto de competências e capacidades cognitivas e emocionais que permite que os seres humanos desenvolvam moralidades. Essas competências e habilidades morais, em parte, os humanos herdaram dos primatas, nossos antepassados biológicos. Porém, nos seres humanos, elas evoluíram e se desenvolveram, o que inicialmente favoreceu a cooperação.

Consoante Buchanan (2020), embora a cooperação seja um dos fenômenos centrais produzidos pela psicologia moral, e embora as principais formas de cooperação humana envolvam moralidade, a mente moral possui características que permitem desenvolver princípios que transcendem a cooperação. Em outras palavras, as moralidades humanas ultrapassam questões que envolvem a cooperação.

A mente moral humana, consoante Buchanan (2020, p. 16), permite que os humanos desenvolvam moralidades, formas de cooperação e internalizem princípios morais. A mente moral possui, segundo Buchanan (2020, p. 17-18), as seguintes características: a capacidade de vivenciar emoções morais, como culpa, vergonha, orgulho e repulsa etc.; a capacidade de compreender o que é melhor para si e para o grupo; a habilidade de compreender o que os outros planejam realizar (intencionalidade compartilhada); o potencial para se preocupar com o bem-estar de estranhos (altruísmo extrafamiliar); a tendência a reagir ao sofrimento e às injustiças, vivenciados pessoalmente ou por outras pessoas; o sentimento de identidade moral; o comprometimento de demonstrar aos outros que somos sujeitos morais; a aptidão para raciocinar e refletir em relação a princípios morais; e a capacidade lógica de aplicar regras morais a situações novas e inusitadas.

Greene (2018, p. 33) argumenta que a moralidade é um conjunto de disposições psicológicas que possibilita que os seres humanos cooperem. Consoante Greene (2018, p. 33-34), a moralidade evoluiu para permitir que humanos, que, de outro modo, seriam egoístas, pratiquem a cooperação e colham os frutos da colaboração e da solidariedade comunitária. Todavia, na perspectiva do autor, os humanos possuem capacidade de cooperar restrita àqueles indivíduos que pertencem ao seu grupo social. A moralidade, nesse sentido, seria tribal porque permite eliminar a TC ao mesmo tempo que produziria a TMSC.

Segundo Jonathan Haidt (2020, p. 201), a moralidade “agrega” e “cega”, porque, ao mesmo tempo que possibilita aos seres humanos unirem-se e cooperarem no interior de um grupo social, tende também a causar disputas e conflitos entre grupos concorrentes. Com base no entendimento de que a moralidade causaria divisão entre os diversos grupos humanos, como sustentam Greene (2018) e Haidt (2020), as questões norteadoras que surgem são as seguintes: 1. Quais são as relações que existem entre a moralidade e o tribalismo? 2. Quais são as relações que existem entre a psicologia moral humana e as moralidades inclusivas e tribais?

Para responder a essas duas questões, são propostas duas hipóteses, que serão apresentadas a seguir: 1. O tribalismo é um fenômeno amplo, diverso e complexo, que pode ser causado por questões e temas extremamente importantes, como moralidade, religião, cultura, política, sistema econômico etc. Todavia, o tribalismo também pode ser produzido a partir de

temas que não são muito relevantes, como moda, cultura *pop*, futebol, colecionismo etc. Nem todo tribalismo é produzido pela moralidade ou possui causas de origem moral, mas após o tribalismo emergir e se desenvolver a tendência é que a moralidade seja usada para produzir a concepção entre os membros do grupo de que eles estão do lado da moralidade, da verdade, da justiça e do bem, e que os outros grupos que pensam e agem de forma diferente estão do lado da mentira, da injustiça, da imoralidade, da maldade etc.

A moralidade pode ou não gerar tribalismo; o tribalismo pode ser causado por temas que não tenham nenhuma relação com a moralidade. As relações entre a moralidade e o tribalismo podem ser tênues e sutis; contudo, é preciso distinguir um conceito do outro e esclarecer que o tribalismo pode ser causado por temas ou fenômenos que não tenham conteúdo moral, mas a tendência é que o tribalismo se revista de conteúdos morais para justificar a separação “nós contra eles”.

Greene (2018) e Haidt (2020) cometem o deslize de não distinguirem a moralidade do tribalismo. Os dois autores empregam o conceito de moralidade e de tribalismo como sinônimos, porque acreditam que a mente moral humana é tribal. Embora o tribalismo possa usar a moralidade a seu favor, para gerar afinidade e aversão grupal, ainda assim o tribalismo e a moralidade possuem características distintas. As peculiaridades e as distinções que existem entre a moralidade e o tribalismo precisam ser esclarecidas. Na ausência desse esclarecimento, a ideia que permaneceria seria que todo antagonismo grupal tem origem na moralidade, o que seria um equívoco, inclusive a religião, a política e a cultura também causam divergências, altercações e disputas entre os grupos e são componentes que, juntamente com a moralidade, podem ou não gerar e manter o tribalismo.

2. A mente moral humana seria flexível e maleável. Enquanto a TMS e o tribalismo dividem as pessoas em amigos e inimigos, em “nós contra eles”, existe a moralidade inclusiva que, segundo Buchanan (2020, p. 23), afirma que todas as pessoas são igualmente seres humanos, independentemente do grupo a que pertençam. Segundo Buchanan (2020, p. 39), a moralidade inclusiva parte do princípio de que o fundamento que une todas as pessoas é a dignidade da pessoa humana, o ideal de humanidade e os direitos humanos. A humanidade de uma pessoa independe de nacionalidade, de grupo social, de cor, de religião, de etnia, de partido político, de posição social, de orientação sexual etc. Como a mente moral humana seria maleável, conforme Buchanan (2020, p. 120), o que pode produzir a moralidade tribal ou a moralidade inclusiva são fatores culturais, sociais, políticos, econômicos e religiosos que influenciam a mente moral para que as moralidades sejam inclusivas ou tribais. Visto que a moralidade tribal ou a moralidade inclusiva seriam causadas por condições externas à mente

moral, que influenciam as moralidades para que estas sejam tribais ou inclusivas, a mente moral não seria nem tribal nem inclusiva.

O objetivo desta tese de doutorado é apresentar argumentos em favor da veracidade das duas hipóteses apresentadas; contudo, não tenho a pretensão de demonstrar que essas hipóteses resolvam o problema em questão. Minha intenção principal é, prioritariamente, caracterizar como funciona a TC, a TMSC e o tribalismo e verificar quais são as relações que podem existir entre a moralidade e o tribalismo e, em seguida, apontar alternativas que poderiam amenizar a TMSC e o tribalismo.

Os capítulos desta tese de doutorado estão estruturados da seguinte forma: o primeiro capítulo está dividido em duas partes. A primeira é baseada no pensamento de Garrett Hardin (1968). A função dessa seção é apresentar o conceito de tragédia dos comuns (TC) e seus desdobramentos a partir do conceito do “eu contra eles” ou egoísmo contra a cooperação. Na segunda parte deste capítulo, com base nos textos de Joshua Greene, apresentarei o conceito de tragédia da moralidade do senso comum (TMSC). Segundo Greene (2018), a moralidade evoluiu por meio dos processos de seleção natural para eliminar a TC e possibilitar que os grupos humanos colocassem o “nós” na frente do “eu”, ou seja, que a cooperação se sobressaísse ao egoísmo. Porém, paradoxalmente, a moralidade resolveria a adversidade da TC, mas causaria o problema da TMSC, caracterizada pela oposição “nós contra eles”, que Greene classificou como altruísmo paroquial ou tribalismo.

O segundo capítulo visa apresentar, consoante Jonathan Haidt, como a moralidade opera na mente humana e por que a moralidade, ao mesmo tempo, “agrega” e “cega”. O capítulo expõe também as explicações que Haidt desenvolve para a diminuição do problema do parasitismo social. Segundo a compreensão do autor, a moralidade se desenvolveu por meio da atuação da evolução tanto no nível do indivíduo quanto no nível do grupo. A seleção natural ao atuar, segundo Haidt, no nível do grupo, possibilitaria que as sociedades humanas desenvolvessem moralidades cujo resultado possibilitaria a diminuição do parasitismo social.

O terceiro capítulo é baseado nos textos de Paul Bloom (2014) e no experimento desenvolvido por Muzafer Sherif (1988) em Robbers Cave, Oklahoma. O objetivo do capítulo é demonstrar que a moralidade não é a única a desencadear ou causar alterações tribais, porque a religião, a cultura e a política também são fatores responsáveis por causar divisões e desavenças grupais. Mas, a moralidade é quase sempre coparticipante nas alterações grupais porque está inserida na cultura, na religião, na política etc. A moralidade até poderia ser responsabilizada pelas desavenças tribais, contudo, ela não é a única responsável por tal fator,

ela seria coparticipante, todavia, em raras exceções, possa ser a única causa do tribalismo. Portanto, culpar exclusivamente a moralidade pelas alterações intergrupais seria um equívoco.

O quarto capítulo é fundamentado nas ideias de Buchanan (2020), que sustenta que a mente moral é flexível. O objetivo deste capítulo é apresentar argumentos que contestam a tese postulada por Greene (2018) e Haidt (2020) de que a mente moral humana é tribal. Segundo Buchanan (2020), algumas moralidades humanas evoluíram e passaram por duas grandes transformações, que o autor chamou de duas grandes revoluções. A primeira revolução foi a construção e a elaboração do conceito de humanidade e de direitos humanos. A segunda revolução concebe que os animais sencientes são possuidores de direitos morais. Segundo Buchanan (2020), essas duas revoluções demonstrariam ser possível desenvolver moralidades inclusivas e, principalmente, que, se a mente moral humana fosse tribal, como sugerem Greene (2018) e Haidt (2020), as duas revoluções não teriam ocorrido.

O quinto capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte, apresento argumentos que contestam a sugestão oferecida por Greene (2018) de que o utilitarismo seria a filosofia moral global capaz de solucionar o problema da TMSC. Na segunda parte, tento expor a pressuposição de que, em alguns setores da vida social humana, seria possível desenvolver sociabilidades sem ódio, rancor, alterações e desavenças. Esse tipo de sociabilidade, porém, só é possível de ser desenvolvido nos âmbitos sociais humanos nos quais seja possível estabelecer consenso por meio do diálogo e da escuta sincera e amigável do outro. Na última parte do capítulo, apresento brevemente o conceito de agonística, segundo Chantal Mouffe (2021). Mouffe (2021) sustenta que não é possível, no âmbito político, eliminar o conflito nem estabelecer o consenso entre os grupos concorrentes. Segundo a autora, as identidades sociais se baseiam na oposição “nós contra eles”. Em outras palavras, é preciso existir o “eles” para que o “nós” se estabeleça. O “nós contra eles” também seria gerado porque as sociedades atuais são plurais e multipolares e, no âmbito da democracia representativa, seria impossível estabelecer qualquer consenso político entre os grupos. O que é possível fazer é que o Estado e as instituições estabeleçam tutela e controle para que os grupos respeitem as leis e que, agonisticamente, os grupos se relacionem entre si como adversários e não como inimigos. Portanto, a solução para o tribalismo é política, pois para amenizar o problema é preciso envolver toda a sociedade.

1 A TRAGÉDIA DA MORALIDADE DO SENSO COMUM

Neste capítulo, em primeiro lugar, apresentarei a definição de moralidade segundo Joshua Greene (2018) e Jonathan Haidt (2020). Na sequência, mostrarei quais são as características essenciais da tragédia dos comuns (TC), segundo Garrett Hardin (1968) e as da tragédia da moralidade do senso comum (TMSC) na perspectiva de Greene (2018). A discussão aqui apresentada está fundamentada nas ideias desses dois autores.

1.1 A moralidade segundo Joshua Greene e Jonathan Haidt

Antes de entrar no conteúdo específico deste tópico, farei um pequeno comentário em relação à Greene e Haidt. Os autores em questão não trazem ao debate filosófico questões e problemas novos. Pelo contrário, alguns dos temas discutidos e analisados por eles já foram abordados e investigados por grandes filósofos.

Haidt (2020, p. 31), por exemplo, classifica como delírio racionalista a filosofia moral de Platão e Kant, que argumentam que a base fundamental da ética é a razão. Haidt (2020, p. 144), baseado em experimentos conduzidos por ele e no pensamento de David Hume, afirma que Platão e Kant estão equivocados, pois a “razão é serva das emoções”, e a base da moralidade são as intuições emocionais.

Greene (2018) discute o problema da relação entre o egoísmo individual e o interesse coletivo e como é possível fazer com que o interesse coletivo se sobressaia ao egoísmo pessoal. Esse tema já foi abordado por Immanuel Kant na obra *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* (1784). Como as discussões e os temas analisados por Greene e Haidt não são necessariamente inéditos na história da filosofia, qual seria a contribuição que ambos poderiam proporcionar à filosofia moral na atualidade?

Os estudos e as pesquisas de Greene e Haidt procuram analisar e compreender experimentalmente como opera e funciona a psicologia moral humana. A proposta de ambos é tentar compreender, experimental e empiricamente, como e por que os seres humanos agem e reagem a questões morais. Haidt, em parceria com as pesquisadoras brasileiras Angela Biaggio e Silvia Koller, conduziu uma pesquisa em Porto Alegre e em Recife. E os dados coletados nessas duas cidades permitiram aos pesquisadores concluir que crianças de famílias carentes, ao responderem a questões morais, moralizavam mais em comparação com as crianças pertencentes às classes mais ricas. Enquanto as crianças filhas da classe média diziam que não

havia problema ir para a escola sem uniforme, as crianças provenientes de famílias carentes diziam ser errado ir para a escola sem uniforme.

Parte dos estudos de Greene é classificada como bondologia. Greene parte das questões e dos experimentos envolvendo, hipoteticamente, um bonde desgovernado que, se seguisse um caminho, atropelaria cinco pessoas, mas se fosse desviado, mataria uma pessoa. A partir de questionários como esse e de suas variações, Greene estabelece algumas conclusões. Uma delas é que o utilitarismo é compatível com a parte racional da psicologia moral humana.

A filosofia moral não deveria se esquivar de dialogar e de manter relações de proximidade com autores como Greene e Haidt, intelectuais que se propõem a estudar as questões morais humanas experimentalmente. O que a filosofia moral não deveria fazer é abraçar acriticamente esses estudos ou ignorá-los por completo. Inclusive, quando for o caso, a filosofia deve afirmar que os estudos de determinado autor não são inéditos e que tal problema já foi explorado por um ou mais filósofos. Provavelmente, com um bom equilíbrio entre a filosofia e os estudos experimentais sobre moralidade, todas as partes serão beneficiadas.

Greene (2018, p. 33, 38, 74, 191 e 342) define moralidade como o conjunto de emoções e disposições psicológicas que possibilitam aos seres humanos cooperar. Segundo essa concepção, se não fosse a moralidade, os seres humanos seriam sempre egoístas, e não haveria possibilidade de cooperação. O autor (2018, p. 342) afirma que, em linhas gerais, Jonathan Haidt concorda com sua definição de moralidade. Nas palavras de Greene (2018):

Haidt e eu concordamos sobre o retrato geral evolutivo e psicológico da moralidade apresentado nos capítulos 1, 2 e 3. As ideias-chave são as que se seguem. A moralidade é um conjunto de capacidades psicológicas projetadas pela evolução biológica e cultural para promover a cooperação (capítulo 1). No nível psicológico, a moralidade é implementada primariamente por meio das intuições morais emocionais, reações instintivas que nos fazem valorizar (alguns) interesses alheios e encorajar outros a fazerem o mesmo (capítulo 2). Diferentes grupos possuem diferentes intuições morais e isso é fonte de grande conflito. Os conflitos surgem, em parte, do fato de diferentes grupos enfatizarem diferentes valores e, em parte, do viés autointeressado, incluindo o inconsciente. Quando as pessoas discordam, elas usam seus poderes de raciocínio para racionalizar seus julgamentos instintivos (capítulo 3) (p. 342).

Greene (2018) e Haidt (2020) descrevem e analisam a moralidade em perspectiva empírica, biológica e cultural, e explicam o surgimento da moralidade a partir dos processos evolutivos e culturais pelos quais passa a espécie humana. Ambos concordam que a moralidade se processa por meio das intuições morais emocionais. O ponto de discordância entre Greene e Haidt em relação à moralidade estaria no modo como cada um compreende as relações entre a razão e a moralidade.

Enquanto Greene compreende que a razão pode influenciar a moralidade humana no sentido de que, em algumas situações da vida, o pensamento humano deve anteceder as ações morais. Haidt é cético quanto à possibilidade da razão poder conduzir ações morais. Segundo Haidt (2020), a razão até pode influenciar a tomada de decisões morais, mas essas situações são extremamente raras e só acontecem em alguns contextos muito específicos.

Greene, na obra *Tribos Morais* (2018), em primeiro lugar, se dedica a explicar descritivamente o funcionamento da moralidade como promotora da cooperação. A cooperação possibilita aos grupos humanos eliminarem o problema da tragédia dos comuns (TC). Em segundo lugar, Greene se compromete a desenvolver argumentos e ideias na perspectiva de que o pragmatismo profundo (utilitarismo) é o tipo de moralidade perfeita para o mundo contemporâneo, ou seja, o utilitarismo seria a solução para a tragédia da moralidade do senso comum (TMSC).

Na concepção do autor, o utilitarismo é a solução ideal para o problema da TMSC, porque possui características que o tornam perfeito para ser recebido por diferentes tribos humanas como a filosofia moral global. No último capítulo, no tópico 5.2, dessa tese de doutorado, apresentarei argumentos que atestam a impossibilidade de que o utilitarismo ou qualquer sistema moral possa funcionar como filosofia moral global e solucionar o problema da TMSC.

Greene (2018), de modo geral, postula que a moralidade evoluiu para possibilitar a cooperação entre os membros do grupo. Embora Greene relacione diretamente a moralidade à cooperação intragrupal, o autor defende que a moralidade pode ser mais do que servir para resolver problemas e permitir a cooperação. Nas palavras do autor:

A segunda coisa estranha sobre a moralidade como mecanismo para ganhar “deles” é que isso faz com que ela soe amoral ou mesmo imoral. Como pode ser assim? O paradoxo é resolvido quando percebemos que a moralidade consegue fazer coisas que não evoluiu (biologicamente) para fazer. Como seres morais, podemos ter valores opostos às forças que deram origem à moralidade. Para emprestar a famosa metáfora de Wittgenstein, a moralidade é capaz de subir a escada da evolução e então chutá-la para longe (GREENE, 2018, p. 35).

Greene (2018), nesse contexto, sustenta que a moralidade surgiu para possibilitar a cooperação intragrupal; todavia a moralidade humana pode ir além da capacidade de gerar a cooperação e possibilitar que os seres humanos consigam, inclusive, transcender as barreiras intertribais e ajam da melhor forma possível, individual e coletivamente. Consoante Greene (2018), o utilitarismo é um modelo de moralidade que vai além dos limites impostos pelas moralidades tribais. Nas palavras do próprio autor:

O utilitarismo abarca quase todos os valores que nos são caros, incluindo aqueles associados a relacionamentos pessoais (família, amigos, amor), virtudes pessoais (honestidade, perseverança), objetivos nobres (verdade, arte, esportes) e boa governança (liberdade, justiça). No entanto, segundo o utilitarismo, todos esses valores derivam seu valor de seus efeitos sobre nossa experiência. Se não tivessem impacto sobre nossa experiência, não seriam valiosos. Essa ideia pode ou não ser correta. Ainda não consideramos os argumentos contra ela. Mas é uma ideia plausível e, tão importante quanto, é uma ideia que qualquer pessoa ponderada, independentemente de sua tribo, pode compreender e apreciar (GREENE, 2018, p. 176).

Jonathan Haidt, no livro *A Mente Moralista* (2020), assume uma postura descritiva em relação à moralidade e não assume compromisso normativo com o conceito. O autor se autodeclara pluralista e afirma que não é relativista. Haidt sustenta que culturas diferentes possuem moralidades distintas. Segundo o autor: “(...) a moralidade é ampla. Algumas ações são erradas mesmo que não prejudiquem alguém. Entender o simples fato de que a moralidade difere ao redor do mundo, mesmo em sociedades igualitárias, é o primeiro passo para a compreensão de sua mente moralista” (HAIDT, 2020, p. 4).

Haidt (2020, p. 121), de forma metafórica, diz que a mente moralista¹ é como a língua humana, e do mesmo modo que a língua possui a capacidade de reconhecer os sabores: doce, amargo, salgado, azedo e umami, a mente moralista humana possui cinco receptores, que o autor classificou como alicerces morais, sendo estes: cuidado/dano, justiça/trapaça, lealdade/traição, autoridade/subversão e pureza/degradação. Haidt enumera os alicerces morais em pares, de forma que, por exemplo, o receptor de justiça e trapaça, ao perceber algum fenômeno ou acontecimento, intuitiva e rapidamente, a situação é classificada como justa ou injusta/trapaça.

Haidt (2020, p. 51) classificou sua proposta de descrição da moralidade como intuicionismo social. Segundo o autor, ao nos depararmos com questões ou situações morais baseadas nos alicerces morais e nos padrões culturais, de forma intuitiva e rápida, a mente moralista fornece um veredito moral para tal acontecimento. A forma que Haidt encontrou para realizar suas pesquisas em psicologia moral foi desenvolver situações envolvendo temas morais. Os participantes das pesquisas eram questionados se os personagens nas narrativas cometeram alguma infração moral e por que tal atitude era errada².

Embora os alicerces morais sejam inatos e façam parte da estrutura básica da mente humana, cada cultura e sociedade trabalha e exerce influências nos modos como os membros das culturas respondem e lidam com questões morais. Em algumas culturas, as práticas e as

¹ No próximo capítulo, será explicado por que Haidt usa o termo mente moralista e não mente moral humana.

² No capítulo dois desta tese de doutorado, vou apresentar três destas narrativas e suas implicações.

ações relacionadas ao dano e a justiça são enaltecidas, por outro lado, princípios como autoridade e pureza são menos valorizados. Em outras sociedades, o cuidado e o dano podem ser menos reconhecidos, enquanto os outros alicerces são supervalorizados. No próximo capítulo, as ideias de Haidt serão apresentadas e analisadas de forma mais detalhada.

1.2 A tragédia dos comuns segundo Garrett Hardin

O conceito de tragédia dos comuns (TC) e o contexto no qual o termo se enquadra foram desenvolvidos por Garrett Hardin em um artigo publicado na revista *Science* em 1968, com o seguinte título “The Tragedy of the Commons: The population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality” (A Tragédia dos Comuns: O problema populacional não tem solução técnica; requer uma extensão fundamental na moralidade, tradução nossa). O objetivo do autor, nesse texto, era alertar para o problema do crescimento populacional desordenado e os impactos ambientais causados por tal problema, além de propor que seria preciso criar medidas para controlá-lo.

Hardin (1968, p. 1244) explica o que é a TC, quais são suas características fundamentais e como se desenvolve, por meio do seguinte experimento de pensamento: há um pasto aberto, compartilhado por muitos pastores; todavia o tamanho de seus respectivos rebanhos e os benefícios que estes poderiam lhes render são de total responsabilidade de cada pastor. Não existe uma regra ou mesmo uma instituição que estabeleça o número máximo de cabeças por rebanho que cada pastor pode possuir ou que regule o impacto das ações dos pastores sobre o pasto. A tendência é que os pastores busquem aumentar progressivamente seu rebanho, adicionando um animal a mais para maximizar sua utilidade.

Segundo Hardin, durante um certo período, fenômenos como guerras, catástrofes naturais ou epidemias impossibilitariam que a população dos pastores e os rebanhos crescessem a ponto de degradar a subsistência do pasto e, portanto, a própria subsistência dos pastores. Dessa forma, a população e os rebanhos permaneceriam abaixo da quantidade de recursos naturais de que o pasto aberto dispõe. Entretanto, haveria um momento na história dessa sociedade dos pastores em que eles conseguiriam atingir uma estabilidade social, o que lhes permitiria prosperar, nas palavras do próprio autor:

A tragédia dos comuns se desenvolve da seguinte maneira. Imagine um pasto aberto a todos. É de se esperar que cada pastor tente manter o maior número possível de cabeças de gado nos bens comuns. Tal arranjo pode funcionar de modo razoavelmente satisfatório por séculos, porque guerras tribais, caça furtiva e doenças mantêm os números tanto de homens quanto de animais muito abaixo da capacidade de suporte

da terra. Finalmente, porém, chega o dia do acerto de contas, isto é, o dia em que o tão desejado objetivo de estabilidade social se torna realidade. Nesse ponto, a lógica inerente aos bens comuns gera, de forma implacável, a tragédia. (HARDIN, 1968, p. 1244, tradução nossa).

A maior probabilidade é que todos os pastores tenderão a agir para maximizar seus ganhos, aumentando o tamanho de seus rebanhos. Cada animal que é acrescentado a um rebanho particular contribuiria para o sobrepastoreio do pasto compartilhado por todos. O crescimento do sobrepastoreio do pasto aberto é diretamente proporcional ao aumento na quantidade de animais. O benefício decorrente do crescimento dos rebanhos é individual e privado, ao passo que o sobrepastoreio da pastagem é compartilhado por todos. Como os recursos naturais de que o pasto dispõe são finitos e os rebanhos cresceriam exponencialmente, a consequência provável desse processo seria o sobrepastoreio completo do pasto aberto e a morte dos pastores em decorrência da fome causada pela perda dos rebanhos que ficariam sem pastagens. O constante acréscimo de mais um animal a um rebanho privado foi denominado por Hardin de TC, nas palavras do próprio autor:

Ao somar as utilidades parciais componentes, o pastor racional conclui que o único curso sensato a seguir é adicionar mais um animal ao seu rebanho. E outro; e outro... Mas essa é a conclusão a que chega cada pastor racional que compartilha os bens comuns. Aí reside a tragédia. Cada homem está preso a um sistema que o obriga a aumentar seu rebanho sem limites — em um mundo que é limitado. A ruína é o destino para o qual todos correm, cada um perseguindo seu próprio interesse em uma sociedade que acredita na liberdade dos bens comuns. A liberdade nos bens comuns traz ruína para todos. (HARDIN, 1968, p. 1244, tradução nossa).

Hardin (1968), baseado nas ideias de Thomas Robert Malthus, defendia o princípio de que era preciso adotar medidas para controlar e diminuir o crescimento populacional desordenado. Embora a proposta de regular o crescimento populacional desorganizado pareça uma medida arbitrária e autoritária, ela se justificaria pelo seguinte raciocínio: a humanidade cresceria de forma desordenada, porém os recursos naturais do planeta são limitados, ou seja, o planeta é capaz de suportar uma quantidade finita de seres humanos e animais, desde que esses permaneçam abaixo da quantidade dos recursos naturais disponíveis. Para tanto, os seres humanos devem sempre se preocupar em não esgotar esses recursos, o que possivelmente resultaria na extinção da humanidade e talvez também produzisse a erradicação de outras muitas espécies. Diante do argumento que contrapõe recursos limitados e o aumento exponencial de seres humanos e animais, seria preciso controlar o crescimento populacional antes que se esgotem todos os meios que o planeta oferece.

O experimento de pensamento dos pastores do pasto aberto possui uma interpretação objetiva e outra implícita, conforme a intenção de Hardin (1968). O sentido do conceito de TC está relacionado à possibilidade de as pessoas terem filhos indiscriminadamente, sem qualquer controle ou preocupação com os efeitos que uma superpopulação causaria no planeta. No contexto dos pastores comuns, Hardin relaciona a TC ao fato de que cada pastor acrescentaria sempre mais um animal ao seu rebanho, sem se preocupar com o sobrepastoreio da vegetação que serve de alimento para os rebanhos, que seria prejudicial a todos os pastores. Segundo Hardin, a TC, nesse contexto, é a característica que os seres humanos possuem de colocar seus interesses pessoais e privados acima dos objetivos coletivos, sem se preocupar com as consequências dessas ações para toda a coletividade. A essência da TC é, portanto, o egoísmo e o interesse pessoal. Em alguns casos, o autor também emprega o conceito de lógica dos comuns (LC).

Hardin utiliza a palavra “tragédia” conforme o conceito empregado pelo filósofo Alfred North Whitehead. O termo é definido da seguinte forma: “[...] essa inevitabilidade do destino só pode ser ilustrada, em termos de vida humana, por incidentes que de fato envolvem infelicidade. Pois é somente por meio deles que a futilidade da fuga pode se tornar evidente no drama”. (Whitehead *apud* Hardin, 1968, p. 1244, tradução nossa). É possível afirmar que o convívio social humano pode funcionar ou mesmo produzir fatores e situações impiedosas que tornem toda a vida em sociedade trágica ou, talvez, mais especificamente, muito ruim ou mesmo quase que insustentável para alguns grupos sociais.

A TC é um fenômeno social prejudicial que precisa ser eliminado, porque em algumas sociedades, a TC pode levar à ruína e à destruição completa delas, enquanto, em outras, pode gerar desequilíbrios sociais e econômicos, distúrbios que não conduzirão ao caos total nem à ruína, mas que atrapalharão o desenvolvimento da sociedade, que, sem a LC, poderia ser muito mais próspera e feliz.

No restante desta tese de doutorado, analisarei o tema da TC sem considerar os objetivos e as intenções que Hardin (1968) tinha ao elaborar o experimento de pensamento sobre os pastores comuns. Sustento que são minhas interpretações e perspectivas, elaboradas a partir da leitura do texto de Hardin (1968). Em seguida, exponho essas reflexões.

A partir das ideias de Hardin (1968), acredito que existem alguns elementos que compõem a essência da TC: a inexistência de uma instituição ou de leis que determinem o número máximo de cabeças por rebanho que cada pastor poderia possuir; a liberdade irrestrita que os pastores possuem para realizar as ações conforme sua vontade individual; a compreensão

de bens comuns percebidos como bens privados; o egoísmo que considera apenas os ganhos e privilégios individuais sem considerar as consequências desses atos para a sociedade.

Hardin (1968) não afirma que não existem instituições ou leis que limitem o número de cabeças por rebanho, todavia a inexistência de tais fatores me parece implícita no texto do autor. Acredito ser importante ressaltar a inexistência da legislação e de uma instituição, porque, caso existissem, teriam como finalidade regular as atividades dos pastores, o que possivelmente evitaria o sobrepastoreio da vegetação que servia de alimento aos rebanhos, impedindo que a TC atingisse seu limite máximo, fato que poderia causar a morte dos próprios pastores.

A inexistência de instituições e de leis proporciona liberdade quase irrestrita e permite aos pastores agir com seus rebanhos do modo que melhor lhes aprouver. Sem instituições, sem leis e plenamente livres, os pastores serão controlados ou limitados apenas por suas consciências individuais. É possível que alguns pastores, a partir do apelo da consciência, não adicionem mais animais ao seu rebanho; porém, conforme Hardin, muitos outros, motivados pelo critério da utilidade, sempre que puderem, irão adicionar mais um animal às suas posses. A consciência pode servir para limitar as ações coletivas de alguns cidadãos, reduzindo as práticas relacionadas à TC, mas, de modo geral, ela, sozinha, não é suficiente para mitigar a LC. Nas palavras de Hardin:

É um erro pensar que podemos controlar a reprodução da humanidade a longo prazo por meio de um apelo à consciência. Charles Galton Darwin destacou esse ponto quando discursou no centenário da publicação do grande livro de seu avô. O argumento é direto e darwiniano. As pessoas variam. Diante de apelos para limitar a reprodução, algumas pessoas certamente responderão ao pedido mais do que outras. Aqueles que tiverem mais filhos produzirão uma fração maior da próxima geração do que aqueles com consciências mais suscetíveis. A diferença se acentuará, geração após geração. (HARDIN, 1968, p. 1246, tradução nossa).

As concepções políticas, sociais e ideológicas dos pastores comuns possivelmente são contrárias à existência de leis e instituições que limitem a liberdade individual e coletiva. Contudo, ao contrário do que os pastores comuns pensam, para o ser humano poder viver bem e harmoniosamente em sociedade, é necessário que existam leis que estabeleçam os direitos e os deveres individuais e coletivos. De acordo com Hardin (1968, p. 1246, tradução nossa): “John Adams disse que precisamos de “um governo de leis e não de homens””. As ideias de Adams, citadas por Hardin, refletem o entendimento que existe entre alguns dos pensadores clássicos da ciência política, entre os quais se destaca John Locke. Leonel Mello, ao comentar as ideias de Locke e Thomas Hobbes, afirma o seguinte:

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano. Em Hobbes, os homens firmam entre si um pacto de submissão pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembleia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã. Em Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida, à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário (MELLO, 2005, p. 86).

Sem a existência de normas e instituições, a convivência social seria praticamente impossível e trágica, porque o que imperaria na sociedade seria a LC. Existe uma relação diretamente proporcional entre as leis e a liberdade. Somos socialmente livres quando vivemos sob leis justas e racionais, porque é impossível viver em sociedade onde cada ser humano faça o que quiser e da forma como lhe aprouver.

Proponho uma hipótese sobre a TC que explicaria por que Hardin (1968) elaborou o experimento de pensamento sem a existência de leis e instituições que regulassem a sociedade dos pastores comuns. Hardin (1968) tinha conhecimento de que existiam leis nacionais e acordos internacionais que limitam as ações dos pastores comuns. O experimento do pasto aberto significaria que a sociedade dos pastores comuns correspondia exatamente à vontade geral de todos eles, ou de alguns membros dessa comunidade. A sociedade do pasto aberto era como os pastores comuns permitiam que ela fosse. É possível suspeitar que não existiam leis e instituições porque os pastores eram contrários à existência delas. Eles talvez soubessem que poderiam estabelecer instituições para legislar sobre o interesse público, todavia eram contrários a tais instituições, e assim elas não existiam na sociedade dos pastores comuns.

Relacionado diretamente à TC, Hardin emprega o conceito de bens comuns. Os bens comuns possuem como característica serem finitos e não imediatamente renováveis, pois, ao serem consumidos ou usufruídos, precisam de tempo para se recompor e se reconstruir. Ainda que igualmente acessíveis a todos, se um grupo consumir uma quantidade x desse bem, ocorrerá uma diminuição x dele para os demais grupos. No caso dos pastores do pasto comum, o bem principal é o pasto aberto. Inspirado no conceito de bem comum, é possível expandir a definição para a ideia de bens públicos. Os bens públicos são bens que podem ser partilhados por todos os membros da sociedade.

No contexto das sociedades contemporâneas, os bens públicos são múltiplos e variados. Nesse sentido, destacam-se: o ambiente urbano, o trânsito, as escolas estaduais e municipais, as universidades públicas, os institutos federais, a política, a democracia, o Estado, as instituições públicas, entre tantos outros.

É fácil compreender por que o ambiente urbano e o trânsito são bens públicos, todavia, acredito que poucos grupos possuam a percepção clara de que, no Brasil, as escolas públicas, as universidades públicas, os institutos federais, a política e a própria democracia sejam bens públicos. A questão é que, embora esses bens sejam, de fato, bens públicos, alguns grupos ou pessoas tendem a considerá-los como bens privados. Isso ocorre, por exemplo, quando grupos religiosos tentam impedir que a teoria da evolução seja ensinada nas escolas públicas, ou que a Bíblia seja inserida nas escolas estaduais, ou que as escolas públicas não deveriam tratar de educação sexual, pois isso incentivaria os jovens à libertinagem. Na visão desses grupos, a escola é um bem privado e deveria reproduzir somente a cosmovisão específica desse grupo.

O mesmo acontece na política, em que nem sempre alguns grupos compreendem plenamente o que é a democracia, o que é o Estado, o que é o Estado de Direito, o que é o Estado laico, o que é o regime republicano, mas o fato é que os pastores comuns percebem a sociedade, a política, a democracia e o Estado como bens privados. Sendo estes compreendidos como bens privados, a vida social e política deve se organizar e funcionar conforme a lógica específica da TC, e os demais grupos que se adequem à visão moral, política, religiosa, econômica e ideológica de um único grupo.

Esse fenômeno é trágico porque afeta de forma danosa e perversa a vida das pessoas e dos grupos minoritários que não possuem poder nem influência política, e têm constantemente suas vidas afetadas pelo poder que os pastores comuns exercem socialmente contra eles. Posso citar, nesse contexto, dois exemplos: as religiões de matriz africana e a comunidade LGBTQIA+³ (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transexuais, *Queer*, Intersexuais, Assexuais e demais orientações sexuais e identidades de gênero e mais). A Constituição Brasileira estabelece que nosso país é laico, ou seja, o Estado brasileiro não deve combater nem privilegiar nenhuma religião. E geralmente o que alguns pastores evangélicos tentam fazer é negar e anular esse princípio constitucional, além de combater as religiões de matriz africana.

As teses de Hardin em relação à TC possuem um valor inestimável, pois o autor, ao descrever como funciona a LC, apresenta um panorama que se aplicaria a algumas das principais dificuldades morais e políticas enfrentadas pelo mundo contemporâneo. Ou, pensando de modo mais modesto, as ideias de Hardin (1968) descrevem como opera a TC no Brasil na contemporaneidade. À medida que o autor apresenta o problema de maneira indireta, igualmente aponta a solução: impedir que bens comuns e bens públicos sejam tratados como

³ Essa sigla, ao longo dos anos, vem sendo debatida e ampliada. Sempre existirá, nesse sentido, a possibilidade de ela ser citada de modo defasado, dessa maneira assumo o risco e peço desculpas caso a referida lista já tenha sofrido atualizações.

bens privados, sendo necessária a intervenção do Estado para coibir a TC, com leis justas e racionais, em que vigorem os princípios da laicidade do Estado, da democracia, do sistema republicano, da liberdade, de modo que os direitos e os deveres de todos sejam garantidos.

1.3 A tragédia da moralidade do senso comum segundo Joshua Greene

Greene (2018), baseado na TC idealizada por Hardin (1968), reelabora e reinterpreta o experimento de pensamento dos pastores do pasto aberto da seguinte maneira: existe uma floresta densa e escura no centro e, distribuídas nos quatro pontos cardeais (leste, oeste, norte e sul), quatro sociedades de pastores criam ovelhas (2018, p. 11-12). De modo específico, cada uma dessas sociedades possui perspectivas diferentes sobre como seus membros devem se comportar moralmente. Uma das características do experimento de Greene é que inicialmente as sociedades dos pastores vivem completamente isoladas umas das outras e não estabelecem nenhuma forma de contato intersocietal, sendo até provável que as sociedades ignorem a existência dos outros grupos. Conforme Greene (2018, p. 11-12) apresenta, as sociedades dos pastores vivem em paz, tranquilidade e prosperam, apesar dos problemas e dilemas internos que cada uma enfrenta.

Greene (2018) utiliza o conceito de tribo para referir-se a determinada sociedade ou grupo social que possui um sistema moral específico, moralidade esta que, sob determinado aspecto, difere da moralidade praticada por outras tribos. As tribos possuiriam um sistema moral que se assemelharia ao sistema moral de outras tribos, contudo existiriam alguns aspectos da moralidade diferentes em todas as tribos. A tendência é que tribos diferentes tenham moralidades distintas, ainda que existam semelhanças em todos os sistemas morais destas tribos. Greene (2018, p. 14) denomina essa característica que as tribos apresentam de “senso comum moral”. Greene também usa o termo “tribo” para se referir aos grupos sociais formados pelas sociedades dos pastores que compõem seu experimento de pensamento.

No experimento de Greene (2018, p. 13), o modo de vida das tribos dos pastores sofre um abalo drástico quando um incêndio queima a floresta e, em seguida, chuvas transformam o terreno, antes ocupado pela mata, num lugar perfeito para a criação de ovelhas. As quatro tribos que viviam próximas à antiga floresta se organizam e chegam primeiro para ocupar os novos pastos. Em seguida, outras tribos que habitavam as regiões distantes chegam ao local e reivindicam também a posse das novas terras. Nos novos pastos, as tribos que antes viviam isoladas, passam, agora, a ocupar o mesmo espaço geográfico e precisam conviver entre si. Nas palavras do próprio Greene:

As tribos dos novos pastos estão envolvidas em conflitos cheios de rancor e com frequência sangrentos, mesmo que todos seus membros sejam, de diferentes maneiras, morais. Eles lutam não por serem fundamentalmente egoístas, mas por possuírem visões incompatíveis sobre como uma sociedade moral deve ser. Os desacordos não são apenas acadêmicos, embora eles também existam. Em vez disso, a filosofia de cada tribo está entremeada na vida cotidiana. Cada tribo possui sua própria versão do senso comum moral. As tribos dos novos pastos lutam não por serem imorais, mas por verem a vida nos novos pastos de perspectivas morais diferentes. Chamo isso de tragédia da moralidade do senso comum. A parábola dos novos pastos é fictícia, mas a tragédia da moralidade do senso comum é real. É a tragédia central da vida moderna, a tragédia mais profunda por trás dos problemas morais que nos dividem (2018, p. 14).

Segundo Greene (2018), a convivência intertribal nos novos pastos é trágica, problemática e conflituosa porque não existe diálogo, consenso ou estabelecimento de acordos que regulem como seriam as relações entre as tribos nos novos pastos. As relações que existem entre as tribos são marcadas por brigas, alterações, disputas, desavenças, guerras e mortes, a ponto de a vegetação que serve de alimento aos rebanhos ficar vermelha ao ser banhada pelo sangue de homens, mulheres e até de crianças, em decorrência dos conflitos entre as tribos. Nas palavras do próprio autor:

As quatro tribos lutaram amargamente e muitas vidas, tanto humanas quanto animais, foram perdidas. Pequenas desavenças se transformaram em vendetas familiares, que, por sua vez, terminaram em batalhas mortais: uma ovelha sulista invadiu um campo nortista. O nortista a devolveu. Outra ovelha sulista fez o mesmo. O nortista exigiu uma taxa para devolvê-la. Os sulistas se recusaram a pagar. O nortista abateu a ovelha. Os sulistas capturaram e abateram três ovelhas do nortista. O nortista capturou e abateu dez ovelhas dos sulistas. Os sulistas queimaram a fazenda do nortista, matando uma criança. Dez famílias nortistas marcharam até o salão de assembleia dos sulistas e atearam fogo, matando dezenas deles, incluindo muitas crianças. Violência e vingança prosseguiram de lado a lado, cobrindo de sangue as colinas verdejantes. Tribos chegaram com regras e costumes que, para os de fora, pareciam muito estranhos, senão francamente ridículos: ovelhas negras não deviam dormir no mesmo cercado que ovelhas brancas. Mulheres tinham de cobrir as orelhas em público. Cantar às quartas-feiras era absolutamente proibido. Um homem se queixou da vizinha que, enquanto cuidava das ovelhas, exibiu as orelhas em plena vista de seus filhos impressionáveis. A mulher se recusou a cobrir as orelhas e isso enfureceu seu devoto vizinho. Uma garotinha disse a um garotinho que o deus para o qual a família dele rezava não existia. O garoto, em choque, relatou isso ao pai, que reclamou com o pai da garota. O pai defendeu a filha, elogiando sua grande inteligência, e se recusou a pedir desculpas. Por isso foi morto, como exigido pelas leis da tribo que ofendera. E assim começou outra vendeta familiar (GREENE, 2018, p. 13).

Os conflitos e as alterações acontecem porque as tribos que vivem nos novos pastos não conseguem conviver de maneira harmônica, pacífica e equilibrada entre si. Conforme Greene (2018, p. 14), essas alterações são produzidas porque cada tribo possui convicções morais baseadas em seu senso comum moral e cada uma tem plena convicção de que sua perspectiva moral é a única correta, objetiva e verdadeira.

O senso comum moral é um conceito que representa a capacidade que as tribos possuem de elaborar princípios morais baseados na sua própria perspectiva particular e tribal do certo e do errado. Nas palavras do próprio Greene (2018, p. 14), “cada tribo possui sua própria versão do senso comum moral”. Como a moralidade tribal é elaborada a partir do senso comum de cada tribo, é natural que tribos diferentes tenham sistemas morais diferentes e que as moralidades, segundo Greene, devido ao senso comum moral, tendam a se tornar a causa das altercações entre as tribos.

Com base no senso comum moral, as tribos estipulam princípios morais que serão considerados verdadeiros e objetivos apenas para a tribo que os produz, enquanto estes mesmos postulados serão julgados sem sentido e completamente absurdos por outras tribos. Em relação ao convívio intersocietal, o senso comum moral servirá para ressaltar os aspectos que cada tribo possui de específico e restrito em relação ao sistema moral adotado pelas outras tribos, de forma que as particularidades do sistema moral tribal tendem a se transformar em fator de desagregação e altercações intertribais, de modo que as tribos se hostilizem devido aos fundamentos morais particulares, ao invés de se unirem em torno dos fundamentos morais que todas as tribos possuem, como honestidade, benevolência, justiça, fidelidade, prudência, compaixão, lealdade, integridade, respeito, coragem, amor, enfim, entre tantas outras virtudes morais apreciadas e partilhadas em todas as tribos. Nas palavras do próprio Greene:

Alguns desacordos emergem porque as tribos possuem valores inerentemente locais, particulares à tribo em questão. Algumas concedem autoridade especial a deuses, líderes, textos ou práticas específicas – o que se poderia chamar de “nomes próprios”. Por exemplo, muitos muçulmanos acreditam que ninguém, muçulmano ou não, deveria produzir imagens do profeta Maomé. Alguns judeus acreditam ser o “povo escolhido” de Deus e possuir direito divino à terra de Israel. Muitos cristãos americanos acreditam que os Dez Mandamentos deveriam ser exibidos em edifícios públicos e que todos os americanos deveriam prestar juramento a “uma nação sob Deus”. (E eles não estão falando de Vishnu.) (2018, p. 20-21).

De acordo com Greene (2018), a convivência dos pastores nos novos pastos é trágica, ruim e conflituosa, não porque os membros dessas tribos são egoístas, desonestos, falsos, briguentos, avaros, assassinos, ladrões ou imorais. Pelo contrário, eles são honestos, leais, confiáveis, amáveis, pacíficos, generosos, íntegros, compassivos etc., mas, apesar de possuírem todas essas virtudes morais, segundo Greene (2018), as tribos brigam, discordam, disputam e até se matam porque possuem perspectivas diferentes sobre como uma sociedade deve ser e se organizar moralmente. As tribos que agora precisam viver próximas umas das outras são incapazes de chegar ou de estabelecer princípios morais que ditem como as tribos devem se

comportar moralmente, pelo menos no quesito que envolve a convivência social intertribal nos novos pastos. Nas palavras do próprio autor:

As práticas morais de algumas tribos são (ou parecem ser) arbitrárias, mas, ao menos no mundo desenvolvido, as tribos geralmente evitam impor suas regras mais arbitrárias umas às outras: judeus ortodoxos não esperam que não judeus se abstenham de lagosta e circuncisem seus filhos. Católicos não esperam que não católicos portem cruzes de cinzas na testa na Quarta-Feira de Cinzas. As diferenças tribais que se transformam em controvérsias públicas em geral envolvem sexo (casamento homossexual, homossexuais no serviço militar, a vida sexual dos funcionários públicos) e morte às margens da vida (aborto, suicídio medicamente assistido, uso de células embrionárias para pesquisa). Que tais questões sejam morais certamente não é arbitrário. Sexo e morte são o acelerador e o freio do crescimento tribal. (Sexo homossexual e aborto, por exemplo, são alternativas à reprodução.) O que está menos claro é por que as tribos possuem visões diferentes sobre sexo, vida e morte e por que algumas estão mais dispostas que outras a impor sua visão aos outsiders (GREENE, 2018, p. 21).

Cada tribo que ocupa os novos pastos tenta obrigar os membros das outras tribos a viver sob a égide de princípios morais que as outras tribos não compartilham. Em vez de tentar chegar a um consenso moral que tenha aplicação para todas as tribos que juntas habitam os novos pastos, cada tribo tenta impor às demais seus princípios morais, que são particulares e tribais. Desse modo, por exemplo, a tribo das orelhas cobertas tenta obrigar todas as mulheres que vivem nos novos pastos a cobrirem as orelhas. Enquanto a tribo que não festeja às quartas-feiras visa proibir que todas as tribos realizem festas no meio da semana. A consequência provável desse tipo de impasse são brigas, altercações e confusões, porque os membros das outras tribos são submetidos e obrigados a agirem de determinada maneira que eles não concordam, além de considerarem certas ações e obrigações absurdas.

A partir da parábola do pasto aberto, criada por Hardin (1968), temos o problema da possibilidade de cada pastor adicionar sempre mais um animal a seu rebanho (TC), o que resultaria no sobrepastoreio completo do pasto e na morte de todos. Com base nas ideias de Greene (2018), ocorre uma ampliação da TC. Tribos com perspectivas morais diversas, ao habitarem o mesmo espaço, se hostilizam, disputam e vivem em conflitos justamente por possuírem visões divergentes da moralidade, produzida pelo senso comum moral. Greene (2018) denomina esse acontecimento de tragédia da moralidade do senso comum (TMSC).

Greene (2018), em harmonia com o pensamento de Hardin (1968), aprofunda o conceito de TC. Conforme Greene, a TC se caracteriza pela tendência que os seres humanos possuiriam de colocar o “eu” acima do “nós”. Esse fenômeno aconteceria porque os seres humanos, motivados pelo egoísmo, tenderiam a favorecer a si em detrimento do coletivo. Segundo Greene (2018), a moralidade evoluiu e surgiu como um conjunto de mecanismos e disposições

psicológicas que, atuando em conjunto, permitem a cooperação e assim possibilitam que os seres humanos coloquem o “nós”, o coletivo, o bem do grupo, acima do “eu”, que representa os interesses individuais. Nas palavras de Greene:

A moralidade evoluiu como solução para o problema da cooperação, uma maneira de evitar a tragédia dos comuns: A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permite que indivíduos de outro modo egoístas colham os benefícios da cooperação.

(...) a essência da moralidade é o altruísmo, a abnegação, a disposição de arcar com um custo pessoal para beneficiar outros. Pastores egoístas continuarão a adicionar animais a seus rebanhos até que os custos individuais superem os benefícios individuais, e isso, como vimos, levará à ruína. Pastores morais, entretanto, podem estar dispostos a limitar o tamanho de seus rebanhos em função da preocupação com os outros pastores, mesmo que tal restrição imponha certo custo líquido. Assim, um grupo de pastores morais, por meio da disposição de colocar o “nós” acima do “eu”, pode evitar a tragédia dos comuns e prosperar (2018, p. 33).

Quando Greene (2018) desenvolve a ideia da TMSC, o autor se distancia de Hardin (1968), em relação à TC, por apresentar elementos, ideias e concepções novas. Na concepção de Greene (2018, p. 63), a característica essencial da TMSC é o fator de as tribos humanas colocarem sempre o “nós”, a valorização e o reconhecimento apenas dos membros e dos valores morais internos da própria tribo acima do “eles”, que simboliza os membros e as outras tribos.

Ao analisar a TC segundo Hardin (2018), apresentei quais são os fundamentos em torno dos quais está estabelecida a TC, sendo estes: os bens comuns tratados como privados; a inexistência de leis ou uma instituição que legisle sobre as ações privadas e coletivas dos pastores; e o egoísmo. Estes princípios que configuram a TC permanecem como elementos que causam a TMSC. E só o egoísmo ganha uma ressignificação da TC para a TMSC.

Na TC, o egoísmo é pessoal, pois leva o indivíduo a pensar e agir em benefício próprio. Na TMSC, o egoísmo passa a ser tribal, porque, na TMSC, os membros da tribo pensam no bem exclusivo do grupo, independentemente do que possa ocorrer com as demais tribos, talvez até seria desejável que as demais tribos deixassem de existir. Greene denomina de tribalismo o egoísmo grupal:

Os obstáculos psicológicos à cooperação intertribal possuem dois “sabores”. Primeiro, há o bom e velho egoísmo grupal, também conhecido como tribalismo. Os seres humanos quase sempre colocam o “nós” acima do “eles”. Segundo, para além do tribalismo, os grupos possuem diferenças genuínas de valores, desacordos relacionados aos termos adequados da cooperação (GREENE, 2018, p. 75).

O mesmo aconteceria com a consciência, que, na TC, poderia impedir que um pastor pensasse no seu próprio bem; agora, a consciência poderia permitir que alguns pastores se

solidarizem com as outras tribos, enquanto os demais membros da tribo não serão afetados pela consciência.

Segundo Greene (2018), o atributo fundamental da moralidade é que ela cria a possibilidade de que os membros de cada tribo possam cooperar entre si. A cooperação humana, conforme o referido autor, torna-se tema de interesse filosófico apenas quando as relações humanas tendem a se alinhar entre os extremos da inevitabilidade e da impraticabilidade. Para exemplificar essas ideias, Greene (2018, p. 29-31) cita dois exemplos de marinheiros que foram vítimas de naufrágio.

No primeiro exemplo, dois marinheiros chamados de Art e Bud estão à deriva em alto-mar e uma forte tempestade se aproxima. Os dois homens estão em um bote salva-vidas e possuem dois remos, nesse caso a melhor maneira que ambos possuem para sobreviver é remarem conjuntamente com toda força e afinco para tentarem sair dessa situação. Consoante Greene (2018, p. 30), nesse contexto, a cooperação é necessária e inevitável, pois o interesse individual, que significa: “fazer o que é melhor para mim”, e o interesse coletivo, que representa: “fazer o que é melhor para nós”, estão em perfeita sincronia.

No segundo exemplo elaborado por Greene (2018, p. 30), ainda temos Art e Bud perdidos em alto-mar, entretanto, agora eles não possuem nem o bote, nem os remos, os dois naufragos dispõem apenas de um colete salva-vidas, tornando qualquer possibilidade de cooperação entre eles impraticável, porque o interesse individual e o interesse coletivo estão em total discordância. É improvável estabelecer um denominador comum que proponha algum modo de concordância ou convergência entre o interesse coletivo, o “nós”, e os interesses individuais ao mesmo tempo, no caso, o “eu”.

Conforme Greene (2018), a análise da cooperação só se torna possível de ser proposta quando a cooperação se alinha entre os extremos da inevitabilidade. O interesse e as necessidades individuais estão em perfeita sintonia com os interesses coletivos (primeiro exemplo) e da impossibilidade de qualquer modo de cooperação (segundo exemplo), quando os interesses e as necessidades individuais são diametralmente opostos aos interesses coletivos. Na concepção de Greene, a cooperação acontece entre os extremos da inevitabilidade e da impraticabilidade. Nas palavras do autor:

Quando a cooperação é ou fácil ou impossível, como nos dois cenários mencionados, não há problema social a ser solucionado. A cooperação se torna um problema desafiador, mas solucionável quando, como na parábola de Hardin, o interesse individual e o interesse coletivo não estão nem perfeitamente alinhados, nem perfeitamente opostos. Novamente, qualquer um dos pastores de Hardin se daria melhor adicionando mais animais a seu rebanho, mas isso levaria à ruína coletiva, que

não é do interesse de ninguém. O problema da cooperação, então, é o problema de fazer com que o interesse coletivo triunfe sobre o interesse individual, quando possível. O problema da cooperação é o problema central da existência social (GREENE, 2018, p. 30).

Consoante Greene (2018), os seres humanos tendem a cooperar de modos, graus e maneiras diversificados, no sentido de que algumas pessoas se empenham, trabalham e empregam mais esforços e realizam sacrifícios para proporcionar o maior bem possível à tribo, enquanto outros tendem a cooperar pouco e precariamente e, mesmo assim, serão beneficiados pelos trabalhos e esforços dos membros do grupo que se empenham mais. Segundo o autor, como em muitas situações as pessoas tendem a pensar mais em seus interesses individuais do que no bem coletivo, a falta de cooperação se transformaria, nesse contexto, em problema. Nas palavras de Greene:

A maior parte da cooperação entre seres humanos é do tipo interessante, o tipo no qual interesse próprio e interesse coletivo estão parcialmente alinhados. No primeiro caso envolvendo Art e Bud, estipulamos que seus interesses estavam perfeitamente alinhados: ambos tinham de remar o máximo possível ou ambos afundariam. Mas casos assim são raros. No caso mais típico, tanto Art quanto Bud poderiam remar um pouco menos e o bote ainda chegaria à terra firme. De modo mais geral, é raro encontrar uma situação cooperativa na qual os indivíduos não tenham a oportunidade de favorecer a si mesmos à custa do grupo. Em outras palavras, quase todas as situações cooperativas envolvem ao menos alguma tensão entre o interesse próprio e o interesse coletivo, entre “eu” e “nós”. E, assim, praticamente todas as situações cooperativas correm risco de erosão, como o pasto comum na parábola de Hardin (2018, p. 30-31).

Todavia, Greene (2018) aponta que a moralidade pode proporcionar ou permitir as condições necessárias para que o interesse coletivo prevaleça sobre os interesses individuais, assim a moralidade resolveria o problema da TC, na medida em que ela pode propiciar aos pastores comuns a pensar e agirem coletivamente, de modo a não acrescentar indiscriminadamente mais um animal ao seu rebanho.

Greene assinala que a moralidade permite aos seres humanos colocarem o “nós” na frente do “eu”, mas a moralidade tenderia a promover os conflitos, as alterações e as disputas causados pelo “nós” contra “eles”. Conforme o autor, a TMS é a incapacidade que as tribos humanas possuiriam de colocar de lado os aspectos morais restritos a cada tribo, originados no senso comum moral, em prol de um bem coletivo e intertribal, que privilegie a todos e proporcione uma convivência harmônica e pacífica entre as tribos. Nas palavras de Greene:

(...) distinguiremos os dois tipos principais de problemas morais. O primeiro é mais básico. É o problema do “eu” versus “nós”: egoísmo versus preocupação com os outros. Esse é o problema que nosso cérebro moral foi projetado para solucionar. O segundo tipo de problema moral é distintivamente moderno. É o “nós” versus “eles”:

nossos interesses e valores versus os deles. Essa é a tragédia da moralidade do senso comum ilustrada pela primeira metáfora organizadora do livro, a parábola dos novos pastos. (Claro que “nós” versus “eles” é um problema muito antigo, mas, historicamente, tem sido um problema mais tático que moral.) Esse é o problema mais amplo por trás das controvérsias morais que nos dividem (2018, p. 24).

Greene não classifica como TMSC a necessidade biológica, cultural e sociológica que o ser humano possui de viver e de se associar em grupos sociais. A condição de formar grupos sociais faz parte da nossa natureza e não é algo ruim que precise ser abandonado ou combatido. No entanto, a TMSC, na contemporaneidade, precisa ser amenizada, porque podemos estar a alguns metros da casa do nosso vizinho e, além de divergirmos, podemos nos alterar devido a temas morais como: aborto, direito de minorias, eutanásia, legalização das drogas, educação sexual nas escolas públicas, posse de armas de fogo, entre outras temáticas. Consoante Greene (2018, p. 14), essa alteração constitui o principal problema do nosso tempo. Em outras palavras, a TMSC causa a incapacidade de vivermos bem e nos entendermos por causa de conteúdos morais tribais.

2 A MORALIDADE AGREGA E CEGA

No segundo capítulo desta tese de doutorado, apresentarei brevemente as relações entre a mente moral e a natureza humana. Concomitantemente, descreverei por que a condição natural dos seres humanos é formar e viver em grupos. Isso porque, segundo Greene (2018) e Haidt (2020), a moralidade evoluiu a partir dos processos de seleção natural para permitir a cooperação e evitar a TC e, após a moralidade ser desenvolvida, foi implantada nos cérebros das gerações seguintes daquelas tribos que, por cooperarem, conseguiram vencer a competição contra as menos cooperativas. A partir das ideias de Greene (2018), discute-se como a cooperação é coerente com os fundamentos da evolução, a partir da compreensão de que a cooperação é benéfica se as tribos mais propensas a cooperar competirem com outras por recursos escassos. A competição por recursos escassos, por sua vez, explica a rivalidade, as alterações e desavenças entre as tribos nos primórdios da humanidade. Concluída essa etapa, abordo o pensamento de Haidt (2020), tendo como foco três temas: como opera a mente moralista, o modo como a moralidade agrega e cega e as razões pelas quais, segundo o autor, a evolução poderia atuar no nível do indivíduo quanto no âmbito dos grupos, o que favoreceria a cooperação intertribal e a diminuição do parasitismo social. A discussão aqui apresentada está fundamentada nas ideias de Joshua Greene (2018) e Jonathan Haidt (2020).

2.1 Natureza humana, tribalismo e cooperação

Por motivos de delimitação do tema, nesta tese de doutorado o conceito de natureza humana será abordado brevemente, a partir de suas relações com a psicologia moral humana.

Greene (2018, p. 33) aponta que a moralidade teve suas origens ligadas ao processo de seleção natural pela qual passou nossa espécie, no sentido de que a moralidade possibilitou que algumas tribos, por meio da cooperação, superassem a tragédia dos comuns (TC) e sobrevivessem, enquanto a TC foi um dos fatores que contribuíram para a eliminação de outras tribos. Conforme Greene (2018, p. 33-35), a moralidade surgiu para possibilitar a cooperação no interior dos grupos e essa capacidade foi transmitida geneticamente de geração em geração. Dessa maneira, ao nascermos, a moralidade já estaria circunscrita na estrutura da mente moral humana.

Jonathan Haidt (2020), em linha de raciocínio semelhante à de Greene (2018), relaciona a constituição da mente moral ao conceito de inato. Segundo o autor, inato significa configurado antes da experiência. Nas palavras de Gary Marcus (*apud* Haidt, 2020, p. 139–140): “A natureza

fornece um primeiro rascunho, que a experiência depois revisa [...]. ‘Configurado’ não significa não ser imutável; significa ‘estruturado antes da experiência’”. Consoante Haidt (2020), assim como nascemos com estruturas predeterminadas para a fala, o pensamento e o desejo sexual o mesmo aconteceria com a moralidade.

Segundo Greene (2018) e Haidt (2020), as diversas culturas poderiam moldar a moralidade de acordo com seus padrões e estruturas sociais; contudo, não produzem os fundamentos essenciais da moralidade, que no texto de Haidt, são classificados como alicerces morais (2020, p. 140-161). As culturas poderiam elaborar e desenvolver princípios morais, mas os fundamentos essenciais da moralidade, como sustenta Paul Bloom (2014, p. 18), não nascem do “colo da mãe, nos cultos das igrejas ou nas cadeiras das escolas”. No terceiro capítulo desta tese de doutorado, serão analisadas as teorias de Paul Bloom, autor que desenvolve experimentos que analisam as características estruturais da psicologia moral que antecedem as regras e os costumes sociais e culturais.

Ao compararmos o ser humano com os outros animais, percebemos que todas as espécies possuem características físicas que lhes permitem vantagens adaptativas para sobreviver, como garras, venenos, cheiros, dentes, força, velocidade, entre tantas outras valências. O ser humano, ao contrário, é frágil e vulnerável a quase tudo: ao clima, ao sol, à chuva, aos furacões, às estações do ano e ao meio ambiente. Todavia, somos a única espécie que habita todas as partes do planeta. Isso acontece porque cooperamos uns com os outros e colhemos, como resultado da cooperação, melhorias em nossa qualidade de vida. A cooperação não apenas permite nossa sobrevivência como espécie, mas também produz resultados tanto coletivos quanto individuais.

Não é difícil propor explicações sobre o porquê cooperamos uns com os outros, uma vez que o que obtemos como resultado da cooperação seria impossível obtermos individualmente. Moramos em casas ou apartamentos confortáveis, com iluminação, ar-condicionado, chuveiro elétrico e água encanada; dirigimos carros também confortáveis e temos acesso, diariamente, a uma infinidade de coisas que seria humanamente impossível construir ou obter sozinhos. Cuidamos uns dos outros e somos cuidados, especialmente quando se trata de crianças, idosos e pessoas enfermas.

Se vivêssemos isolados e precisássemos passar por uma cirurgia de apendicite, por exemplo, ou necessitássemos de qualquer outro cuidado com nossa saúde, isso não seria possível. Cada um de nós poderia, individualmente, juntar madeira, lama e pedras e construir uma casa rústica que nos abrigasse das intempéries do clima, mas seria quase impossível, sozinhos, construirmos uma casa confortável com água encanada e energia elétrica. Como

espécie que coopera, construímos ônibus espaciais, satélites artificiais e estações orbitais; enviamos astronautas ao espaço; realizamos cirurgias altamente complexas; transplantamos órgãos; desenvolvemos vacinas e antibióticos; e criamos as mais variadas formas de tratar e combater uma infinidade de doenças. É incalculável o resultado que colhemos como fruto de nossa cooperação como humanidade.

Por outro lado, o conceito de cooperação parece ser antagônico ao conjunto dos princípios que regem a evolução por meio da seleção natural, como proposto por Charles Darwin em *A origem das espécies por meio de seleção natural* (1859). A questão é como a cooperação pôde surgir para evitar a TC num ambiente escasso, competitivo e egoísta, no qual apenas os mais fortes, rápidos e adaptados sobreviviam, e nenhum desses elementos coincide ou parece contribuir para o surgimento da cooperação.

Nos primórdios da Era Quaternária, era geológica que corresponde ao surgimento dos seres humanos na Terra, o ser humano era frágil e sujeito às variações climáticas e ao ataque de animais. Em outras palavras, em um ambiente selvagem e hostil, os seres humanos mostravam-se extremamente vulneráveis. Somava-se a esses fatores a escassez de recursos, em que alimento, água e suprimentos não estavam disponíveis em quantidades suficientes para todos. A única forma de sobrevivência em um ambiente tão agressivo e inóspito era formar grupos nos quais fosse possível cooperar e colher conjuntamente benefícios como proteção, caça, água, abrigo e mútua cooperação.

No contexto dos primeiros agrupamentos humanos que surgiram no planeta, onde havia escassez e competição por recursos, consoante Greene (2018, p. 34), a cooperação se tornaria um elemento que produzia vantagens e utilidades se os grupos mais propensos a cooperar competissem com outros cujos membros estivessem menos dispostos a cooperar entre si. Nesse sentido, uma tribo de pastores pouco cooperativos tenderia a sofrer as consequências da TC, porque, movidos pelo egoísmo, seus membros colocariam os interesses próprios à frente das necessidades da tribo, e, conseqüentemente, o resultado seria a ruína do grupo, nas palavras do próprio autor:

Assim como na evolução dos carnívoros mais rápidos, a competição é essencial para a evolução da cooperação. Suponha que os dois grupos de pastores possuam um pasto mágico capaz de suportar um número infinito de animais. Nessas condições mágicas, o grupo não cooperativo não está em desvantagem. Pastores egoístas podem adicionar mais e mais animais a seus rebanhos e eles simplesmente continuarão crescendo. A cooperação evolui apenas se os indivíduos dispostos a ela competirem com aqueles que não estão (ou estão menos dispostos). Assim, se a moralidade é um conjunto de adaptações para a cooperação, hoje somos seres morais somente porque nossos ancestrais propensos à moralidade venceram seus vizinhos menos propensos. E, conseqüentemente, na medida em que a moralidade é uma adaptação biológica, ela

evoluiu como mecanismo não apenas para colocar o “nós” na frente do “eu”, mas também para colocar o “nós” na frente do “eles” (GREENE, 2018, p. 34).

Suponhamos que a tribo dos pastores egoístas e pouco cooperativos fosse vizinha de outra tribo em que os pastores, por meio da cooperação, conseguiram eliminar quase por completo a TC. Quando a tribo dos pastores egoístas desaparecesse, a tribo cooperativa poderia assumir esses novos pastos, criar mais ovelhas, ampliar suas propriedades e melhorar suas condições e qualidade de vida. Greene (2018, p. 34) indica que a tribo dos pastores cooperativos poderia aproveitar as dificuldades enfrentadas pela tribo dos pastores egoístas, invadir seu território, eliminar seus membros e tomar posse dessas terras. Como a sociedade dos pastores egoístas estaria fadada ao desaparecimento, a guerra apenas anteciparia esse processo. A falta de cooperação causada pela TC produziria ou contribuiria para a extinção de algumas tribos, ao passo que a cooperação permitiria que outras tribos prosperassem. A cooperação é vantajosa e, mesmo em um ambiente marcado por competição e recursos escassos, a cooperação se mostrou extremamente benéfica (2018, p. 34).

A competição, os recursos escassos e a luta diária pela sobrevivência tribal foram fatores que potencializaram e deram origem ao tribalismo. Recursos escassos limitariam o número de membros por grupo que cada tribo podia possuir. Não era possível ter grupos numerosos, porque não havia condições para alimentar a todos; e quanto menor o grupo, melhor era o conhecimento e a confiança que os membros poderiam ter uns dos outros. Num grupo pequeno, todos se conheciam, e cada integrante possuía informações necessárias sobre os demais. Informações que se tornam mais difíceis de memorizar à medida que o grupo aumentava em tamanho.

Em outras palavras, em um grupo com poucos membros, era possível saber, com certo grau de certeza, quem era honesto, leal, respeitoso e generoso na hora de dividir a caça, o trabalho, responsabilidades ou qualquer outro recurso essencial. Porém, à medida que o grupo aumenta numericamente, diminui a capacidade de seus membros se conhecerem mutuamente e de saberem até que ponto determinado membro da tribo é confiável ou não.

Robin Dunbar (2010) sustenta que a capacidade humana de se inter-relacionar e manter vínculos pessoais, que envolvam relações familiares, de amizade e de lealdade, estaria limitada a um número máximo de 150 pessoas. Dunbar (2010) chegou a esse número específico a partir de estudos e análises do tamanho médio do neocórtex dos seres humanos.

Marcelo de Araujo (2016), ao comentar a hipótese do cérebro social, explica que a capacidade dos primatas de formar grupos sociais complexos está diretamente ligada à sua capacidade cognitiva. Conforme Araujo (2016), a cognição determina e propicia a capacidade

e a habilidade de perceber quem pertence e quem não pertence a determinadas facções na tribo e o monitoramento das relações que cada membro individualmente consegue estabelecer no interior do grupo. Esse monitoramento das relações permite detectar quem é amigo ou inimigo de quem, bem como quem auxiliará ou não em casos de conflitos. Socialmente, é de fundamental importância conhecer os amigos e os potenciais inimigos dentro do próprio grupo. Todavia, o número máximo de relações que cada um individualmente pode monitorar é limitado, chegando ao número máximo de 150 pessoas. Araujo (2016) apresenta o cálculo que fundamenta esse número da seguinte maneira:

Em um grupo de 4 indivíduos, cada um tem de conhecer sua própria relação com os 3 outros membros do grupo, assim como a relação que esses 3 mantêm entre si. Isso exige que cada indivíduo tenha capacidade de monitorar 6 inter-relações ao mesmo tempo. Em um grupo de 5 indivíduos, esse número sobe para 10 inter-relações; e em um grupo de 10 indivíduos, o número de inter-relações cresce para 45. Ao atingir um número de 150 indivíduos, cada membro precisa então processar informações referentes a 11.175 inter-relações diferentes (p. 99-100).

Ao atingir a quantidade de membros que ultrapassasse o número de 150 pessoas, possivelmente as tribos precisariam se dividir. Surge, então, uma questão: após a divisão, como seriam as interações entre as duas novas tribos? Isto porque, até o ponto de chegar à necessidade da divisão, todos viviam juntos e, possivelmente, os membros da tribo conviviam de forma harmoniosa, sem terem de enfrentar os problemas decorrentes da TMSC. O maior desafio que essa tribo poderia enfrentar era a TC.

No contexto de escassez de recursos, cujo resultado imediato e direto é a competição, é improvável que pessoas pertencentes a tribos rivais, que constantemente estavam disputando e procurando os mesmos recursos e que lutavam diariamente com todo afinho para garantir a subsistência e a sobrevivência individual e tribal, se reconhecessem como iguais, humanos e irmãos. Segundo Greene (2018, p. 34), era provavelmente inevitável que todos que não fizessem parte da mesma tribo fossem percebidos como rivais, inimigos ou adversários, mesmo que num passado recente, todos tivessem feito parte de uma mesma tribo.

Greene (2018, p. 34) afirma que a moralidade surgiu para possibilitar a cooperação e, ao mesmo tempo, provocou divisão, desunião, brigas e discórdias entre os grupos. Consoante o autor (2018, p. 33-35), somos os herdeiros morais dos homens e mulheres que, por cooperarem, conseguiram sobreviver e superar as dificuldades impostas pelo ambiente hostil, pela escassez de recursos e pela competição com outros grupos e grandes predadores. De alguma forma, a psicologia moral que permitiu a nossos antepassados cooperar foi implantada

em nossos cérebros, de maneira que a mente moral compõe a estrutura inata da natureza humana.

Na concepção de Greene (2018, p. 24), a psicologia moral que herdamos está em perfeita sintonia com o contexto em que a mente moral se desenvolveu. O problema é que os fatores sociais e culturais existentes quando a moralidade se desenvolveu são completamente diferentes dos que caracterizam o mundo contemporâneo. Guardadas as devidas proporções, pode-se afirmar que até o próprio ambiente em que vivemos mudou. Isso porque nossos antepassados viviam inseridos no meio ambiente, já atualmente as relações humanas com a natureza são mediadas pela cultura, fenômeno que levou alguns autores a criarem o termo “segunda natureza”. Graças aos avanços da ciência e da tecnologia, as tribos que hoje habitam o mundo contemporâneo já não precisam mais disputar e brigar por recursos escassos e podem coexistir próximas umas das outras em paz, equilíbrio e harmonia. Todavia, segundo Greene (2018, p. 14), a psicologia moral humana ainda opera atualmente da mesma maneira como operava nos primórdios da humanidade: tribalmente, separando as pessoas em “nós” contra “eles”.

O surgimento de grupos pequenos pode ser explicado por três motivos. Em primeiro lugar, a natureza humana foi moldada ao longo da evolução das espécies por meio da seleção natural, processo pelo qual evoluímos para que nos tornássemos seres sociais. Em segundo lugar, a quantidade limitada de recursos disponíveis restringia o número de pessoas em cada grupo. E, em terceiro lugar, conforme Dunbar (2010), o número de pessoas que cada tribo poderia alcançar é de 150 membros.

A predisposição humana para formar grupos não constitui um problema, já que viver em comunidade está arraigado na natureza humana, ainda que essa tendência esteja na raiz do tribalismo. O problema está circunscrito ao fato de as tribos não conseguirem coexistir em paz e harmonia quando precisam conviver próximas umas das outras no mundo contemporâneo.

2.2 Como opera a mente moralista

Haidt, na obra *A mente moralista* (2020), explica como a moralidade se processa e funciona no interior da psicologia moral humana. Segundo o autor (2020, p. xvii), assim como a mente humana é apta para desenvolver a linguagem, o pensamento, a música e a sexualidade, ela também seria configurada para praticar o moralismo, mas não para realizar a moralidade. Para esclarecer como a mente moralista funciona, Haidt busca distinguir quais são as diferenças entre a mente moral e a mente moralista.

Haidt (2020, p. xvii) afirma que o livro *A mente moralista* poderia, inclusive, ter sido denominado de “A mente moral”, porque o conceito de moral, no âmbito da psicologia moral, sugeriria que a mente seria objetivamente moral, e não moralista. Se a mente moralista fosse uma mente moral, a psicologia moral humana julgaria e avaliaria os fatos e as ações humanas com o objetivo de compreender o que é o certo e o que é o errado, e assim distinguir a ação correta e verdadeira da ação incorreta e falsa, independentemente dos indivíduos e grupos que estivessem relacionados em uma determinada situação.

Suponhamos o seguinte experimento de pensamento: o meu filho(a), o meu marido ou a esposa, ou um familiar próximo, ou um amigo muito querido ou um membro do nosso grupo social fez algo reprovável contra um inimigo meu, um desafeto, alguém com quem recentemente tive um desentendimento grave. Se a mente fosse moral, segundo Haidt (2020), o julgamento moral seria imparcial e independente da proximidade com os envolvidos. O juízo moral nos permitiria avaliar quem estava correto e quem estava errado e, portanto, concluir que o meu desafeto está correto e o conhecido errado, e aquele que está errado deve se retratar e, se for o caso, ressarcir ou indenizar financeiramente o ofendido, que, no caso, era o meu desafeto.

Conforme Haidt (2020, p. xvii-xviii), entretanto, não é isso que geralmente ocorre com a moralidade. Pelo contrário, a psicologia moral humana não foi configurada para ser moral, mas sim para ser moralista, crítica e propensa a julgamentos. Por esse motivo, o livro de Haidt recebeu o título *A mente moralista*, porque, segundo o autor, nesse experimento de pensamento e na maior parte dos casos em que nós, humanos, nos envolvemos, é altamente improvável que qualquer ser humano julgue a situação retratada acima para descobrir quem estava errado ou certo moralmente. Segundo o autor, o julgamento moralista é conduzido tendenciosamente para apresentar justificativas para nossas ações e, portanto, produzir argumentos que apoiem ou defendam os nossos familiares, conhecidos e membros do nosso grupo social e, assim, condenar como errados aqueles que não fazem parte da família ou do nosso grupo.

Haidt (2020, p. xvii) sustenta que o moralismo não é uma falha na programação da mente humana, ou um vírus que se instalou no cérebro humano que causa desvios, e que bastaria corrigir tais falhas, eliminar o vírus, para a mente moralista voltar ao seu funcionamento moral correto. Consoante o autor, não é este o caso, pois a condição natural da mente é ser moralista, propensa a julgamentos e críticas que, em certa medida, favorecem o nosso grupo social e a nós mesmos. Nas palavras do próprio Haidt:

Se acha que o raciocínio moral é algo que fazemos para descobrir a verdade, acabará constantemente decepcionado com o quão tolas, tendenciosas e ilógicas as pessoas se tornam quando discordam de você. Mas, se pensar no raciocínio moral como uma

habilidade que nós, humanos, desenvolvemos para facilitar nossos interesses sociais – para justificar nossas próprias ações e defender os grupos a que pertencemos –, então as coisas farão muito mais sentido (2020, p. XVII).

De acordo com Haidt (2020, p. XII), nenhuma sociedade sobreviveria sem fofoca, moralismo e preocupação com um certo grau de pureza. Contudo, nossa mente moralista teria também uma camada que permitiria que nos comportássemos em algumas circunstâncias específicas de forma nobre, bela e justa, o que inclusive possibilita ações altruístas, boas e corretas. Consoante Haidt (2020, p. XX), mesmo assim, essas qualidades nobres permanecem sempre dirigidas aos membros do nosso grupo, enquanto os membros das outras tribos tendem a receber ações opostas ao altruísmo e à bondade.

O fenômeno do moralismo acontece em decorrência do modo pelo qual funciona a mente moralista. Conforme Haidt (2020, p. 47-51), na mente humana primeiro ocorrem, de forma instantânea, as intuições e sentimentos; em seguida, processa-se lentamente o raciocínio, cuja função não é descobrir a verdade, mas elaborar argumentos que confirmem e justifiquem as intuições instantaneamente produzidas quando tomamos conhecimento de um fato, de um fenômeno ou quando nos deparamos com algumas situações corriqueiras do dia a dia.

Haidt (2020, p. 47-51) utiliza algumas metáforas para representar as partes em que dividiu o texto da obra *A mente moralista*. Uma das metáforas é de que a mente humana funciona como um cavaleiro montado em um elefante⁴. Na metáfora criada por Haidt (2020, p. 47-51), o cavaleiro representa a parte racional da mente, o raciocínio consciente, enquanto o elefante simboliza as intuições, as emoções e os sentimentos. Segundo o autor, não é a razão que comanda as emoções e as intuições; pelo contrário, a função da razão é servir às emoções. Conforme Haidt (2020, p. 48-49), são as intuições e os sentimentos que comandam as ações humanas, cabendo à razão auxiliá-las.

No segundo capítulo da obra *A mente moralista*, Haidt desenvolve e apresenta parte da influência que recebeu de Howard Margolis. Consoante Haidt (2020, p. 44-47), um dos objetivos de Margolis era compreender por que as convicções políticas são, em sua grande maioria, desconexas da realidade. Para solucionar essa questão, Margolis propôs a teoria de que a mente humana opera a partir de dois processos diferentes de cognição: “ver-isso” e “raciocinar-porquê”. Baseado nesses dois processos de cognição, Haidt (2020, p. 47-51)

⁴ Wendy Campos foi o tradutor da obra *A mente moralista* para a língua portuguesa. Ele traduziu “*rider*” por “ginete”. Acredito que “*rider*” seja melhor traduzido por “cavaleiro” do que por “ginete”, embora “ginete” seja sinônimo de um cavaleiro muito habilidoso. Por escolha pessoal, utilizarei o substantivo “cavaleiro” e não “ginete”.

elaborou a metáfora do cavaleiro montado no elefante, na qual o elefante representa as emoções e as intuições e o cavaleiro simboliza a razão.

De acordo com Haidt (2020, p. 58-59), quando nos deparamos com as questões do cotidiano, muitas das quais envolvem a moralidade, as intuições imediatamente fornecem um julgamento moralista e condenatório sobre a situação. Só após o julgamento intuitivo ser realizado é que talvez o raciocínio entraria em cena para apresentar ideias ou argumentos para justificar as sugestões fornecidas pela intuição. Segundo Haidt (2020, p. 49), o cavaleiro funciona como um profissional de relações públicas cuja função é desenvolver ideias e argumentos que justifiquem as ações e as práticas sociais que realizamos individualmente e aquelas praticadas por nossos grupos sociais.

Haidt (2020, p. 50) assinala que uma das explicações para o fato de a mente ser moralista decorre de que primeiro se processam as intuições e os sentimentos morais, e só depois surge o raciocínio estratégico. De modo automático e instantâneo, forma-se, na mente humana, uma série de informações e sentimentos que tendem a guiar nossa compreensão sobre a moralidade. Após serem formuladas as impressões e as percepções baseadas na intuição, pode aparecer o cavaleiro para acompanhar o que está acontecendo. Mesmo que o cavaleiro perceba que as percepções fornecidas pelo elefante podem estar erradas, a tendência é que o cavaleiro comece a trabalhar para produzir justificativas para as informações fornecidas pelo elefante.

Haidt e sua equipe realizaram uma série de experimentos com o objetivo de compreenderem como funciona a psicologia moral humana. O autor e sua equipe inventaram histórias fictícias, ilusórias e fabulosas e, em seguida, apresentaram-nas aos voluntários que participaram das pesquisas. A finalidade de Haidt (2020) e sua equipe era avaliar como os sujeitos se comportavam e respondiam às questões apresentadas.

As histórias e os problemas que Haidt e sua equipe criaram para utilizar nas pesquisas são obras de ficção, imaginação e fantasia. As narrativas não se baseiam em fatos, acontecimentos ou personagens reais. Os personagens, os acontecimentos e os fatos descritos nos experimentos são ficcionais, criados com o único fim de avaliar como sujeitos reais pensam sobre questões de psicologia moral. É necessário fazer esse esclarecimento porque algumas das histórias inventadas por Haidt (2020) e sua equipe envolvem temas sexuais.

O desafio de Haidt (2020) e sua equipe, ao elaborarem as narrativas que seriam usadas nos experimentos, era produzir histórias que envolvessem violações de tabus, mas nas quais não houvesse vítimas nem pessoas que sofressem dano ou injustiça em decorrência dos fatos retratados. Assim, apenas os envolvidos diretamente no caso retratado teriam conhecimento do ocorrido e pessoas alheias aos acontecimentos ignorariam o ocorrido e não sofreriam danos.

A partir do pressuposto de que, ao serem questionadas sobre problemas morais, as pessoas tendem a se guiar prioritariamente pelas intuições morais, Haidt treinou sua equipe para que interrogassem os sujeitos da pesquisa de maneira que estes tivessem que analisar seus argumentos iniciais, produzidos pela intuição moral. A maioria dos sujeitos, mesmo após perceber que suas ideias iniciais não se justificavam, não abandonou as percepções fornecidas pelas intuições, mesmo depois que elas foram demonstradas pelos entrevistadores como falhas. Vejamos um exemplo:

Julie e Mark, que são irmãos, estão viajando juntos pela França. Ambos estão de férias da faculdade. Uma noite estão sozinhos em uma cabana perto da praia e decidiram que seria interessante e divertido fazerem amor. No mínimo seria uma experiência nova para ambos. Julie já toma anticoncepcional, mas Mark usa preservativo também, para mais segurança. Os dois gostam da experiência, mas decidem não repeti-la. Eles guardam segredo dessa noite especial, o que faz com que se sintam ainda mais próximos. O que você acha? Foi errado eles fazerem sexo? Entrevistador: Então, o que você acha disso, foi errado Julie e Mark fazerem sexo? Sujeito: Sim, acho totalmente errado eles fazerem sexo. Porque sou bastante religioso e acho que o incesto está errado de qualquer maneira. Não sei. Entrevistador: O que você acha que há de errado com o incesto? Sujeito: Hum, toda a ideia de, bem, eu ouvi dizer – eu nem sei se isso é verdade, mas no caso, se a garota engravidasse, as crianças seriam deformadas, na maioria das vezes, em casos como esse. Entrevistador: Mas eles usaram camisinha e pílula anticoncepcional ... Sujeito: Ah, ok. Sim, você disse isso. Entrevistador: ... então não tem como eles terem um filho. Sujeito: Bem, acho que o sexo mais seguro e a abstinência, mas, hum... hum, eu não sei, só acho que está errado. Eu não sei. O que você me perguntou? Entrevistador: Se foi errado eles fazerem sexo. Sujeito: Sim, acho que é errado. Entrevistador: E estou tentando descobrir por que, o que você acha que há de errado nisso. Sujeito: Ok, hum... bem... vamos ver, deixe-me pensar sobre isso. Hum... quantos anos eles tinham? Entrevistador: Eles estão na faculdade, por volta dos 20 anos. Sujeito: Ah ... [parece desapontado]. Eu não sei, eu apenas... simplesmente não é algo que aprendemos que devemos fazer. Não é ... bem, quero dizer que eu não fui. Suponho que a maioria das pessoas não é [risos]. Eu apenas acho que não se deve ... eu não ... acho que minha razão é, hum ... só que, hum ... não somos educados assim. Você não vê? Não é ... não acho que seja aceito. É mais ou menos isso. Entrevistador: Você não diria que tudo que não foi educado para fazer é errado, diria? Por exemplo, se você não é educado para ver mulheres trabalhando fora de casa, você diria que é errado as mulheres trabalharem? Sujeito: Hum ... bem ... Oh, Deus. Isto é difícil. Eu realmente ... quero dizer, não há como mudar de ideia, mas simplesmente não sei como - como mostrar o que estou sentindo, como me sinto. É muito louco (HAIDT, 2020, p. 40-43).

Neste experimento conduzido por Haidt (2020) e sua equipe, é possível perceber com clareza que, à medida que o entrevistador faz intervenções, o sujeito consegue acompanhar os argumentos contrários à sua intuição inicial e, em certo sentido, até concorda com tais argumentos. Após compreender que todas as suas justificativas para condenar o ato não se sustentam, o sujeito não muda de ideia. Isso acontece porque o cavaleiro compreendeu que poderia não haver problema em tal situação, mas o elefante se recusa a mudar suas percepções e reconhecer que suas impressões morais poderiam estar equivocadas. Diante do conflito entre o elefante e o cavaleiro, a força que o elefante exerce sobre nós é maior, e tendemos a ficar presos às intuições iniciais. É por esse motivo que é tão difícil mudar a compreensão moral

sobre determinado assunto, mesmo quando o cavaleiro reconhece que as informações fornecidas pelo elefante estão erradas.

Um pouco menos problemática, mas seguindo a mesma linha de repulsividade, Haidt (2020, p. 4) elaborou a história do homem e do frango congelado. Após contar o caso aos entrevistados, Haidt pedia para que as pessoas lhe dissessem o que sentiam e por que pensavam que tal ato era errado. A narrativa é a seguinte: “Um homem vai ao supermercado uma vez por semana e compra um frango (congelado). Antes de cozinhá-lo, pratica atos sexuais com ele. Depois o cozinha e come” (Haidt, 2020, p. 4, acréscimo nosso).

Conforme Haidt (2020, p. 20), mesmo diante das intervenções do entrevistador que ressaltava que ninguém havia sido prejudicado ou sofrido danos e somente os envolvidos nas narrações sabiam do ocorrido, as pessoas continuavam apontando alguma vítima em potencial para justificar suas reprovações aos acontecimentos retratados.

Haidt (2020, p. 20) e sua equipe contaram aos entrevistados a seguinte situação: uma mulher está limpando a casa e encontra uma bandeira muito velha dos Estados Unidos. A moça resolve então cortar a bandeira em pedaços e usá-los como pano de chão. Haidt e sua equipe realizaram a maior parte destes experimentos nos Estados Unidos, onde os cidadãos norte-americanos, em geral, possuem um forte senso de nacionalismo e de patriotismo que se refletem no amor pelos símbolos nacionais. Os sujeitos da pesquisa condenaram a atitude de transformar um dos maiores símbolos dos EUA em um sujo e empoeirado pano de chão. Os entrevistados procuravam justificativas para apoiar as ideias que recebiam da intuição e, mesmo quando convencidos de que ninguém havia sido prejudicado, que ninguém além da mulher sabia do ocorrido, que a casa havia ficado muitíssimo bem limpa e que a mulher não havia sentido remorso nem se arrependido, mesmo diante de todas as informações, não mudaram de ideia, mas continuaram afirmando que achavam que o ato era errado.

Com base nos experimentos e nas conclusões de Haidt (2020), pouco importa se estamos diante de uma hipotética relação sexual entre dois jovens, de um homem que faz sexo com um frango congelado ou diante de uma mulher que usa uma bandeira velha para limpar o chão. Independentemente se o caso é complexo ou simples, a mente moralista se comporta da mesma forma: instantânea, moralista, crítica e propensa a julgar para condenar.

Segundo Haidt, o elefante, de modo instantâneo, julga, avalia e conclui. Em seguida, à medida que o entrevistador faz suas colocações, o cavaleiro entra em cena, acompanha os argumentos apresentados, avalia e pode concluir que as intuições do elefante podem ser equivocadas. Mesmo assim, será difícil para nós, seres humanos, sentirmos que nossas intuições morais estão erradas, porque elas são sentidas como reais e verdadeiras em comparação aos

raciocínios e argumentos elaborados pelo cavaleiro. As intuições morais exercem uma força descomunal em nossa psicologia moral, se comparadas à força do raciocínio apresentado pelo cavaleiro, que são quase desprezíveis em termos de força e poder em relação às intuições morais apresentadas pelo elefante.

Haidt (2020, p. 101) comenta, em tom de brincadeira, que parte da sua tese de doutorado foi elaborada nas proximidades de um McDonald's localizado no oeste da Filadélfia. O pesquisador utilizava a lanchonete como ponto estratégico para recrutar trabalhadores dispostos a se voluntariar para cooperar com as pesquisas sobre psicologia moral realizadas por ele. Ao concordar em participar da pesquisa, Haidt e o voluntário se instalavam em algum lugar e por ali acontecia a conversa.

O autor não fornece muitos detalhes sobre o perfil social e econômico das pessoas recrutadas nas proximidades do McDonald's. O que Haidt (2020, p. 101) afirma é que, de modo geral, tratava-se de pessoas oriundas da classe trabalhadora norte-americana, com níveis acadêmicos mais baixos em comparação aos alunos da Universidade da Pensilvânia, que também participavam das suas pesquisas.

Haidt relata que alguns entrevistados achavam graça de algumas das narrativas; contudo, em sua quase totalidade, os participantes ficavam perplexos quando o pesquisador lhes pedia para explicar e justificar por que as pessoas nas histórias haviam feito algo de errado. Os trabalhadores olhavam para ele com olhar de espanto, falando ou imaginando coisas do tipo: “Você quer dizer que não sabe por que é errado fazer isso com um frango (congelado)? Eu tenho que explicar isso? De que planeta você veio?” (Haidt, 2020, p. 101-102).

Influenciado pelos estudos dos psicólogos Joe Henrich, Steve Heine e Ara Norenzayan, que publicaram o texto *The weirdest people in the world?* (2010), Haidt percebeu que ele e a comunidade acadêmica da Universidade da Pensilvânia, instituição na qual o autor trabalhava à época, possuíam uma compreensão sobre a moralidade muito diferente daquela apresentada pelos trabalhadores que participavam da pesquisa. Haidt (2020, p. 102) compreendeu que pessoas educadas em sociedades ocidentais (*Western*), industrializadas (*Industrialized*), ricas (*Rich*), democráticas (*Democratic*) e que possuem alta formação acadêmica ou intelectual (*Educated*) possuem um tipo de compreensão sobre a moralidade muito específica e particular, que o autor conceituou de moralidade *WEIRD*, que significa “estranha”, “diferente”, “esquisita”.

A moralidade *WEIRD*⁵, na concepção de Haidt (2020, p. 102-104), é rara e caracteriza-se pelos conceitos de dano, justiça e equidade. Nessa perspectiva, toda ação humana que cause danos ou injustiça é considerada errada. A equidade, dentro da moralidade *WEIRD*, está relacionada às ações políticas que devem procurar em todas as sociedades humanas estabelecer a igualdade entre os seres humanos em todos os aspectos, sejam eles econômicos, sociais, de gênero, étnicos etc.

Analisarei a narrativa da mulher que utilizou a bandeira norte-americana como pano de chão e o caso do homem e o frango congelado à luz da moralidade *WEIRD*. Primeiramente, posso fazer as seguintes perguntas: no que concerne ao meio ambiente, algum animal ou algum ser humano sofreu danos? Alguém foi injustiçado nessa ação? A ação serviu para promover a desigualdade entre os seres humanos? Acredito que a resposta às três perguntas seja negativa. Dessa forma, fundamentado nos estudos de Haidt (2020), posso afirmar que as atitudes das pessoas nas narrativas provavelmente são degradantes, repulsivas e até mesmo nojentas, mas não possuo argumentos, conforme a moralidade *WEIRD*, para afirmar que as ações são moralmente erradas.

Influenciado pelos trabalhos de alguns antropólogos, entre os quais se destacam os estudos de Clifford Geertz e Richard Shweder, Haidt (2020, p. 105-107) apresenta o princípio de que a moralidade envolve mais do que dano e justiça. Segundo esse princípio, a moralidade é ampla e vai além dos conceitos de dano e justiça para abarcar aspectos sociais, comunitários e religiosos. Conforme Haidt (2020, p. 105-107), a moralidade pode ser percebida em três categorias: a moralidade da autonomia, a moralidade da comunidade e a moralidade da divindade.

Consoante Haidt (2020, p. 105-106), a moralidade da autonomia em certa medida corresponde à concepção *WEIRD*. Uma das características principais desse tipo de moralidade, segundo Haidt (2020, p. 15), seria a capacidade de perceber as coisas dissociadas umas das outras, no sentido de independência e de autonomia. As sociedades ocidentais, industrializadas, democráticas, secularizadas e economicamente ricas são sociedades individualistas, nas quais o indivíduo é o núcleo e o aspecto mais importante da sociedade. Uma vez que as sociedades ocidentais são individualistas e cujo foco principal radica-se na felicidade, na independência e

⁵ Até a data de 06/09/2023, existem duas traduções da obra *The righteous mind* em língua portuguesa: uma publicada em 2020 pela editora Alta Cult, traduzida por Wendy Campos, e a outra de 2023, pela Edições 70, de Portugal, com tradução de André Morgado. Campos manteve o termo “*WEIRD*”, enquanto Morgado traduziu “*WEIRD*” simplesmente como estranho. O termo “estranho” é traduzido para o português como *weird* (estranho, esquisito, diferente), mas, como Haidt usou o termo “*WEIRD*” como uma sigla, manterei esse conceito, e não a tradução “estranho”.

na autonomia dos sujeitos, a moralidade nessas sociedades tende a ser um espelho dessas concepções. Nas palavras de Haidt:

A ética da autonomia se baseia na noção de que as pessoas são, em primeiro lugar, indivíduos autônomos com desejos, necessidades e preferências. Elas devem ser livres para satisfazer esses desejos, necessidades e preferências como bem entenderem, e assim as sociedades desenvolvem conceitos morais como direitos, liberdade e justiça, que permitem que as pessoas coexistam pacificamente, sem interferir muito nos projetos umas das outras. Essa é a ética dominante nas sociedades individualistas. Podemos encontrá-las nos escritos de utilitaristas como John Stuart Mill e Peter Singer (que valorizam a justiça e os direitos apenas na medida em que aumentam o bem-estar humano), e nos escritos de deontologistas como Kant e Kohlberg (que valorizam a justiça e os direitos mesmo nos casos em que isso pode diminuir o bem-estar geral) (2020, p. 105-106).

Conforme a moralidade da autonomia, a mulher tem uma bandeira, e, sendo ela a proprietária, ninguém será prejudicado; portanto, ela pode fazer o que bem entender com a bandeira. Isso também vale para o homem e o frango. O frango já foi comprado morto, e o homem tem o direito de fazer o que bem lhe aprouver com o seu próprio corpo. Nesse contexto, o modo como ele conduz a sua vida sexual é problema exclusivo dele.

Enquanto na moralidade da autonomia o foco são os sujeitos individualmente, a moralidade da comunidade é centrada na ideia de que os sujeitos são membros de entidades maiores, como famílias, tribos, nações etc. Haidt (2020, p. 106) faz questão de ressaltar que essas instituições, que o autor denomina de entidades, são mais do que a soma de pessoas individuais e, por serem fundamentais para a sociedade, elas precisam ser protegidas e preservadas. Nas palavras do próprio autor:

As pessoas têm a obrigação de desempenhar seus papéis designados nessas entidades. Muitas sociedades, portanto, desenvolvem conceitos morais como dever, hierarquia, respeito, reputação e patriotismo. Nessas sociedades, a insistência ocidental de que as pessoas planejem suas próprias vidas e busquem seus próprios objetivos parece egoísta e perigosa – uma forma certa de enfraquecer o tecido social e destruir as instituições e entidades coletivas das quais todos dependem (HAIDT, 2020, p. 106).

Consoante Haidt (2020, p. 106), a moralidade da divindade baseia-se na ideia da existência de seres espirituais, sobrenaturais, transcendentais e imanentes que, nas diversas religiões, são chamados de deuses, Deus, Kami, Orixás etc. Compreende-se que esses seres criaram o mundo e os seres humanos. Por serem e representarem a perfeição moral e o supremo bem, possuem o direito de exigir que os seres humanos se comportem conforme eles prescrevem. Nas palavras do próprio autor:

A ética de divindade se baseia na ideia de que as pessoas são, antes de tudo, receptáculos temporários dentro dos quais uma alma divina foi implantada. As pessoas não são apenas animais com uma porção extra de consciência; elas são filhas de Deus e devem se comportar de acordo. O corpo é um templo, não um playground. Mesmo que o ato de fazer sexo com uma carcaça de frango não faça mal nem viole os direitos de alguém, não deveria ser praticado, porque degrada o homem, desonra seu criador e viola a ordem sagrada do Universo. Muitas sociedades, portanto, desenvolvem conceitos morais como santidade e pecado, pureza e degeneração, elevação e degradação. Nessas sociedades, a liberdade pessoal das nações ocidentais seculares parece libertinismo, hedonismo e celebração dos instintos mais básicos da humanidade (HAIDT, 2020, p. 106).

No entendimento cristão, por exemplo, Deus criou todos os seres; contudo, o ser humano foi concebido de modo especial, à imagem e semelhança de Deus (Gn. 1, 26-28). Além disso, foi dotado de uma alma imortal que, na soma com o corpo, constitui o ser humano. E o corpo humano, na doutrina cristã, é o templo, a morada do Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade. Os seres humanos, dessa forma, precisam buscar a pureza e a santidade para serem uma morada digna do Espírito Santo.

Quando os voluntários se sentavam com Haidt próximo ao McDonald's, no oeste da Filadélfia, para ouvir narrativas morais e dizer o que pensavam sobre elas, na maior parte dos casos as pessoas faziam seu julgamento baseadas na moralidade da comunidade e da divindade. Consoantes tais concepções moralistas, a bandeira não é um simples pedaço de pano com cores e estrelas: ela representa e simboliza uma nação inteira, com seus valores, princípios, conquistas, grandeza e lutas. Portanto, usá-la como pano de chão constitui um desrespeito e um ultraje contra o país que a bandeira simboliza.

No contexto da ética da divindade conforme o cristianismo, o corpo humano é compreendido como a morada do divino. O corpo humano, dessa maneira, precisa ser tratado e usado com distinção, honra, pureza e santidade. Fazer sexo com um frango congelado provavelmente não é somente asqueroso, possivelmente é uma afronta ao próprio Deus, que criou o ser humano de modo especial para servi-lo com pureza, santidade e dignidade. Enfim, a moralidade é múltipla e variada. A moralidade envolve apenas os conceitos de dano e justiça somente para a comunidade *WEIRD*, que é pequena, enquanto, para o restante da humanidade, a moralidade envolve mais do que dano, justiça e equidade.

Intuitivamente, essas três moralidades influenciam a maneira como as pessoas se comportam e avaliam problemas morais. A mente moralista, de maneira geral, opera de modo instantâneo e intuitivamente de maneira universal. O que muda de alguns sujeitos para outros são os pressupostos axiológicos a partir dos quais cada ser humano julga as questões morais, o que Haidt (2020, p. 105-106) classificou de moralidade *WEIRD*, moralidade da comunidade e da divindade.

A partir da compreensão da existência dessas três éticas e das características de como opera a mente moralista, segundo Haidt (2020), teremos os princípios que nos possibilitam compreender por que a moralidade agrega e cega (MAC) ao mesmo tempo. Conforme Haidt (2020, p. 201-202), a mente moralista atua no sentido de nos aproximar do nosso grupo social, causando e aprofundando o pertencimento, mas causará as alterações entre os grupos que porventura tenham alguma divergência. Isso acontece porque a mente moralista funciona intuitivamente para produzir comportamentos e argumentos que favoreçam a nós mesmos e a nosso grupo, e não para estabelecer a verdade moral universal e objetiva.

2.3 A moralidade agrega e cega segundo Jonathan Haidt

Haidt (2012, p. xi) inicia a obra *The righteous mind* com a seguinte frase: “*Can we all get along?*”. Acredito que a tradução dessa passagem para a língua portuguesa, feita pela Alta Cult editora, tenha cometido um pequeno equívoco ao traduzir a passagem da seguinte forma: “Não podemos todos nos dar bem?” (Haidt, 2020, p. XV). Penso que a tradução brasileira, ao traduzir literalmente o texto, não conseguiu captar o sentido que Rodney King (*apud* Haidt, 2012) queria expressar. Acredito que a melhor tradução da frase em questão seria: “Não podemos todos viver juntos e em harmonia?” (Haidt, 2012, p. XV, tradução nossa). “Juntos” nesse sentido significa vivermos próximos e em paz, de modo a tentarmos resolver nossos conflitos morais, políticos, econômicos, religiosos e ideológicos através do diálogo.

Segundo Haidt (2020), essa frase foi pronunciada em 1992 por Rodney King, um norte-americano afrodescendente que foi espancado quase até a morte por quatro policiais brancos na cidade de Los Angeles. A situação saiu do controle quando o júri absolveu erroneamente os policiais e um vídeo⁶ das agressões cometidas pelos agentes de segurança foi divulgado em todos os Estados Unidos. Segundo Haidt (2020, p. XV-XVI), ao todo foram seis dias de conflitos generalizados, resultando num total de 53 mortos e mais de sete mil prédios incendiados. Após atos de violência que quase levaram à morte um caminhoneiro branco, King se sensibilizou e pediu paz. Nas palavras do próprio Haidt (2012, p. xi): “Enquanto tropeçava em sua entrevista na televisão, lutando para conter as lágrimas e repetindo-se com frequência, ele encontrou estas palavras: ‘Por favor, nós podemos nos dar bem aqui. Todos nós podemos nos dar bem. Quero dizer, estamos todos presos aqui por um tempo. Vamos tentar resolver isso’”.

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lt7h398uADc&rco=1>. Acesso em: 10 ago. 2023.

Haidt (2020) analisa por que é tão complexa a convivência humana entre os grupos sociais que juntos formam as sociedades contemporâneas. O autor propõe uma resposta que busca apontar a causa do problema: “[...] por que nos segregamos com tanta facilidade em grupos rivais, cada um com plena certeza da própria moralidade” (Haidt, 2020, p. 16). Se, por um lado, parece haver consenso quanto ao diagnóstico de que a moralidade é, ao mesmo tempo, a resposta para a cooperação, a moralidade agrega e é, simultaneamente, a causadora das disputas e divergências entre os grupos; por outro lado, a moralidade cega. O problema maior que surge dessa constatação é se existem soluções para o fato de que a moralidade, além de unir, também separa as pessoas, tornando-se motivo de disputas, intrigas, alterações, brigas e mesmo produzindo ódio e rancor entre os grupos.

No capítulo anterior, foi apresentado o conceito de TC, segundo Hardin (1968). Greene (2018) desenvolve a concepção de que a moralidade evoluiu para permitir que o egoísmo pessoal pudesse ser comutado pela cooperação. Todavia, Greene (2018) não desenvolve uma teoria que possa explicar como a moralidade permite eliminar a TC e, ao mesmo tempo, possibilitar a cooperação.

Guardadas as devidas proporções, o conceito que Hardin (1968) e Greene (2018) denominaram como TC, Haidt (2020) classificou como parasitismo social. O caminho que Haidt (2020) percorre para explicar como a moralidade possibilita eliminar o parasitismo social é proposto a partir da hipótese de que, nos seres humanos, a evolução atuaria tanto no nível do indivíduo quanto no nível do grupo.

Haidt (2020) aborda tal problema e desenvolve uma explicação do porquê a humanidade conseguiria diminuir o parasitismo social e propiciar que os seres humanos pudessem cooperar. A suposição de que a evolução opera no nível do grupo começa a partir da concepção de parasitismo social. Por parasitismo social, o autor compreende o seguinte princípio:

Quando os grupos competem, o grupo coeso e cooperativo geralmente vence. Mas, dentro de cada grupo, indivíduos egoístas (parasitas sociais) saem ganhando. Eles compartilham os ganhos do grupo enquanto contribuem pouco para seus esforços. O exército mais corajoso vence, mas dentro do exército mais corajoso os poucos covardes que ficam para trás são os mais propensos a sobreviver a luta, voltar para casa vivos e se tornarem pais (HAIDT, 2020, p. 207).

Consoante Haidt (2020, p. 236), o comportamento social humano é 90% parecido com o dos chimpanzés e 10% similar à conduta das abelhas. Com essa metáfora, o autor simboliza dois atributos essenciais da conduta e da natureza humana. Por um lado, somos parecidos com nossos parentes genéticos, os chimpanzés. Somos animais egoístas que possuem a tendência de

colocar seus interesses individuais à frente dos objetivos coletivos, de onde surge a definição de parasitismo social. Por outro lado, sob determinadas condições, os seres humanos tornam-se excelentes cooperadores, que podem ser capazes de colocar de lado seus interesses egoístas em prol da comunidade.

Seres humanos egoístas pensam primeiro em si, são preguiçosos quando é preciso distribuir as tarefas e as funções, não contribuem para o bem da comunidade e, principalmente, evitavam caçar quando era preciso obter alimento (atividade perigosa na qual muitos caçadores pereciam) e, além de evitar tarefas perigosas, também fogem dos campos de batalha. Assim, os egoístas, os preguiçosos e os covardes tendem a viver mais e, conseqüentemente, se tornar maioria. Enquanto os cooperadores, corajosos e desbravadores, que morriam em conflitos, caçando ou realizando outras atividades de risco, tenderiam a se tornar minoria. Nesse contexto, os egoístas e covardes viveriam mais, gerariam mais filhos e teriam descendentes que possivelmente herdariam as mesmas características egoístas dos pais. Se os parasitas sociais sempre fossem a maioria, estaríamos diante de um problema que seria a predominância do parasitismo social sobre a cooperação, e nenhum grupo social sobreviveria se o parasitismo social fosse predominante.

No entanto, ao mesmo tempo que nós, humanos, somos egoístas, também possuímos a necessidade de pertencer a uma comunidade. Consoante Haidt (2020, p. 205), a melhor hipótese que poderia explicar, ao mesmo tempo, a capacidade e a possibilidade de reduzir o parasitismo social e de viabilizar que os membros do grupo se transformem em bons cooperadores é realizada através da alternativa de que a evolução ocorreria no nível do grupo.

Haidt (2020, p. 205) defende a hipótese de que a evolução humana ocorre também no nível do grupo. Contudo, autores como George Williams e Richard Dawkins afirmam que a evolução somente ocorre no nível do indivíduo, e a evolução no nível individual explicaria as mudanças que ocorreriam no âmbito do grupo. De modo geral, o entendimento da comunidade científica acompanha a compreensão que Williams e Dawkins defendem sobre o assunto. Segundo Haidt:

Williams afirmou que a seleção de grupo era possível em teoria. Mas, em seguida, dedicou a maior parte do livro a provar sua tese de que “adaptações relacionadas ao grupo não existem de fato” (1966). Ele trouxe exemplos de todo o reino animal, mostrando em todos os casos que o que parece altruísmo ou autossacrifício para um biólogo ingênuo (como aquele especialista em cupins) acaba sendo egoísmo individual ou seleção de parentesco (em que ações dispendiosas fazem sentido porque beneficiam outras cópias dos mesmos genes em indivíduos intimamente relacionados, como acontece com os cupins). Richard Dawkins fez a mesma coisa em seu best-seller de 1976, *O Gene Egoísta*, admitindo que a seleção de grupo é possível, mas desmascarando casos aparentes de adaptações relacionadas ao grupo. No final dos

anos 1970, havia um forte consenso de que quem dissesse que um comportamento ocorria “para o bem do grupo” era um tolo que poderia ser tranquilamente ignorado (2020, p. 211-212).

Segundo Haidt (2020, p. 210), em 1955, o biólogo George Williams assistiu a uma palestra na Universidade de Chicago. O palestrante era especialista em cupins e sustentava que muitos animais e insetos são excelentes cooperadores, sendo inclusive prestativos com seus pares. O melhor exemplo de insetos cooperadores são as formigas, cupins e as abelhas. As abelhas, inclusive, são excelentes cooperadoras que, se preciso for, sacrificam a própria vida para defender a colmeia de ameaças.

Consoante Haidt (2020), como possuía amplo conhecimento em genética, Williams sabia que no cupinzeiro todos os cupins são irmãos. Assim, quando alguns cupins se sacrificam para salvar o cupinzeiro, estão, na verdade, se sacrificando para proteger seus irmãos e, consecutivamente, favorecendo a preservação dos seus genes. Segundo Haidt (2020, p. 210), na compreensão de Williams, os animais não se sacrificam para proteger os demais, isso só ocorreria em circunstâncias muito especiais e restritas; portanto, quando ocorrem, são exceções e não deveriam ser tomadas como regras.

Segundo Haidt (2020), em 1965 Williams publicou o livro *Adaptation and Natural Selection*, cujo objetivo era desenvolver e argumentar sobre o modo como as adaptações evolutivas operam e se manifestam. Nas palavras de Haidt:

Ele considerava a seleção natural um processo de design. Não há designer inteligente ou consciente, mas Williams achou a linguagem do design útil. Por exemplo, as asas só podem ser entendidas como mecanismos biológicos projetados para produzir o voo. Williams observou que a adaptação em um determinado nível sempre implica um processo de seleção (design) operando nesse nível, e alertou os leitores a não procurarem níveis mais altos (como grupos) quando os efeitos da seleção em níveis mais baixos (como indivíduos) podem explicar completamente a característica (2020, p. 210-211).

Em outras palavras, segundo Haidt (2020), Williams está afirmando que a evolução no nível do indivíduo explica as adaptações que ocorrem no âmbito do grupo. Não seria possível explicar as alterações no nível do grupo com base no coletivo, uma vez que as adaptações se processam no nível individual, e não no âmbito do grupo.

Consoante Haidt (2020, p. 211), Williams utiliza o exemplo de cervos correndo em conjunto para elucidar suas ideias. Ao observarmos cervos correndo em grupo ou fugindo de predadores, é comum que estes se comportem como se fossem um único organismo, mudando de direção para a esquerda ou direita de maneira sincronizada. Tal situação, segundo Williams *apud* Haidt (2020), poderia induzir ao erro de interpretação de que, ao longo de milhares de

anos correndo em grupo, gerações após gerações, os cervos desenvolveram a capacidade adaptativa de correr harmonicamente como se fossem um único organismo se deslocando em alta velocidade. Tal concepção, segundo Williams *apud* Haidt, estaria equivocada, porque o que realmente ocorre com os cervos é que os mais rápidos são selecionados, enquanto os mais lentos são eliminados ao serem comidos por predadores. Nesse contexto, os cervos mais velozes sobrevivem, portanto, a evolução no nível do indivíduo explica o deslocamento rápido e sincrônico dos cervos observado nos bandos.

Segundo Haidt (2020, p. 211-212), Dawkins, no livro *O gene egoísta* (1976), argumentou na mesma linha de Williams, ao defender a ideia de que a seleção de grupo poderia ser possível. Contudo, desacreditava na ocorrência de possíveis exemplos de adaptações evolutivas no âmbito do grupo. As teses de Dawkins e Willians sobre a moralidade podem ser resumidas na seguinte citação:

Obviamente, a vida real está cheia de casos que violam o axioma. As pessoas deixam gorjetas em restaurantes para os quais nunca mais voltarão; doam anonimamente para instituições de caridade; às vezes se afogam depois de pular em rios para salvar crianças que não conhecem. Não tem problema, disseram os cínicos; são apenas falsas confirmações de antigos sistemas projetados para a vida em pequenos grupos do Pleistoceno, no qual a maioria das pessoas era parente próxima. Agora que vivemos em grandes sociedades de anônimos, nossos antigos circuitos egoístas nos levam erroneamente a ajudar estranhos que não nos ajudarão em troca. Nossas “qualidades morais” não são adaptações, como Darwin acreditava. São subprodutos; erros. A moralidade, disse Williams, é “uma capacidade produzida de forma acidental, em sua estupidez ilimitada, por um processo biológico que normalmente se opõe a expressão de tal capacidade”. Dawkins compartilhou desse cinismo: “Tratemos, então, de ensinar a generosidade e o altruísmo, porque nascemos egoístas (HAIDT, p. 2020, 212).

Haidt (2020, p. 212-213) discorda das concepções de Dawkins e Williams. Segundo o autor, possuímos a capacidade para ser altruístas e podemos nos tornar bons cooperadores, como são as abelhas. Se o foco for colocado no grupo, e não no indivíduo, é possível compreender como a evolução atuaria através da seleção natural agindo sobre os grupos, o que contribuiria para diminuir o parasitismo social e transformar os seres humanos em bons cooperadores coletivos.

A evolução por meio da seleção natural atuando nos grupos teria contribuído para a diminuição do parasitismo social da seguinte maneira, segundo Haidt (2020, p. 208-209): em primeiro lugar, os seres humanos teriam um instinto social, porque, nos primórdios da nossa espécie, os solitários possuíam a maior probabilidade de se tornarem vítimas de predadores e encontravam enormes dificuldades para sobreviver sozinhos e isolados. Esse fenômeno favoreceria o desenvolvimento da aptidão para pertencer e estar perto de um grupo. Em segundo

lugar, ao serem solícitos entre si, quando houvesse necessidade de ser socorrido em virtude de alguma dificuldade ou perigo, a reciprocidade aumentava a probabilidade de que alguém viesse socorrer ou mesmo oferecer ajuda. Em terceiro lugar, a causa mais significativa e importante para o desenvolvimento da moralidade, segundo Haidt, foi o fator de que os seres humanos, acima de tudo, se preocupam com suas reputações. A fofoca intergrupala poderia destruir a reputação de qualquer membro do grupo.

Ao se tornar malfalado, um homem ou uma mulher enfrentariam grandes dificuldades para encontrar um parceiro ou parceira dispostos a se relacionar sexualmente com determinado sujeito. Segundo Haidt (2020, p. 78), os seres humanos, de modo geral, são egoístas e se preocupam, sobretudo, com a própria reputação. A reputação determina como os outros membros da comunidade nos veem. Uma péssima reputação significaria a ruína social para um membro do grupo que fosse taxado de egoísta, mesquinho, preguiçoso e covarde.

Em último lugar, Darwin *apud* Haidt (2020, p. 208) sustenta que foi fundamental para o desenvolvimento dos grupos a capacidade de perceber algumas regras e comportamentos como sagrados, fenômeno que pode ser explicado pelo fato de que, sob determinados aspectos, existe uma tendência na natureza humana a conceber e perceber algumas partes da realidade natural e social como sagradas. Nas palavras do próprio Haidt:

Quando juntamos esses passos, eles nos levam por um caminho evolutivo, desde os primeiros primatas até seres humanos, entre os quais o parasitismo social não é mais tão atraente. Em um exército real, que sacraliza a honra, a lealdade e a pátria, o covarde não tem mais a maior probabilidade de voltar para casa e ter filhos. Ele é o que tem mais chance de ser espancado, deixado para trás ou levar um tiro pelas costas por cometer sacrilégio. E se conseguir retornar vivo, sua reputação repelirá mulheres e potenciais empregadores. Exércitos reais, assim como os grupos mais eficazes, têm muitas maneiras de suprimir o egoísmo. E sempre que um grupo encontra uma maneira de fazer isso, ele altera o equilíbrio de formas em uma análise multinível: a seleção em nível individual se torna menos importante, e a seleção de grupo, mais poderosa (2020, p. 209).

Haidt (2020) desenvolve quatro provas para tentar demonstrar a possibilidade de que a evolução atua no âmbito do grupo, sendo estas: prova A – grandes transições na evolução; prova B – a intencionalidade compartilhada; prova C – coevolução de genes e culturas; prova D – a rapidez da evolução.

Consoante Haidt (2020, p. 216), grandes transições na evolução são muito raras. Contudo, conforme o autor, as transições, quando acontecem, são extremamente importantes e mudam o curso tanto da vida dos organismos biológicos quanto dos humanos. Segundo Haidt (2020, p. 216), geralmente, quando as grandes transições ocorrem, elas, em geral, suprimem o parasitismo social, possibilitando que um conjunto de seres possam trabalhar juntos, dividir

tarefas e se unirem em prol do sistema ou organismo que estão desenvolvendo ou criando. Quando isso acontece, a seleção natural no nível do indivíduo se torna menos relevante.

Segundo Haidt (2020), esse fenômeno não acontece somente nas comunidades humanas. Ele se replica em todos os aspectos da natureza, sejam eles físicos, químicos ou biológicos. Elétrons, prótons, nêutrons e muitas outras partículas subatômicas se agrupam para formar o átomo. Átomos unidos formam as moléculas; moléculas se unem e formam células; e células se agrupam para formar todos os tipos de organismos vivos presentes no planeta. Em outras palavras, é como se a cooperação fosse a regra que conecta a física, a química e a biologia.

Consoante Haidt (2020, p. 217), os biólogos Bert Holldobler e Edward Wilson sustentam que existem dois fenômenos que caracterizam as sociedades ultrassociais⁷: a competição contra outros grupos e o cuidado com os filhos. No caso dos bebês humanos, esses cuidados demandam esforço não somente individual da mãe, mas também exigem esforços coletivos, que precisa se mobilizar para cuidar, nutrir e proteger.

Segundo Haidt (2020, p. 218), tanto a proteção e o cuidado com os bebês quanto a competição com outros grupos são, em certo sentido, mais eficazes quando os grupos humanos estão fixados em bons locais que lhes servem de proteção e abrigo, como cavernas ou buracos em grandes rochas. Após a descoberta ou conquista desses locais, era imprescindível mantê-los e preservá-los. Em síntese, cuidar dos filhos, competir com outros grupos e garantir locais seguros para viver são fatores que exigem que todos os membros do grupo executem suas tarefas e cooperem ao máximo possível para o bem do grupo.

Nessa perspectiva, o grupo exerceria pressão constante para que cada vez mais os parasitas sociais fossem eliminados e não afetassem o bom desenvolvimento do grupo. Tais fatores demonstrariam como a evolução poderia atuar no nível do grupo, favorecendo a

⁷ Os seres humanos, alguns animais e algumas espécies de insetos são seres gregários, ou seja, tendem a viver em grupo. Entre os insetos classificados como sociais, podemos destacar as abelhas, os cupins e as vespas. Estas espécies vivem em grupo, formados por uma infinidade de seres da mesma espécie, com cada um ocupando uma função específica. Nas colmeias, por exemplo, a rainha tem a função de procriar, os zangões são responsáveis pela defesa e as abelhas-operárias realizam a função de produzir mel. Silvia Araújo, Maria Bridi e Benilde Motim (2016, p. 47) definem sociedade como uma rede de relações entre seres humanos, que surgem de forma natural ou contratual. Segundo as autoras, as sociedades humanas são caracterizadas pelas comunicações entre os membros, consenso e diferenças entre os indivíduos e os grupos sociais. Segundo Nelson Tomazi e Marco Rossi (2016, p. 20), o indivíduo, ao participar de uma sociedade, se insere em múltiplos grupos, contextos e instituições que se entrecruzam, como o Estado, a família, a igreja, a escola, as instituições etc., formando uma complexa e extensa rede de relações sociais, relações classificadas como ultrassocialidade. No tópico 2.1 *Natureza humana, tribalismo e cooperação*, ao explicar por que os seres humanos cooperam em certo sentido, foi apresentada a explicação de como se processa a ultrassocialidade humana. Porque, provavelmente, os primeiros humanos não teriam sobrevivido sozinhos e isolados. Dessa forma, ao esclarecer como se processa a cooperação, também se explicita os motivos pelos quais somos seres ultrassociais.

cooperação grupal e a diminuição do parasitismo social. Segundo Haidt (2020, p. 219), o cuidado com a prole, a proteção, a habilidade para competir com outros grupos e a descoberta e a manutenção de bons abrigos ganharam forma, ordenamento material e simbólico com o surgimento das cidades-Estados e, depois, nos grandes impérios. Nas palavras do próprio autor:

Esses mesmos três fatores se aplicam aos seres humanos. Assim como as abelhas, nossos ancestrais eram (1) criaturas territoriais com predileção por ninhos defensáveis (como cavernas) que (2) geraram proles vulneráveis que exigiam enormes quantidades de cuidado, que precisavam ser prestados enquanto (3) o grupo estava sob ameaça de grupos vizinhos. Por centenas de milhares de anos, portanto, existiam condições exercendo pressão para a evolução da ultrassocialidade e, como resultado, somos o único primata ultrassocial. A linhagem humana pode ter inicialmente agido de forma muito semelhante aos chimpanzés, mas quando nossos ancestrais começaram a sair da África, eles haviam se tornado pelo menos um pouco parecidos com as abelhas.

Como as abelhas, os humanos começaram a construir ninhos cada vez mais elaborados e, em apenas alguns milhares de anos, um novo tipo de veículo apareceu na Terra – a cidade-Estado, capaz de erguer muros e criar exércitos. As cidades-Estados e, mais tarde, os impérios se espalharam rapidamente pela Eurásia, norte da África e Mesoamérica, mudando muitos dos ecossistemas da Terra e permitindo que a dominância total de seres humanos subisse de insignificante no início do Holoceno (cerca de 12 mil anos atrás) a dominação mundial hoje. Como os insetos coloniais fizeram com os outros insetos, empurraram todos os outros mamíferos para as margens, para a extinção ou a servidão. A analogia com as abelhas não é superficial ou vaga. Apesar de suas muitas diferenças, as civilizações humanas e as colmeias são produtos de grandes transições na história evolutiva (HAIDT, 2020, p. 218-219).

Haidt (2020, p. 219-223) classificou a demonstração B como prova da intencionalidade compartilhada. Haidt (2020, p. 220) afirma que a capacidade humana de compreender o que outro humano imagina e planeja constitui uma das principais transformações evolutivas que modificaram por completo os modos de vida dos seres humanos no planeta. Haidt (2020, p. 220) afirma que aprendeu com Michael Tomasello que os chimpanzés são a segunda espécie mais inteligente que existe na Terra. Todavia, Tomasello (*apud* Haidt, 2020) sustenta que, embora os chimpanzés sejam inteligentes a ponto de brincar, compreender algumas coisas e aprender linguagem de sinais, dois chimpanzés não conseguem trabalhar, para juntos carregar ao mesmo tempo, um pedaço de madeira. Inteligência para realizar tal ação eles possuem, só não dispõem, consoante Tomasello (*apud* Haidt, 2020), de intencionalidade compartilhada para executar essa ação.

Tomasello *apud* Haidt (2020, p. 221) define intencionalidade compartilhada como a capacidade humana de compartilhar representações mentais entre dois ou mais membros do grupo. Ao conseguir compreender o que outros estavam planejando, os seres humanos se tornaram hábeis em executar infinitas atividades que favoreciam o grupo. Tarefas que iriam desde a ação simples, como abaixar o galho de uma árvore para outra pessoa poder colher os

frutos, até tarefas mais complexas, como caçar grandes animais e na divisão geral do trabalho no interior do grupo. Com tarefas e funções compartilhadas, era possível esperar e saber o que cada membro do grupo deveria executar e realizar. Além disso, a falta de esmero na execução e o não cumprimento do que era esperado de cada sujeito resultavam em punição e cobranças coletivas o que contribuía para que todos cooperassem e o parasitismo social diminuísse.

Significativamente, a intencionalidade compartilhada, consoante Tomasello (*apud* Haidt, 2020), possibilitou que os seres humanos desenvolvessem socialmente a linguagem. Por sua vez, a linguagem possibilitou que os seres humanos comessem a construir os fatores essenciais da cultura, viabilizando sermos uma espécie ultrassocial e dominante do planeta que, além de construir abrigos e casas de concreto, constrói realidades simbólicas, sagradas, políticas e morais para ordenar, sistematizar e organizar a vida em comunidade. Nas palavras de Haidt:

Tomasello observa que uma palavra não é uma relação entre um som e um objeto. É um acordo entre as pessoas que compartilham uma representação conjunta das coisas em seu mundo e um conjunto de convenções para se comunicar entre si sobre essas coisas. Se a chave para a seleção de grupos é um ninho defensável compartilhado, a intencionalidade compartilhada permitiu que os humanos construíssem ninhos vastos e elaborados, mas leves e móveis. As abelhas constroem colmeias com cera e fibras de madeira, que depois lutam, matam e morrem para defender. Os seres humanos constroem comunidades morais a partir de normas, instituições e deuses compartilhados que, mesmo no século XXI, eles lutam, matam e morrem para defender (2020, p. 223).

Na prova C, Haidt (2020, p. 223-229) argumenta que os genes e a cultura coevoluem. Haidt (2020, p. 223) define cultura cumulativa como a capacidade que os humanos demonstram de aprender mutuamente, desenvolver inovações, como ferramentas, modos de vida e organizações sociais, e transmiti-las para as próximas gerações. A partir do momento em que os grupos humanos começaram a desenvolver a intencionalidade compartilhada e a cultura cumulativa, surgiram sociedades que trabalhavam em equipe, dividiam o trabalho e apresentavam moralidades rudimentares.

Segundo Haidt (2020, p. 225), a partir desses acontecimentos, os seres humanos não alteraram somente o curso da organização social dos grupos humanos, mas também transformaram o curso da evolução e o modo como ela atua sobre os humanos. Quanto mais a cultura progredia, mais as comunidades humanas viviam em ambientes construídos culturalmente, ambientes criados pelos humanos para melhorar e facilitar a vida em sociedade.

Consoante Haidt (2020, p. 225), os antropólogos Pete Richerson e Rob Boyd argumentam que as transformações sociais acompanham as mudanças evolutivas e vice-versa. A evolução e a cultura estão entrelaçadas a ponto de não ser possível compreender uma sem o

auxílio da outra. Segundo Haidt, o melhor exemplo desse processo aconteceu com os criadores de gado. Nas palavras do próprio autor:

(...) um dos casos mais bem compreendidos de coevolução da cultura de genes ocorreu entre as primeiras pessoas que domesticaram gado. Nos seres humanos, como em todos os outros mamíferos, a capacidade de digerir a lactose (o açúcar do leite) é perdida durante a infância. O gene que produz a lactase (a enzima que decompõe a lactose) desliga após alguns anos de ação, porque os mamíferos não bebem leite depois de desmamados. Mas esses primeiros criadores de gado, no norte da Europa e em algumas partes da África, tinham um vasto suprimento de leite fresco, que podia ser dado aos filhos, mas não aos adultos. Qualquer indivíduo cujos genes modificados atrasassem o desligamento da produção de lactase tinha uma vantagem. Com o tempo, essas pessoas deixaram mais descendentes capazes de beber leite do que seus primos intolerantes a lactose. (Esse gene foi identificado). As mutações genéticas também impulsionaram as inovações culturais: grupos com o novo gene da lactase mantiveram rebanhos ainda maiores e encontraram mais maneiras de usar e processar o leite, como transformá-lo em queijo. Essas inovações culturais levaram a outras mutações genéticas e assim por diante (HAIDT, 2020, p. 225).

Richerson e Boyd *apud* Haidt (2020, p. 226), argumenta que as transformações culturais afetam a evolução que atua nos seres humanos e vice-versa. O mesmo processo acontece em relação a cultura e a moralidade, de maneira que mudanças na moralidade produzem respostas biológicas que, por sua vez, afetam os genes. Consoante Haidt (2020, p. 226), a coevolução entre cultura e a genética colaborou para permitir que os humanos se tornassem indivíduos ultrassociais, o que possibilitou o progresso dos grupos humanos até o surgimento das sociedades modernas.

Segundo Haidt (2020, p. 226), entre os grupos sociais humanos sempre existiu competição e alteração contra outros grupos. Todavia, alguns grupos que, mediante inovações culturais, conseguiram diminuir a repulsa tribal e conseguiram exercer algum nível de cooperação intertribal, obtiveram vantagens competitivas em relação àqueles que possuíam alta aversão aos vizinhos e não conseguiam cooperar com outras tribos. As tribos que cooperavam entre si tiveram maior possibilidade de eliminar as tribos concorrentes e prosperar.

As tribos mais propensas à cooperação intertribal foram as que alcançaram maior êxito na sobrevivência, transmitindo seus genes às próximas gerações, que cada vez menos tendiam a ter aversão pelas tribos vizinhas. Segundo Haidt (2020), essa aversão nunca foi eliminada do convívio entre os grupos; o que aconteceu foi somente um processo de diminuição da aversão ao outro, possibilitando que as tribos vizinhas pudessem cooperar mutuamente em questões que eram de interesse comum como, por exemplo, o apoio mútuo para competir com outras tribos.

Consoante Haidt (2020, p. 226), assim como mudanças evolutivas propiciaram mudanças culturais, as mudanças culturais morais também levaram as alterações nos genes.

Como afirmado no parágrafo anterior, as animosidades tribais nunca desapareceram por completo. Todavia, algumas criações culturais auxiliaram certos grupos a manterem certa cooperação intertribal.

As tribos passaram a adotar marcadores e sinais que permitiam aos membros do grupo ou às tribos que exerciam relações intertribais se reconhecerem. Entre esses marcadores destacavam-se pinturas corporais, adereços, modos diversos de prender ou utilizar o cabelo, entre outros. Esses marcadores, por sua vez, possibilitaram o surgimento, segundo Haidt (2020, p. 226), do apego humano, pois permitiam identificar quem pertencia ao mesmo grupo ou era membro de uma tribo parceira, criando assim o ideal e o vínculo de pertencimento, de comunidade e de um sentido coletivo de “nós”.

Consoante Haidt (2020, p. 226), o vínculo de pertencimento gerado pelo “nós” permitiu que o ser humano se afeioassem e se ligassem a pessoas que não compartilhavam material genético entre si. O apego se processava de duas maneiras básicas: primeiramente, nos apegamos aos nossos parentes e àquelas que se parecem conosco. Com o passar do tempo, começamos a cooperar e ter afinidade com pessoas que se parecem conosco, seja por pintarem a pele do mesmo jeito e com a mesma cor, por ornarem os cabelos da mesma forma etc.

Segundo Richerson e Boyd (*apud* Haidt, 2020, p. 226), as tribos humanas, ao se relacionarem entre si, com a possibilidade das pessoas se unirem a outros que não eram seus parentes, deram início a cultura do prototribalismo. A partir desse processo, consoante Haidt (2020), as tribos humanas alteraram os ambientes sociais e culturais, modificando, assim, as circunstâncias sob as quais as mudanças evolutivas ocorrem. Nas palavras do próprio Haidt:

Mas, independentemente de como isso começou, os grupos que construíram e inventaram marcadores mais permanentes encontraram uma maneira de criar um senso de “nós” que se estendia além do parentesco. Confiamos e cooperamos mais prontamente com pessoas que se parecem e soam como nós. Esperamos que compartilhem de nossos valores e normas. E tão logo os grupos tenham desenvolvido a inovação cultural do prototribalismo, modificaram o ambiente dentro do qual a evolução genética ocorreu (2020, p. 226).

Segundo Haidt (2020, p. 227), com o começo da cooperação intertribal, as tribos foram se tornando prototribais. O prototribalismo evoluiu para o tribalismo à medida que as tribos foram selecionando os grupos com as quais exerceriam contato e outras das quais manteriam distância.

Consoante Haidt (2020, p. 227), de maneira geral, o tribalismo não é uma característica humana muito louvável. Todavia, é preciso reconhecer os benefícios que essa mentalidade proporcionou aos primeiros grupos humanos. O tribalismo possibilitou que as tribos pudessem

selecionar pessoas e grupos com os quais iriam cooperar. E a cooperação tribal possibilitou que os grupos mais aptos a cooperar prosperassem e, no processo de escolha com quem era possível cooperar ou não, os parasitas sociais foram sendo eliminados.

O tribalismo possibilitou ou proporcionou que as pessoas pudessem estabelecer vínculos com outros sujeitos que não eram parentes. Em outras palavras, por meio do tribalismo, da linguagem e da intencionalidade compartilhada, construímos a cultura, desenvolvemos as cidades-Estados, até chegarmos às grandes civilizações do mundo contemporâneo. Portanto, segundo Haidt (2020, p. 227), o tribalismo contribuiu para o desenvolvimento das sociedades humanas, ainda que seja responsável direto pela segregação, divisões e alterações que permanecem entre as tribos. Nas palavras do próprio autor:

Esses instintos tribais são uma espécie de camada extra, um conjunto de emoções relacionadas ao grupo e mecanismos mentais estabelecidos sobre nossa natureza primata mais antiga e egoísta. Pode parecer deprimente pensar que nossas mentes moralistas são basicamente mentes tribais, mas pense na alternativa. Nossas mentes tribais nos tornam mais suscetíveis a segregação, porém sem nosso longo período de vida tribal não haveria nada para dividir. Haveria apenas pequenas famílias de forrageiros – não tão sociáveis quanto os caçadores-coletores de hoje – lutando para sobreviver e perdendo a maioria de seus membros para a fome a cada seca prolongada. A coevolução das mentes tribais e das culturas tribais não nos preparou apenas para a guerra, como também para uma convivência muito mais pacífica dentro de nossos grupos e, nos tempos modernos, também para cooperação em larga escala (HAIDT, p. 227-228).

Haidt (2020), ao desenvolver a prova C, emprega o conceito de autodomesticação. Consoante o autor (2020, p. 227), inicialmente a autodomesticação aconteceu quando os seres humanos conseguiram domesticar certos animais, como gatos e cachorros. Como alguns destes animais tinham menos medo dos seres humanos e, com o tempo, foram se aproximando até se tornarem domesticados.

Haidt (2020, p. 227) afirma que os seres humanos também passaram por processos de domesticação social e cultural. Tal fenômeno se iniciou quando, no interior das tribos, os grupos humanos começaram a selecionar as pessoas com as quais interagiriam. Ao selecionar amigos e parceiros sexuais, os covardes, preguiçosos, aproveitadores e até os mais violentos foram sendo deixados de lado. Consequentemente, aqueles que possuíam mais amigos e eram mais elegíveis para copular geravam mais descendentes, transmitindo seus genes para seus descendentes, enquanto os rejeitados reproduziam-se pouco e deixavam menos descendentes.

Provavelmente, a nossa espécie tem propensão para formar e viver em comunidade. Haidt (2020, p. 229) concorda com essa ideia e acrescenta que a fascinação humana para formar e viver em grupo surgiu antes dos primeiros humanos deixarem a África, cerca de 50 mil anos

atrás. Após deixarem o continente africano, os seres humanos se espalharam por todo o planeta e, nesse processo, a propensão tribal foi compartilhada e transmitida para todos os descendentes dos seres humanos. A pergunta que Haidt (2020, p. 229) responderá é se a coevolução entre cultura e genes continuou ocorrendo nesses 50 mil anos ou se, em termos evolutivos, esse período seria curto demais para que novas adaptações coevolutivas entre a cultura e os genes pudessem se processar. Na prova D, Haidt (2020, p. 229-233) argumenta que existem evidências de que a coevolução pode ser rápida e atuar no nível do grupo.

Para corroborar a ideia de que a coevolução poderia ocorrer de forma rápida, Haidt (2020) apresenta o experimento realizado por Dmitri Belyaev. Consoante Haidt (2020, p. 229-230), Belyaev, em vez de selecionar as raposas com as peles mais belas, como era de costume entre os criadores, optou por selecionar as raposas que eram mais dóceis e que demonstravam menos medo dos humanos. Belyaev realizou o cruzamento entre as raposas mais mansas e, após algumas gerações, já constatava que as novas gerações de raposas eram mais dóceis em comparação às anteriores. As raposas, além de ficarem cada vez mais mansas, começaram a apresentar algumas distinções peculiares, nas palavras de Haidt:

(...) manchas de pelo branco apareceram na cabeça e no peito; mandíbulas e dentes encolheram; e as caudas anteriormente retas começaram a se enrolar. Depois de apenas 30 gerações, as raposas se tornaram tão mansas que podiam ser mantidas como animais de estimação. Lyudmila Trut, uma geneticista que havia trabalhado com Belyaev no projeto e que o administrou após sua morte, descreveu as raposas como “doceis, ansiosas por agradar e nitidamente domesticadas” (BELYAEV *apud* HAIDT, 2020, p. 230).

O experimento de Belyaev, segundo Haidt (2020, p. 230), comprova que a evolução aconteceria de modo rápido no nível do indivíduo. Para demonstrar que a coevolução atuaria no âmbito do grupo, o autor relata outro estudo feito com galinhas conduzido por William Muir. Consoante Haidt (2020), na indústria da produção de ovos, as galinhas são criadas em ambientes apertados. Seguindo o princípio da seleção individual, as galinhas que botam mais ovos seriam selecionadas, enquanto as menos produtivas seriam descartadas. Todavia, as galinhas mais produtivas são as mais agressivas, e ao serem colocadas no mesmo espaço, a produção de ovos diminui, porque as galinhas, ao invés de botarem ovos, passam a maior parte do tempo brigando entre si.

Segundo Haidt (2020, p. 230-231), Muir aplicou a seleção de grupo para resolver o problema da agressividade apresentado pelas galinhas mais produtivas. Muir colocava 12 galinhas em cada gaiola. A cada geração, Muir aproveitava todas as galinhas das gaiolas que eram mais produtivas e descartava os outros grupos de galinhas menos produtivas, ou seja, em

vez de escolher individualmente as galinhas, Muir selecionava o grupo mais produtivo. Após apenas três gerações, as galinhas já apresentavam redução na agressividade e aumento na produção de ovos. Na sexta geração, as galinhas não só haviam perdido a agressividade, como a produção de ovos por galinha aumentou de 91 para 237 ovos. Nas palavras de Haidt:

As galinhas selecionadas pelo grupo foram mais produtivas do que aquelas submetidas a seleção em nível individual. Elas também desenvolveram uma aparência mais semelhante as imagens de galinhas que vemos em livros infantis – rechonchudas e com belas penas, em contraste com as galinhas debilitadas, feridas e parcialmente sem penas resultantes da seleção em nível individual (2020, p. 230-231).

Haidt (2020, p. 232) concluiu a exposição da prova D afirmando que a evolução pode ser rápida e as coevoluções entre a cultura e o genoma humano possibilitaram que a natureza humana sofresse alterações, o que permitiu a cooperação entre as tribos que possuíam menor aversão para com as tribos próximas e a coevolução proporcionou a diminuição do parasitismo social.

A evolução, consoante Haidt (2020), atuaria no nível do grupo e, como resultado, produziria o altruísmo paroquial. Assim como abelhas, poderíamos fazer o máximo para o bem do nosso grupo, enquanto os outros grupos tenderão a ser compreendidos como rivais. Nesse contexto, Haidt (2020) sustenta que a moralidade agrega e cega, porque surgiu para amenizar o parasitismo social e transformar os indivíduos em bons cooperadores. Assim como as abelhas e os cupins, que morrem e lutam para defender a sua colmeia e não fazem nada para auxiliar uma colmeia vizinha que esteja sob ataque, os seres humanos podem tornar-se excelentes jogadores na sua equipe, lutar, guerrear por ela e ser altruístas e abnegados com os pares, enquanto podem agir de forma oposta para com os membros dos demais grupos.

Haidt (2020, p. 233) afirma que, quando estava escrevendo *A mente moralista*, recebeu um e-mail da psicóloga Lesley Newson, que havia lido o rascunho do texto. No e-mail, Newson adverte Haidt que competição difere do conflito e guerra. A competição significa que as tribos disputavam os mesmos recursos. Obter recursos representava continuar existindo, enquanto a falta deles poderia representar a extinção do grupo. Newson *apud* Haidt (2020, p. 233) afirma ainda que a proteção das crianças era de extrema importância, e que as mulheres desempenhavam papel muito significativo na organização social das tribos.

No entanto, o problema é que sempre existiria alguém ou outra tribo tomada como inimiga. De maneira que a animosidade e as alterações permanecem entre as tribos. Processos culturais e evolutivos acontecem permitindo que os vizinhos consigam cooperar e manter relações intertribais, mas as relações de cooperação são sempre restritas a algumas tribos, ela

quase nunca é estendida a todos, de modo que o “nós contra eles” permaneceria. E quando uma tribo entrava em conflito direto com outra, a tribo aliada aproveitava a oportunidade para unir forças, destruir a adversária e obter mais recursos como terras, água e melhores abrigos.

2.4 Das tribos do Quaternário aos grupos sociais da contemporaneidade

Provavelmente, o contexto que circunscreve os primórdios da humanidade era marcado pela escassez e pela necessidade constante de tudo: água, abrigo, alimento, proteção etc. Somado à escassez, os seres humanos precisavam se preocupar ainda com dois fatores: primeiro, em não serem atacados por répteis e por outros animais em geral e, além disso, havia a constante concorrência com as demais tribos por recursos e alimentos.

Como afirmado anteriormente, a melhor maneira que os primeiros humanos encontraram para sobreviver e superar as dificuldades foi formar pequenos grupos. As diversas tribos eram rivais entre si, pois competiam por recursos e, possivelmente, exerciam pouco contato intertribal. Em termos gerais, os grupos humanos não praticavam nenhum tipo de relacionamento intertribal e, grosso modo, eram inimigas. A ausência de inter-relação tribal permitia a completa homogeneidade grupal interna, pois todos falavam a mesma língua, possuíam a mesma religião, hábitos alimentares, práticas sociais, costumes sexuais e padrões de comportamento. Possivelmente, a maioria dos membros de cada tribo mantinham contato com outros humanos somente no interior da própria tribo.

Nesse período, ainda não existiam grandes civilizações no interior das quais havia heterogeneidade de costumes, crenças e padrões culturais diversos, muito menos existia o ideal de humanidade. Mas existiam dois fatores determinantes que causavam a MAC: o tribalismo e a escassez. Enquanto os seres humanos não superassem a dependência de recursos escassos, a MAC seria inevitável, porque é improvável reconhecer alguém como igual, irmão ou humano, alguém que pode caçar a presa que você estava perseguindo e assim permitir que você e sua tribo passassem fome.

Sem recursos, o grupo passaria fome, necessidade e correria o risco de extinção. A competição por recursos possibilitou o surgimento da moralidade, pois possibilitava a cooperação dos membros e impossibilitava a ocorrência da TC. Ao mesmo tempo, a escassez também produziu as moralidades tribais. Somente após superar a escassez de recursos é que seria possível a diminuição da MAC, o que permite concluir que a escassez possibilitou ou contribuiu para o surgimento das moralidades tribais, ao mesmo tempo que a moralidade é vítima da escassez e do tribalismo, que produzem a MAC.

Sem a moralidade, as tribos não existiriam ou não sobreviveriam por muito tempo, porque a TC levaria à ruína da tribo. A moralidade possibilitou que as tribos propícias à cooperação prosperassem e melhorassem gradualmente suas condições materiais. Esse processo aconteceu à medida que os seres humanos foram criando recursos, inventando ferramentas, instrumentos, armas e todos os tipos de equipamento que, dia após dia, ano após ano, foram tornando a vida mais próspera e menos dependente de recursos escassos. O ápice desse desenvolvimento foi a agricultura. Com ela, as tribos dependiam menos da caça ou da coleta de alimentos, que poderiam não estar disponíveis o tempo todo.

À medida que as tribos foram se tornando mais autônomas em relação à coleta e à caça e foram aperfeiçoando técnicas e instrumentos, provavelmente foi possível que tribos próximas mantivessem algum grau de contato intertribal, exercendo entre si alguma relação de proximidade, o que incluiria até a possibilidade de escambo.

À medida em que as condições materiais de vida foram ficando mais favoráveis e menos competitivas, foi possível que, pouco a pouco, as tribos cooperassem minimamente entre si, mas isso só foi possível após superarem a necessidade de competir por recursos escassos.

Segundo Greene (2018) e Haidt (2020), a moralidade é a causadora direta de alguns dos principais problemas que afligem a humanidade na contemporaneidade. Todavia, tais problemas não são um fenômeno recente na história humana: a MAC sempre esteve presente desde que grupos com perspectivas morais diferentes começaram ou tiveram que conviver e dividir o mesmo espaço geográfico. A diferença é que, no mundo contemporâneo, a globalização e a ausência de fronteiras e limites bem demarcados, tornam essa convivência mais complexa, de forma que os grupos convivem entre si em um contexto que envolve diferentes perspectivas morais, culturais, políticas, ideológicas, religiosas etc.

Nas sociedades contemporâneas, as tribos se originam ou se estruturam por motivos completamente diferentes daqueles dos primórdios. Atualmente, uma tribo pode surgir em torno de um objetivo completamente inútil, fútil e desnecessário, enquanto, no passado, pertencer a uma tribo era essencial para a sobrevivência, porque era impossível sobreviver sozinho. Ser membro de uma tribo era indispensável para qualquer sujeito sobreviver.

Atualmente, as configurações das tribos são muito heterogêneas, de modo que podem não existir muitos elementos unificadores em comum que agregam as pessoas ao grupo, de tal maneira que podemos participar de uma tribo e ter somente um fator unificador comum com os demais. Por exemplo, posso fazer parte da tribo dos flamenguistas do meu bairro, e o fato de torcer para o Flamengo ser o único laço de pertencimento entre todos os membros dessa tribo. Ainda falamos o mesmo idioma, somos todos moradores do mesmo bairro, de forma que temos

outras coisas em comum, mas nem todos possuem o mesmo pertencimento religioso, muitos são de direita, outros de esquerda, muitos não se envolvem com política partidária, enfim, é um grupo social oriundo de um caldo de cultura complexo e diversificado, unido por um único propósito, que é torcer e apoiar um time de futebol, algo que, do ponto de vista da sobrevivência e da manutenção da vida, é completamente desnecessário.

Na contemporaneidade, quase ninguém pertence apenas a um único grupo. Cada indivíduo participa de muitas tribos ao mesmo tempo: da família, da universidade, dos torcedores do time de futebol, do sindicato, do partido político, do coletivo feminista, do movimento negro, do coletivo do meio ambiente e recicladores, do trabalho, dos colecionadores de alguma coisa, enfim, entre tantas outras infinitas possibilidades de tribos a que podemos pertencer simultaneamente. Entretanto, sem a moralidade, não seria possível a convivência com pessoas tão diversas, porque a moralidade nesse sentido garante a não violência, o respeito, a gratidão, coíbe o roubo, a mentira, o assassinato e o egoísmo.

Na atualidade, os vínculos que nos ligam à maioria das tribos são efêmeros, quase desprezíveis. No passado, era o oposto: ou pertencíamos a uma tribo ou pereceríamos sozinhos, com fome, sede e talvez até atacados por algum animal ou réptil. Hoje, pelo contrário, não precisamos participar de nenhuma tribo para sobreviver. Atualmente, ligamo-nos a alguns grupos por necessidades sociais, políticas, ideológicas, culturais, espirituais ou simbólicas, para suprir a necessidade que temos de conviver com outros seres humanos, de fazer parte de alguma comunidade. Mesmo que os vínculos que nos ligam às tribos na contemporaneidade sejam efêmeros e superficiais, o fenômeno do tribalismo permanece, o que produz segregação, brigas, confusões e desentendimentos entre os grupos.

No passado, o tribalismo era gerado pela escassez de recursos. Tal fenômeno há muito tempo deixou de ser a realidade, porque não vivemos mais dependentes de recursos escassos, pelo contrário, dispomos de recursos excedentes para viver, mas a MAC ainda é gerada pelo tribalismo. Atualmente, vivemos e participamos de diversas tribos e, mesmo não tendo nenhuma dessas tribos que disputar entre si recursos para garantir a sobrevivência de seus membros, permanece a MAC.

A diferença do presente para o passado é basicamente que as disputas acontecem hoje em torno de questões moralistas, como: aborto, eutanásia, uso de armas de fogo pela população civil, ensino da educação sexual nas escolas públicas, casamento entre pessoas do mesmo sexo, legalização de drogas, capitalismo contra comunismo, esquerda contra direita, liberais contra conservadores, entre tantos outros temas que causam alterações grupais.

3 A MORALIDADE NÃO É A ÚNICA RESPONSÁVEL PELAS ALTERCAÇÕES TRIBAIS; AO MESMO TEMPO É COPARTICIPANTE EM TODOS OS CONFLITOS INTERGRUPAIS

Neste terceiro capítulo, inicialmente, apresentarei os experimentos de Paul Bloom (2013), realizados com bebês humanos, cujo objetivo é compreender as relações entre os bebês e a moralidade. Segundo Bloom, apresentarei a ideia de coalizão e como as coalizões definem o pertencimento e moldam as compreensões que os grupos desenvolvem uns sobre os outros. Em seguida, apresentarei o experimento realizado por Muzafer Sherif (1988) no acampamento de Robbers Cave, em Oklahoma. Para finalizar o capítulo, analisarei como os experimentos de Bloom e Sherif sugerem que a moralidade, sozinha, não causa o tribalismo. Contudo, segundo Greene e Haidt, a moralidade é coparticipante em todas as alterações intergrupais. O tribalismo pode ser causado por temas não morais. Mas, após ser produzido, tenderia a gerar a compreensão de que os membros do grupo estão do lado do bem e da verdade, enquanto os outros grupos representam e defendem o engano, o erro, a falsidade, a imoralidade e a maldade.

3.1 As coalizões humanas segundo Paul Bloom

Paul Bloom (2014, p. 14) é um psicólogo que estuda a psicologia moral com base no desenvolvimento. O modo encontrado pelo autor para conduzir suas pesquisas é estudar e tentar compreender as relações existentes entre a moralidade e bebês humanos. Segundo o autor, como a condição natural de homens e mulheres é viver em sociedade, a moralidade foi moldada para possibilitar que os seres humanos vivessem em comunidade. Bloom inicia o livro *O que nos faz bons ou maus* (2014) com uma passagem de Thomas Jefferson. Conforme Jefferson *apud* Bloom (2014, p. 14), a moralidade faz parte da natureza humana do mesmo modo como pernas, olhos e os sentidos pertencem aos seres humanos, e todos os humanos são seres morais em maior ou menor grau. Nas palavras de Bloom:

Argumentarei que a pesquisa desenvolvimentista contemporânea nos revela algo impressionante sobre nossas vidas morais. Ela comprova que Thomas Jefferson estava certo quando, em uma carta a seu amigo Peter Carr, escreveu: ‘O senso ou a consciência moral faz parte do homem tanto quanto uma perna ou um braço. Todos os seres humanos o possuem em maior ou menor grau, da mesma forma que seus membros têm maior ou menor força’ (2014, p. 14).

Bloom (2014, p. 42) afirma que suas pesquisas e experimentos não provam definitivamente que a moralidade está presente em bebês. O que suas pesquisas sugerem é que bebês humanos, a partir dos três meses, apresentam traços iniciais de compreensão moral. Essas características que os bebês demonstram em relação à moralidade indicam que possuem alguns fundamentos primários relacionados ao certo e ao erro moral.

De acordo com Bloom (2014, p. 18), o corpo humano se desenvolve com o passar do tempo. O mesmo acontece com o cérebro humano, que demora algum tempo para crescer e se desenvolver. Inclusive, é normal que todo bebê humano nasça com duas fontanelas, uma localizada na parte anterior e outra na parte posterior do crânio. As fontanelas são popularmente denominadas moleiras. Trata-se de duas partes mais maleáveis do crânio. Por serem regiões menos rígidas, possibilitam que o crânio cresça à medida que o cérebro aumenta de tamanho. Quando o cérebro atinge seu tamanho final, as fontanelas se enrijecem e o crânio passa a ser um todo composto por estruturas rígidas. Segundo Bloom (2014, p. 18), ainda que alguns traços da moralidade sejam inerentes à espécie humana, isso não significa que a moralidade já esteja presente quando nascemos. Provavelmente, os traços iniciais da moralidade só aparecem quando o cérebro atinge certo grau de desenvolvimento.

Os fundamentos primários da moralidade que os bebês humanos apresentam, consoante Bloom (2014), não nascem nem surgem da influência da educação que recebem da família, da escola, das igrejas etc. Como a compreensão e a percepção do certo e do errado moral não são adquiridas por meio dos processos de educação e da participação em determinada cultura, a melhor forma de explicar o surgimento da moralidade é por meio dos processos evolutivos pelos quais passa a nossa espécie. Nas palavras de Bloom: “O que estou propondo, entretanto, é que certos fundamentos morais não são adquiridos pela aprendizagem. Eles não surgem no colo da mãe, nem na escola ou na igreja; ao contrário, são produtos da evolução biológica” (2014, p. 18).

As técnicas de pesquisa adotadas por Bloom (2014) com bebês consistem em utilizar o tédio e a habituação como método. Segundo Bloom (2014), bebês tendem a não prestar atenção nem fixar o olhar em coisas, situações, ações e objetos com os quais já estão acostumados; por outro lado, tendem a manter o olhar em situações incomuns que fujam à rotina ou que não se harmonizem com os padrões aos quais estão habituados. Conforme Bloom (2014, p. 31), os olhos, de fato, são uma janela para a psiquê, ao auxiliarem na tentativa de entender o que provavelmente se passa no cérebro dos bebês.

Os experimentos de Bloom (2014) consistiam em apresentar aos bebês desenhos animados e teatros com marionetes ou fantoches, em circunstâncias diversas. Após os bebês

assistirem aos “espetáculos”, eram realizados procedimentos para analisar as atitudes que tomavam após observar determinadas cenas.

O primeiro experimento que Bloom (2014, p. 14) relata diz respeito às reações observadas após um bebê de um ano assistir a uma cena em que três bonecos jogavam uma bola entre si. Bloom (2014) e sua equipe apresentaram a seguinte peça de teatro de fantoches: havia três personagens, um à esquerda, um ao centro e um à direita. Primeiramente, o boneco do centro pegava a bola e a jogava para o boneco da esquerda, que a pegava e a devolvia. O boneco do centro recebia novamente a bola e a lançava para o boneco da direita; porém, em vez de devolvê-la, como havia feito o da esquerda, o boneco da direita saía correndo com a bola.

Conforme Bloom (2014), os dois bonecos eram colocados em uma bandeja, que era depositada na frente dos bebês, e um presente era posto em frente a cada fantoche. Os bebês eram instruídos a deixar o presente na frente dos bonecos ou a retirar os presentes. Retirar o presente representaria uma possível punição. Segundo o autor, a maioria dos bebês retirava o presente da frente do boneco da direita. Contudo, o que mais chamou a atenção de Bloom (2014, p. 17) e de sua equipe foi a atitude de um bebê de um ano, que retirou o presente do boneco da direita e ainda se inclinou e deu um tapinha no mesmo boneco. Nas palavras do próprio autor:

No fim da apresentação, o boneco ‘bom’ e o boneco ‘mau’ foram retirados do palco e colocados diante do menino. Um presentinho foi posicionado em frente a cada um dos bonecos, e o garoto foi instruído a remover um dos presentes. Conforme previsto, e como a maioria das crianças pequenas que participaram desse experimento fez, ele retirou o presente do boneco ‘mau’ – aquele que havia fugido com a bola. Mas não foi só isso. O bebê, então, se inclinou e deu uma palmadinha na cabeça desse boneco (BLOOM, 2014, p. 17).

Bloom (2014) explica que todos os experimentos com bebês foram realizados em parceria com sua esposa, a pesquisadora Karen Wynn, e sua equipe. As pesquisas foram desenvolvidas no Centro de Cognição Infantil da Universidade de Yale. Consoante Bloom (2014, p. 37), inicialmente suas pesquisas foram baseadas nos estudos de David e Ann Premack, que desenvolveram desenhos animados nos quais três figuras geométricas eram personagens. Primeiro, uma bola vermelha tentava escalar uma pequena elevação. Em seguida, aparecia um quadrado amarelo que gentilmente auxiliava a bola a subir a ladeira. Por fim, em outra cena, surgia um triângulo verde que atrapalhava a bola de subir. Após presenciar essas cenas, os bebês observavam as imagens nas quais a bola se aproximava primeiro do quadrado e depois se movia na direção do triângulo.

Com base nesse experimento, Bloom (2014, p. 37-38) e sua equipe perceberam que crianças entre nove e doze meses não fixavam o olhar quando a bola se aproximava do

quadrado; porém, quando a bola se movia na direção do triângulo, ocorria a fixação do olhar por algum tempo. Isso sugere, consoante o autor, a possibilidade de que crianças entre nove e doze meses não se importavam quando a bola se dirigia ao quadrado que ajudava, mas se intrigavam com o fato de a bola se aproximar do triângulo que atrapalhava.

Bloom (2014, p. 37-38) e sua equipe, em seguida, realizaram o mesmo experimento; contudo, agora, as figuras geométricas eram representadas com feições humanas. Segundo o autor, crianças de doze meses olhavam por mais tempo quando as figuras tinham olhos. Já o tempo de fixação do olhar nos dois experimentos se manteve igual para crianças menores de nove meses, ou seja, a fixação do olhar de crianças abaixo de nove meses é a mesma quando as figuras eram retratadas com ou sem olhos. Com base na comparação do tempo que as crianças permaneciam olhando para cada cena nos dois experimentos, Bloom (2014) concluiu que as crianças compreendiam quem ajudava e quem atrapalhava na tentativa da bola de subir a pequena inclinação. Nas palavras de Bloom: “Conforme previmos, os bebês de 6 e 10 meses preferiram, irremediavelmente, o indivíduo que ajudou ao que criou dificuldades. Não se tratava de uma tendência estatística discreta; quase todos os bebês escolheram o bonzinho” (2014, p. 39).

De acordo com Bloom (2014), as crianças entendiam que o quadrado era quem ajudava e o triângulo era quem atrapalhava. Restava, contudo, tentar responder à pergunta: o que, de fato, as crianças pensavam em relação ao que ajudava e ao que atrapalhava? Será que as crianças, como os adultos, entendem que o que ajuda é bom e o que atrapalha é ruim? Para tentar responder a essas perguntas, Bloom e sua equipe utilizaram um experimento com teatro de fantoches que representava a mesma situação na qual a bola tentava subir a inclinação.

Após assistirem ao espetáculo, o fantoche ajudador e o atrapalhador eram colocados na frente das crianças para verificar qual fantoche elas pegariam. Segundo Bloom (2014, p. 38-39), crianças de seis a dez meses pegavam o fantoche que ajudava. Para garantir a eficácia do teste, Bloom (2014) e sua equipe alternavam os papéis que os fantoches desempenhavam, de modo que, para metade das crianças que participavam do experimento, o que ajudava era o triângulo e o que atrapalhava era o quadrado; para os demais participantes, o triângulo dificultava as ações da bola e o quadrado ajudava. Mesmo após as alternâncias, as crianças pegavam o fantoche que ajudava.

Para não deixar dúvidas sobre a predileção dos bebês pelo fantoche bom, Bloom (2014, p. 39) e sua equipe introduziram nas cenas um quarto fantoche, que apenas observava, de modo que não ajudava, mas também não atrapalhava. Com a adição desse quarto membro ao espetáculo, quando eram colocados na frente dos bebês o que ajudava e o que atrapalhava, o

escolhido era o que ajudava. Quando a escolha envolvia o que ajudava e o observador neutro, as preferências eram pelo boneco que ajudava; mas, quando eram postos na frente das crianças o que atrapalhava e o observador, os participantes escolhiam o observador.

Após realizar esses experimentos, Bloom (2014) e sua equipe realizaram estudos com bebês de três meses. Conforme Bloom, é complicado realizar experimentos com bebês nessa idade, porque eles não conseguem controlar seus movimentos com precisão. O autor, todavia, ressalta que, ao realizarem os experimentos com crianças mais velhas, ele e sua equipe perceberam que as crianças fixavam o olhar e moviam os braços na direção do que ajudava.

Bloom (2014) e sua equipe puderam observar o olhar dos bebês e diferenciar em qual direção eles o fixavam. Os bebês assistiam às cenas com um personagem que ajudava e com outro que atrapalhava; em seguida, os dois personagens eram colocados em lados opostos da mesma imagem, e os bebês fixavam o olhar no personagem que ajudava. Segundo o autor, ao adicionar o personagem neutro no estudo com bebês de três meses, os resultados obtidos indicaram que os bebês preferiam olhar para o personagem neutro em vez de fixar o olhar no personagem que atrapalhava. Entretanto, quando o que ajudava era colocado perto do neutro, os bebês não demonstravam predileção por nenhum dos dois personagens.

De acordo com Bloom (2014, p. 40), bebês menores de três meses não apresentam predileção nem pelo boneco que ajudava, nem pelo boneco neutro quando os dois são colocados juntos, porque a sensibilidade para perceber a maldade surge primeiro nos seres humanos, enquanto a percepção da bondade surge mais tardiamente. A sensibilidade à maldade surge primeiro nos bebês, o que gera a aversão ao personagem ruim e explicaria a falta de predileção pelos dois outros personagens quando ambos são colocados juntos.

Segundo Bloom (2014), experimentos parecidos, ou com pequenas variações, foram realizados por outros pesquisadores. Tais experimentos, de modo geral, apresentaram os mesmos resultados alcançados por Bloom e sua equipe.

Consoante Bloom (2014, p. 122), experimentos apontam que bebês fazem distinções entre pessoas conhecidas e desconhecidas. Bebês preferem as mães a qualquer outra mulher, demonstram preferência por pessoas conhecidas e aparentam apreciar mais a companhia de pessoas que possuem características familiares a eles, como, por exemplo, alguém que fale sem sotaque. Nas palavras do próprio autor:

Os bebês fazem distinções entre pessoas conhecidas e desconhecidas quase que imediatamente. Os recém-nascidos preferem olhar para o rosto de suas mães a olhar para o de uma desconhecida; eles preferem o cheiro de suas mães; e preferem a voz delas. Esta última descoberta foi constatada através da utilização de um inspirado método experimental. Os pesquisadores colocaram os bebês em berços, munidos de

fofones de ouvido e de uma chupeta, e calcularam o tempo médio em que cada bebê usava a chupeta, medindo o intervalo entre o fim de um período de sucção e o início do período seguinte. Em seguida, os bebês ouviam a leitura de um livro do Dr. Seuss por sua mãe ou por uma mulher desconhecida. Os bebês poderiam usar seu comportamento de sucção para controlar qual a voz que ouviriam – para metade dos bebês, a voz da mãe seria ouvida caso a distância entre as sucções fosse menor do que a média; para a outra metade, caso esta distância fosse maior. Os bebês com menos de 3 dias de idade conseguiram descobrir isso, e usaram o tempo de sucção para ouvir o que eles desejavam – naturalmente, o som da voz das mães (BLOOM, 2014, p. 122).

Na concepção de Bloom (2014, p. 123-124), os bebês humanos, até determinada idade, não conseguem reconhecer sua imagem no espelho. Com base nesse princípio, os bebês não poderiam ter predileção por pessoas baseada na aparência; portanto, desenvolvem predileções pelas pessoas que estão em seu entorno. Conforme o autor, a predileção por determinadas pessoas não seria inata, pois os bebês se adaptam e aprendem com o meio social no qual convivem e, assim, desenvolvem predileções pelas características das pessoas que fazem parte do seu convívio social. Nas palavras de Bloom:

Ao contrário, os bebês desenvolvem uma preferência com base nas pessoas que veem ao seu redor. Bebês criados em ambientes etnicamente diversos – como os bebês etíopes que vivem em Israel – não demonstram preferência com base na raça, o que faz sentido. Essas descobertas dão sustentação a uma teoria simples a respeito da origem desenvolvimentista do racismo: os bebês têm uma propensão adaptativa para preferir o que é conhecido, e, assim, eles desenvolvem, rapidamente, uma preferência por aqueles que se parecem com os que estão ao seu redor e uma desconfiança daqueles que não se parecem. Considerando-se que, de modo geral, os bebês são criados pelos que se parecem com eles, bebês brancos tendem a preferir as pessoas brancas; bebês negros, as pessoas negras; e assim por diante. As opiniões racistas vão sendo elaboradas ao longo do desenvolvimento; as crianças aprendem fatos sobre grupos específicos; elas obtêm explicações científicas, religiosas ou populares sobre por que e como os grupos humanos são diferentes; e acabam absorvendo lições culturais sobre quem temer, quem respeitar, quem invejar, e assim por diante. Mas as sementes do racismo estão lá desde o início, em uma simples preferência pelo conhecido (2014, p. 123-124).

Bloom (2014, p. 124) afirma que existe uma maneira mais precisa de explicar, cientificamente, os motivos que levavam os seres humanos a fazer distinções entre pessoas. Segundo o autor, pesquisas apontam que, quando humanos se aproximavam, no passado, de outros humanos, três categorias eram determinantes e exigiam que nossos antepassados se atentassem a elas com cuidado: sexo, idade e etnia. Ao se aproximarem de outras pessoas, precisavam perceber a idade e o sexo, porque, a partir de certa idade e em sexos opostos, estariam disponíveis para relações sexuais que poderiam gerar descendentes.

Com base nos estudos de Robert Kurzban, John Tooby e Leda Cosmides, Bloom (2014, p. 125) argumenta que a distinção com base na etnia não faz sentido imediato, porque nossos antepassados andavam, na maior parte dos casos, a pé, o que limitava as distâncias percorridas

e, sobretudo, porque as tribos exerciam pouco ou nenhum contato intertribal. Segundo Bloom (2014, p. 125), a percepção ou a distinção com base na etnia só faria sentido se as tribos precisassem fazer coalizões.

De acordo com Bloom (2014, p. 125), os humanos, assim como nossos parentes primatas, vivem em grupos, e é comum o surgimento de conflitos entre membros do mesmo grupo e guerras entre tribos. Em contextos de brigas, disputas e altercações, terão maior chance de sobreviver ou de vencer aqueles que fizerem parte de grupos maiores e mais fortes, e a forma de se obter grupos numerosos e fortes é por meio de coalizões.

Uma vez estabelecidas, essas alianças fazem da etnia um sinal de distinção e pertencimento, pois permitem identificar quem é amigo ou inimigo, quem está do “nosso lado” e quem está do lado oposto. Desse modo, seriam indispensáveis à sobrevivência das tribos, ainda que causem divisões, intrigas e separação. Em outras palavras, produzem o tribalismo, que reforça a separação entre “nós contra eles”. Nas palavras do próprio autor:

A teoria da coalizão também se adapta bem a alguns estudos recentes com crianças pequenas. Se a coalizão é o mais importante, não deveríamos esperar que as crianças se concentrassem na cor da pele ou em qualquer outra característica física. Ao contrário, elas deveriam prestar atenção em algo que fosse exclusivamente humano – a linguagem. Pelo fato de a fala mudar muito mais rapidamente do que as características físicas – se os grupos fossem separados por certo período de tempo, eles começariam a falar de forma diferente –, a linguagem é um indicador mais potente da coalizão e do pertencimento ao grupo (BLOOM, 2014, p. 128).

Consoante Bloom (2014, p. 129), os bebês ouvem o idioma falado à sua volta e, inclusive, preferem ouvi-lo em detrimento de outras línguas. Essa preferência pelo idioma ao qual estão habituados permanece mesmo que o falante não faça parte de seu convívio social. Também tendem a preferir ouvir o idioma sem sotaque estrangeiro; contudo, quando a alternativa é uma língua estrangeira, demonstram preferência por ouvir alguém que fale com sotaque.

Todavia, nem a etnia nem a língua seriam determinantes para estabelecer coalizões e divisões entre tribos. Pesquisas indicam que poucos fatores bastam para gerar coalizão e altercação entre grupos: a fidelidade ao grupo e a aversão às demais tribos seriam suficientes para produzir união e alianças no interior de um grupo, bem como divisões, brigas e separações entre grupos (BLOOM, 2014). Nas palavras do próprio autor: “Nem a raça nem a língua são essenciais para separar as pessoas em coalizões. Há um grande número de pesquisas mostrando que é preciso muito pouco para formar a coalizão que realmente importa: o estabelecimento da fidelidade ao grupo, aticando as pessoas umas contra as outras” (2014, p. 134).

Segundo Bloom (2014, p. 136-137), Henri Tajfel realizou um experimento para analisar coalizões, isto é, como elas poderiam agregar socialmente as pessoas e quais seriam suas possíveis consequências. O procedimento consistia em mostrar pinturas de dois artistas a um grupo e, em seguida, solicitar que os participantes descrevessem os quadros. Depois disso, Tajfel dizia a metade dos envolvidos que eles tinham preferência pelas telas de Paul Klee e, à outra metade, afirmava que a predileção era pelos quadros de Wassily Kandinsky (BLOOM, 2014, p. 137).

De acordo com Bloom (2014), essa atribuição era feita de modo aleatório, sem critério e sem levar em consideração as falas dos sujeitos da pesquisa: simplesmente se informava aos participantes “você tem predileção por Kandinsky” e “você por Klee”, de modo que alguém que ouviu “você prefere Klee” poderia ter ouvido “você gosta de Kandinsky”, e vice-versa. Quando alguns sujeitos eram informados de que tinham predileção pelo pintor X e outros, pelo artista Y, estabelecia-se imediatamente uma coalizão entre aqueles que supostamente compartilhavam a mesma preferência. Uma vez formada, essa aliança passava a influenciar o comportamento dos participantes.

Por fim, Tajfel solicitava aos participantes que fizessem doações a pessoas identificadas como admiradoras de Kandinsky e de Klee. Os sujeitos indicados como apreciadores de Kandinsky doaram mais dinheiro para os supostos admiradores de Kandinsky; o mesmo ocorreu entre os que teriam preferência por Klee. Nas palavras de Bloom:

Isso foi o suficiente para despertar nas pessoas um senso de pertencimento ao grupo. Quando, mais tarde, esses adultos foram solicitados a distribuir dinheiro para outros amantes de Klee e outros amantes de Kandinsky, os participantes deram mais dinheiro ao grupo ao qual eles pertenciam – mesmo que eles próprios não tivessem nenhum lucro com isso. Esses resultados foram replicados inúmeras vezes; alguns estudos descobriram que é possível dividir as pessoas usando o ideal platônico de aleatoriedade – o “cara ou coroa” ao arremessar uma moeda (2014, p. 137).

Consoante Bloom (2014), é possível dividir as pessoas por qualquer motivo ou assunto, não sendo necessário que esses sejam de extrema relevância. Os seres humanos podem ser segregados por razões banais e fúteis. Por outro lado, para gerar coalizão e segregação, é necessário que haja certas características. Conforme o autor, as pessoas se apegam a coisas, ideias, símbolos e ideologias que lhes são significativos; porém, não basta que algo seja relevante apenas no plano individual: é fundamental que também seja socialmente percebido como importante. Isso ocorre porque homens e mulheres são seres sociais e, como consequência, importamo-nos conosco e com os outros, inclusive porque grupos se coalizam em torno de interesses comuns e em oposição a outros grupos. Assim, categorias e distinções

só se tornam importantes quando, socialmente, são percebidas como tais (BLOOM, 2014, p. 138). Nas palavras do autor:

Somos criaturas sociais, e, portanto, distinções tão aleatórias quanto cara ou coroa, camisetas vermelhas ou camisetas azuis e amantes de Klee ou amantes de Kandinsky podem ser importantes para nós, mas somente se percebermos que os outros também as levam em conta. Assim, não é muito correto afirmar que formamos grupos unicamente com base em algo tão aleatório quanto lançar uma moeda. Não se trata do lançamento da moeda em si, mas do fato de que tirar cara ou coroa está inserido em uma situação social em que o resultado, claramente, tem importância para outras pessoas (BLOOM, 2014, p. 138).

De acordo com Bloom (2014, p. 138), em si e isoladamente, o ato de lançar uma moeda é inútil e irrelevante; a situação muda, porém, se essa escolha puder determinar se ficarei no grupo dos flamenguistas ou no dos cruzeirenses, no dos professores ou no dos estudantes. Quando as faces da moeda passam a ter poder social para gerar coalizão, estabelece-se uma dinâmica de união e segregação.

A partir das coalizões, os seres humanos produzem e elaboram conceitos e preconceitos a respeito dos membros de outros grupos (BLOOM, 2014, p. 143). Essas alianças orientam as concepções, as opiniões e as visões que construímos sobre pessoas e coletividades, de modo que indivíduos, grupos ou instituições tendem a ser percebidos como portadores de atributos positivos quando apoiam as ideias do “nosso” grupo. Caso contrário, passam a ser compreendidos de modo negativo, malicioso e pejorativo. Se, por algum motivo, mudarmos de lado ou se essas pessoas vierem a integrar o nosso grupo, nossas opiniões sobre elas também se transformam. Segundo o autor, eliminar por completo as divisões e as alterações tribais é quase impossível, porque faz parte da natureza humana formar coalizões e, ao fazê-lo, tendemos a favorecer os membros do próprio grupo e a agir de modo injusto e imoral contra aqueles que pensam e agem de forma diferente. Conforme o autor:

Outro problema é que os estereótipos são influenciados pela tendência às coalizões, e não apenas pelos dados empíricos. Somos poderosos aprendizes de estatísticas relativas a cadeiras, cães e maçãs, mas quando se trata de pessoas, nossos preconceitos podem distorcer nossas conclusões. No momento em que os grupos são formados, não existe uma verdadeira distinção entre os amantes de Klee e os amantes de Kandinsky, nem entre as crianças com camisetas vermelhas e as com camisetas azuis, mas os participantes passarão a pensar que existem verdadeiras diferenças e acreditarão que seus próprios grupos são superiores (BLOOM, 2014, p. 143).

Bloom (2014, p. 148) ressalta os aspectos positivos e importantes do pertencimento a determinados grupos. Amamos nossos parentes, sentimo-nos felizes e acolhidos com nossos amigos, achamos a língua portuguesa o idioma mais bonito e poético do mundo etc. Segundo o

autor, não há nada de errado em exaltar e valorizar nossas coalizões. O problema surge quando elas geram preconceito, racismo, misoginia, homofobia etc. Em grande medida, essas dinâmicas também estariam associadas às principais formas de discriminação e preconceito.

Consoante Bloom (2014), qualquer tema ou fenômeno pode fundamentar coalizões, desde que produza pertencimento social e a compreensão de que tal conteúdo é do interesse de um grupo, enquanto outros o entendem de modo diverso. Assim, moralidade, religião, política, sistema econômico etc. podem ser mobilizados para sustentar alianças, e não existe um único fator preponderante. Nesse sentido, é possível concluir que os seres humanos tendem a separar as pessoas entre “nós contra eles”, isto é, possuem inclinações tribais. Contudo, o autor não caracteriza nem responsabiliza exclusivamente a moralidade por esse fenômeno.

3.2 Muzafer Sherif e o experimento em Robbers Cave

Muzafer Sherif foi um psicólogo social nascido na Turquia, em 1906. Segundo Bloom (2014, p. 134), Sherif quase foi morto pelo exército grego na juventude e, em 1940, passou um período na prisão por fazer oposição ao nazismo. Conforme Bloom (2014, p. 134), ele conhecia bem a natureza da guerra, pois, além de presenciar conflitos na Turquia e na região, as questões e os traumas das duas Grandes Guerras Mundiais influenciaram seu pensamento. É provável que esses conflitos tenham contribuído para que o pesquisador dedicasse parte de seus estudos a compreender os motivos das segregações e dos conflitos que ocorrem entre grupos sociais humanos.

Em 1954, Sherif (1988) e sua equipe realizaram um experimento com o objetivo de compreender as estruturas dos conflitos e das divisões que ocorrem entre diferentes grupos humanos. O estudo ficou conhecido como “Robbers Cave”. Robbers Cave é um parque localizado no estado de Oklahoma, nos Estados Unidos, onde o experimento foi conduzido.

A descrição completa do experimento e da metodologia está disponível na obra *The Robbers Cave experiment: intergroup conflict and cooperation* (1988). Os sujeitos da pesquisa eram meninos de 11 anos, que cursavam a 5ª série do Ensino Fundamental, e todos, sem distinção, eram brancos, protestantes e de classe média. Inicialmente, 24 meninos participariam do experimento; contudo, devido a algumas desistências, motivadas por saudade da família, apenas 20 permaneceram até o fim da pesquisa. Sherif (1988, p. 68) e sua equipe se certificaram de que os meninos não se conheciam nem haviam tido contato antes do início do experimento, de modo que o primeiro encontro entre eles só ocorreu no ponto de ônibus, quando aguardavam o transporte para Robbers Cave.

Segundo Sherif (1988, p. 68), os meninos provinham de famílias protestantes bem estruturadas, não possuíam problemas nem desvios de comportamento, tampouco tendências à violência ou à agressividade. Todos tinham bom relacionamento com os pais, apresentavam boas notas escolares e não tinham tendência a se isolar socialmente. Eles não sabiam que participariam de um experimento de psicologia social; em seu entendimento, estavam em mais um acampamento de verão, atividade muito comum nos Estados Unidos.

Como observa Bloom (2014, p. 34), estudar conflitos ou guerras já em andamento seria uma alternativa para compreender o fenômeno do “nós” contra “eles”; contudo, conflitos em curso envolvem uma série de variáveis que dificultam a análise. A intenção de Sherif (1988, p. 96) era compreender somente o que seria minimamente necessário para que grupos pudessem se unir e, depois, se indispor uns contra os outros, para então, experimentalmente, tentar desfazer os efeitos das divisões e das alterações entre grupos.

Metodologicamente, o experimento (SHERIF, 1988, p. 68) foi dividido em três etapas. Na primeira, o objetivo era criar coalizões entre os meninos, de modo a formar dois grupos coesos e unidos. Na segunda, buscava-se gerar divisões e atritos entre esses grupos, isto é, produzir uma mentalidade de “nós” contra “eles”. Por fim, a intenção era diminuir ou encerrar as intrigas e as alterações. Essa última etapa, além de ser a mais desafiadora, era a mais importante, porque envolvia a possibilidade de desfazer a animosidade, as intrigas e os conflitos que surgiriam entre os meninos.

Segundo Sherif (1988, p. 68), o primeiro grupo chegou a Robbers Cave em 19 de junho de 1954. O outro grupo foi levado ao local no dia seguinte, em um momento em que o primeiro estava em um churrasco. Os grupos foram dispostos em áreas diferentes do parque. Na primeira fase do experimento, Sherif (1988, p. 69) e sua equipe propuseram atividades voltadas à interação e à união entre os meninos. As atividades preferidas nos dois grupos eram práticas esportivas.

Consoante Sherif (1988, p. 69), próximo ao final da primeira etapa, os meninos escolheram os nomes Águias e Cascavéis para denominar seus respectivos grupos. O pesquisador atribuiu a cada um deles nomes fictícios, a fim de preservar sua identidade (SHERIF, 1988, p. 69). No dia 7, os Cascavéis, enquanto faziam uma caminhada planejada pela equipe, ouviram os gritos dos Águias, que jogavam beisebol. As reações dos Cascavéis foram no sentido de expulsar e desafiar os Águias.

Conforme os relatos de Sherif (1988), enquanto os Cascavéis jogavam beisebol, foram informados de que havia outra equipe no parque e de que esse grupo os estava desafiando para

um jogo. Também lhes disseram que poderia haver disputas em outras atividades, como, por exemplo, a montagem da tenda e o cabo de guerra.

Consoante Sherif (1988, p. 84), quando um garoto identificado como Wilson, membro dos Águias, ouviu sons emitidos pelos meninos do outro grupo, chamou os Cascavéis de “aqueles meninos negros”. A palavra usada por Wilson em inglês é *nigga*, um termo ofensivo e racista para se dirigir a alguém afrodescendente nos Estados Unidos. Os meninos escolhidos para participar do experimento eram todos brancos, e os membros do grupo disseram que queriam desafiar aqueles meninos para jogar uma partida de beisebol.

Após tomarem conhecimento da existência do outro grupo, Sherif (1988, p. 95) e sua equipe perceberam uma mudança considerável na forma como ambos os grupos passaram a se comportar. As tarefas começaram a ser executadas com mais cuidado, atenção, afinho e precisão. Conforme Sherif (1988), em uma atividade no lago, Everett, um menino que ainda não havia nadado até aquele momento, nadou um pouco e, em seguida, foi elogiado e festejado pelos demais. Ao ver a cena, Barton, outro garoto que também tinha medo, entrou na água e começou a nadar; Allen, que igualmente tinha medo, pulou na água. Segundo Sherif, esse evento ocorreu espontaneamente e contribuiu para construir união e solidariedade entre os Cascavéis, de um modo que nenhuma atividade planejada pela equipe havia conseguido. Nas palavras do próprio Sherif:

O desempenho em todas as atividades que agora poderiam se tornar competitivas (montagem de barracas, beisebol etc.) passou a ser realizado com mais entusiasmo e também com mais eficiência. Como os esforços para ajudar “todos nós” a nadar ocorreram depois disso, é possível que até mesmo essa atividade estritamente intragrupal tenha sido influenciada pela presença de um grupo externo e por um desejo de superá-lo em todos os aspectos (1988, p. 95, tradução nossa).

Faltando três dias para encerrar a primeira fase do experimento, o grupo Águias foi informado oficialmente de que existia outro grupo. Segundo Sherif (1988, p. 95), a confirmação da existência do outro grupo gerou, internamente, maior união e, principalmente, a consciência de “nós” e “nosso”, em contraposição a “estranhos” e “intrusos”, seguida por intenções de desafiar o outro grupo, vencê-lo, derrotá-lo e mostrar quem era melhor. Isso se expressava no modo firme e cuidadoso com que cada tarefa era realizada, com o máximo de zelo.

Na segunda fase, o objetivo era que Cascavéis e Águias percebessem o outro grupo como rival e como fonte de frustração. Esse objetivo foi alcançado por meio de jogos e práticas esportivas. O propósito foi facilmente atingido, pois, conforme o próprio Sherif (1988) afirma, a cada dia se tornava mais difícil adiar o início da fase 2: ambos os grupos estavam empolgados

para competir com os rivais e, nos últimos dias da primeira fase, insistiam veementemente para disputar contra o outro grupo.

Sherif (1988) e sua equipe explicaram aos meninos as regras da competição, quais modalidades estariam envolvidas e ainda mostraram o troféu, as medalhas e os presentes, como as facas que seriam entregues ao time vencedor. Também organizaram uma série de jogos e tarefas de modo a manipular e controlar as pontuações, mantendo-as muito próximas durante todo o período. Assim, a confiança e a expectativa de vitória permaneciam em ambos os grupos. Como não houve contato entre os meninos no primeiro dia da fase 2, os Cascavéis foram fazer melhorias no campo de beisebol, local que consideravam propriedade exclusiva do grupo. Fincaram ali sua bandeira e fizeram comentários ameaçadores caso os Águias a tocassem.

Conforme Sherif (1988), as hostilidades entre os dois grupos se manifestaram, inicialmente, por palavras ofensivas, proferidas quando Águias e Cascavéis estavam próximos e, internamente, em cada grupo, quando estavam distantes. As atividades que mais contribuíram para promover atrito e altercações foram o beisebol e o cabo de guerra. Sherif (1988, p. 100-101) destaca que, nas primeiras competições, os grupos tentaram seguir as normas do bom espírito esportivo, que estipulam o tratamento dos competidores com educação e respeito. Entretanto, à medida que as competições avançaram, essa regra desapareceu, dando lugar a xingamentos, ofensas e provocações produzidas tanto por Cascavéis como por Águias.

Para além das ofensas verbais, Sherif (1988, p. 105-106) destaca que Águias e Cascavéis se recusavam a ter qualquer contato intergrupal, e a situação foi progressivamente piorando. Em certa ocasião, ao voltarem para sua cabana, os Águias perceberam que a bandeira dos Cascavéis ainda estava hasteada no campo de beisebol. O grupo, então, derrubou a bandeira e ateou fogo nela, devolvendo posteriormente os restos ao lugar onde estava pendurada. Ao verem sua bandeira queimada, os Cascavéis ficaram furiosos e indignados. Quando os grupos se encontraram no campo de beisebol, os Cascavéis foram tirar satisfações, e a confusão e as brigas se generalizaram. Alguns meninos foram às vias de fato, enquanto outros tentavam pegar a bandeira do outro grupo (SHERIF, 1988, p. 110).

Conforme Sherif (1988, p. 71, 82 e 89), em cada grupo havia uma hierarquia social: alguns meninos ocupavam posições mais elevadas, enquanto outros ficavam em posições inferiores. Esse fenômeno também se manifestava em alguns esportes, principalmente no beisebol, em que meninos menos habilidosos não participavam dos jogos e ficavam apenas observando. Todavia, durante as partidas, esses garotos manifestavam intensa aversão ao outro grupo e lhes dirigiam ofensas e xingamentos como se fossem uma torcida organizada cujo objetivo era menosprezar os adversários (SHERIF, 1988, p. 107). De algum modo, a falta de

habilidade esportiva era compensada com gritos de apoio ao próprio time e ofensas aos adversários. A frustração por não jogar, em vez de se transformar em ressentimento contra a própria equipe, parece ter sido canalizada para xingar e ofender a equipe rival durante os jogos.

Segundo Sherif (1988, p. 112), os Cascavéis, após perderem inesperadamente o segundo cabo de guerra, resolveram atacar a cabana dos Águias. Organizaram-se e planejaram o ataque de forma eufórica. Por volta das 22h30, quando os Águias dormiam, seu dormitório foi invadido, as camas foram reviradas e o local ficou uma bagunça. Sherif e sua equipe tiveram de intervir para que os Águias não fossem, naquela mesma noite, se vingar pelo ataque.

Conforme Sherif (1988, p. 112), no quarto dia da etapa 2, os Águias se vingaram da invasão à sua cabana. Providos de paus e bastões de beisebol, dirigiram-se ao alojamento do outro grupo. Enquanto os Cascavéis estavam no café da manhã, a cabana foi invadida: camas, roupas e pertences foram revirados, e terra e lama foram espalhados por todo o local. Terminada a invasão, os Águias voltaram para sua cabana e, entrincheirados, ficaram aguardando o contra-ataque.

De acordo com Sherif (1988, p. 112), a fim de se prepararem, os Águias, já de posse de bastões e porretes, chegaram a colocar pedras em meias para serem usadas como arma caso o outro grupo resolvesse atacar, o que demonstra o grau elevado de violência e de agressividade para meninos de apenas 11 anos. Caso houvesse um conflito, é possível que os meninos não tivessem coragem de usar uma meia cheia de pedras contra outros garotos.

O conflito, mais uma vez, foi evitado porque a equipe não permitiu que os Cascavéis fossem brigar contra os Águias. É importante destacar que, embora os meninos tivessem certa autonomia, Sherif e sua equipe observavam e vigiavam, 24 horas por dia, os dois grupos. Isso se reflete no modo como o texto de Sherif (1988) é rico em detalhes: os eventos são minuciosamente descritos, inclusive com muitas fotografias do cotidiano, dos jogos e até dos ataques às cabanas.

Os Cascavéis planejaram e atacaram mais uma vez a cabana dos Águias. Ao verem a bagunça em seu alojamento, os Águias correram para a cabana dos Cascavéis. Segundo Sherif (1988), ocorreram agressões, ofensas e xingamentos. Novamente, para impedir que algum garoto saísse machucado, a equipe interveio para pôr fim à confusão generalizada. Nas palavras do próprio Sherif:

Os Rattlers disseram aos Eagles que, se eles se deitassem de barriga no chão e rastejassem, devolveriam as facas-prêmio e as medalhas que haviam tomado. Mason (E) implorou aos Rattlers que colocassem seus dois rapazes maiores para lutar, o que os Rattlers se recusaram a fazer. Martin (R) entrou em uma briga de socos com Lane (E, de baixo status). Mills (R) estava se engalfinhando com Clark (E). Nesse momento, a equipe decidiu interromper totalmente a interação para evitar possíveis

ferimentos. A equipe dos Rattlers começou a forçar seus meninos a subir a trilha até a cabana, um por um. Hill foi o último Rattler a ser retirado e resistiu, tentando voltar (1988, p. 115, tradução nossa).

Sherif (1988) e sua equipe ainda realizaram algumas atividades com os grupos antes de iniciar a fase 3. Uma vez iniciada essa etapa, o objetivo era desfazer os atritos, a aversão e as brigas que haviam sido criados e estabelecidos durante a fase 2. Para isso, foram utilizados objetivos superiores, por meio dos quais se buscava produzir união e diminuir o atrito entre os dois grupos. As equipes não foram desfeitas, nem se recorreu a um inimigo comum como estratégia de aproximação. Nas palavras de Sherif:

Nossa escolha representou a rejeição de diversas outras alternativas. A alternativa de apelar a um ‘inimigo comum’, que foi usada de modo eficaz em nosso estudo de 1949 por razões de conveniência na época, não foi utilizada. A unificação de grupos contra um inimigo comum implica necessariamente ampliar a área de conflito. Também rejeitamos a alternativa de reduzir a tensão desintegrando os grupos como unidades, por meio de artifícios que tornam o ‘brilho’ individual e a rivalidade supremos, sem preocupação com o outro companheiro. Ao adotar tal abordagem, teríamos destruído a propriedade das relações intergrupais que torna seu estudo tão crucial, a saber, as relações entre unidades grupais (1988, p. 151, tradução nossa).

Sherif (1988) e sua equipe usaram uma série de estratégias como objetivos superiores, entre as principais se destacam: o abastecimento de água foi providencialmente interrompido, sendo necessário que os grupos trabalhassem juntos para restabelecer o abastecimento de água do acampamento; um caminhão velho que não funcionava e precisava que os meninos o puxassem para que voltasse a funcionar; na viagem para o estado do Arkansas foi dito aos meninos que só um ônibus estava funcionando e eles, embora relutantes, decidiram que todos poderiam ir juntos. Enfim, pouco a pouco e estrategicamente, eles conseguiram amenizar os atritos entre os dois grupos. Certa tensão tribal permaneceu entre os meninos até o final do experimento, mas, de modo geral, foi possível diminuir os atritos entre os meninos.

3.3 As relações entre moralidade, tribalismo e a TMSC

Segundo Allen Buchanan (2020, p. vii), o tribalismo provoca uma separação intransponível entre grupos sociais divergentes. A mentalidade tribal, conforme o autor, leva os seres humanos a julgar assuntos, problemas, temas e pessoas com base em uma concepção exclusiva, tendenciosa e unilateral de certo e errado, bem e mal, amigo e inimigo, sem espaço para ponderações, aprofundamento, análise ou meios-terminos.

Nessa perspectiva, os critérios de avaliação e julgamento se restringem aos princípios e padrões que o próprio grupo estabelece, de antemão, como verdadeiros, justos e corretos. Já os grupos e indivíduos que interpretem qualquer tema, assunto ou problema de modo diferente do que essa lógica determina são prontamente classificados como inimigos, imorais, devassos, pervertidos, malignos, perigosos etc.

Ainda segundo Buchanan (2020, p. viii), a mentalidade tribal opera da seguinte forma: falas e ações dos interlocutores funcionam, na mente do ouvinte dominado por essa lógica, como sinalizadores de pertencimento. Ao perceber o mínimo indício de que o interlocutor pertence ao grupo inimigo, isso é suficiente para concluir que ele não pertence à “tribo”; a partir daí, nada do que o interlocutor disser ou fizer será capaz de alterar essa conclusão. Nesse momento, torna-se inútil argumentar e tentar mostrar que o tema em questão admite perspectivas mais profundas e complexas, porque a operação já foi realizada: o outro foi identificado como inimigo.

Para exemplificar esse funcionamento, Buchanan (2020, p. vii) menciona temas como aborto e porte de armas de fogo. Segundo ele, uma pessoa dominada pelo tribalismo só precisa ouvir o interlocutor dizer que não é contrário ao aborto para que o juízo já seja executado e o outro seja classificado como defensor da “matança indiscriminada de bebês”. Nada seria suficiente para desfazer a conclusão obtida instantaneamente ao ouvir a frase “não sou contra o aborto”. Qualquer argumentação do tipo “deveríamos todos trabalhar para que o aborto fosse uma exceção” seria completamente ignorada.

Por fim, o autor afirma que o tribalismo não possui uma causa única, pois é constituído por um conjunto de fatores que agrupam pessoas e questões diversas. Assim, não aponta uma causa específica ou principal e sustenta que o tribalismo não está restrito à política (BUCHANAN, 2020, p. vii). Nas palavras do próprio autor:

Tribalismo: esse é o termo frequentemente usado para caracterizar a polarização política extrema que se manifesta todos os dias nos Estados Unidos e em muitos outros países. Na verdade, caracterizar o tribalismo como meramente político seria subestimá-lo. Trata-se de algo muito mais abrangente, que penetra muito mais fundo em nossas vidas, como sugere a expressão ‘guerras culturais’. Vemos tribalismo à esquerda e tribalismo à direita, mas não no meio, porque é da natureza do tribalismo criar um abismo intransponível e inabitável entre Nós e Eles. A mentalidade tribalista enxerga as coisas em preto e branco, bem e mal, como um conflito sem limites, de soma zero, entre Nós e Eles, pelos maiores interesses em jogo. O tribalismo transforma discordância em ódio mútuo, condescendência branda em desprezo absoluto. O tribalismo aglutina indivíduos e questões muito diferentes. É o pacote definitivo do ‘é pegar ou largar’ (BUCHANAN, 2020, p. vii, tradução nossa).

De acordo com Greene (2018) e Haidt (2020), parece não haver dúvidas de que a moralidade divide as pessoas e provoca disputas, divergências, altercações e conflitos entre grupos que compartilham o mundo contemporâneo. Ambos atribuem à moralidade um papel central na gênese do tribalismo.

O postulado não parece equivocado, mas carece de maior detalhamento. Política, religião, cultura e economia não são idênticas à moralidade. São esferas distintas, com características próprias. Ainda assim, a moralidade se liga a elas, na medida em que está presente em práticas e discursos políticos, religiosos, culturais e econômicos. Por isso, mesmo quando a religião produz separações, ela atua em coparticipação, pois integra o modo como as crenças se tornam normativas. O mesmo raciocínio vale para política, cultura e economia.

Há fatores frequentemente tratados como intrínsecos à natureza humana, como sociabilidade, linguagem e moralidade. Há também elementos que, possivelmente, acompanham de modo estrutural a vida social, como religião, cultura, política e economia. Em conjunto, esses elementos contribuem, cada qual a seu modo, para a formação e a manutenção do tribalismo. Assim, responsabilizar exclusivamente a moralidade por tal ocorrência parece uma simplificação.

Ao apresentar o conceito de TMSC em *Tribos morais*, com base no experimento de pensamento de Hardin (1968), Greene (2018) recorre ao exemplo de tribos de pastores que disputam novos pastos. De início, o foco recai sobre quatro tribos específicas. Um aspecto que chama a atenção é o papel da economia nessas sociedades (2018, p. 11-13). Ela é tão relevante que se pode sustentar que a política e os modos de vida ali desenvolvidos decorrem, em grande medida, de sua organização econômica.

Na tribo do Norte, rebanho e pasto são privados (GREENE, 2018, p. 11-12). As atividades do conselho administrativo são mínimas e pessoas morrem no inverno em decorrência das condições geradas por esse arranjo econômico. Enquanto algumas famílias são abastadas, com muitas terras e ovelhas, outras não têm o que comer nem o que vestir. Nessa configuração, o conselho dos anciões pouco ou nada pode fazer para impedir mortes por frio e fome no inverno. Já quando rebanho e pasto são públicos, como na tribo do Sul, o conselho tende a ter mais trabalho para gerir, mediar e organizar a vida coletiva. Em contrapartida, pode favorecer condições de sobrevivência mais amplas, sem que ninguém precise morrer de fome ou de frio.

Após o incêndio que destruiu a floresta e as chuvas que fizeram crescer os novos pastos, as quatro tribos correram para ocupar as novas pastagens. Em seguida, chegaram tribos distantes. Conforme o texto, elas alegavam motivos religiosos para reivindicar a posse dos

novos pastos (GREENE, 2018, p. 13). É possível supor que praticassem religiões diferentes daquelas das tribos iniciais, ou mesmo que cultuassem deuses distintos.

Depois de estabelecida a convivência nos novos pastos, o texto mostra como fatores econômicos, culturais e religiosos contribuem para as disputas (GREENE, 2018, p. 12-13). A tribo do Sul declara que os novos pastos pertencem a todos e que o trabalho e a administração devem ser coletivos. Os pastores do Norte zombam dessa proposta e cercam seus pedaços de terra com muros e cercas. Também há menções a conflitos culturais, como o caso de uma mulher que não cobriu as orelhas enquanto trabalhava, e a conflitos religiosos, como o episódio em que uma menina diz a um menino de outra tribo que não existe o deus a quem sua família faz orações e súplicas. Ainda assim, ao concluir a análise, Greene (2018, p. 14) sustenta que os pastores brigam, divergem e até se matam não por serem imorais, mas porque possuem visões divergentes do senso comum moral, o que dá origem à TMSC.

A existência de sentidos comuns morais é, possivelmente, algo natural nas sociedades humanas. Os pastores do experimento e a maioria das pessoas não são filósofos morais treinados para abstrair o certo e o errado de modo universal e objetivo, seguindo os ditames da razão em detrimento de costumes locais. Pelo contrário, foram formados em uma tribo específica, com perspectivas religiosas, culturais, políticas, econômicas e comunitárias delimitadas. Nesse contexto, é improvável que sua moralidade não assuma, em alguma medida, um caráter tribal, ancorado no senso comum do grupo.

Nessa leitura, Greene (2018) tende a tratar a moralidade como fator prioritário nos conflitos intertribais e a enquadrar o fenômeno como a “tragédia da moralidade do senso comum” (TMSC). Ao fazer isso, minimiza a responsabilidade específica que religião, cultura, política e economia podem exercer na ocorrência da TMSC. Esse ponto, contudo, pode decorrer do pressuposto de que a moralidade seria intrínseca a essas esferas. Nessa hipótese, ela quase sempre seria coparticipante nas alterações geradas por religião, política, cultura e economia. Sem explicitar, com mais rigor, que a moralidade se articula a esses campos sem se confundir com eles, torna-se fácil aproximá-la do tribalismo, ou até tratar os dois conceitos como equivalentes, já que, em grande parte das alterações tribais, ela contribui para gerar e manter a mentalidade “nós contra eles”.

Talvez seja mais preciso, em termos filosóficos, afirmar que o tribalismo, na maior parte dos casos, se ancora em fundamentos como política, religião, cultura e economia. Como a moralidade está inserida nessas dimensões, ela participa do processo, mas raramente é a causa primeira e exclusiva do tribalismo. Com frequência, trata-se de um fenômeno de causas múltiplas e concomitantes.

O que Greene (2018) poderia fazer, e não faz, é explicitar com mais clareza as distinções entre moralidade e tribalismo. Ao não estabelecer essa separação, suas ideias podem sugerir que os dois conceitos seriam sinônimos. Isso se relaciona ao argumento de que a mente moral humana é tribal. Segundo ele, os seres humanos até poderiam não ser tribais, mas, em essência, a mente moral humana o é. Nas palavras do próprio Greene:

A moralidade evoluiu para permitir a cooperação, mas essa conclusão vem com uma importante ressalva. Biologicamente falando, os seres humanos foram projetados para a cooperação, mas somente com algumas pessoas. Nosso cérebro moral evoluiu para a cooperação no interior de certos grupos, e talvez somente no contexto dos relacionamentos pessoais. Ele não evoluiu para a cooperação entre grupos (ao menos não todos os grupos). Como sabemos disso? Por que a moralidade não poderia ter evoluído para promover a cooperação de maneira mais geral? Porque a cooperação universal não condiz com os princípios que governam a evolução por seleção natural. Eu gostaria que fosse de outro modo, mas não há como escapar dessa conclusão (2018, p. 33).

Na interpretação de Greene (2018), a psicologia moral humana é tribal, e a moralidade evoluiu para possibilitar a cooperação intragrupal. O autor afirma que a moralidade é mais do que isso, mas, em linhas gerais, correlaciona moralidade e cooperação. A cooperação, porém, pode ser mobilizada por religião, política, cultura, economia, amizade, amor fraternal, instinto materno etc. Assim, ao tratar a moralidade como matriz da cooperação, Greene tende a compreender que todo fator capaz de produzi-la teria sido desenvolvido, em alguma medida, pela psicologia moral com esse mesmo fim.

Nesse enquadramento, qualquer realidade psicológica, instintiva, biológica, social ou cultural que produza cooperação seria um produto subjacente da psicologia moral humana. Do mesmo modo, qualquer fenômeno que gere cooperação intragrupal, ainda que resulte em alterações intergrupais, teria origem nessa psicologia. Portanto, a causa das alterações, segundo Greene (2018), recairia sempre sobre a moralidade humana.

Na minha interpretação, ao defender que a mente moral humana é tribal e que a moralidade é quase indistinguível da cooperação, Greene (2018, p. 63) acaba por limitar a própria análise, pois deixa em segundo plano o fato de que, embora a moralidade possa contribuir para a TMSC, tribalismo e moralidade não são realidades idênticas. Por esse motivo, considero que ele incorre em dois equívocos. Primeiro, responsabiliza exclusivamente a moralidade pelas alterações tribais, excluindo desse processo dimensões como política, religião, economia e cultura. Segundo, não explicita as distinções entre tribalismo e moralidade, o que favorece a leitura de que ambos os conceitos seriam sinônimos.

3.4 As relações entre o tribalismo e a MAC

Em *A mente moralista*, Haidt (2020) vai na mesma direção de Greene (2018) e explicita isso já no subtítulo do livro: “Por que pessoas boas são segregadas por política e religião”. Segundo o autor (2020, p. XVI), religião e política possuem características notáveis, e um de seus objetivos centrais é chamar atenção para esse aspecto. Ao destacar esses pontos positivos, ele pretende fazer com que as pessoas reconheçam, de fato, as belezas presentes tanto na religião quanto na política.

No último parágrafo da página XVI de *A mente moralista*, Haidt afirma: “Política e a religião são expressões subjacentes da nossa psicologia moral” (2020, p. XVI). No original: “Politics and religion are both expressions of our underlying moral psychology” (2012, p. xii). Em outras palavras, religião e política seriam produtos subjacentes à psicologia moral. Assim, moralidade, religião e política são elementos diferentes, mas partilhariam a mesma origem. E, embora não sejam idênticos, tenderiam a se aproximar em essência, já que derivam dessa psicologia, cuja função principal seria produzir cooperação.

Apesar das diferenças aparentes, religião e política seriam distintas da moralidade mais na forma do que no conteúdo, pois, nessa concepção, as três operam para favorecer a cooperação. A religião a produziria, em linhas gerais, por meio da distinção entre sagrado e profano; a política, pela organização social.

Segundo Haidt (2020, p. XVI), moralidade, religião e política, cada uma a seu modo, funcionam para possibilitar cooperação entre seres humanos. Se religião e política são manifestações subjacentes da psicologia moral, então as alterações políticas e religiosas seriam, em última instância, segregações enraizadas nessa mesma psicologia. Por isso, o autor não responsabiliza a religião, a política ou outro fenômeno específico pelas desavenças grupais, porque, em sua perspectiva, a raiz das intrigas estaria na moralidade, isto é, na psicologia moral humana.

A religião, contudo, é ambígua. Pode proporcionar à humanidade coisas valiosas, como amor, perdão, misericórdia, compaixão, respeito, tolerância, altruísmo e abnegação, mas também pode se associar a ódio, tribalismo, divisões, rancor, guerras, derramamento de sangue, perseguição a grupos minoritários, preconceito, inquisição, entre muitas outras expressões, positivas e negativas.

Ainda que a concepção de Haidt (2020) seja favorável à religião e à política, por promoverem cooperação e outros valores, isso não altera o fato de que ambas segregam pessoas e podem fundamentar alterações intergrupais. Em certo sentido, esse ponto reforça a tese de

que as justificativas para segregações e conflitos costumam recorrer a princípios morais. Mesmo assim, a moralidade não parece ser a causa exclusiva do tribalismo, que pode ter vários fundamentos simultâneos, sendo religião e política alguns dos mais recorrentes.

Do mesmo modo que, no passado, as sociedades humanas estiveram condicionadas por recursos escassos, o que favoreceu o desenvolvimento de moralidades tribais, no presente a moralidade tende a operar a serviço do tribalismo, da religião, da política e da economia. Isso ocorre porque esses fenômenos estão entre os principais motores de desagregação e disputas, e frequentemente mobilizam a moralidade para produzir pertencimento grupal e sustentar alterações intertribais.

Vejamos, resumidamente, como o cristianismo pode mobilizar a moralidade para criar tribalismo e justificar acontecimentos terríveis em narrativas bíblicas. Como dito anteriormente, reafirmo que toda religião contém princípios capazes de elevar virtudes humanas. No Novo Testamento, Jesus Cristo afirma a seus discípulos que eles devem amar e orar até por seus inimigos, pois amar e orar somente pelos amigos é fácil (BÍBLIA, Mt, 5, 39-42). No entanto, diante de um princípio tão belo, como um cristão pode odiar, praticar ações ruins ou sequer se indignar quando o texto bíblico relata, no Velho Testamento, a morte de centenas e milhares de pessoas egípcias (BÍBLIA, Ex, 11-12), no episódio da fuga do povo hebreu do Egito? Ou quando a cidade inteira de Sodoma e Gomorra foi destruída por uma bola de fogo enviada por Deus (BÍBLIA, Gn, 19, 1 e 36)? Outro exemplo é o relato de Noé, no qual Deus se arrepende de ter criado o homem, porque a humanidade teria se corrompido e a maldade e o pecado se espalhado por toda a Terra. Em seguida, envia as águas do dilúvio, que matam quase toda a humanidade afogada (BÍBLIA, Gn, 7, 1 e 24).

Penso que o tribalismo, na perspectiva religiosa, funcione assim: se Deus efetua a morte de milhares de pessoas, destrói duas cidades pelo fogo e afoga quase todos os animais e seres humanos do planeta, isso seria considerado justificado porque tais pessoas eram maléficas, ruins e indignas, isto é, mereceriam castigo e punição. Nessa lógica, a atitude é tomada como justa e correta. A partir dessa mentalidade, os membros do grupo se compreendem como pertencentes ao lado correto, santo, justo e verdadeiro estabelecido por Deus. Quem não faz parte do grupo estaria fora do que Deus determinou como verdadeiro e sagrado.

Isso valeria para todos os que não pertencem a determinada religião ou igreja. Quem integra o grupo estaria a salvo, sob misericórdia, perdão e amor de Deus, e, no mínimo, em busca de correção. Já quem está fora da tribo, religião ou igreja estaria sob condenação, pecado e ira, o que, em certas leituras, pode servir de justificativa para destruição, violência, subjugação, queima e afogamento.

A Igreja Católica tem uma frase em latim que resume, em certo sentido, essa compreensão: *extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja Católica não existe salvação). Atualizada conforme a compreensão doutrinária e confessional de muitas igrejas evangélicas, a fórmula poderia ser expressa assim: “fora de Jesus Cristo não existe salvação”.

Esses entendimentos religiosos tribais reforçam a hipótese de que a religião, como o tribalismo, pode fazer da moralidade uma serva para justificar e fundamentar valores e preceitos grupais em relação a outras tribos, condenando-as como imorais, perversas e maléficas, e legitimando ódio, violência, repressão e combate contra outros grupos sociais.

As relações entre religião e tribalismo não se restringem a textos sagrados e à vida dos fiéis. No presente, religião e tribalismo muitas vezes se misturam e convergem na política, influenciando a forma como grupos pensam e se comportam. Na esfera pública, essa influência costuma aparecer como tentativa de orientar leis do Estado e pautar a vida coletiva em temas morais como aborto, eutanásia e legalização de drogas. São temas que podem se relacionar à religião, mas que, sobretudo no espaço público, deveriam ser tratados a partir de perspectivas políticas, democráticas, morais, filosóficas, científicas e de direitos.

Por meio de credo, ortodoxia e doutrina, religiões monoteístas frequentemente orientam ações e pensamentos de quem, de modo livre, declara e aceita seus dogmas. Entretanto, para muitos grupos, orientar a vida interna não basta, e surge o desejo de influenciar também a vida de quem está fora. Uma via comum para isso é a política, por meio da eleição de representantes ligados a igrejas e da pressão para aprovar certas leis e barrar outras, mesmo quando se trata de matérias de interesse público amplo.

Haidt (2020) afirma que a moralidade agrega e cega (MAC). É possível sustentar que a religião tem um poder de agregar e cegar muito maior do que muitos outros fenômenos humanos. Isso ocorre porque ela pode gerar a percepção de que o grupo é o escolhido e amado por Deus, enquanto os outros seriam amaldiçoados e perdidos. Talvez o único fenômeno que se aproxime desse poder de agregação e separação seja a política.

Quando a religião busca interferir na política e na vida pública, muitas vezes essa intervenção ocorre sob a forma de temas moralistas. Nesse contexto, penso que, assim como o tribalismo produz a TMSC, a religião pode usar a moralidade para justificar e tentar controlar a vida das pessoas por meio da política. O fato de a religião mobilizar a moralidade, porém, também reforça a ideia de que a moralidade está inserida na religião. Ou, como diz Haidt (2020), a religião é subjacente à psicologia moral, o que ajudaria a sustentar a afirmação de que a moralidade agrega e cega.

3.5 A moralidade como serva do tribalismo, o que produz a TMSC/MAC

Na concepção de Bloom (2014, p. 136), os estudos de Sherif (1988) no acampamento Robbers Cave demonstram que é possível fazer com que comunidades inteiras, em pouco tempo, se disponham a se desentender e até mesmo a entrar em guerra contra outros grupos. Essa é uma conclusão possível, porém estarrecedora, porque, se por um lado é fácil criar coalizão e animosidade contra outros grupos, por outro é complicado desenvolver mecanismos e ações que promovam paz entre grupos em disputa.

A análise do experimento de Sherif (1988) permite concluir que a mera presença do outro grupo no acampamento foi suficiente para desencadear, ao mesmo tempo, o aumento do pertencimento grupal e a animosidade entre Águias e Cascavéis. Em pouco tempo e sem grandes dificuldades, Sherif (1988) e sua equipe criaram atritos entre os dois grupos. Em muitas ocasiões, os meninos não chegaram às vias de fato porque foram impedidos pela equipe, enquanto o processo de reduzir as hostilidades foi lento e demorado.

Quando comparamos a facilidade e a rapidez com que Sherif (1988) produziu os atritos com as dificuldades e a morosidade de desfazer as alterações, que não foram eliminadas por completo, conclui-se que é muito mais fácil produzir conflitos grupais do que desfazer desavenças intergrupais. Além disso, uma vez estabelecidas, as brigas e alterações deixam marcas: mesmo quando há redução do fenômeno, permanecem sequelas, e ressentimentos tribais tendem a resistir.

A tese defendida por Greene (2018) e Haidt (2020) é que a moralidade tem participação decisiva na união e nos atritos que surgem entre tribos. Todavia, os estudos de Bloom (2014) e o experimento de Sherif (1988) não indicam a moralidade como fator de desagregação intergrupal. Vale destacar também que, nos textos de Bloom e Sherif, nem religião nem política aparecem como causas das divisões e brigas entre grupos.

Segundo Bloom (2014), as coalizões têm como traço central, em primeiro lugar, a produção do sentimento de grupo, do ideal de “nós”, do pertencimento; em seguida, esse sentimento tende a orientar compreensões pejorativas sobre os outros, das quais podem nascer racismo, homofobia, preconceito etc.

No caso do experimento de Sherif (1988), o elemento essencial que se pode extrair é a concepção de inimigo, alguém ou algo visto como adversário do grupo, como ameaça à tribo ou à própria existência. Soma-se a isso o ímpeto de competir e vencer em todas as atividades que possam assumir caráter competitivo, como o desafio de armar as tendas.

Sherif (1988) sabia que a construção de um inimigo seria decisiva para unir o grupo e, depois, transformar Águias e Cascavéis em adversários. Também compreendia que seria mais simples reduzir as hostilidades se houvesse um adversário comum a ambos. Para isso, após a fase 2, poderia ter introduzido um terceiro grupo. No entanto, não seguiu essa estratégia. Ao contrário, empregou objetivos superiores com a finalidade de unir os dois grupos.

A partir da leitura de Bloom (2014) e Sherif (1988), seria possível sustentar que a moralidade não produz as coalizões nem, por si, cria a compreensão de que o outro é inimigo. Ela tende a ser mobilizada depois que as coalizões se formam e que o outro grupo já foi taxado como adversário. Com a mentalidade tribal estabelecida, o tribalismo pode usar a moralidade para produzir a compreensão de que determinado grupo defende a verdade, o bem e a justiça, e que busca “salvar” a nação, as famílias, as crianças etc., enquanto os inimigos encarnariam a maldade. Assim, a moralidade não causaria o tribalismo; após se desenvolver, o tribalismo é que tenderia a produzir a TMSC/MAC.

A TMSC, segundo Greene (2018), se configura em torno da moralidade do senso comum: a moralidade fundamenta a cooperação dentro do grupo, mas a TMSC amplia desavenças entre tribos. Ao mesmo tempo, qualquer tema, relevante ou banal, pode gerar tribalismo. Nesse sentido, o tribalismo é mais amplo do que a TMSC, embora o resultado possa ser semelhante, porque ele intensifica a união interna e produz a separação entre “nós contra eles”.

Embora sejam conceitos distintos, o tribalismo tende a gerar TMSC, no sentido de que cria compreensões axiológicas e normativas sobre a vida boa e sobre o que deveria ser feito. Mesmo em tribos que, a princípio, não teriam relação com a moralidade, como as torcidas de futebol, formam-se entendimentos quase morais sobre os times. A briga deixa de parecer mera disputa entre torcidas e passa a ser vivida como uma luta “sagrada”, na qual um grupo encarna o correto e o outro surge como desafio ao que seria correto.

Qualquer tema pode se tornar conteúdo de tribalismo, e esse processo tende a produzir TMSC. Contudo, ainda que existam relações diretas entre tribalismo e TMSC, e mesmo que Buchanan (2020, p. viii) afirme que o tribalismo não é a deserção da moralidade e que não existe tribalismo sem moralidade, permanece verdadeiro que existe moralidade sem tribalismo. Buchanan (2020, p. viii) chama isso de moralidade inclusiva, personificada em conceitos como humanidade, direitos humanos e direitos dos animais sencientes. Portanto, moralidade e tribalismo não são sinônimos, inclusive porque a moralidade inclusiva exige o abandono de qualquer perspectiva tribal, e o tribalismo é sempre uma ameaça a essa forma de moralidade.

O tribalismo pode usar a moralidade para produzir união e segregação, o que ocorre em muitos casos, mas pode também surgir a partir de temas não morais. Basta comparar dois exemplos: a tribo das pessoas contrárias ao aborto e a tribo dos torcedores do Flamengo. No primeiro caso, a luta contra o aborto funciona como elemento moral de coesão e alimenta conflitos com quem defende o direito ao aborto. No segundo, há um grupo unido por uma agremiação esportiva, que brinca, discute e, às vezes, briga com torcedores de outros clubes. Aqui, não há conteúdo moral necessário. Assim, moralidade e tribalismo podem convergir em várias circunstâncias, mas não são indissociáveis; podem existir separadamente.

Ainda que a moralidade não seja o fator que gera a união tribal, o tribalismo tende a produzir TMS. No exemplo dos torcedores do Flamengo, o que promove a união é o amor e paixão pelo clube, mas rivais, por vezes, referem-se ao time como “clube do mal”. O símbolo do Flamengo é um urubu, ave adotada como mascote porque torcedores rivais diziam que flamenguistas eram sujos, fedidos, pobres, maltrapilhos, desdentados e se pareciam com urubus.

A torcida do Flamengo, em muitos casos, reproduz contra outras torcidas agressões simbólicas semelhantes às que recebe. Termos pejorativos são usados para se referir aos demais: a torcida do Fluminense é chamada de “pó de arroz” e “Hera Venenosa”; torcedores do Corinthians são chamados de “gambas”; a torcida do São Paulo, de “bambis”. O fenômeno de um sujeito ou grupo replicar preconceito e injúria contra outros é racional e moralmente estranho, porque, ao ser vítima, seria esperado que lutasse para que isso não se reproduzisse, e não que reproduzisse o mesmo padrão.

O tribalismo pode não nascer de conteúdos morais, mas a mentalidade tribal tende a mobilizar a moralidade para produzir, entre os membros da tribo, a compreensão de que estão do lado correto, do lado do bem e da verdade, enquanto o mal e a perversidade estariam no outro grupo.

A MAC causaria segregações e alterações, como aponta Haidt (2020). Contudo, nem todas as alterações tribais são causadas por motivos morais. As diversas tribos que compartilham o mundo contemporâneo disputam também por questões não morais, como política, cultura, religião e economia. Ainda assim, mesmo quando a disputa começa por motivos políticos, culturais ou econômicos, a moralidade costuma aparecer como justificativa para afirmar que raiva, ódio e aversão ao outro seriam legítimos, porque a moralidade atravessa os aspectos da vida humana.

A justificativa tribal moral permite demonstrar ao grupo, e a cada membro, que as ideias defendidas seriam verdadeiras, corretas e inquestionáveis, representando o bem da humanidade.

Em contrapartida, as outras tribos, e seus integrantes, passam a ser compreendidos como imorais, maléficos, impuros, indignos, como se encarnassem a perversão humana.

Nessa mentalidade, não basta que direita e esquerda se oponham em fundamentos políticos, ideológicos e econômicos. É preciso crer que se está do lado do bem e que se está “salvando” a sociedade do caos, da desordem e da anomia social atribuída ao grupo rival. Não basta a diferença; ela precisa ser moralmente qualificada como ruim e perversa. Por isso, em muitas altercações, a moralidade aparece com mais destaque, enquanto outros motivos do tribalismo, como política, religião e economia, ficam em segundo plano.

Bloom (2014, p. 134) afirma que coalizões moldam, de forma tendenciosa, como as pessoas pensam sobre membros de outros grupos. Nessa lógica, as coalizões tendem a produzir racismo e preconceito, porque a interpretação do outro passa a ser filtrada de modo malicioso.

Ao considerar os estudos de Bloom (2014), a causa fundamental do tribalismo está nas coalizões. Já em Sherif (1988), a origem primeira aparece na ideia de inimigo, somada ao instinto de competição, que instiga garotos a desafiar, competir e vencer o outro.

Greene (2018) e Haidt (2020) não distinguem moralidade e tribalismo, nem esclarecem como esses termos poderiam divergir. Para ambos, moralidade e tribalismo são quase sinônimos, o que me parece uma imprecisão conceitual grave. Uma coisa é afirmar que o tribalismo usa ou corrompe a moralidade para produzir, entre membros do grupo, a crença de que estão do lado do bem e da verdade, ou que a moralidade é coparticipante, junto de política, religião, cultura e economia, nas segregações intergrupais. Outra coisa, bem diferente, é não apresentar distinções entre moralidade e tribalismo.

O tribalismo é um fenômeno humano amplo e complexo. Pode ou não ser gerado por conteúdos de ordem moral, mas, após se desenvolver, tende a produzir TMSC/MAC. Ainda assim, é equivocado sustentar que tribalismo e moralidade são indissociáveis, porque isso pode levar à falsa pressuposição de que a moralidade é a única responsável por esse fenômeno e de que a mente moral humana é, necessariamente, tribal.

4 A PSICOLOGIA MORAL É FLEXÍVEL E NÃO TRIBAL

Neste capítulo, abordarei o pensamento de Allen Buchanan (2020). Buchanan argumenta que existem moralidades, no plural, e não uma única moralidade. A psicologia moral humana seria compatível com diversos tipos de moralidade, que podem ser inclusivas ou tribais. Isso seria possível porque a psicologia moral é flexível e maleável, e o tipo de moralidade que os seres humanos praticam depende dos ambientes sociais e culturais em que vivem, de modo que o meio social influencia as moralidades humanas. Como os seres humanos são excelentes criadores de nichos, algumas sociedades desenvolvem moralidades inclusivas, o que, sob certos aspectos, reforça a tese de que a psicologia moral não é, necessariamente, tribal.

Segundo Buchanan, duas teses centrais dominam parte da pesquisa e do debate contemporâneo sobre a moralidade. Ele denomina essas duas correntes de dogma do tribalismo e dogma da cooperação. Partindo da ideia de que a psicologia moral é flexível, o autor busca refutar ambos os dogmas e sustenta que algumas moralidades passaram por duas grandes expansões. A primeira foi a criação do conceito de humanidade e da concepção de direitos humanos; a segunda estabeleceu a compreensão de que os animais também são detentores de direitos morais.

Além disso, Buchanan procura refutar a ideia de que, do fato de as primeiras moralidades terem sido tribais e de a moralidade ter surgido para facilitar a cooperação, decorre que a psicologia moral humana seja tribal e que a moralidade se reduza ao tema da cooperação.

4.1 Allen Buchanan e as características principais do tribalismo

Buchanan (2020, p. viii) afirma que o tribalismo não é o oposto da moralidade. Ao contrário, seria um tipo específico de moralidade. Nesse contexto, ele emprega a noção de moralidades tribalistas. Conforme Buchanan (2020), tais moralidades se constituem, em essência, pela ausência do conceito de humanidade: nelas, apenas os membros da própria tribo são concebidos como iguais e plenamente humanos; os demais ou não são considerados humanos, ou são classificados como humanos inferiores.

Segundo Buchanan (2020, p. 55), os seres humanos possuem uma necessidade social e biológica de construir identidades baseadas em grupo. A identidade tribal implica a incorporação de comportamentos e traços pessoais e coletivos, como costumes, valores e princípios, de modo que o grupo influencia escolhas e ações individuais e sociais de seus

membros. É comum que grupos desenvolvam uma autocompreensão supervalorizada e se considerem superiores em comparação com os demais.

Isso se observa em exemplos cotidianos. Flamenguistas podem se considerar superiores a torcedores de qualquer clube. De modo semelhante, torcedores de diferentes equipes tendem a ver seu time como o melhor. Militantes partidários, por sua vez, frequentemente assumem que sua posição política e ideológica é a mais correta. E adeptos de religiões monoteístas podem sustentar que sua religião é a única verdadeira e que as demais seriam falsas ou ilusórias.

Buchanan (2020, p. 55-56) ressalta, porém, que moralidades tribais não se confundem com identidades grupais. Uma coisa é um grupo se considerar superior; outra, bem diferente, é sustentar que apenas os próprios membros são plenamente humanos e que os demais não o são, ou o seriam em grau inferior. Ainda assim, ele argumenta que há relações de causalidade entre identidades tribais e tribalismo. Por um lado, a força do tribalismo advém da necessidade humana de construir identidades coletivas (BUCHANAN, 2020, p. viii). Por outro, a noção de moralidades tribais permanece distinta da simples pertença a grupos.

Para esclarecer o que entende por moralidades tribais, Buchanan usa exemplos que, no Brasil, poderiam ser formulados assim: “os mineiros são as pessoas mais educadas, carismáticas, receptivas e felizes do Brasil”. Conforme o autor (2020, p. 55), uma afirmação desse tipo não indica, por si, moralidade tribal. Ela apenas sugere identificação afetiva ou pertencimento cultural, seja porque quem a profere é mineiro, seja porque tem apreço por Minas Gerais.

Segundo Buchanan (2020, p. 55), esse tipo de enunciado expressa identidade grupal construída por padrões culturais e sociais. De fato, é comum que membros de um grupo se percebam como melhores do que os demais. Por isso mesmo, é plausível dizer que a necessidade humana de pertencer a grupos e construir identidades coletivas é uma condição para a existência do tribalismo, ainda que não baste para defini-lo como moralidade tribal.

As moralidades tribalistas, por sua vez, são praticadas por pessoas ou grupos cuja mentalidade pode ser sintetizada em enunciados como: “bandido bom é bandido morto”, “direitos humanos para humanos direitos”, “quem defende direitos humanos é defensor de marginais”, “Israel possui o direito de atacar os territórios palestinos para acabar com o Hamas, ainda que mulheres, crianças e idosos sejam mortos no processo”, “imigrantes são nocivos e perigosos”, “terroristas podem ser torturados para contar o que sabem”, “comunistas e socialistas deveriam ser fuzilados” etc.

Nessa lógica, o infrator da lei deveria ser tratado com violência pelo Estado, porque não seria visto como humano, mas como delinquente. Assim, poderia ser morto ou torturado, já que

não pertenceria ao grupo dos “cidadãos de bem”. Do mesmo modo, a partir dessa mesma perspectiva, se Israel e os Estados Unidos não reconhecem o Estado Palestino, então palestinos não teriam direito de existir como povo, logo não seriam plenamente humanos. Também nessa chave, imigrantes seriam considerados nocivos a nações ricas e desenvolvidas e, por isso, “mereceriam” humilhação, maus-tratos e deportação.

Conforme Buchanan (2020), moralidades tribalistas operam pela ideia de que apenas os membros do próprio grupo são plenamente humanos e merecedores de proteção do Estado, das leis e da justiça, enquanto os demais são compreendidos como não humanos, como humanos de segunda categoria, ou como seres inferiores.

Os critérios usados para demarcar quem pertence ao grupo e, portanto, é concebido como plenamente humano, costumam ser poucos. Em geral, envolvem cor, etnia, religião, orientação sexual, pertencimento político e ideológico e condição econômica. Quem se enquadra nesses padrões é tomado como igual e digno de respeito; quem não se encaixa é visto como inferior e indigno. Na contemporaneidade, não é que o termo humanidade esteja ausente, mas o conceito é aplicado de modo restritivo: ou a pessoa se ajusta ao padrão, ou é excluída.

Em suma, essa moralidade opera pela premissa de que poucos são iguais e plenamente humanos, enquanto os demais seriam inferiores. Embora possa parecer um fenômeno distante, observa-se, no cotidiano, pessoas e até nações aderindo a esse tipo de compreensão.

No primeiro capítulo de *Our moral fate: Evolution and the escape from tribalism*, Buchanan (2020, p. vii) recorre ao termo “polarização política”, muito presente no debate público contemporâneo no Brasil e nos Estados Unidos. Ainda que polarização e tribalismo apresentem semelhanças, o autor sustenta que o tribalismo vai além da esfera política e se manifesta em diversos âmbitos da sociabilidade humana. Assim, ele atravessa cultura, sociedade, política, religião, economia e moralidade, enquanto a polarização seria um fenômeno restrito à política (BUCHANAN, 2020, p. vii).

Na perspectiva do autor (2020, p. vii), o tribalismo cria um abismo intransponível entre as pessoas ao produzir a oposição entre “nós contra eles”. Essa mentalidade seria marcada pelo conflito permanente: tudo é compreendido em termos de preto e branco, bons e maus, justos e injustos, certo e errado, santos e profanos. Não haveria espaço para meio-termo, e as relações se organizariam como soma zero: ou a pessoa pertence ao grupo, ou é inimiga.

Segundo Buchanan (2020, p. vii), o tribalismo transforma desacordo saudável em ódio e flexibilidade de visões em desprezo. Em consequência, torna impraticável o diálogo e a convivência política e social entre grupos com perspectivas diferentes sobre política, religião,

economia, cultura e moralidade. Nessa condição, democracia e política se tornam quase inviáveis.

Com o crescimento do tribalismo, a democracia tem sido corroída. A democracia brasileira vem sendo atacada, mas esse não é um problema exclusivo do país, pois o acirramento tribal na política tem crescido em diversas nações. Um sistema democrático saudável exige pluralidade e a existência de grupos com perspectivas políticas, ideológicas, morais, religiosas e econômicas distintas. Para que funcione, porém, esses grupos precisam se reconhecer e se respeitar como cidadãos, mantendo um mínimo de diálogo voltado às questões de interesse público.

No sentido democrático radical do termo, o outro precisa ser compreendido como igual, ou mais precisamente como cidadão. O tribalismo impede esse reconhecimento, porque, nessa mentalidade, quem não pensa como o grupo é classificado como inimigo. E, diante do inimigo, não haveria lugar para diálogo, convivência, confiança ou proximidade. O inimigo deve ser derrotado, combatido e aniquilado, porque seria perigoso e nocivo ao convívio social.

De acordo com Buchanan (2020, p. viii), alguém poderia argumentar que a moralidade é o antídoto perfeito contra o tribalismo, pois tolerância, empatia, compaixão e amor seriam remédios eficazes para reduzir a mentalidade tribal. O problema, segundo ele, é que essa suposição pressupõe que o tribalismo consistiria em abandono da moralidade. Isso sugeriria que, por ser avesso à moralidade, o tribalismo nos permitiria ver o outro como inimigo, e não como cidadão.

Paradoxalmente, Buchanan (2020, p. vii) sustenta que o tribalismo é um modo peculiar de moralidade. Peculiar porque, nessa lógica, tolerância, bondade, lealdade, justiça e direitos humanos seriam devidos apenas aos membros do próprio grupo, enquanto os demais mereceriam ser tratados como inimigos. Um modo de constatar que o tribalismo não é abandono da moralidade é observar a linguagem tribalista, frequentemente carregada de termos moralizantes, como “vagabundo”, “corrupto”, “bandido”, além de slogans como “direitos humanos para humanos direitos” e “bandido bom é bandido morto”. Nas palavras do próprio autor:

Algumas pessoas pensam o tribalismo como uma deserção da moralidade. Elas acreditam que, se as pessoas praticassem as virtudes morais, especialmente a tolerância, e apenas resistissem à tentação de abandonar princípios morais, o tribalismo diminuiria. No entanto, se ouvirmos atentamente o discurso tribalista, fica claro que ele é moralizante ao extremo. Termos como ‘hipócrita’, ‘insincero’, ‘traidor’, ‘inescrupuloso’, ‘mentirosos’ e ‘injusto’ são arremessados de um lado para o outro. Esses são, claramente, termos de condenação moral. Começa-se a suspeitar

que o tribalismo não é uma fuga da moralidade, mas um tipo de moralidade (BUCHANAN, 2020, p. viii, tradução nossa).

Consoante Buchanan (2020, p. viii), muitos cientistas, filósofos e pesquisadores evolucionistas, entre os quais o autor inclui Joshua Greene, defendem erroneamente a tese de que a psicologia moral é, em essência, tribal.

Eis outro exemplo. O psicólogo evolucionista e filósofo moral Joshua Greene, em seu livro *Tribos morais*, afirma que ‘biologicamente falando, os seres humanos foram projetados para a cooperação, mas apenas com algumas pessoas. Nossos cérebros morais evoluíram para a cooperação dentro dos grupos. [...] Nossos cérebros morais não evoluíram para a cooperação entre grupos’ (Greene, 2013, p. 23). Supondo que ‘nossos cérebros morais’ signifique nossas mentes morais consideradas de um ponto de vista neurológico, Greene está dizendo que a mente moral é tribalista, que somos tribalistas em virtude de nossa natureza moral evoluída. É por isso que, mais adiante, no mesmo livro, ele afirma que, para superar o tribalismo, precisamos aprender a agir de modo ‘antinatural’, isto é, contra nossa natureza moral. (Não é comum encontrar um filósofo moral defendendo a prática de atos antinaturais, ao menos não publicamente.) (2020, p. 3-4, tradução nossa).

Entretanto, se a tese de que a psicologia moral é tribal fosse verdadeira, muito pouco ou quase nada seria possível fazer para resolver, combater ou amenizar tal fenômeno, porque, independentemente do contexto social, político, econômico, religioso ou moral, caso a psicologia moral fosse tribal, ela sempre seguiria sua natureza tribal e, em todas as circunstâncias, iria se comportar tribalmente, separando as pessoas em nós contra eles.

4.2 Os dogmas do tribalismo

Buchanan (2020, p. 1) postula que dois dogmas dominam parte do estudo e da pesquisa contemporânea sobre a moralidade. Segundo o autor, o primeiro é o dogma do tribalismo, que sustenta que a psicologia moral humana é tribal. O segundo é o dogma da cooperação, segundo o qual a moralidade seria apenas um conjunto de soluções para problemas de cooperação, destinado a permitir que seres humanos cooperem. Nessa perspectiva, moralidade se reduziria, em essência, à cooperação.

De acordo com Buchanan (2020, p. 3), o dogma da cooperação ainda é pouco difundido fora do ambiente acadêmico. Entre os defensores desses dois dogmas, ele destaca Joshua Greene. Conforme a leitura apresentada, em *Tribos morais* Greene sustenta que a psicologia moral é tribalista e que somos tribalistas por causa de uma natureza moral grupal. O argumento é que o cérebro humano teria evoluído para viabilizar a cooperação no interior dos grupos, e não para cooperar entre grupos (GREENE, 2018). Nas palavras de Buchanan:

Citei Boehm, Greene e Tomasello como exemplos de indivíduos cuja linguagem endossa o Dogma do Tribalismo, porque são pensadores respeitados e excepcionalmente influentes na comunidade científica. Além disso, são autores que escrevem não apenas para outros cientistas, mas também para o público em geral. Ao fazerem isso, reforçam e conferem o selo de legitimidade científica à sabedoria popular segundo a qual, do ponto de vista moral, os seres humanos são tribalistas por natureza (2020, p. 5, tradução nossa).

Segundo Buchanan (2020), defensores do dogma do tribalismo cometem, no mínimo, três erros graves. Primeiro, concebem a mente moral como tribal e rígida. Segundo, não distinguem a psicologia moral de suas manifestações, isto é, das moralidades efetivamente praticadas. Terceiro, argumentam que as condições ambientais dos primórdios da mente moral humana favoreceram moralidades tribais e, por isso, concluiriam que a mente moral teria se tornado rígida e permanentemente tribal.

Buchanan (2020, p. 6) afirma que a mente moral humana, entendida como o conjunto de capacidades iniciais que habilitam o desenvolvimento de moralidades, surgiu no Pleistoceno, entre 1,8 milhão e 10 milhões de anos atrás. As moralidades praticadas por tribos humanas estavam diretamente relacionadas às condições ambientais e geográficas em que viviam. Para se referir a esse tipo de influência, ele utiliza o conceito de pressões seletivas específicas (PSE).

As PSE exerceram influência determinante sobre as moralidades desempenhadas nesse período. Por isso, as moralidades então praticadas eram, em larga medida, tribais. Todavia, Buchanan (2020, p. 6) sustenta que, do fato de as moralidades praticadas naquele contexto terem sido tribais, não se segue necessariamente que a mente moral humana seja tribal. Assim, concluir que a mente moral é tribal apenas porque, em determinado período, predominavam moralidades tribais seria, para o autor, uma inferência indevida.

Nessa linha, é plausível que, em consequência das PSE, todas as moralidades praticadas no Pleistoceno fossem tribais. Ainda assim, isso não implica que a psicologia moral seja rígida, fixa e tribal. Ao contrário, o autor sustenta que há evidências de que a psicologia moral é flexível e maleável, adaptando-se a condições ambientais, geográficas e culturais. Sociedades distintas apresentam moralidades distintas, o que reforça a ideia de que não existe “a moralidade”, mas moralidades. Nessas condições, e em razão da plasticidade da psicologia moral, seria possível o desenvolvimento de moralidades inclusivas.

Em síntese, Buchanan (2020) defende três pontos. Primeiro, a psicologia moral humana é flexível, o que permite diferentes tipos de moralidade, tribais ou inclusivas. Segundo, o fato de as moralidades iniciais terem sido tribais não autoriza concluir que a psicologia moral seja

tribal. Terceiro, é necessário distinguir a estrutura global da psicologia moral, que envolve raciocínios e emoções, das moralidades praticadas em sociedades e culturas específicas.

Buchanan (2020, p. 6) define a mente moral da seguinte maneira: “Se algo merece o título de natureza moral humana, é a mente moral, o conjunto básico de competências cognitivas e emocionais que habilita os seres humanos a desenvolver moralidades distintivamente humanas”. Segundo o autor, todos os seres humanos normais, o que exclui os psicopatas, são possuidores desses atributos emocionais e racionais que definem e abrangem a psicologia moral de modo global. Já as moralidades humanas, conforme o autor, são os: “[...] conjuntos específicos de regras, valores e respostas emocionais, que variam evidentemente entre os seres humanos e, ao que tudo indica, têm variado desde que os seres humanos se tornaram criaturas morais” (BUCHANAN, 2020, p. 7).

A estrutura da mente moral e as moralidades estão correlacionadas, pois não haveria moralidade sem mente moral. Todavia, as moralidades não são reproduções exatas dessa estrutura. Segundo Buchanan (2020), é necessário compreender a distinção entre ambas e reconhecer que a psicologia moral é flexível. Por isso, as moralidades praticadas pelos seres humanos se formam como respostas a diferentes ambientes e são influenciadas por condições sociais, culturais, religiosas, econômicas e ambientais. Os seres humanos só reagem de modos diversos a contextos variados porque a psicologia moral é maleável; caso contrário, toda manifestação moral teria de ser a mesma, independentemente do meio em que se vive.

No segundo capítulo desta tese de doutorado, foi afirmado que os ambientes cultural e social contemporâneos são completamente diferentes daqueles em que viveram nossos primeiros ancestrais. Com base em Haidt (2020), sustentei que, apesar dessas mudanças, a TMSA continuaria a separar as pessoas em “nós contra eles”. Em outras palavras, os ambientes se transformaram, mas as moralidades humanas teriam permanecido tribais.

Buchanan (2020), porém, reconhece que condições ambientais, culturais e sociais mudaram drasticamente ao longo da história humana, e sustenta que é impreciso afirmar que, na contemporaneidade, as moralidades sejam todas tribais. Na linha do que propõe, há evidências de moralidades inclusivas no presente, o que representa uma mudança significativa em relação às moralidades predominantes no Pleistoceno. Assim, quem defende o dogma do tribalismo estaria, no mínimo, desatualizado.

O segundo dogma afirma que moralidade e cooperação seriam indistinguíveis, como se a primeira fosse apenas um sinônimo da segunda. Buchanan (2020, p. xv) reconhece que há, de fato, uma relação estreita entre moralidade e cooperação. Segundo o autor, a moralidade teria surgido por seleção natural para favorecer a cooperação e continuaria exercendo essa função.

Ainda assim, do fato de a moralidade potencializar a cooperação, e de muitos modos de cooperação envolverem atos morais, não se segue que a moralidade se reduza à cooperação. Além disso, diversas ações e proibições morais não se relacionam diretamente com cooperação.

Greene (2018) não afirma, de modo direto, que moralidade e cooperação sejam sinônimos. Ele inclusive sustenta que a moralidade é mais do que evoluiu para ser. Segundo Greene (2018, p. 35), a moralidade surgiu para favorecer a cooperação, mas poderia transcender esse papel. O problema é que sua formulação pode sugerir que a cooperação atravessa quase toda a vida social humana, a ponto de tornar moralidade e cooperação praticamente equivalentes. Essa leitura seria reforçada na seguinte afirmação de Greene:

A tensão entre interesse individual e coletivo existe em muitas situações nas quais ordinariamente não pensamos como cooperativas. Suponha que Art está viajando pelo Velho Oeste, percorrendo uma trilha isolada na montanha. Lá em cima, vê a silhueta de um viajante solitário chegando ao cimo. Será que está armado? Art não sabe se o outro homem está armado, mas ele está e sabe atirar. Observando o estranho por cima do cano do rifle, Art acha que consegue derrubá-lo com uma única bala. Será que deve fazer isso? Do ponto de vista egoísta, não há nada a perder. Se ele matar o estranho, não terá de se preocupar com ser roubado. Assim, é do interesse de Art atirar no estranho. [...] A lógica do interesse próprio se desdobra: Bud envenena o uísque de Art. Algumas horas depois, Art mata Bud com um tiro. E algumas horas depois disso, Art bebe seu uísque e morre. Se Art e Bud tivessem se preocupado um pouquinho mais com o bem-estar de estranhos, teriam sobrevivido. Em vez disso, como os pastores da parábola de Hardin, priorizaram interesses próprios e a história terminou mal. A lição: mesmo a forma mais básica de decência, a não agressão, é uma forma de cooperação. (2018, p. 31).

Outro ponto que corrobora a interpretação de que Greene e Haidt, em linhas gerais, aproximam moralidade e cooperação é a maneira como ambos concebem o próprio conceito de cooperação. Em Greene (2018) e Haidt (2020), a sociabilidade humana, isto é, a capacidade de viver em comunidade, aparece como um desafio relevante. Para tornar possível a vida social, a psicologia moral elaboraria elementos capazes de produzir cooperação. Nessa leitura, produzir cooperação seria a finalidade última da psicologia moral, porque é pela cooperação que a sociabilidade se realiza. Sem cooperação, não haveria sociabilidade nem sociedade.

Nessa perspectiva, Greene (2018) e Haidt (2020) sugerem que a finalidade primeira da psicologia moral é possibilitar a cooperação. Desse modo, tudo o que a psicologia moral “produz” estaria orientado para esse fim, incluindo alicerces morais, amizade, amor maternal, política, religião, cultura e economia. Somente depois de as sociedades se desenvolverem e consolidarem mecanismos que viabilizam a cooperação, de modo a incorporá-los à vida comunitária e aos indivíduos, é que a psicologia moral poderia elaborar princípios morais sem relação direta com cooperação. Ainda assim, sua função primordial continuaria sendo gerar

cooperação, mesmo que em alguns casos a moralidade possa transcendê-la. Essa é a interpretação sugerida, em conjunto, pelas formulações de Greene e Haidt.

Se a moralidade se restringisse à cooperação, ela tenderia a favorecer o tribalismo, porque ficaria limitada àqueles com quem se pode cooperar, isto é, aos membros da própria tribo. Em contrapartida, haveria pouca consideração por quem está fora do grupo. Nesse quadro, virtudes morais assumiriam um caráter tribal: altruísmo, simpatia e consideração moral seriam paroquiais. Em outras palavras, ações morais seriam guiadas, sobretudo, pela perspectiva do pertencimento. Segundo Buchanan:

O ponto é simplesmente este: a narrativa que os pensadores evolucionistas contam sobre como a moralidade surgiu porque facilitava a cooperação é uma narrativa sobre a cooperação dentro de grupos, os pequenos grupos humanos, amplamente dispersos, que existiam na EEA. Se você pressupõe que a moralidade é ‘um tipo de cooperação’ (e não apenas algo que facilita a cooperação, o que é compatível com o fato de ela também fazer outras coisas), e se você entende que a cooperação é sempre cooperação em algum grupo, então você estará no caminho de concluir que a moralidade é excludente em relação aos grupos, isto é, tribalista. O altruísmo será paroquial, a simpatia será paroquial, a consideração moral será paroquial, tudo limitado aos membros do próprio grupo, às pessoas com quem se coopera (2020, p. 14-15, tradução nossa).

Buchanan (2020, p. 14) afirma que defensores do dogma do tribalismo e do dogma da cooperação cometem equívocos ao não distinguirem, com precisão, a função originária da moralidade, no momento em que ela surgiu, do papel que exerce nas sociedades contemporâneas. Segundo o autor (2020, p. xv), a moralidade envolve questões que vão além de soluções para problemas de cooperação. Além disso, se a moralidade fosse apenas um sinônimo de cooperação, é possível que as duas grandes expansões morais nem sequer tivessem ocorrido.

4.3 Os traços iniciais da moralidade inclusiva

Buchanan (2020, p. 1) afirma que a crença na possibilidade de competição violenta por recursos na EEA é central para sustentar a hipótese de que a psicologia moral seria tribal. Se essa competição realmente ocorreu entre tribos nos primórdios da humanidade, é plausível que tenha favorecido o surgimento de medo, desconfiança e agressão preventiva contra pessoas desconhecidas de outros grupos.

Nesse cenário, seria esperado que a própria moralidade servisse para justificar o ataque preventivo diante da presença de um estranho, já que ele também poderia agir por medo e autoproteção. A conduta mais prudente, então, seria recorrer à violência antes que o outro o

fizesse, como no caso de Art e Bud apresentado por Greene (2018, p. 31). Em condições assim, a moralidade tribal teria contribuído para a sobrevivência de certos grupos, cumprindo duas funções básicas: favorecer a cooperação intragrupal e permitir que a tribo competisse e prevalecesse sobre outras.

Buchanan (2020, p. 15) ressalta, contudo, que a competição violenta é uma hipótese que pode ter ocorrido ou não na EEA, pois, naquele período, ainda não haviam sido desenvolvidas instituições e práticas sociais que regulassem o contato intertribal. Em grande parte, as relações entre tribos poderiam ter operado em lógica de soma zero, isto é, o sucesso de um grupo implicaria o fracasso do outro.

Por outro lado, o autor (2020, p. 108) argumenta que o registro arqueológico, em diálogo com a pesquisa antropológica, aponta a possibilidade de alguma proximidade intertribal em pelo menos três situações associadas à cooperação: troca de parceiros para reprodução e formas iniciais de escambo. Ainda que menos prováveis, também poderiam ter ocorrido alianças militares entre algumas tribos.

Essas relações são relevantes porque, mesmo de modo precário, envolvem cooperação intertribal. Para que ocorressem, seria necessário um certo grau de confiança em relação ao outro grupo. Assim, tribos em que predominassem desconfiança, medo e agressão preventiva contra desconhecidos tenderiam a não desenvolver vínculos intertribais. Nesse contexto, Buchanan (2020) sugere a possibilidade de diferentes graus e níveis de EEA: em ambientes menos escassos, a existência de excedentes poderia reduzir a animosidade e favorecer algumas formas de relação entre tribos. Nas palavras do próprio autor:

De fato, há evidências de que ocorreu alguma cooperação entre grupos na EEA, embora ela tenha sido limitada e não tenha gerado uma moralidade profundamente inclusiva, no sentido de reconhecer o estatuto moral básico igual de todos os seres humanos. O registro arqueológico, quando considerado em conjunto com estudos antropológicos de povos caçadores-coletores contemporâneos, indica que havia pelo menos duas formas de cooperação entre grupos na EEA: o acasalamento exogâmico (seleção de parceiros entre membros de outros grupos) e o comércio de longa distância (especialmente de materiais como obsidiana e quartzo, usados para fabricar pontas de projéteis e ferramentas eficientes e duráveis). Alguns grupos também podem ter formado alianças militares entre si, mas as evidências arqueológicas disso, até o momento, vêm da Era Mesolítica, um pouco posterior ao período em que, segundo a maioria dos cientistas evolucionistas, a mente moral supostamente teria surgido pela primeira vez (BUCHANAN, 2020, p. 107-108, tradução nossa).

A possibilidade de ter ocorrido algum grau de cooperação intertribal na EEA, ainda que em termos precários, com pouco contato e sem que uma tribo reconhecesse a outra como plenamente igual, constitui mais um indício relevante contra o dogma do tribalismo. Isso porque

um dos argumentos centrais desse dogma é que a psicologia moral seria tribal em razão de condições de escassez e de competição violenta associadas à EEA.

Essa hipótese de cooperação intertribal é significativa, pois sugere que, mesmo em contextos de escassez e disputa, alguns grupos puderam desenvolver moralidades menos tribais. Isso permitiria certo grau de cooperação entre tribos, o que, por sua vez, exigiria alguma forma de consideração moral, ainda que limitada, entre membros de grupos diferentes. É plausível que, em um primeiro momento, essa consideração restrita tenha se estabelecido sobretudo entre tribos com traços culturais comuns, como o idioma. Contudo, em condições ambientais favoráveis, o contato poderia ter avançado para envolver grupos sem laços de parentesco biológico ou proximidade étnica.

Segundo Buchanan (2020, p. 109), esse tipo de contato exigia ao menos a percepção de que membros de outra tribo eram, em alguma medida, semelhantes, isto é, não eram inteiramente diferentes do “nós”, o que tornaria possível firmar certos acordos e mantê-los ao longo do tempo.

Buchanan (2020, p. 113) argumenta também que alguns ambientes na EEA não eram tão hostis, o que teria possibilitado traços iniciais de moralidades inclusivas. Isso poderia ocorrer porque climas frios e secos dificultariam a proliferação de determinadas doenças, ou porque certas regiões dispunham de maior abundância de recursos. Nesse contexto, o autor emprega o conceito de plasticidade adaptativa especial (Special Adaptive Plasticity Hypothesis – SAPH), associado a situações em que o ambiente era mais favorável e o risco de contaminação biológica era menor.

Nessas condições, algumas tribos poderiam ter estabelecido contato com grupos com os quais não possuíam proximidade genética ou cultural. Kim Sterelny (2012) *apud* Buchanan (2020, p. 113) afirma que, no Pleistoceno, as relações entre tribos variavam: em determinadas regiões, o contato intertribal poderia ser inexistente, enquanto, em outras, era possível estabelecer relações intergrupais, como aponta Buchanan:

Ou os recursos podem ter sido mais abundantes em algumas áreas do que em outras, o que significava que a competição entre grupos não teria sido tão intensa. Em outras palavras, alguns dos sinais de ameaça que desencadeiam respostas tribalistas podem não ter sido tão fortes em todos os lugares. Aqui concordo com o sagaz filósofo da biologia evolutiva Kim Sterelny, que observa que ‘as relações entre grupos foram variáveis e contingentes ao longo do Pleistoceno’ (Sterelny, 2012, p. 124). Em outras palavras, alguns locais ofereciam oportunidades de cooperação, não apenas de conflito (2020, p. 113, tradução nossa).

Na perspectiva de Buchanan (2020, p. 112), diferentes ambientes influenciavam os tipos de moralidade que os grupos desenvolviam e praticavam. Em consequência, o ambiente afetou as moralidades humanas a ponto de possibilitar a SAPH, de modo que algumas tribos teriam desenvolvido uma flexibilidade moral especial. Isso lhes permitiria cooperar com certos grupos quando fosse possível e viável e, ao mesmo tempo, manter hostilidade em relação a outros quando a cooperação se mostrasse inviável.

Um grupo com maior tolerância a estranhos e abertura para aceitar novos membros teria vantagem reprodutiva. Ao acolher pessoas expulsas de outras tribos ou remanescentes de grupos dizimados por doenças ou guerras, a comunidade aumentaria seu potencial reprodutivo e, com isso, ampliaria suas chances de sucesso.

Uma tribo propensa a incorporar novos integrantes, desde que o fizesse de modo criterioso, tenderia a elevar seu potencial reprodutivo em comparação com tribos que não possuíam essa capacidade. Conforme Buchanan (2020, p. 114), a seleção natural e EEA favoreceram a SAPH, e essa flexibilidade, associada a critérios para acolhimento, ampliaria o poder reprodutivo do grupo. Assim, EEA e seleção natural podem ter contribuído para que, já naquele contexto, algumas tribos desenvolvessem formas iniciais de moralidades inclusivas.

Segundo Buchanan (2020, p. 114), em um cenário no qual o poder de um grupo dependia, em grande medida, do número de pessoas de que dispunha, manter alto potencial reprodutivo poderia significar a diferença entre sobrevivência e extinção. Nessa linha, a seleção natural teria favorecido a flexibilidade da mente moral, fator que aumentaria a sobrevivência de certas tribos, ao permitir discernir com quem era possível cooperar e quem poderia ser incorporado como novo membro, de modo a fortalecer o potencial reprodutivo do grupo. Nas palavras de Buchanan:

Lembre-se de que, na EEA, o poder humano era o recurso mais valioso de todos. Talvez alguns grupos fossem mais receptivos do que outros. Se fossem, então, mantidas as demais condições, eles teriam uma vantagem reprodutiva. Qualquer grupo que fosse uniformemente hostil ao Outro, um grupo cujos membros fossem ‘conectados’ ou ‘programados’ para o tribalismo, e somente para isso, estaria em desvantagem adaptativa. O mesmo ocorreria com qualquer grupo que fosse indiscriminadamente aberto a aceitar estranhos. A seleção natural favoreceria a flexibilidade, mas uma flexibilidade criteriosa (2020, p. 114, tradução nossa).

Buchanan (2020, p. 114) argumenta que grupos que aceitassem novos membros sem qualquer critério corriam o risco de acolher pessoas que trariam perigos internos, seja por serem maus cooperadores, seja por serem portadoras de doenças. Nessa situação, indivíduos poderiam se beneficiar da cooperação intragrupal e, ao mesmo tempo, contribuir muito pouco ou nada

para a coletividade. Por isso, é plausível que a incorporação de novos membros ocorresse de forma seletiva, privilegiando pessoas oriundas de determinadas tribos. Além disso, aceitar alguém não implicava reconhecer, de imediato, os recém-chegados como iguais.

Ainda segundo Buchanan (2020, p. 114), ao incorporar um novo membro, as tribos tenderiam a adotar dois padrões de comportamento. Em um deles, os recém-chegados precisariam cumprir certas etapas até serem reconhecidos como parte do “nós”. No outro, permaneceriam em posição inferior de modo permanente. Para o autor, o fato de existirem, na EEA, tribos que não aceitavam novos membros e tribos que os aceitavam constitui um argumento contra o dogma do tribalismo e a favor da tese de que a mente moral humana é flexível, e não rigidamente tribal.

Na mesma linha, Buchanan (2020) sustenta que as duas grandes expansões só foram possíveis porque a mente moral evoluiu a ponto de permitir a SAPH. Essa capacidade possibilitaria à psicologia moral, conforme o ambiente e suas condições, elaborar moralidades inclusivas ou tribais e, em certos contextos, combinar inclusão em relação a alguns grupos e exclusão em relação a outros.

4.4 A psicologia moral humana é flexível

Segundo Buchanan (2020), é equivocado concluir, com base em dados históricos e em amostras tendenciosas, que a psicologia moral é rígida e tribal e que, em decorrência disso, moralidades inclusivas seriam frágeis, efêmeras e instáveis, estando, portanto, condenadas ao fracasso. Para o autor, esse raciocínio é falho justamente porque se apoia, em grande medida, em amostras enviesadas.

Como exemplo de amostra tendenciosa, Buchanan (2020, p. 11) apresenta o caso da pulga d'água. Se o ambiente aquático em que ela vive contiver determinados componentes químicos associados à presença de predadores naturais, o organismo desenvolve capacetes e espinhos como forma de proteção. Produzir essas estruturas requer grande dispêndio de energia. Em contrapartida, se o ambiente não apresentar tais componentes, a energia que seria utilizada para formar capacetes e espinhos pode ser preservada.

Suponha-se que um pesquisador escolha, como campo de observação, apenas uma lagoa de grandes proporções na qual todas as pulgas d'água apresentem capacetes e espinhos. A partir disso, ele conclui, por indução, que essas características são essenciais a todas as pulgas d'água. Nesse exemplo, há dois problemas. O primeiro é a amostra enviesada, pois a inferência se baseia

em um único ambiente. O segundo é que a conclusão excede o alcance legítimo de uma generalização indutiva.

Mesmo que se mapeie uma grande quantidade de ambientes nos quais pulgas d'água vivem, ainda assim não se pode garantir que todas, universalmente, possuem capacetes e espinhos. Bastaria encontrar um único caso sem essas estruturas para rejeitar a conclusão universal. No máximo, seria possível afirmar que, nos ambientes analisados, elas apresentam tais características.

O mesmo raciocínio se aplica ao dogma do tribalismo. Seus defensores podem reunir inúmeros exemplos de moralidades tribais, afirmar que a moralidade era tribal nos primórdios da humanidade e sustentar que, ao longo da história, a maioria das moralidades foi tribal. Ainda assim, isso não basta para provar que a psicologia moral humana é tribal. Há sempre a possibilidade de existirem moralidades inclusivas. A existência de uma única moralidade inclusiva já seria suficiente para indicar que a psicologia moral não é rigidamente tribal, mas flexível e que, em condições sociais e culturais favoráveis, podem emergir moralidades inclusivas.

Assim, do fato de a maioria das moralidades praticadas ao longo da história humana ter sido tribal não se segue que a psicologia moral seja tribal. Além disso, a presença de modelos de moralidades inclusivas permite sustentar, com Buchanan (2020), que a psicologia moral não é, em si mesma, nem tribal nem inclusiva. O mais adequado, ao tratar da mente moral humana, é caracterizá-la como flexível e maleável. De acordo com o autor:

Ainda assim, é fundamental compreender que nossa natureza moral não é tribalista, mas altamente flexível, capaz tanto de tribalismo quanto de inclusão. Essa flexibilidade torna possível um progresso moral duradouro. Alguns ambientes sociais estimulam o potencial tribalista da nossa natureza moral, enquanto outros estimulam o potencial de inclusão. Os seres humanos são capazes de produzir ambos os tipos de ambientes sociais. Além disso, não se trata apenas de tribalismo versus inclusão; variações nos ambientes sociais produzem moralidades que contrastam também de outras maneiras (BUCHANAN, 2020, p. x, tradução nossa).

Conforme Buchanan (2020, p. 9), os seres humanos são excelentes construtores de nichos. Por possuímos essa característica, produzimos continuamente ambientes culturais e sociais que se adaptam às nossas necessidades de convivência e sociabilidade. Ao combinar a flexibilidade da psicologia moral com essa capacidade de construção de nichos, torna-se mais fácil compreender por que a psicologia moral humana não é tribal. Nessa perspectiva, o fato de a maioria das moralidades praticadas ao longo da história ter sido tribal apenas indica que os

nichos em que essas moralidades foram e são praticadas favoreceram o desenvolvimento de moralidades tribais, e não que a mente moral humana seja tribal.

Buchanan (2020, p. 10) afirma que a mente moral é resultado da seleção natural que atua sobre os genes. Segundo o autor, mudanças significativas no nível genético exigem longos períodos para se consolidar e, em alguns casos, só ocorrem após milhões de anos. A mente moral, em termos temporais, é muito jovem se comparada, por exemplo, à idade do planeta. Com base nesse postulado, estabelece-se o princípio de que é improvável que a mente moral humana tenha passado, desde sua formação, por alterações relevantes, ou que possa sofrer mudanças em curto prazo.

Segundo Buchanan (2020, p. 7-10), há evidências de que a mente moral atual é idêntica à mente moral dos caçadores-coletores que viveram na Idade da Pedra, o que oferece um argumento em favor da ideia de uma natureza moral humana. Essa possibilidade, contudo, não exclui a tese de que a mente moral seja flexível e possa, portanto, adotar, conforme o contexto social e cultural, moralidades diversas. Sustentar a existência de uma natureza moral humana significa dizer que a maioria dos seres humanos, ao nascer, como demonstrou Bloom (2014), no devido tempo apresentará traços de moralidade, e a cultura e a sociedade cumprirão o papel de moldar e influenciar a moralidade exercida pelos membros dessas sociedades.

Segundo Buchanan (2020, p. xii), a psicologia moral humana é flexível no sentido de que pode ser moldada e se adaptar às condições sociais, ambientais, políticas, econômicas, religiosas e culturais em que as moralidades são praticadas. O autor argumenta que a psicologia moral é semelhante à mente linguística. Em geral, seres humanos nascem com a aptidão inata para aprender idiomas. Um bebê criado em meio a falantes de alemão aprenderá, no tempo certo e sem grandes dificuldades, o alemão, e isso vale para bebês educados em qualquer sociedade, porque, no devido tempo, aprenderão a língua daqueles que os educam. Em termos linguísticos, o meio social em que fomos educados influencia o idioma que falamos.

No funcionamento da mente linguística, há dois processos distintos que se complementam. Por um lado, existe a aptidão humana para a linguagem; por outro, a cultura, que ensina o idioma. Processo semelhante ocorre com a psicologia moral. Ao sermos educados em determinada cultura, aprendemos e absorvemos a moralidade dessa cultura e, do mesmo modo que existem muitos idiomas, existem muitas moralidades. Tanto os idiomas quanto os tipos de moralidade dependem da cultura daqueles que os praticam.

Segundo Buchanan (2020), a mente moral é formada por características e competências variadas, o que lhe permite adotar uma multiplicidade de comportamentos, atitudes e práticas altamente diversificados. Para o autor, os resultados que essas competências produzem

dependem dos *inputs*, isto é, dos estímulos gerados pelo ambiente, que direcionam tais competências para formas mais inclusivas ou mais tribalistas.

Buchanan (2020, p. 8) emprega os conceitos de *input* e *output*. Numa tradução literal baseada na ciência da computação, *input* significa a entrada de dados em determinado sistema, mecanismo ou aparelho, enquanto *output* representa a saída e o processamento desses dados, o que pode corresponder ao resultado do processo. Em outras palavras, as informações chegam a um sistema, que as recebe, processa e organiza até produzir um acabamento.

A metáfora de *input* e *output* representa a relação entre a psicologia moral e os ambientes humanos em que a moralidade é praticada. A mente moral fornece dados morais (alicerces morais, emoções, intuições e raciocínios), que são recebidos e processados pela sociedade e pela cultura. Após esse processamento, a moralidade passa a ser exercida socialmente. Como os ambientes sociais apresentam diferentes conformações, cada tipo de moralidade tende a variar conforme esses ambientes.

Se o ambiente social for favorável e apresentar determinadas características, poderão surgir moralidades inclusivas; se não for, a moralidade pode assumir formas altamente tribalistas. Uma sociedade que apresente moralidade inclusiva pode passar por processos de retrocesso e retornar a uma moralidade tribalista, e o inverso também pode ocorrer, pois uma sociedade que pratique uma moralidade tribalista pode atravessar processos de inclusão e caminhar na direção de uma moralidade inclusiva. Com base nesse princípio, Buchanan (2020, p. xii) argumenta que é possível interferir, ou mesmo criar, ambientes sociais que favoreçam o surgimento de moralidades inclusivas.

Buchanan (2020) argumenta que a moralidade não é rígida a ponto de ser permanentemente tribal ou inclusiva. Na concepção do autor, ambientes sociais sofrem alterações ao longo do tempo e há uma multiplicidade de tipos de ambientes sociais e culturais. Isso ajuda a explicar por que a moralidade é tão variada e ampla. Parafraseando Haidt (2020), a moralidade é ampla e difere em formas e conotações muito diversas, e essa diversidade depende do povo que a desenvolve.

Roque de Barros Laraia (2001, p. 25), citando Edward Taylor, define cultura da seguinte forma: “[...] no vocábulo inglês ‘Culture’, que ‘tomado em seu amplo sentido etnográfico, é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade’”. Destaco essa definição de Laraia (2001), citando Taylor, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque, nesta tese de doutorado, sempre que for feita referência ao conceito de cultura, a palavra é empregada em concordância com a definição de Laraia. Em segundo lugar, a referência de

Laraia, citando Taylor, é importante porque sintetiza a compreensão da antropologia cultural e da etnografia sobre as relações entre a moralidade, os costumes e a cultura. Na perspectiva da antropologia, a moralidade e os costumes são aprendidos e desenvolvidos pelos seres humanos ao serem educados em uma determinada sociedade.

Se adotarmos a visão da antropologia cultural sobre os seres humanos, devemos concluir que religião, política, moralidade, tribalismo e, talvez, até a economia são produzidos a partir da educação e da influência exercidas pela cultura. Na filosofia, o relativismo moral representa a tese de que não existe uma moralidade objetiva e universal independente das diversas culturas humanas. Cada ação moral, nesse sentido, para ser considerada correta ou equivocada, precisa ser avaliada a partir da cultura na qual ocorreu. Conforme o relativismo moral, as culturas determinam o que é certo, o que é errado, o que é permitido e o que é proibido moralmente. Portanto, segundo os princípios da antropologia e do relativismo moral, não existe a “Moral”, mas moralidades diferentes, criadas e desenvolvidas por culturas diferentes.

James Rachels (2013, p. 26), no livro *Os elementos da filosofia moral*, cita uma passagem de Heródoto, na qual o historiador relata um suposto experimento moral realizado no mundo antigo pelo rei Dario da Pérsia. Dario, ao perceber como eram variados e múltiplos os costumes morais dos povos com os quais tivera contato, resolveu fazer um pequeno teste. O rei persa sabia que os gregos queimavam os mortos em cerimônias fúnebres, e que indianos da tribo dos galatianos tinham por hábito comer os corpos mortos de seus parentes.

Consoante Rachels (2013, p. 26), Dario reuniu alguns gregos e lhes perguntou quanto gostariam de receber para comer partes de seus parentes mortos. O grupo ficou horrorizado com a proposta e disse que tal atitude seria abominável, e que não faria tal coisa por nenhum tesouro que houvesse no império persa. O rei persa, então, na presença dos gregos, mandou chamar um grupo de galatianos e lhes perguntou quanto gostariam de receber para queimar os corpos de seus parentes quando esses falecessem. Os galatianos, assim como os gregos, ficaram indignados com a proposta e disseram a Dario que nem tocasse no assunto novamente.

O fato é que a moralidade é múltipla e diversificada. Ela varia de cultura para cultura, de sociedade para sociedade, de povo para povo. Isso evidencia a influência que cultura e sociedade exercem nas moralidades humanas. Como a psicologia moral seria rígida se existem diferentes tipos de moralidades?

Quando sustento que, conforme Buchanan (2020), o tipo de moralidade que as pessoas praticam é influenciado pelo ambiente social, não afirmo que o relativismo moral seja absoluto e que, portanto, não existam princípios morais universais e objetivos. O ponto aqui não é esse. A questão é mostrar como a moralidade assume determinada forma conforme o ambiente social.

Ainda assim, o fato de a moralidade ser maleável não excluiria a possibilidade de princípios morais universais e objetivos.

Os parágrafos acima poderiam sugerir que culturas e sociedades moldariam as moralidades a ponto de seus conteúdos serem criados exclusivamente pela sociedade e pela cultura, produzindo moralidades tribais ou inclusivas. O problema é que a hipótese de uma mente moral flexível pode dar, de modo equivocado, a impressão de que a mente moral é vazia de conteúdos, como se fosse uma tábula rasa.

Os estudos de Bloom (2014) sugerem que, em se tratando de conteúdos morais, a mente moral não é uma tábula rasa, pois bebês, a partir dos três meses, conseguem perceber que um fantoche se comportou de maneira indevida. Em alguns casos, bebês de um ano chegaram a manifestar a intenção de punir o boneco que se comportou de maneira inadequada. Assim, a mente moral parece conter traços iniciais que antecedem os contatos sociais e culturais.

Na concepção de Buchanan (2020), a psicologia moral é flexível e, como bons construtores de nichos, podemos criar ambientes culturais e sociais que favoreçam e potencializem o surgimento de moralidades inclusivas. Segundo o autor, até o momento, na história humana, os nichos que permitiram o surgimento de moralidades inclusivas nasceram sem planejamento e sem cuidado prévio. Na contemporaneidade, contudo, existiria a possibilidade de construir ambientes morais planejados e fazer do nosso destino moral uma escolha arquitetada, engendrada e bem executada, e não mais depender apenas de circunstâncias externas, cegas e incontrolláveis.

4.5 O progresso e o retrocesso moral

Buchanan (2020, p. viii-ix) destaca duas consequências teóricas negativas associadas à crença nos dogmas do tribalismo e da cooperação. Em primeiro lugar, essas teses tendem a bloquear a percepção, em termos genuinamente científicos, de que é possível moldar o ambiente social em favor do progresso moral, promovendo inclusão e reduzindo o risco de regressão a formas de tribalismo. Em segundo lugar, dificultam a própria compreensão de que progressos morais são possíveis, ou mesmo de que já ocorreram.

Com apoio em textos de Steven Pinker, Buchanan (2020, p. ix e 40) sustenta que há evidências de avanço moral, entendido como um movimento histórico capaz de ampliar e consolidar a inclusão moral. De acordo com Pinker (2013), em muitas sociedades as condições de vida e as oportunidades das mulheres são melhores hoje do que foram no passado; a escravidão foi abolida; a violência e as taxas de homicídio diminuíram, ao longo do tempo, em

diversos países; e instituições como a democracia, o sistema republicano e o Estado de Direito foram implantadas e praticadas em muitas nações, favorecendo o acesso a direitos civis e políticos. Em alguns contextos, esforços governamentais e iniciativas da sociedade civil permitiram que minorias alcançassem direitos básicos que seriam impensáveis em períodos anteriores. Além disso, em várias nações, Estado e política foram legalmente separados da religião, o que garante ao cidadão a possibilidade de ter, ou não ter, uma religião, conforme a própria consciência.

Segundo Buchanan (2020, p. ix e xiii), filosofia, Iluminismo, avanços científicos, democracias liberais, o regime republicano e educação contribuíram para esse processo de expansão e inclusão moral. O problema, contudo, é que o tribalismo permanece como uma força que pode favorecer moralidades tribais e impulsionar movimentos de retrocesso. O fato de, hoje, mulheres, pessoas negras e a comunidade LGBTQIA+ possuírem, em muitas sociedades, direitos civis e políticos reconhecidos não garante que tais conquistas serão preservadas no futuro próximo.

Na contemporaneidade, algumas formas de tribalismo ganham força precisamente por se colocarem em oposição a direitos e conquistas dessas populações. Por mais absurdo que possa parecer, há quem defenda, inclusive, a reabilitação de práticas historicamente superadas, como no caso do pastor norte-americano Douglas Wilson, que advoga pelos supostos “benefícios” da escravidão e chega a defender a possibilidade de seu retorno. Nas palavras de Buchanan:

Os exemplos de progresso moral que discuto são amplamente aceitos como melhorias, a partir de uma variedade de perspectivas morais, e não apenas do ponto de vista de ‘valores ocidentais’. Por isso, não vou tentar argumentar, por exemplo, que a escravidão baseada em propriedade de pessoas é moralmente abominável e que, consequentemente, aboli-la foi um progresso moral. Não estou inclinado a gastar meu tempo discutindo com pessoas que acham que a abolição foi um erro, ou com alguém que pensa que é muito bem e muito bonito queimar pessoas vivas porque elas têm uma compreensão ligeiramente diferente da Trindade do que a sua, ou que acredita que pôr fogo em gatos é permissível se você gosta, porque gatos não são seres humanos ou não têm alma. Também não vou desperdiçar meu tempo, ou o seu, discutindo que é errado impedir mulheres de obter educação, possuir propriedade, votar ou protestar e registrar queixa quando seus maridos as espancam brutalmente. É importante tentar ajudar as pessoas a tirar esse tipo de crença da cabeça, mas este não é o lugar para isso (2020, p. xiii, tradução nossa).

Em termos de progresso moral, num passado não tão distante, práticas e convicções hoje vistas como corretas ou, ao menos, inofensivas eram indevida e equivocadamente tratadas como erradas, proibidas e passíveis de combate. Parte disso se explica pelo fato de, em muitos contextos, a própria moralidade ter sido associada à vontade divina e às religiões. Como observa Buchanan

(2020, p. xiv), o progresso moral inclui mudanças teóricas e práticas justamente em relação a alguns desses postulados.

Nesse horizonte, se a autoridade religiosa determinava que as pessoas deveriam casar uma única vez e permanecer virgens até o casamento, então o divórcio e o sexo antes do casamento eram considerados moralmente condenáveis. Outros temas, também regulados por mandamentos religiosos, eram enquadrados como errados, a exemplo do aborto, da eutanásia e da masturbação. Do mesmo modo, consolidou-se, em várias sociedades, a ideia de que o lugar das mulheres seria inferior ao dos homens, restringindo-se à geração e ao cuidado dos filhos, do marido e da casa.

Além disso, a escravidão chegou a ser defendida com justificativas religiosas. Em certas formulações, afirmava-se que pessoas negras não possuíam alma e, por essa razão, não seriam plenamente humanas. A partir dessa premissa, pretendia-se legitimar a escravização, como se a ausência de “plena humanidade” autorizasse sua redução a uma condição próxima à de animais. Nas palavras de Buchanan:

Também houve progresso de um tipo muito mais básico, progresso na maneira como compreendemos a própria moralidade. Muitas pessoas abandonaram a ideia de que a moralidade é apenas uma lista de mandamentos divinos que devemos obedecer por respeito ao ser que nos criou ou por medo de punição divina. Hoje, elas acreditam que a moralidade diz respeito, essencialmente, ao bem-estar e à liberdade, e que devemos fazer o que é certo porque é o certo a fazer, e não porque tememos uma punição ou porque alguém, divino ou humano, nos disse para fazê-lo. Vou me concentrar em um tipo de progresso moral, o movimento em direção à inclusão e para longe do tribalismo, mas o que tenho a dizer terá implicações também para outros tipos de progresso (2020, p. xiv, tradução nossa).

Consoante Buchanan (2020, p. xiv), à medida que a moralidade começou a ser concebida e compreendida a partir da ideia de que se deve fazer o certo porque é o certo, e não porque a divindade ou as divindades determinam e punem quem age de modo diferente, alguns desses fundamentos morais foram deixando de ser compreendidos como errados e passaram a ser praticados sem nenhuma culpa ou vergonha, o que, consoante o autor, é outro modo de progresso moral.

4.6 O conceito de humanidade e de direitos humanos

Progresso moral, nesse sentido, implica romper com a mentalidade tribal que separa as pessoas em “nós contra eles”. Incluir moralmente significa reconhecer o outro como igual, como ser humano e, nessa condição, portador de dignidade, o que nos coloca deveres concretos: tratá-lo como humano independentemente do grupo a que pertença.

Nessa chave, Buchanan (2020, p. 37-38) associa o alargamento da inclusão moral a duas expansões decisivas ocorridas em algumas sociedades: de um lado, a consolidação do conceito de humanidade, acompanhada da formulação de direitos humanos; de outro, o reconhecimento de que animais sencientes também são detentores de direitos morais. Nas palavras do autor:

Do ponto de vista moral que eu (e imagino que você) ocupo, essa incompletude não era um defeito menor. Muita coisa pode dar errado na maneira como você trata outros membros da nossa espécie se não os reconhece como semelhantes, como seres humanos no sentido moral. Você pode achar perfeitamente aceitável expulsá-los das terras que sempre ocuparam, matá-los, escravizá-los, causar-lhes dor para seu próprio entretenimento, caçá-los como esporte, ou até abatê-los e comê-los. Os seres humanos fizeram todas essas coisas uns com os outros. Na verdade, até recentemente na longa história da nossa espécie, comportamentos desse tipo eram bastante comuns, incluindo o canibalismo. (Considerando que a dieta paleolítica provavelmente incluía porções substanciais de carne humana, até que ponto você está realmente comprometido com ela?) Portanto, há outra maneira de expressar a ideia de que alguns seres humanos fizeram progresso moral na direção de maior inclusão: ao se tornarem mais inclusivos, algumas moralidades se tornaram mais morais. Se ocorre regressão, as moralidades se tornam menos morais (BUCHANAN, 2020, p. 37-38, tradução nossa).

Segundo Baumard (*apud* Buchanan, 2020, p. 22), certos ambientes modernos favorecem o desenvolvimento de moralidades inclusivas porque os seres humanos alcançaram um tipo de sucesso evolutivo excedente. Buchanan (2020, p. 22), porém, prefere a expressão “sucesso reprodutivo excedente”, para indicar que problemas básicos de sobrevivência e reprodução foram, em grande medida, equacionados. Uma vez reduzida a pressão constante por subsistência, a cognição humana pôde se voltar a tarefas menos imediatas e mais complexas, o que abriu espaço para elaborações ligadas à arte, à ciência e à filosofia. O mesmo vale para a reflexão moral: afastada a urgência da sobrevivência, tornou-se possível aprofundar questões normativas de modo mais sofisticado. Essa condição teria sido viabilizada, justamente, pela capacidade humana de construir nichos que sustentam tais resultados (BUCHANAN, 2020, p. 22).

Nesse quadro, a consequência mais relevante do sucesso reprodutivo excedente seria a separação progressiva entre moralidade e aptidão reprodutiva (BUCHANAN, 2020, p. 23). Em contextos anteriores, a avaliação moral precisava anteceder a reprodução, já que era necessário identificar parceiros confiáveis do ponto de vista cooperativo. Quando passa a existir um excedente de parceiros considerados confiáveis, a moralidade pode, em certa medida, desvincular-se desse filtro reprodutivo imediato. Esse deslocamento seria decisivo para inaugurar as duas grandes expansões morais descritas pelo autor.

Para Buchanan (2020, p. 23), há ao menos dois elementos que pesam contra a tese de que a psicologia moral seja, por natureza, tribal. O primeiro é sua flexibilidade. O segundo é o próprio fato histórico das duas expansões morais. A primeira delas se vincula ao estabelecimento do conceito de humanidade e à formulação de direitos humanos. A partir desse marco, sustenta-se que toda pessoa deve ser tratada com justiça, respeito e dignidade pelo simples fato de pertencer à espécie humana. Em outras palavras, o valor moral não se funda na cor, na classe, na nacionalidade, na religião, na orientação sexual, no gênero, na posição econômica, em preferências políticas ou em qualquer outro marcador grupal, mas na condição humana enquanto tal.

Nesse sentido, o princípio de humanidade e o regime dos direitos humanos pretendem abolir, ao menos no plano normativo, a lógica que privilegia ou desfavorece alguém apenas por pertencimento grupal. Ainda assim, isso não implica que moralidades tribalistas desapareçam na prática. É plausível supor que sempre existam defensores de visões que condicionam o dever de respeito e de justiça não ao estatuto humano universal, mas à “tribo” a que se pertence.

Por fim, o autor indica que, quando examinamos com atenção o ideal de humanidade e os direitos humanos, notamos uma tensão com a noção estrita de cooperação, entendida como reciprocidade entre agentes que contribuem e recebem algo em troca: a cooperação, nesse registro, tende a pressupor relações mutuamente vantajosas e parceiros reconhecidos como aptos à reciprocidade, ao passo que direitos humanos operariam como exigência moral que independe desse cálculo. Nas palavras de Buchanan:

Note que a própria ideia de direitos humanos reflete uma separação entre moralidade e cooperação: afirma-se que todo ser humano tem certos direitos simplesmente por ser humano, e não por ser um parceiro real ou potencial de cooperação. Isso deveria tornar alguém desconfiado da ideia de que a moralidade se resume à cooperação (2020, p. 23, tradução nossa).

Para que a cooperação se estabeleça com êxito, pode-se argumentar que o outro tende a ser tratado como meio para um fim. Se coopero com alguém, é porque essa relação me oferece alguma utilidade, e o mesmo valeria em sentido inverso. Se a utilidade for assimétrica, a disposição para cooperar diminui, ou sequer se forma. Nesse registro, a cooperação parece ter como motores centrais o interesse próprio e o cálculo de ganhos, já que o outro adquire valor na medida em que é útil. Quando não há possibilidade de laço cooperativo, o sujeito corre o risco de ser percebido como dispensável.

Retomando o caso de Art e Bud, Greene (2018, p. 31) formula o conflito entre interesse pessoal e interesse coletivo como um problema típico de cooperação. Em muitas circunstâncias,

questões desse tipo aparecem sem serem nomeadas como tal. O dilema dos personagens seria, portanto, um exemplo de falha cooperativa: se ambos fossem capazes de considerar o bem-estar de estranhos, não teriam terminado por matar um ao outro. Como, naquele cenário, eliminar o outro parecia vantajoso, a narrativa conduz ao desfecho trágico.

Um ponto decisivo na cena é que Art e Bud, tomados pela desconfiança e pelo temor de serem lesados, passam a interpretar o outro como ameaça, e não como alguém dotado de dignidade e merecedor de vida. Em termos práticos, no instante do encontro, o cálculo que prevalece é pragmático: para Art, atirar primeiro; para Bud, envenenar antes. A relação não se organiza em torno de reconhecimento mútuo, mas de autopreservação e antecipação do dano.

É justamente aí que Buchanan (2020) contrapõe o princípio de humanidade e o horizonte dos direitos humanos a um critério centrado na utilidade. Um dos pressupostos da ideia de pessoa humana é que cada indivíduo deve ser compreendido como fim em si mesmo. Assim, o valor da vida não deriva de sua capacidade de produzir benefícios para terceiros ou para a coletividade, mas da própria condição humana. Nesse sentido, a instrumentalização do outro seria incompatível com a base normativa que sustenta a dignidade.

Essa leitura, no entanto, está longe de ser consensual. A incompatibilidade entre direitos humanos e cooperação não constitui uma tese consensual na filosofia moral. A noção de direitos pode ser pensada em articulação com estruturas cooperativas, e tradições como o contratualismo moral sustentam que a moralidade consiste em um sistema de restrições mútuas ao qual indivíduos racionais concordariam, precisamente, por motivos ligados ao próprio interesse.

Nessa direção, Marcelo de Araujo (2012, p. 194) distingue direitos morais de direitos humanos. Os direitos humanos seriam reivindicáveis contra o Estado, isto é, pressupõem uma ordem política capaz de reconhecê-los e garanti-los. Na perspectiva contratualista, eles não existiriam antes do Estado e tampouco existiriam em contextos estatais que se recusassem a reconhecê-los. Antes da institucionalização política, haveria direitos morais; com o Estado, surge o risco de abuso de poder e, por isso, torna-se necessária uma linguagem de direitos que limite a ação estatal e permita reivindicação por parte dos cidadãos.

Buchanan (2020), por sua vez, adota uma orientação deontológica ao tratar a humanidade e a vida humana como fins em si, o que reforça a distância em relação a uma leitura estritamente cooperativa e instrumental da moralidade. Ainda assim, é plausível interpretar que, ao criticar o “dogma da cooperação”, ele tenha em vista sobretudo autores como Greene e Haidt, que tendem a aproximar moralidade e cooperação a ponto de torná-las quase indissociáveis, e não propriamente o contratualismo moral. A crítica, nesse caso, mira a redução da moralidade

ao problema cooperativo, e não a tese contratualista em sentido amplo. Nas palavras do próprio autor: “Joshua Greene, a quem já encontramos anteriormente como um dogmático do tribalismo, oferece outro exemplo claro do dogma da cooperação. Em seu livro *Moral Tribes*, ele afirma com confiança que ‘a moralidade é um dispositivo para viabilizar a cooperação’” (2020, p. 3, tradução nossa).

Segundo Buchanan (2020, p. 35), num passado não muito distante e na maior parte da história humana, todos os povos e tribos reconheciam e compreendiam somente aqueles que eram membros da sua tribo como humanos. Buchanan (ibid) usa como exemplo a tribo nativa norte-americana *Numunuu*, mais conhecida como Comanches. *Numunuu*, na língua comanche, significa “os seres humanos”, dessa forma ser um *Numunuu* é ser um humano e não ser um *Numunuu* é ser menos que humano, algo mais próximo dos animais:

Num passado não tão distante, muitos povos chamavam a si mesmos, e somente a si mesmos, de seres humanos. Os nomes que aqueles que se autodenominavam seres humanos davam aos membros de outros grupos muitas vezes eram pouco lisonjeiros. Com frequência, esses nomes podem ser traduzidos como ‘o inimigo’ ou ‘aqueles contra os quais sempre lutamos’, ou designavam animais perigosos ou impuros, ou inferiores de um tipo ou de outro, ou ainda destacavam algum suposto traço do Outro, muitas vezes um traço bastante pouco atraente (BUCHANAN, 2020, p. 35, tradução nossa).

Buchanan (2020, p. 35) observa que o termo “Comanches” deriva da palavra “Ute”, que significa “aqueles que lutam contra nós o tempo todo”. A etimologia ilustra uma dinâmica recorrente: em muitas sociedades, o pertencimento ao próprio povo funcionava como critério primário de igualdade e fraternidade, restrito aos “nossos”, enquanto os membros de outros grupos eram definidos por categorias de hostilidade e desqualificação.

Nesse quadro, o reconhecimento do outro como igual não era a regra. O mais comum era que o exterior ao grupo fosse lido como ameaça ou rival, e não como alguém plenamente comparável aos membros da própria comunidade. Em vez de inclusão, predominavam a desconfiança, a aversão e a animosidade, o que ajuda a compreender por que moralidades de tipo tribal tendem a operar com fronteiras rígidas entre “nós contra eles”. Nas palavras do próprio autor:

Se devemos tomar o nome que os Numunuu davam a si mesmos como uma indicação clara de seus conceitos é algo discutível, mas há aqui um ponto importante a ser destacado. Para dizer de forma direta: pessoas que acreditam ser os únicos seres humanos não sabem realmente o que é um ser humano e não compreendem o significado moral do simples fato de ser humano. Se era assim que os Numunuu pensavam, eles não eram incomuns. Na maior parte da história humana, até bem recentemente, na verdade, a maioria dos seres humanos carecia do conceito moral de

ser humano, independentemente de seus nomes para si mesmos e para os outros refletirem ou não esse fato. Eles não tinham a ideia de que todos, sejam membros do próprio povo, sejam membros de outros grupos raciais ou étnicos, possuem um estatuto moral básico igual, de que todos têm igual direito à consideração e ao respeito morais, simplesmente por serem humanos. Em vez disso, seu conceito de igualdade moral básica estava vinculado ao pertencimento ao grupo. Em termos contemporâneos, eles não tinham a ideia de que todos nós temos direitos humanos, de que todos nós temos direito moral a ser tratados de certas maneiras, simplesmente em virtude de nossa humanidade (BUCHANAN, 2020, p. 35-36, tradução nossa).

Para não ficarmos apenas com o exemplo dos nossos irmãos nativos americanos, os *Numunuu*, e para evitar a falsa impressão de que a moralidade tribal e a ausência do conceito de humanidade seriam exclusivas de sociedades cujo modo de vida se distancia das nações contemporâneas, convém mencionar o caso dos gregos. A civilização ocidental foi gestada na Grécia, uma vez que os gregos criaram a filosofia antiga, a ciência teórica, a ciência política, a democracia, o teatro grego, a tragédia, a comédia, as epopeias etc. Alguns dos homens mais brilhantes, influentes e determinantes para a humanidade nasceram ou viveram sob a cultura grega, dentre os quais cito apenas três: Pitágoras, Sócrates e Platão.

Essa lista poderia ser ampliada com inúmeros nomes, mas, propositalmente, salta aos olhos a ausência de um Filósofo específico, escrito com “F” maiúsculo, como fazia Tomás de Aquino, pois, para o pensador católico, Aristóteles era o Filósofo. Falta, portanto, mencioná-lo, já que é considerado por alguns historiadores da filosofia como o mais importante filósofo de todos os tempos, suplantando inclusive seu mestre, Platão. Aristóteles pode não ter sido “o maior” dos filósofos, como defendia Tomás de Aquino, mas foi, sem dúvida, um dos que mais influenciaram e ainda influenciam a filosofia e a própria humanidade.

Aristóteles nasceu em 384 antes da contagem comum (a.C.), na Macedônia, na cidade de Estagira, e chegou a Atenas provavelmente em 366 a.C. Entre as obras que chegaram até nossos dias está a *Constituição de Atenas*. O filósofo, no entanto, não pôde participar de modo pleno da vida política ateniense por ser estrangeiro. Para ser cidadão em Atenas, era preciso cumprir critérios específicos: ser do sexo masculino e ter nascido livre em Atenas. Nessa medida, estrangeiros, escravos e mulheres não eram considerados cidadãos. Ser cidadão era, para os atenienses, a condição mais valiosa, ainda que alguns não se envolvessem na vida pública.

A língua grega emprega o termo bárbaro para designar aqueles que não pertenciam à cultura e não falavam grego. Assim, na concepção grega, os bárbaros seriam seres sem razão, sem justiça, sem leis, sem civilização, rudes, grosseiros e cruéis. Aristóteles provavelmente não era visto como bárbaro, mas tampouco era reconhecido como um igual, como cidadão, pela maioria dos atenienses. Do ponto de vista formal, isso era impossível, pois ele não havia nascido

nos domínios de Atenas. Ainda assim, poderia ter sido acolhido simbolicamente como parte da cidade, o que, ao que tudo indica, não ocorreu de modo amplo. No máximo, alguns alunos e amigos o reconheceriam nessa chave. Para os cidadãos em geral, ele era apenas mais um estrangeiro (meteco).

A cultura grega, tal como a *Numunuu* e, em larga medida, como as demais sociedades humanas, não dispunha do conceito de humanidade. Humanos e cidadãos eram, sobretudo, os homens nascidos livres no interior do universo grego, ao passo que os demais eram classificados como bárbaros. Sócrates, frequentemente tomado como pai da filosofia grega e iniciador da reflexão moral, considerava a ética o mais nobre dos saberes, por envolver o conhecimento de como se deve agir e por quê. Ainda assim, ao interpretar a cultura grega a partir de Buchanan (2020), por mais estranho que possa parecer, o povo que desenvolveu a filosofia antiga e inaugurou uma reflexão sistemática sobre moralidade e política operava com uma moralidade incompleta e restrita, na medida em que lhe faltava o conceito de humanidade. Afinal, só eram plenamente reconhecidos como iguais os homens nascidos livres na Grécia, ficando excluídos estrangeiros, mulheres e escravos.

Atenas era uma cidade portuária e, em determinado período, centro comercial e intelectual do mundo antigo. Diariamente, circulavam por seus portos navegantes e comerciantes das mais variadas culturas, línguas, religiões, costumes e sociedades, e estrangeiros de diferentes partes do mundo antigo visitavam a cidade ou nela se estabeleciam.

Embora a moralidade ateniense, de modo geral, não tenha alcançado a ideia de humanidade para além do universo grego, é possível sustentar que, sob certos aspectos, ela se mostrava relativamente mais inclusiva do que a de outras sociedades, ao menos no sentido de uma convivência cotidiana com estrangeiros, dada a presença permanente de pessoas oriundas de muitos lugares.

A partir de Buchanan (2020), pode-se argumentar que existem níveis de inclusão moral, e que a moralidade inclusiva pode variar em graus. Haveria, de um lado, uma inclusão moral zero, marcada pela violência e pela agressão contra o outro. Em um segundo nível, uma inclusão moral intermediária, associada a formas de convivência relativamente pacífica com o estrangeiro, como em Atenas, ainda sem que o outro fosse plenamente reconhecido como humano. Por fim, o estágio no qual a inclusão moral abrange a tese de que todo humano é um ser humano, independentemente do lugar onde nasceu, da cultura e da etnia a que pertence, o que corresponderia à moralidade plenamente inclusiva, vinculada ao ideal de humanidade.

Buchanan (2020, p. 35) afirma que, até pouco tempo, nenhuma sociedade humana compreendia os membros de outros grupos como plenamente seres humanos e, por isso, eles

não eram vistos como dignos de tratamento igualitário. Não se concebia que todos eram seres humanos porque, em termos históricos, a própria ideia de humanidade não existia de modo consolidado. Assim, o dever moral se restringia aos membros do grupo: somente “os nossos” eram percebidos como iguais. Foram necessários séculos para que algumas sociedades criassem o conceito de humanidade, em parte porque uma das marcas fundamentais do tribalismo é a desumanização do outro. Onde quer que o tribalismo se manifeste, tende-se a rebaixar o outro à condição de não humano ou de humano inferior.

Em seguida, o autor (2020, p. 36) adverte que a ausência do conceito de humanidade, ou seu abandono quando já conquistado, não é uma falha menor, como se fosse apenas uma gafe ou um deslize de etiqueta. Trata-se, ao contrário, de algo grave e perigoso, pois sua falta já produziu e pode voltar a produzir tragédias de grande escala, como o Holocausto nazista e o genocídio de Ruanda, em 1994, entre outros exemplos de extermínio. Esses eventos se tornaram possíveis porque um grupo se compreendia como superior e, em última instância, como o único plenamente humano, enquanto os demais poderiam ser qualquer coisa, menos seres humanos. Nas palavras do autor:

Mesmo hoje, quando pessoas que acreditam que somos todos iguais em algum sentido moral fundamental se veem em circunstâncias desesperadoras, ou quando propagandistas as convencem de que estão, elas podem abandonar essa crença ou deixar de se comportar como se a levassem a sério. Elas 'desumanizam' o Outro e agem de acordo. Durante o genocídio em Ruanda, em 1994, hutus se referiam rotineiramente aos tutsis que massacravam como 'baratas'. Hitler chamava os judeus de um bacilo que infectava o corpo da Europa. Racistas se referem a africanos como macacos ou babuínos. O presidente Trump fala da 'infestação' de imigrantes ilegais cruzando a fronteira dos Estados Unidos com o México, evocando imagens de insetos ou roedores desagradáveis e potencialmente perigosos. Em outubro de 2018, um participante do programa de televisão da rede Fox, *Fox and Friends*, disse que pessoas da América Central a caminho dos Estados Unidos carregavam varíola, ignorando que essa doença foi oficialmente declarada erradicada no mundo em 1980, sendo que o último caso isolado registrado ocorreu na Somália, em 1977. Representar alguém apenas como portador de uma doença mortal o caracteriza exclusivamente como uma ameaça, minando a crença de que o que realmente importa é que se trata de um ser humano, como nós (BUCHANAN, 2020, p. 36, tradução nossa).

Segundo Buchanan (2020, p. 36), a ausência do conceito de humanidade e de direitos humanos é grave, pois, quando alguém não é reconhecido como humano, abre-se a possibilidade de que praticamente qualquer violência seja legitimada contra essa pessoa ou esse povo: expulsão de suas terras, escravidão, tortura, perseguição, humilhação, massacre e morte. Nessa linha, pode-se afirmar que crimes contra a vida e contra a dignidade humana, genocídios e violações sistemáticas dos direitos humanos tendem a ser precedidos pela recusa do ideal de humanidade, isto é, pela negação de que certas pessoas sejam plenamente humanas.

Buchanan (2020, p. ix) observa que algumas moralidades se tornaram mais inclusivas e abrangentes, e isso só foi possível com a compreensão de que homens e mulheres, independentemente de pertencimentos específicos, são seres humanos e, por isso, portadores de direitos morais. Ao afirmar que a grande maioria das moralidades praticadas ao longo da história foi “incompleta”, Buchanan (2020, p. 37) não está sugerindo que moralidades inclusivas sejam completas, perfeitas ou acabadas. A incompletude, nesse caso, diz respeito a um dado conceitual: faltava-lhes o conceito de humanidade. Já dizer que uma moralidade é mais inclusiva significa apenas reconhecer que ela amplia o círculo de consideração moral ao incorporar humanidade e direitos humanos, e não que seja superior em todos os aspectos, nem que esteja imune a falhas e contradições.

Conforme Buchanan (2020, p. 38), algo drástico ocorreu quando o conceito de humanidade passou a ser partilhado por diversas sociedades, a ponto de dignidade humana e direitos humanos se aplicarem, ao menos em princípio, a todos, independentemente de tribo, nação, religião, etnia ou classe. Por essa razão, ele denomina esse processo de primeira grande expansão moral (BUCHANAN, 2020, p. 23). Trata-se de uma expansão porque rompe com o critério tribal de quem conta como “igual” e desloca o fundamento do reconhecimento moral para o pertencimento à espécie humana. A partir daí, o dever de tratar alguém com dignidade, respeito e justiça não dependeria do vínculo tribal, mas do status de humanidade.

Buchanan (2020, p. 42) chama as duas grandes expansões morais de um “grande enigma”, em razão da tensão entre esse avanço e certas explicações evolucionistas da moralidade. O enigma pode ser formulado assim: como moralidades humanas se tornariam inclusivas em contextos marcados por competição, escassez e seleções que favoreceriam estratégias paroquiais? (BUCHANAN, 2020, p. 42-43). Dado esse quadro, pareceria mais “esperado” que moralidades permanecessem tribais, o que tornaria improvável a emergência do ideal de humanidade, de direitos humanos e, posteriormente, a extensão de consideração moral a animais sencientes.

Na reconstrução do argumento, Buchanan (2020, p. 43) lembra que a moralidade, sob uma perspectiva evolutiva, teria se difundido por favorecer a cooperação e, com isso, a aptidão reprodutiva. Grupos mais cooperativos tenderiam a superar rivais menos cooperativos, e a moralidade se espalharia por vias genéticas e culturais. Nessa dinâmica, a moralidade exerceria funções como gerir conflitos, reduzir o parasitismo social, coordenar comportamentos, regular a partilha de recursos e as relações sexuais, entre outras, todas ligadas à manutenção interna do grupo e ao seu sucesso competitivo. Nesse cenário, como o próprio Buchanan ressalta (2020,

p. 36), não haveria razões claras para que uma tribo atribuísse estatuto moral igual a membros de outras tribos, e menos ainda para que reconhecesse direitos morais a animais.

É justamente aí que se intensifica o problema teórico: se a moralidade surgiu e se consolidou, em boa medida, a serviço da cooperação intragrupal e do êxito competitivo, como explicar o surgimento de moralidades que rompem com a lógica paroquial e passam a exigir respeito moral universalizado, independentemente de utilidade, reciprocidade ou pertencimento? Nesse ponto, Buchanan (2020) mantém a importância da evolução biológica para a emergência da mente moral, mas, ao tratar do progresso moral e, em especial, das duas grandes expansões, desloca o centro explicativo para a flexibilidade da psicologia moral e para o papel da cultura, entendida como capaz de reorganizar *inputs* sociais, produzir novos padrões normativos e sustentar inclusões mais amplas. Nas palavras do autor:

Meu objetivo é levar a sério a evolução biológica humana, sem ser um determinista biológico. Para isso, preciso atribuir a devida importância tanto à cultura quanto à biologia na explicação de como algumas moralidades se tornaram mais inclusivas. Meu arcabouço explicativo para a mudança moral em larga escala atribuirá um papel significativo à evolução biológica, mas apenas até certo ponto, o ponto em que a mente moral emerge. Depois disso, compreender a interação entre a flexibilidade evoluída da mente moral e a cultura cumulativa torna-se o principal recurso para explicar a mudança moral em larga escala (BUCHANAN, 2020, p. 47, tradução nossa).

O autor argumenta que a evolução biológica e a seleção natural são fundamentais para explicar o surgimento da psicologia moral, todavia, após o surgimento da psicologia moral, a cultura e a flexibilidade moral exercem influências determinantes nos modos como os seres humanos praticam as diversas moralidades, de maneira que a seleção natural e a evolução perdem força quando o objetivo é propor respostas para a questão do surgimento das duas grandes expansões morais.

4.7 Os animais possuem direitos morais

A segunda grande expansão moral está em curso porque, em algumas sociedades, animais sencientes passaram a ser reconhecidos como portadores de direitos morais básicos e, por isso, como merecedores de respeito e proteção. Para que animais sejam incluídos no âmbito da moralidade, foi necessário que certas moralidades se tornassem inclusivas a ponto de estender a consideração moral para além da espécie humana, estabelecendo deveres de cuidado e de proteção.

Consoante Buchanan (2020, p. 24), em termos quantitativos, a contemporaneidade reúne uma proporção maior de pessoas engajadas no reconhecimento de direitos morais dos animais e na defesa desses direitos do que em qualquer outro período histórico. Nessa mesma direção, pode-se cogitar que a preservação ambiental venha a configurar uma terceira grande expansão moral, caso algumas sociedades passem a tratar a natureza como digna de consideração moral robusta, e não apenas como objeto de uso e domínio. Para que essa hipótese se consolide, seria preciso deslocar o eixo normativo da exploração para a responsabilidade, compreendendo o papel humano não como o de dominar, queimar e controlar, mas como o de preservar e reparar, na medida do possível, os danos já produzidos.

Ao ilustrar mudanças históricas de sensibilidade moral, Buchanan (2020, p. 40), citando Norman Davies, menciona que, na Idade Média, era comum queimar gatos como forma de entretenimento. A comparação ajuda a evidenciar que práticas antes socialmente toleradas podem, com o tempo, tornar-se moralmente inaceitáveis. No mesmo sentido, é possível aproximar esse exemplo de práticas contemporâneas que envolvem sofrimento animal e que seguem socialmente normalizadas em muitos contextos, como rinhas, certos espetáculos e modalidades de entretenimento, além de usos cotidianos de animais como tração e confinamento. Esses casos reforçam o ponto de que a segunda expansão não se realiza de forma automática: ela depende de disputas culturais, transformação institucional e reconfigurações de hábitos.

Por isso, Buchanan (2020, p. 40) enfatiza que a segunda grande expansão ainda é inicial e incompleta, exigindo esforço continuado para ser consolidada e ampliada. E há uma tensão decisiva: apesar do aumento do discurso e do ativismo em defesa dos animais, a escala de sofrimento imposto a eles pode ser, proporcionalmente, maior hoje do que em períodos anteriores, sobretudo em razão da produção industrial de carne em escala global. Em outras palavras, o avanço moral coexistiria com estruturas econômicas e tecnológicas que multiplicam o dano, o que torna a expansão moral, ao mesmo tempo, visível e insuficiente. Nas palavras do autor:

A Segunda Grande Expansão, assim como a primeira, é incompleta. Eu diria que ela mal começou. Ainda hoje, uma cidade na Indonésia realiza um festival anual de ‘churrasco’ no qual filhotes de gato são espancados até a morte, assados com maçaricos e então comidos. Brigas de galo e rinhas de cachorro, ambas resultando na morte dos ‘competidores’, ainda ocorrem nos Estados Unidos, embora esses dois ‘esportes’ sejam hoje ilegais lá e em muitos outros países. Além disso, embora algumas corporações tenham cedido à pressão e tornado menos brutais seus métodos de abate de animais destinados à alimentação e as condições em que eles são criados, a quantidade total de sofrimento que os seres humanos infligem aos animais

provavelmente é muito maior hoje do que em qualquer outro período, devido à enorme escala da pecuária industrial (BUCHANAN, 2020, p. 40, tradução nossa).

Todavia, de acordo com Buchanan (2020, p. 41), a segunda grande expansão não é apenas um conceito retórico ou teórico, pelo contrário, as legislações de muitos países já incluem proibições de práticas que infligem dor e sofrimento aos animais. Organizações governamentais, não governamentais e a sociedade civil têm se organizado em prol de cuidar, proteger e preservar animais em todo o planeta.

No contexto urbano, os cuidados e a proteção animal incluem alimentação, proteção, redes de adoção e castração de cães e gatos que vivem nas ruas. Segundo Buchanan (2020, p. 41), outro exemplo positivo em relação ao cuidado e à proteção dos animais são os comitês de ética animal, comitês que estipulam e regulamentam as ações e as práticas que incluem o manejo e a utilização de pesquisas que envolvem animais.

No dia 30/07/2025 o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, sancionou o Projeto de Lei nº 3.062/2022 que proíbe o uso de animais vivos em pesquisas e testes para o desenvolvimento de produtos de higiene pessoal, cosméticos e perfumes⁸.

Segundo Buchanan (2020, p. 24), a primeira e a segunda expansão moral são provas factuais contrárias à hipótese de que a psicologia moral humana seja tribal. Algumas sociedades humanas evoluíram e suas moralidades incluem o conceito de humanidade, direitos humanos e a concepção de que os animais sencientes são portadores de direitos morais. Como conciliar esse fenômeno com a hipótese de que a mente moral é rígida e tribal? Se a mente moral fosse rígida e tribal, somente os membros da tribo seriam compreendidos como dignos e não existiria a menor possibilidade de animais receberem estatuto moral. Do ponto de vista tribal e cooperativo, não existe nenhuma vantagem em estender aos animais o estatuto moral.

A ideia de que a mente moral humana é flexível explica com perfeição a ocorrência das duas grandes expansões, porque se os ambientes sociais e culturais forem propícios, poderemos desenvolver moralidades inclusivas. Se o ambiente for favorável à moralidade tribal, as moralidades tribais florescerão. No entanto, caso a mente moral humana fosse rígida e tribal, por mais que o ambiente social e cultural fosse propício, existiria pouca ou nenhuma possibilidade de as duas grandes expansões ocorrerem.

4.8 O tribalismo e a contemporaneidade

⁸ Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2025/07/presidente-lula-sanciona-lei-que-proibe-uso-de-animais-em-testes-cosmeticos>>. Acesso em: 08 ago. 2025.

Buchanan (2020) observa que, na contemporaneidade, há incentivos claros para a produção deliberada de atitudes e práticas tribais, porque certos líderes e aspirantes ao poder se beneficiam politicamente e materialmente ao mobilizar a moralidade tribal. Nessa chave, o tribalismo não aparece apenas como “resíduo” psicológico ou herança evolutiva, mas também como recurso estratégico: produzir pertencimento, acionar medo e fabricar antagonismos pode render votos, cargos, influência, dinheiro e proteção de privilégios.

Nesse cenário, a competição não se limita a bens de subsistência. Em sociedades capitalistas, ela atravessa dimensões materiais, econômicas, políticas e simbólicas, e tende a se intensificar sob condições de desigualdade estrutural. Quando a disputa é assimétrica, a retórica da “igualdade de oportunidades” frequentemente serve mais como justificativa moral do jogo do que como descrição do jogo. Em países como o Brasil, marcados por desigualdades persistentes, a competição cotidiana pode operar como terreno fértil para ressentimentos e para a busca de identidades protetivas, o que favorece arranjos tribais. Isso não significa que “o capitalismo explica tudo”, mas que ele oferece uma arquitetura social em que comparação, escassez relativa e hierarquias podem ser continuamente reativadas, com efeitos morais e políticos.

É nesse ponto que Buchanan (2020, p. 172-178) propõe uma distinção útil entre dois tipos de tribalismo: o tribalismo intersocietal e o tribalismo intrassocietal. O primeiro é a forma mais clássica do “nós contra eles”: a linha de divisão é traçada entre sociedades ou coletividades percebidas como externas, e os “outros” aparecem como inimigos, ameaças ou intrusos. O segundo, intrassocietal, ocorre quando o inimigo é construído dentro da própria sociedade, isto é, quando grupos internos passam a ser percebidos como perigosos, ilegítimos ou moralmente indignos de pertencimento.

Segundo Buchanan (2020, p. 176), o tribalismo intrassocietal é característico de sociedades modernas, em razão de sua complexidade institucional e de sua intensa produção ideológica. Em vez de emergir apenas de disputas imediatas por recursos, ele se liga a reações e conflitos associados a condições políticas, religiosas, econômicas, sociais e culturais próprias da contemporaneidade. O ponto decisivo aqui é que, no tribalismo intrassocietal, o inimigo tende a ser fabricado por meio de narrativas, imagens, rótulos e enquadramentos morais, que definem quem “pertence” e quem “ameaça” a comunidade.

Nesse sentido, Buchanan (2020, p. 177) descreve um processo de construção social que ajuda a entender a dinâmica do conflito interno: primeiro se estabiliza uma identidade de grupo, depois se elabora uma figura adversária, que passa a funcionar como polo de coesão e como

foco de frustração. O paralelo com o experimento de Sherif (1988) é direto: antes de qualquer hostilidade aberta, há a formação de vínculos, a sedimentação de um “nós” e, em seguida, a apresentação do “outro” como rival ou intruso, acionando competitividade, desconfiança e disposição para a altercação. Em termos conceituais, isso reforça a ideia de que a moralidade tribal pode ser menos um ponto de partida espontâneo e mais um produto de ambientes sociais e políticos que recompensam as divisões, especialmente quando atores com poder organizam, amplificam e dirigem o conflito. Nas palavras do próprio autor:

Todos os casos de exclusão tribalista, seja na forma de tribalismo intersocietal, seja na forma de tribalismo intrassocietal, incluem algum tipo de construção social do Outro, porque todos envolvem a invenção ou o exagero de características atribuídas ao Outro. O tribalismo intrassocietal puro vai além: ele envolve imaginar um novo grupo dentro da sociedade, que não havia sido identificado antes. Ainda assim, esse novo grupo é caracterizado usando o mesmo vocabulário de sinais de ameaça empregado em outras formas de produção do Outro, evocando as mesmas respostas morais tribalistas (BUCHANAN, 2020, p. 177, tradução nossa).

Segundo Buchanan (2020, p. 177), no tribalismo intrassocietal o inimigo, na maior parte dos casos, é fabricado pela imaginação. Ele pode ser totalmente inexistente ou projetado sobre um grupo social que, embora tenha alguma aceitação pública, nunca foi plenamente reconhecido como parte legítima da comunidade política. Nesse caso, podem ser alvos pessoas negras, gays e lésbicas, imigrantes, minorias étnicas, membros de determinada religião, ciganos, judeus, palestinos, comunistas etc.

Consoante Buchanan (2020, p. 177), quando a mentalidade tribal sustenta a criação imaginária do outro, ela tende a operar pela negação da imagem real, para então atribuir traços malévolos e perigosos ao grupo classificado como inimigo. O outro, nesse registro, raramente é retratado com fidelidade, razão pela qual o tribalismo costuma marcá-lo como impuro, contaminante, portador de doenças, ameaçador e, no limite, como encarnação do mal.

Buchanan (2020, p. 174-177) sustenta que a história humana é marcada por indivíduos e grupos que alimentam o tribalismo porque se beneficiam da segregação, seja para alcançar, seja para manter poder. No contexto recente, um exemplo recorrente é Donald Trump, que em suas campanhas à presidência dos Estados Unidos mobilizou xenofobia e aversão a imigrantes como eixo político, estratégia que o levou ao cargo em 2016 e, novamente, após a eleição de 2024 (posse em 20 de janeiro de 2025).

Um caso histórico paradigmático é o nazismo. A moralidade tribal nazista conduziu a humanidade a um dos maiores horrores do século XX, o Holocausto, e ainda arrastou o mundo para a Segunda Guerra Mundial.

No cenário do Oriente Médio, Benjamin Netanyahu voltou ao cargo de primeiro-ministro de Israel no fim de 2022 e, após os ataques de 7 de outubro de 2023, Israel iniciou a guerra em Gaza, com uma ofensiva que produziu destruição em larga escala e mortes de civis palestinos, realidade que muitos denunciam como genocídio.

É possível compreender por que lideranças como Trump, Netanyahu e, em geral, aqueles que fomentam o tribalismo costumam obter êxito político: conforme Buchanan (2020), ameaças e inimigos podem ser fabricados quando não existem e, quando já existem, basta exagerar o risco que supostamente representam. No caso da imigração irregular nos Estados Unidos, por exemplo, argumenta-se que imigrantes “se aproveitam” do modo de vida norte-americano sem contribuir, e ainda se atribui a eles aumento de criminalidade e desemprego. No caso da guerra em Gaza, justifica-se a ofensiva pela existência de grupos armados nos territórios palestinos, o que, na prática, amplia a permissividade moral para mortes e violações contra uma população inteira.

Com base no fato de que, na contemporaneidade, a moralidade tribal pode ser estimulada por causas artificiais e por estratégias deliberadas de poder, Buchanan (2020) argumenta que esse fenômeno é mais um indício de que a psicologia moral não é tribal por natureza, já que, no mundo atual, muitas dinâmicas tribalistas são culturalmente produzidas e politicamente incentivadas. Nas palavras de Buchanan:

Não são dados naturais, instintos brutos, mas construções sociais, em maior ou menor grau. Mesmo no mundo relativamente simples da (EEA), é provável que os grupos tenham desenvolvido culturas que incluíam caracterizações específicas do Outro, em geral atribuindo a ele características negativas que não possuía ou exagerando aquelas que de fato possuía. Isso significaria representar o Outro como animalesco, inferior, inerentemente violento ou traiçoeiro, o que dificilmente refletiria uma compreensão científica precisa de como as outras pessoas realmente eram. Esse tipo de construção cultural da imagem do Outro provavelmente foi favorável à aptidão no nível do grupo, porque ajudava a mobilizar reações protetivas intensas ao exagerar a ameaça que os exogrupos representavam. Dada a assimetria de risco no encontro com o Outro, comum naquele ambiente inicial, exagerar o risco que o Outro representava provavelmente favorecia a aptidão reprodutiva (2020, p. 185-186, tradução nossa).

De acordo com Buchanan (2020, p. 185-186), na EEA em algumas culturas poderiam ter ocorrido a produção e a elaboração do outro como o inimigo perigoso e aquele que poderia ser uma ameaça, mas, de modo geral, essa representação do outro na EEA era uma exceção, porque a maior causa de animosidades ao outro tinha causas naturais. O outro poderia ser o vetor de doenças e as tribos competiam pelos mesmos recursos, portanto a moralidade tribalista na EEA, em sua quase totalidade, tinha causas naturais, enquanto o tribalismo possui causas políticas, culturais e ideológicas na atualidade.

5 SOCIABILIDADE, POLÍTICA, DEMOCRACIA E AGONÍSTICA

Neste último capítulo, será apresentado, inicialmente, como a concepção de Buchanan acerca da moralidade tribal se aproxima do modo como Greene concebe o mesmo termo. Em seguida, será analisada a proposta de Greene segundo a qual o utilitarismo seria uma candidata plausível a uma filosofia moral global. Para o autor, o utilitarismo poderia funcionar como um sistema moral capaz de amenizar a tragédia da moralidade do senso comum (TMSC). Aqui, aponto a inviabilidade dessa proposta. Não porque o utilitarismo seja, em si, imperfeito ou inadequado, mas porque, ainda que se apresente como filosofia moral global, permanece sendo um tipo específico de moralidade, formulado a partir de um contexto intelectual particular e de uma mentalidade grupal restrita, embora com pretensão de validade universal. Para que fosse efetivamente universal, o utilitarismo precisaria ser aceito, compreendido e reconhecido por múltiplos grupos como um sistema moral global e, sobretudo, como um sistema que valeria a pena praticar. No entanto, considero pouco provável que uma adesão voluntária ampla ao sistema moral proposto por Greene seja viável, o que enfraquece a hipótese defendida pelo autor.

Na sequência, apresento a possibilidade de um modelo de sociabilidade mais harmônico e pacífico. Esse modelo parte do pressuposto de que os seres humanos podem pertencer a grupos sociais diversos sem que isso implique, necessariamente, raiva, alterações e ódio entre eles.

Por fim, discuto algumas ideias centrais do pensamento de Chantal Mouffe. A autora sustenta que não é possível dissolver a relação nós e eles e que o antagonismo entre grupos é constitutivo do político. O desafio, nessa perspectiva, é criar instituições e fortalecer uma democracia representativa de caráter agonístico, capaz de conduzir os grupos concorrentes a se comportarem politicamente como adversários, e não como inimigos.

5.1 O conceito de moralidade tribal segundo Buchanan e Greene

Segundo Buchanan (2020)⁹, a essência das moralidades tribais é a inexistência do conceito de humanidade e direitos humanos. Consoante o autor, as moralidades tribais na contemporaneidade acontecem por dois motivos. O primeiro é porque o grupo social, a cultura ou a sociedade ainda não passaram pela primeira grande expansão. A segunda causa é que

⁹ As ideias de Buchanan (capítulo 4) e as de Greene (capítulo 1) já foram desenvolvidas nesta tese de doutorado. A intenção nos três primeiros parágrafos deste tópico é somente apresentar um breve resumo do que já foi analisado anteriormente.

ocorreu a primeira grande expansão, todavia, houve regressão à moralidade tribal. Em outras palavras, determinada sociedade promoveu ou passou pela primeira grande expansão, de forma que passaram a conceber o conceito de humanidade e direitos humanos. Porém, aconteceram retrocessos e a sociedade, ou somente alguns grupos pertencentes a esta sociedade, abandonaram a moralidade inclusiva e adotaram moralidades tribais. Buchanan (2020) classifica a adesão ou a elaboração do conceito de humanidade e direitos humanos como progresso moral, e o seu abandono, de retrocesso moral.

Na obra *Tribos Morais*, Greene (2018) desenvolve o conceito de tragédia da moralidade do senso comum (TMSC). Segundo o autor, a TMSC significa que as tribos humanas baseadas no senso comum desenvolvem princípios, hábitos, costumes e valores morais. Como a multiplicidade das tribos humanas desenvolve moralidades baseadas no senso comum moral, a tendência é que as tribos tenham moralidades contraditórias entre si, e por existirem moralidades tribais diferentes e caso as tribos humanas habitem próximas umas das outras, como na sociedade contemporânea, a propensão é que as convicções e os princípios morais antagônicos se transformem em causas e motivos de alterações grupais.

Greene (2018) argumenta que as tribos brigam, se altercam e até se matam não porque sejam imorais. Ao contrário, todas possuem moralidades. O problema, segundo o autor, é que cada tribo enfatiza certos aspectos morais que, aos olhos das outras, parecem estranhos e inconcebíveis. Assim, a essência da TMSC seriam princípios, costumes e valores morais antagônicos vivenciados pelas tribos. Por exemplo, em uma tribo é errado cantar e dançar às quartas-feiras; em outra, as mulheres são obrigadas a cobrir as orelhas; em outra, ovelhas brancas não podem ficar no mesmo cercado que ovelhas negras.

Ao compararmos o conceito de moralidade tribal em Buchanan (2020) e Greene (2018), é possível perceber que ambos compreendem o termo de modo diverso. Para Buchanan (2020), as moralidades tribais se constituem pela ausência do conceito de humanidade e de direitos humanos. Para Greene (2018), a moralidade tribal se configura a partir de valores morais elaborados pelo senso comum moral vivenciado pelos grupos humanos. Nesse sentido, é diferente conceber a moralidade tribal como caracterizada pela falta da ideia de humanidade e de direitos humanos, isto é, pela compreensão de que apenas alguns poucos seriam plenamente humanos e mereceriam ser tratados com dignidade e respeito, e, por outro lado, associá-la a preceitos locais, como a defesa de que o casamento é indissociável, de que mulheres devem se casar virgens, entre outras normas.

Objetivamente, o conceito de moralidade tribal segundo Buchanan (2020) difere da concepção desenvolvida por Greene (2018). Ainda assim, é possível sustentar que existam

correlações entre os dois usos do termo. Greene (2018), ao elaborar sua teoria, não vincula a moralidade tribal à ausência do conceito de humanidade e de direitos humanos. Contudo, embora pareça pouco provável, é possível que uma tribo organize seus princípios morais com base no senso comum e, ao mesmo tempo, reconheça a ideia de humanidade, concebendo membros de outras tribos como seres humanos. Trata-se de uma hipótese improvável, mas não impossível.

Ao estabelecer valores e princípios morais baseados no senso comum do grupo, a tendência é que as tribos reconheçam como plenamente humanos apenas seus próprios membros, ou então alguns poucos que se encaixem integralmente em categorias tribais. Para uma comunidade construir o conceito de humanidade, ou absorvê-lo de outra sociedade, seria necessário romper com categorias rígidas de pensamento grupal, sejam religiosas, étnicas, culturais, sociais ou econômicas. Enquanto uma tribo conceber a moralidade prioritariamente a partir do senso comum moral, torna-se pouco provável que abandone padrões tribais e avance até as duas grandes expansões. Nesse contexto, as ideias de Buchanan (2020) e Greene (2018) podem convergir, pois, em muitos casos, moralidades tribais operam, na prática, com a limitação do reconhecimento moral que dificulta a consolidação do conceito de humanidade e de direitos humanos.

O que seria, então, a TMSC se interpretada à luz dos textos de Buchanan? Nessa leitura, a TMSC ocorreria porque as tribos em questão não passaram pela primeira grande expansão e permanecem apegadas a valores morais tribais. Como a primeira grande expansão já ocorreu no Brasil, o que se pode fazer é trabalhar para que as tribos brasileiras compreendam e concebam a moralidade a partir do conceito de humanidade e de direitos humanos, e não com base no senso comum moral tribal.

É aceitável que determinados grupos interpretem, com base na moralidade comunitária e religiosa, que o casamento é indissociável, que a bandeira de um país é sagrada, que as pessoas deveriam casar virgens, que a masturbação é pecado, entre outros preceitos. Contudo, é inaceitável que uma tribo inserida em sociedades que já passaram pela primeira grande expansão considere plenamente humanos apenas aqueles que se ajustam aos seus fundamentos morais, tratando como inferiores os que não aceitam ou não se adequam a tais critérios.

Tomando a sociedade brasileira como referência, o objetivo deveria ser criar condições para que todos passem pelas duas grandes expansões morais. Se isso ocorresse, é plausível supor que as alterações tribais diminuiriam, pois haveria a pressuposição de que a discordância se dá entre iguais, e não contra inimigos. Ao reconhecer que o conceito de humanidade e de

direitos humanos se funda em critérios que transcendem valores tribais, teríamos um referencial para o convívio social.

Em uma sociedade brasileira que já passou pela primeira grande expansão e está passando pela segunda, pode-se sustentar que o princípio de humanidade e de direitos humanos funciona como critério universal de moralidade a ser reconhecido por todos. Já valores e preceitos morais particulares, fundamentados no senso comum moral de cada grupo, desde que não contrariem as duas grandes expansões, nem sejam ilegais, antidemocráticos ou antirrepublicanos, poderiam ser praticados na vida privada, sem que se busque impor às demais tribos valores morais heterônomos.

5.2 Utilitarismo e a impossibilidade de uma filosofia moral global

Inicialmente, vou apresentar resumidamente as principais ideias de Greene (2018) em relação ao utilitarismo como proposta de solução para a TMSC. No início da parte III da obra *Tribos Morais*, Greene coloca as perguntas: “Como nós, os pastores dos novos pastos, podemos resolver nossas diferenças? Como podemos evitar a tragédia da moralidade do senso comum?” (2018, p. 155). A solução seria dialogar e estabelecer um denominador comum a partir de princípios morais partilhados por todas as tribos. Consoante Greene (2018), o utilitarismo é compatível com valores morais compartilhados. Portanto, seria uma excelente candidata a moeda comum, em outras palavras, uma moralidade que possui fundamentos que todas as tribos reconheceriam como válidos.

Consoante Greene (2018, p. 163), o utilitarismo resulta da junção de duas ideias: a de que a felicidade é o que mais importa e a de que se deve maximizar resultados. Desse modo, práticas e ações humanas devem ser avaliadas pela felicidade geral que proporcionam. Para o autor (2018, p. 167), pensar a felicidade também envolve reconhecer que a ausência de certas coisas afeta negativamente o bem-estar humano.

Segundo Greene (2018, p. 167), na perspectiva utilitarista, a felicidade não é um bem supremo isolado. Ela seria a soma de bens da vida, como família, amigos, saúde, uma boa carreira, prazer, momentos agradáveis etc. Nas palavras do autor: “A felicidade de alguém é a qualidade global de sua experiência, e valorizar a felicidade é valorizar tudo que melhora a qualidade da experiência para si e para os outros” (2018, p. 167). Por se orientar para a felicidade e para a melhor experiência possível, individual e coletiva, o utilitarismo seria, segundo Greene (2018), a melhor candidata a uma moralidade global.

Consoante Greene (2018, p. 175), para descobrir o que funciona melhor coletivamente, as diversas tribos precisariam abandonar perspectivas tribais, preconceitos e moralidades baseadas no senso comum, adotando aquilo que opera melhor no plano comunitário. E, nesse quadro, o que funcionaria melhor seria a maximização da felicidade, isto é, o utilitarismo.

Há inúmeras religiões e manifestações religiosas no mundo, e elas causaram e ainda causam conflitos. A solução para esses conflitos seria a elaboração de uma religião global? As pessoas aceitariam e adotariam uma religião universal? Do mesmo modo, comunistas, socialistas e capitalistas divergem sobre qual seria o melhor sistema político e econômico. Seria possível um sistema político-econômico global? E, no Brasil, torcedores de clubes de futebol se altercam e divergem. Seria a solução para esse problema termos um único time nacional?

O que Greene (2018) propõe ao sugerir o utilitarismo como filosofia moral universal parece pouco realizável porque, para que o utilitarismo, ou qualquer outro modelo, como a moral kantiana, fosse aceito como moral universal, as pessoas e as tribos precisariam se convencer, por si mesmas, de seus benefícios e de sua efetividade. Esse convencimento espontâneo, porém, dificilmente ocorreria, seja em relação ao utilitarismo, seja em relação a qualquer sistema moral global.

O único modo de fazer o utilitarismo ser aceito como moralidade global seria sua adoção por uma entidade governamental. Esse órgão não precisaria ser internacional, poderia ser uma nação, como o Brasil. A instituição nacional ou internacional empregaria poder, estrutura e recursos para incentivar, orientar ou até impor a adoção do utilitarismo. Nessa hipótese, haveria a possibilidade de o utilitarismo ser recebido como moral global ou nacional.

Greene (2018), contudo, não cogita a intervenção estatal como via para influenciar tribos e indivíduos a adotarem o utilitarismo. O autor sustenta, sobretudo, que, por suas qualidades, o utilitarismo seria um bom candidato a moralidade global e poderia ocupar esse lugar de modo adequado.

Qualquer modelo de combate ao tribalismo e à TMSC que permaneça apenas no plano teórico e acadêmico tende a produzir resultados ínfimos diante da amplitude social e política do problema. Algumas pessoas poderiam se convencer de que o utilitarismo, ou a moral kantiana, fornece um bom modelo de sistema moral global e de que certas atitudes intertribais não se coadunam com ele, enquanto grande parte permaneceria vinculada à TMSC e ao tribalismo.

A proposta de Greene (2018) é problemática em alguns sentidos. Os principais obstáculos não decorrem, aqui, de falhas internas do utilitarismo. Ainda que fosse um sistema moral ideal, perfeito e sem defeitos, continuaria sendo um modelo concebido em condições

históricas, culturais e sociais específicas. Assim, mesmo um sistema moral sem falhas seguiria sendo um produto de uma tradição particular, formulado a partir de uma comunidade delimitada, ainda que com pretensão de validade universal. Como afirma Haidt (2020), uma moralidade elaborada por uma sociedade *weird* seria *weird*, portanto, classifico o utilitarismo como *weird*.

Provavelmente o máximo que o utilitarismo poderia atingir é ser adotado como a moralidade das sociedades *weird*. Mas as populações *weird* nas sociedades ocidentais e democráticas são desprezíveis numericamente se comparadas proporcionalmente ao tamanho da população não *weird*. Portanto, sob quase todos os aspectos, a moralidade global proposta por Greene é uma moralidade elaborada por um grupo específico sendo proposta para ser aceita para outros que possuem perspectivas morais baseadas em fundamentos religiosos, culturais e sociais diferentes daqueles que estão na base da filosofia moral sugerida por ele.

Novamente, o utilitarismo poderia ser perfeito sob todos os aspectos e, mesmo assim, ele continuaria sendo um sistema moral específico de um grupo restrito que o elaborou exclusivamente em perspectiva racional, enquanto as demais tribos elaboram seus sistemas morais baseados em divindades, na comunidade e no senso comum moral.

É inalienável a liberdade que os seres humanos deveriam ter para viver suas vidas e fazer suas escolhas individuais sem a intromissão alheia. Os únicos princípios que deveriam reinar para todos são as leis constitucionais e os princípios republicanos e democráticos. A partir desses fundamentos, cada cidadão poderia escolher o sistema moral que melhor lhe parecesse, sem nenhum outro grupo obrigar ou tentar interferir nas escolhas morais de ninguém.

Posso afirmar que o utilitarismo seria uma ótima filosofia moral global, pois posso viver minha vida baseado em seus princípios, posso pensar que é aplicável como filosofia global, porém só não acho que temos o direito de fazer as pessoas praticá-lo. Poderíamos explicar as vantagens racionais e práticas do utilitarismo e não medir esforços nesse sentido, só não acredito que as pessoas fora da pequena comunidade *weird* o acolheriam. Um morador comum de Bhubaneswar bem como um cristão brasileiro dificilmente abandonariam a perspectiva hindu ou cristã para adotar completamente o utilitarismo como prática moral.

Acredito que poucas pessoas, de forma livre e espontânea, abandonariam a moralidade da comunidade e da divindade e adotariam o utilitarismo. O que poderia acontecer é o Estado brasileiro adotar o utilitarismo como filosofia moral global e influenciar a população brasileira para que todos praticassem esse sistema moral. Através dos processos formais de educação, as próximas gerações aprenderiam que o utilitarismo é a melhor filosofia moral que existe e todos

deveriam praticá-lo. Isso poderia acontecer porque o Estado teria o direito de propor a todos a adoção de uma filosofia moral global, direito que nenhuma outra tribo possui.

Alguém ou algum grupo poderia contestar o princípio de que o Estado possuiria o direito de adotar o utilitarismo como filosofia moral global, porque ao realizar tal ação, o Estado estaria adotando um tipo específico de moralidade criada por um pequeno grupo e o ensinando através da educação formal e obrigando toda a sociedade brasileira a adotá-la.

De fato, a acusação é verdadeira. Contudo, é preciso lembrar que os fundamentos filosóficos, políticos, sociais, culturais e morais sobre os quais foram baseados os alicerces do Estado moderno não foram gestados ou produzidos nas escolas dominicais, nas classes de catequese ou durante as reuniões dos pastores comuns. Pelo contrário, os homens e mulheres que construíram as bases teóricas e práticas do Estado moderno e da Constituição Cidadã de 1988 se inspiraram e se basearam nos princípios universais da razão, da liberdade, da democracia, da dignidade da pessoa humana, da laicidade do Estado, da filosofia moral e da política. Em outras palavras, os fundamentos e as bases do Estado e da Constituição de 1988 foram muito influenciados e fundamentados nos princípios desenvolvidos pelas comunidades *weird*.

Ainda que o Estado pudesse adotar uma filosofia moral universal para solucionar os problemas causados pela moralidade tribal, o melhor caminho é educar as pessoas para que todos possam entender e compreender o que é a democracia representativa, o que é o sistema republicano, o que é a Constituição Federal, quais são os direitos e os deveres dos cidadãos e os limites da liberdade individual e coletiva em um sistema democrático representativo, republicano e constitucional. Além de ensinar tais fundamentos por meio dos meios de educação formal, o Estado deve punir e coibir as tentativas de qualquer grupo ou pessoa de desrespeitar ou de subverter esses princípios. Haidt (2020) concordaria com esse último ponto, porque ele mesmo aponta uma solução que caminha nessa direção. Nas palavras do próprio autor:

Mas, ao mesmo tempo, nossas mentes moralistas garantiram que nossos grupos cooperativos sejam para sempre amaldiçoados pelo conflito moral. Certo grau de conflito entre grupos pode até ser necessário para a saúde e o desenvolvimento de uma sociedade. Quando eu era adolescente, desejava um mundo de paz, mas hoje anseio por um mundo em que as ideologias conflitantes se mantenham em equilíbrio, os sistemas de responsabilização nos impeçam de sair impunes e menos pessoas acreditem que propósitos morais justificam meios violentos. Não é um desejo muito romântico, mas é um que podemos de fato realizar (HAIDT, 2020, p. XVIII).

Baseado no pensamento de Greene (2018), parte do problema ocorre quando, em um sistema democrático, republicano e constitucional, certas tribos tentam obrigar as demais a aceitarem o sistema moral, a religião, a cultura e outros valores defendidos por um único grupo.

Por exemplo, uma tribo pode considerar que mulheres devem se casar virgens e que o casamento é indissolúvel. Essa tribo tem o direito de viver segundo tais concepções e de educar seus filhos nesses princípios. Todavia, nenhuma tribo tem o direito de exigir que vizinhos adotem esses valores, nem de pretender que a escola e o Estado os reproduzam. Ainda assim, o que algumas tribos frequentemente fazem é tentar impor aos demais cidadãos suas ideias e pressionar para que a escola e o Estado reproduzam, de modo fiel, valores particulares.

São essas ações que o Estado tem condições de coibir, porque pode educar para a compreensão e a internalização de conceitos como liberdade, democracia representativa, laicidade, Constituição, distinção entre público e privado e respeito ao espaço do outro. Os dois últimos, se bem compreendidos, protegidos e praticados, funcionam como antídotos importantes contra alterações e conflitos entre grupos.

A distinção entre público e privado e o respeito pelo espaço do outro poderiam, de fato, diminuir ou amenizar alterações tribais, porque produziria a convicção de que, no âmbito privado, pessoas e grupos podem adotar concepções morais, políticas, religiosas, sociais, ideológicas e econômicas que desejarem, desde que não sejam ilegais nem inconstitucionais. Em contrapartida, escolas públicas, universidades públicas, institutos federais, instituições estatais e o próprio Estado compõem o âmbito público, isto é, espaços voltados ao bem comum, e não à imposição de interesses grupais particulares.

Quando Greene (2018) utiliza os termos moralidade tribal e TMSC, ele tem em mente que tribos distintas possuem moralidades divergentes e que essa divergência tende a produzir atritos intergrupais. Nessa leitura, o problema se agrava, primeiro, quando as tribos se altercam por valores morais particulares e, segundo, quando uma tribo tenta obrigar outras a aceitar e praticar princípios morais heterônomos. Nessa linha, é possível sustentar que, no âmbito privado, as tribos teriam o direito de viver conforme seus próprios valores. Contudo, se os conceitos de moralidade tribal e TMSC forem analisados à luz de Buchanan (2020), no sentido de que moralidades tribais operam pela ausência do conceito de humanidade e direitos humanos, então moralidade tribal e TMSC se tornam inaceitáveis em qualquer esfera, pública ou privada, e deveriam ser combatidas e coibidas.

Mas por que o utilitarismo seria inviável como filosofia moral global, enquanto o conceito de humanidade e direitos humanos poderia ajudar a resolver ou amenizar o problema da moralidade tribal. Em termos teóricos, a resposta é relativamente direta. O utilitarismo, para ser efetivamente global, exigiria que as tribos o reconhecessem como filosofia moral comum. Essa adesão ampla e voluntária dificilmente ocorreria.

Já a primeira grande expansão moral, tal como apresentada, teria se consolidado juridicamente em diversas nações. Tomando o Brasil como referência, a Constituição Federal de 1988 é a lei suprema, e, na leitura do texto, a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos funcionam como fundamentos centrais. Isso implica que todo cidadão tem o dever moral, constitucional e legal de reconhecer que a humanidade de uma pessoa independe de cor, religião, etnia, gênero, orientação sexual, posicionamento político ou condição financeira. Assim, o conceito de humanidade e direitos humanos estabelece um denominador comum que, diferentemente de um sistema filosófico abrangente como o utilitarismo, não aparece como uma opção entre outras, mas como um marco normativo obrigatório para a convivência civil.

Como a liberdade é um dos alicerces fundamentais da sociedade brasileira, é provável que a maior parte das tribos continue sustentando valores morais particulares baseados no senso comum, e esses valores inevitavelmente entrarão em atrito, em alguma medida, com os valores de outros grupos. Contudo, há princípios essenciais que todas as tribos têm condições e obrigação legal e moral de compreender e respeitar, justamente por funcionarem como critérios universais, dos quais depende a convivência pacífica, harmônica e ordeira. Entre eles, a liberdade, a Constituição Federal, os fundamentos republicanos e democráticos e o conceito de humanidade e direitos humanos.

5.3 Sociabilidade: uma proposta de convivência humana harmônica

Uma possível solução para amenizar o tribalismo começaria com a compreensão de que a convivência social humana não precisa ser contaminada pelo ódio e pela aversão ao outro. As pessoas podem, a partir de seus interesses e predileções, estabelecer grupos sociais diferentes. Mesmo que exista descontentamento contra outros grupos, as tribos não precisam se alterar, guerrear, digladiarem-se e destruírem-se. Todo ser humano pode pertencer ao grupo que quiser e ter queixas contra membros de outros grupos, mas as divergências deveriam ser mantidas no plano da sociabilidade e de modo civilizado, e não se transformar em ódio, preconceito, racismo, homofobia etc.

Entendo por sociabilidade a necessidade e a tendência que os seres humanos possuem de viver em sociedade, de viver em grupo e de estar inseridos em comunidade. Sociabilidade é sinônimo de filiação a grupos sociais diversos e de identidades sociais baseadas em grupos. Como, nesta tese de doutorado, o termo tribalismo foi associado a palavras pejorativas, como moralidades tribais, altercações, disputas, conflitos, MAC e TMS, resolvi usar um termo distinto de tribalismo, como sociabilidade, para me referir à parte da convivência humana que

pode ser exercida sem alterações. Da mesma forma que existe moralidade sem tribalismo, podem existir filiações grupais sem alterações e conflitos.

Os grupos ou comunidades humanas podem ser formados, na contemporaneidade, por múltiplos motivos, sejam por gostos pessoais, por afinidade, por pertencimento, por motivos profissionais, políticos, ideológicos, religiosos, sindicais etc. Penso que as convicções políticas, econômicas, religiosas, ideológicas, os afetos e os sentimentos nos aproximam de algumas pessoas, mas também nos distanciam de muitos outros sujeitos. Isso acontece em todos os lugares em que convivemos, na família, no partido político, na igreja, na nossa rua, no trabalho, na universidade, no sindicato etc., e todas essas associações são constituídas por múltiplos tipos de pessoas. Algumas dessas pessoas simplesmente detestamos e não suportamos a presença delas e vice-versa. Cumprimentamos por educação e, na primeira oportunidade, saímos de perto o mais rápido possível.

Com outras pessoas, desenvolvemos algum nível de proximidade, mantemos certo contato e diálogo, mas as relações não evoluem para além da superficialidade e da formalidade social ou profissional. Com algumas poucas pessoas, estabelecemos vínculos de amizade, sentimo-nos felizes quando estamos perto e saudade quando distantes. É para essas pessoas que contamos segredos, pedimos conselhos e é com elas que estabelecemos vínculos sinceros de amizade. Alguns amigos se tornam até mais queridos do que parentes próximos. Temos também predileção por pessoas com as quais jamais teremos alguma proximidade geográfica, mas com as quais, de algum modo, nos identificamos, como artistas, músicos, atletas, políticos, intelectuais, filósofos etc.

Ao ligarmos a televisão para assistir a uma competição esportiva internacional e constataremos que um dos competidores é brasileiro, começamos imediatamente a torcer por ele, mesmo sem ter a menor noção de quem seja esse atleta. Ficamos irritados quando alguém fala mal do nosso estado (Minas Gerais, Rio de Janeiro, Ceará etc.). Ficamos indignados quando alguém deprecia nossa profissão ou categoria. Seguimos influenciadores digitais que cobrem o nosso clube de futebol predileto. Acompanhamos *youtubers* que defendem as ideias e militam em prol dos nossos ideais políticos. Gostamos de exibir com orgulho os símbolos do nosso pertencimento nos carros, nas casas e nas roupas que vestimos. É comum, por esse motivo, no meio universitário, os alunos usarem camisas com o nome dos cursos e da universidade que frequentam.

Os seres humanos têm facilidade para se unir e se conectar com algumas pessoas e inclinação para se distanciar de outros sujeitos. Acredito que não há problema com essa

característica humana, desde que a sociabilidade não seja contaminada pelo ódio e pela aversão ao outro.

A sociabilidade seria caracterizada pela compreensão e pela mentalidade nós “e” eles. O “nós” representa os diversos grupos dos quais cada ser humano participa e o “eles” simboliza as pessoas e os outros grupos. Penso que a essência do conceito nós “e” eles, na sociabilidade, seria a vogal “e”, que representaria a capacidade de convivência e a percepção grupal de que os grupos são diferentes, múltiplos e diversos, mas não são, e não precisam ser, nem inimigos nem adversários que precisam competir e se destruir reciprocamente. O “e” simbolizaria que não somos contra eles e que eles não são contra nós. Nós não somos inimigos deles, e vice-versa, nós apenas somos membros de grupos diferentes e, por sermos diferentes, até podemos ser antagonistas, mas não somos inimigos. Portanto, podemos dialogar e chegar a consenso sobre alguns assuntos em que seja possível estabelecê-lo por meio do diálogo.

Esse modelo de sociabilidade, infelizmente, possui um limite bem demarcado, que é a fronteira delimitada pelo diálogo e pelo consenso. Em toda situação e contexto social em que for possível dialogar e chegar a consenso, essa sociabilidade é aplicável. Mas, em toda situação em que não seja possível estabelecer consenso, esse modelo de sociabilidade não é aplicável.

Acredito que, na contemporaneidade, a sociabilidade é corrompida ou mesmo transformada em ódio e em aversão ao outro. O problema é que a linha divisória que separa a sociabilidade do ódio ao outro, na contemporaneidade, em muitos casos, é tênue. Até o momento em que fazemos parte de um grupo e não temos afinidade nem pelo tema nem pelas pessoas que compõem os outros grupos, não estamos nos domínios do ódio ao outro. Mesmo que não gostemos das pessoas de outros grupos, ou que tenhamos rancor e descontentamento contra seus membros, ainda não temos aversão e ódio ao próximo.

Penso que a sociabilidade se transforma em ódio quando a raiva, o medo, a aversão, o racismo, o preconceito, a homofobia, a misoginia etc., dominam os sentimentos e as emoções dirigidos às pessoas que formam os outros grupos. Quando esses elementos passam a dominar as ações de um grupo contra os outros, isso já não é sociabilidade, é tribalismo.

Defendo a hipótese de que é possível, embora seja muito complicado, alcançar tal fim, a saber: sermos membros de grupos sociais divergentes e concorrentes e mantermos a compreensão de que somos diferentes, antagônicos, diversos, mas humanos e iguais. Contudo, embora tenhamos nossas divergências, podemos viver em paz e harmonia, sem altercações e brigas, e, no âmbito da esfera pública e democrática representativa, procurar conviver de modo harmônico. Como sustenta Buchanan (2020, p. xiii), é necessário garantir e ampliar, para todos os grupos, a concepção de que todos somos seres humanos e portadores de direitos e de

dignidade humana e, portanto, todas as pessoas, independentemente da cor da pele, da etnia, da religião, da opção sexual, da nacionalidade etc., devem ser tratadas com justiça, respeito e dignidade.

Acredito ser possível elaborar a sociabilidade sem ódio e sem raiva, ainda que talvez o atrito exista quase sempre entre grupos divergentes. A sociabilidade pode envolver apenas a exclusão do outro, desde que os membros de cada grupo se comprometam e prefiram os ideais e os conteúdos do próprio grupo e não tenham nenhuma preferência pelo tema ou pelos objetivos dos demais grupos.

A exclusão do outro pode ser algo natural e não violento em todos os aspectos. Um torcedor do Flamengo pode se sentir feliz por não ser bem aceito pelos torcedores de Botafogo, Fluminense e Vasco. Quem é fã de *Star Wars* e não gosta do *Senhor dos Anéis* pode até ficar ofendido quando se critica os filmes de Guerra nas Estrelas, mas, possivelmente, não se incomodam nem gostariam de participar dos eventos promovidos pelos admiradores de J. R. R. Tolkien¹⁰.

A sociabilidade poderia ser exercida sem ódio, conflitos e alterações entre os grupos. O problema é que, para atingirmos social e coletivamente esse fim, são necessários muitos esforços coletivos e individuais, dadas as dificuldades que o problema apresenta. Além disso, é preciso coibir grupos e pessoas que fomentam o tribalismo com o objetivo de chegar ao poder ou de mantê-lo. Somente os Estados possuem legitimidade e poder para combater e impedir que grupos e pessoas fomentem o tribalismo em troca de benefícios políticos, como a eleição para mandatos eletivos, a permanência ou a conquista de cargos públicos.

5.4 Liberdade, sociabilidade, tribalismo e Estado

Além dos grupos e pessoas que fomentam moralidades tribais para obter algum tipo de vantagem, outro empecilho para a construção da sociabilidade, a partir da compreensão “nós e eles”, é o fato de algumas tribos tentarem convencer, ou mesmo obrigar, as demais a viver e seguir preceitos políticos, religiosos e morais pautados por apenas um grupo. Esse fenômeno foi desenvolvido no experimento dos pastores do pasto aberto, apresentado por Greene (2018). As disputas e as alterações entre os pastores nos novos pastos ocorreriam porque cada tribo

¹⁰ John Ronald Reuel Tolkien foi o escritor das obras: *O Hobbit* e *O Senhor dos Anéis*. Após serem adaptadas para o cinema, as obras e os filmes do autor ganharam uma legião de fãs no mundo inteiro. E existem algumas pequenas intrigas entre os fãs mais radicais do autor e os admiradores de *Star Wars* e vice-versa.

tentava impor às demais princípios morais alheios e, assim, eram incapazes de chegar a um consenso.

O dilema da construção da sociabilidade é fazer com que o princípio do “nós e eles” seja respeitado e praticado por todos os grupos. Penso que a sociabilidade, a partir do ideal “nós e eles”, somente ocorrerá se estiver alicerçada na concepção de liberdade, de autonomia individual e coletiva e de democracia representativa. Todos precisam compreender, aceitar e respeitar que são livres e autônomos para fazer escolhas individuais e coletivas como melhor lhes aprouver, e que as únicas restrições a serem obedecidas por todos são as leis e os princípios democráticos e republicanos.

Os grupos têm o direito de sustentar as concepções que lhes convêm sem serem importunados uns pelos outros. Determinada tribo acredita que as mulheres devem se casar virgens e que o aborto é errado. A tribo vizinha acredita que os casais devem se conhecer sexualmente de modo livre, sem restrições ou tabus, e que o casamento é uma forma de dominação machista e capitalista, portanto é contrária ao casamento e favorável ao aborto. Se cada tribo respeitasse a liberdade e o direito das demais de viverem como melhor lhes aprouver, haveria menos alterações.

Aqui se aplicaria o princípio de que o direito e a liberdade individual e tribal terminam quando começam o direito e a liberdade do outro. As tribos podem considerar extremamente equivocado o modo de vida alheio, mas, embora exista discordância, o modo de vida de cada uma é uma escolha privada, e não caberia interferência nessas decisões particulares. Como cada tribo não deseja que outra interfira no seu modo de vida, as tribos deveriam se respeitar sem se intrometer umas nas outras.

O problema é que muitas tribos respeitam a liberdade e a autonomia dos outros grupos, bem como os princípios democráticos e republicanos, de forma precária, porque, se puderem ou tiverem a oportunidade, tentarão obrigar a todos a viver submetidos às suas regras e fundamentos morais, religiosos, políticos, ideológicos, econômicos e culturais.

A sociabilidade precisa ser planejada e protegida. Algumas tribos poderiam exercer parte dessa função, mas a tarefa é grande demais para ser executada apenas por alguns grupos. O único órgão com legitimidade, capacidade e poder para implementar a sociabilidade na perspectiva “nós e eles” é o Estado. Sem a intervenção estatal para garantir a liberdade individual e coletiva, o cumprimento das leis constitucionais e os ideais republicanos, a sociabilidade “nós e eles” dificilmente será realizável.

A sociabilidade “nós e eles” não é universalmente realizável. Ela possivelmente ocorreria em um contexto social, político e cultural restrito, porque é necessariamente uma

sociabilidade *WEIRD*, baseada na liberdade individual, na laicidade do Estado, na moralidade da autonomia e em valores constitucionais, iluministas, republicanos e democráticos.

Há ainda o problema de o Estado ser um campo de disputa entre grupos na contemporaneidade. O Estado é um ente em disputa porque, ao eleger seus representantes, determinada tribo pode usar recursos e poderes estatais para impor aos demais grupos não o que é bom para todos, mas apenas o que representa os interesses e objetivos de um único grupo. Esses interesses podem ser morais, políticos e econômicos. Nesse contexto, o Estado seria dominado e gerido pelo tribalismo, cuja função seria promover o que é favorável e peculiar a um grupo em detrimento dos demais.

No Brasil contemporâneo, um possível exemplo desse fenômeno seriam setores evangélicos. À medida que crescem, elegem representantes como prefeitos, vereadores, governadores, deputados, senadores e, eventualmente, presidente da República. Alguns políticos são eleitos porque, ao exercerem seus mandatos, orientam sua atuação para defender concepções e pautas morais associadas a esse campo religioso. Por outro lado, no plano da administração pública e da política econômica, podem administrar recursos públicos e alinhar agendas a interesses de grupos econômicos, como banqueiros, grandes empresas e o capital financeiro, associado, no imaginário político brasileiro, a regiões como a Faria Lima.

Isso pode levar à suposição de que, motivados por interesses políticos e financeiros, alguns candidatos adotem discurso moralista e religioso não por convicção, mas porque sabem que parte da sociedade se mobiliza com esse discurso e vota em quem afirma defender “a família”, “a pátria”, “a religião cristã”, “a proibição do aborto” etc.

O tribalismo serviria, assim, para que algumas tribos alcancem objetivos morais, políticos e econômicos. Para certos grupos, o objetivo é impor moralismos aos demais. Para segmentos do capital econômico e financeiro, a instrumentalização do tribalismo pode funcionar como mecanismo de proteção de interesses, ao assegurar ganhos, lucros, dividendos e, em muitos casos, redução de custos e de tributação.

O tribalismo e a TMS/MAC podem influenciar e determinar posturas e decisões em relação à política, sobretudo em processos eleitorais. O problema começa quando indivíduos ou grupos tomam decisões políticas fundamentadas exclusivamente em pautas moralistas tribais, independentemente de consequências amplas para a população em educação, economia, saúde pública e gestão, em virtude da incapacidade administrativa de alguns políticos eleitos com base quase exclusiva nessas pautas.

Algumas tribos utilizam a internet para promover seus interesses por meio do fomento ao ódio e ao tribalismo, buscando alcançar ou manter cargos eletivos em prefeituras, câmaras

municipais e estaduais e no Congresso Nacional. Como parte da sociabilidade humana contemporânea passou a ser mediada por mídias sociais, esse fenômeno se torna particularmente explícito na política. Assim, os grupos e as pessoas que melhor dominarem esses artifícios tendem a aumentar as chances de alcançar seus objetivos tribais, políticos e econômicos.

No dia 9 de dezembro de 2024, o Roda Viva, programa de entrevistas da TV Cultura, entrevistou Jonathan Haidt¹¹. O tema da entrevista foi seu livro, *A geração ansiosa* (2024). Na obra, Haidt defende a ideia de que crianças e adolescentes só deveriam ter acesso às mídias sociais após completarem dezesseis anos. Segundo o autor, as empresas responsáveis pelas mídias sociais deveriam criar meios e mecanismos para impedir que menores de dezesseis anos possuíssem contas em redes sociais.

O problema é que as empresas responsáveis pelas mídias sociais não têm interesse e dificilmente irão, de livre e espontânea vontade, exercer ou estabelecer qualquer controle sobre quem tem acesso a elas e sobre o que é postado e propagado por meio delas. Circulam conteúdos que podem envolver sexualização infantil, ataques contra os poderes da República, ataques às urnas eletrônicas e ataques ao sistema democrático brasileiro. A solução para esse problema deveria partir dos Estados, porque são os países que devem criar leis capazes de obrigar as empresas a desenvolver mecanismos que não permitam a propagação de crimes contra crianças e adolescentes e contra a democracia e o sistema republicano.

Haidt afirma, nessa entrevista, que os Estados Unidos criaram um problema para o mundo. Segundo o autor, foi nos Estados Unidos que nasceram quatro grandes empresas que controlam as mídias sociais. Como Haidt não menciona nominalmente essas corporações, acredito que ele se refira a Apple, Google, Meta e Microsoft. A questão é que, nos Estados Unidos, não existem leis que regulem o funcionamento dessas empresas e tampouco há indícios seguros de que tais leis venham a ser estabelecidas em curto prazo, porque pessoas e empresas podem financiar campanhas eleitorais tanto do Partido Democrata quanto do Partido Republicano. Essas empresas financiam campanhas eleitorais milionárias e, após eleitos, deputados e senadores tendem a não contrariar os interesses de seus financiadores.

No Brasil, em 2024, foi aprovada uma lei que proíbe celulares em salas de aula, e a Austrália estabeleceu leis que regulam o acesso de crianças e adolescentes às mídias sociais. A esperança de Haidt é que esse tipo de iniciativa tenha repercussão nos Estados Unidos, o que poderia pressionar o Congresso norte-americano a votar leis que regulem as mídias sociais.

¹¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lupX4DqpVwY>. Acesso em: 19 jan. 2025.

O controle legal exercido pelo Estado que Haidt defende em relação ao acesso de crianças e adolescentes às redes sociais deveria ser ampliado e aplicado para regular e coibir qualquer situação que envolva a atuação de grandes empresas, corporações e *big techs* na política e na democracia. Haidt defende que é preciso regular e controlar para garantir e preservar a saúde mental de crianças e adolescentes. No Brasil, o Estado deveria agir para proibir e coibir notícias falsas, o tribalismo e ações antidemocráticas, para garantir e preservar a saúde e o futuro da democracia e a possibilidade de termos uma sociabilidade sem alterações e conflitos.

5.5 Agonística segundo Chantal Mouffe

Para que esse tópico fosse escrito, foram consultadas três obras de Chantal Mouffe, sendo elas: *The Democratic Paradox* (2000), *On The Political* (2005) e *Agonistics* (2013). O livro *Moral Tribes* foi publicado em 2013 e a obra *The Righteous Mind* foi publicada um ano antes, em 2012. Baseado nessas datas, a maior probabilidade é que, quando Mouffe escreveu as obras citadas no início do parágrafo, ela não conhecia os textos de Greene e Haidt. Todavia, haveria convergências políticas no modo como os três autores abordam o conceito de tribalismo. Contudo, estas convergências seriam superficiais e tentar correlacionar as ideias de Haidt e Greene com Mouffe seria anacronismo. Não irei correlacionar, por esse motivo, o pensamento dos três autores, o que farei é expor as soluções políticas que Mouffe apresenta para a questão nós contra eles.

Segundo Mouffe (2013, p. xi), a democracia¹² representativa, para ser compreendida em sua plenitude e funcionalidade, é preciso que seja reconhecido que a sua essência radical é constituída e determinada pela dimensão ontológica da negatividade antagônica. A negatividade antagônica é caracterizada pelo conflito permanente de ideias, princípios, concepções e valores adotados por grupos concorrentes cujos objetivos são que suas perspectivas se sobressaiam sobre as demais de modo a organizar e determinar como a vida social, a moralidade, a política e a sociedade deveriam ser. Uma vez que o conflito permanente entre os diversos grupos sociais, consoante Mouffe (2013), não pode ser eliminado e seria até necessário para a saúde da democracia, conceber a democracia de forma agonística seria um

¹² Mouffe postula que não é possível no contexto de sociedades plurais e diversas a existência da democracia participativa. Segundo a autora, o modelo viável de sistema político na contemporaneidade é a democracia representativa. Nesse tópico, por esse motivo, o conceito de democracia será empregado como sinônimo de democracia representativa.

caminho possível para equilibrar e ordenar social e democraticamente os conflitos entre os grupos concorrentes.

O termo agonística, em Mouffe (2020, p. 99), tem relação direta com o conceito de hegemonia. Compreender como opera a hegemonia exige entender os modos pelos quais grupos chegam ao governo na democracia representativa. A intenção de alguns grupos sociais é fazer com que sua concepção de sociedade e de política se sobressaia e predomine. Em outras palavras, esses grupos objetivam dominar os demais. O processo hegemônico teria duas etapas: a primeira se inicia com os processos que possibilitam a construção de uma direção social e se estende até o momento em que um grupo estabelece o controle político e pretende permanecer continuamente nessa condição. A capacidade de fazer com que determinada visão ideológica, moral ou econômica domine as concorrentes constitui uma estrutura de poder que permite o estabelecimento da hegemonia, e a intenção dos outros grupos, que não estão na direção da vida social e política, é destruir a hegemonia vigente e estabelecer a sua.

Segundo Mouffe (2013, p. 1), poder e antagonismo são indissociáveis da realidade social e democrática. O antagonismo produz a indecidibilidade democrática, isto é, a impossibilidade de que grupos divergentes consigam dialogar e, por meio da reciprocidade dialógica, estabelecer consenso. Na perspectiva da autora, esse consenso é impossível de ser alcançado porque o que cada grupo deseja é que seus projetos políticos sejam dominantes, e esses projetos e perspectivas políticas, em sua quase totalidade, são diametralmente opostos, portanto irreconciliáveis.

O poder estatal seria necessário porque é preciso que exista uma organização que controle, por meio das leis, como se darão as relações entre grupos em conflito. Resguardados por princípios democráticos, por leis constitucionais e pelo poder do Estado, os grupos podem chegar ao governo por processos eleitorais, sem que pessoas ou grupos inteiros precisem ser destruídos no caminho.

Caso determinado grupo esteja excluído do governo, ele não precisa fazer revolução ou rebelião violenta para eliminar os grupos que estão no poder, nem, como efeito colateral, destruir o sistema democrático e instaurar oligarquias ou ditaduras. O que os grupos que não detêm o poder precisam é disputar e buscar estabelecer sua dominância dentro das possibilidades oferecidas pela democracia representativa.

Mouffe (2013, p. 2) argumenta que há distinções entre o conceito de político e o de política. Por político, a autora compreende a dimensão antagônica que atravessa as relações sociais entre os diversos grupos humanos, enquanto a política seria o conjunto de formas,

práticas e instituições elaboradas para organizar e gerir a negatividade e os antagonismos próprios da dimensão do político.

Segundo Mouffe (2013, p. 4), a estrutura do político é antagônica porque faz parte da constituição do político a existência e a formação de grupos sociais baseados em identidades coletivas. As identidades coletivas são construídas a partir da oposição entre nós contra eles. Na concepção de Mouffe (2013, p. 4), para existir o nós é preciso existir o eles, porque é na oposição ao que eles são e representam que o nós se constitui, se elabora e se unifica. Em outras palavras, é preciso que existam diferenças e oposições entre os grupos para que, a partir de convergências e divergências sociais e políticas, se estabeleçam identidades coletivas. Nas palavras da própria autora:

Defendo que, uma vez que compreendamos que toda identidade é relacional e que a afirmação de uma diferença é uma condição prévia para a existência de qualquer identidade, isto é, a percepção de algo 'outro', que constitui seu 'exterior', podemos entender por que a política, que sempre lida com identidades coletivas, diz respeito à constituição de um 'nós', o que requer, como sua própria condição de possibilidade, a demarcação de um 'eles' (MOUFFE, 2013, p. 5, tradução nossa).

Carl Schmitt *apud* Mouffe (2013, p. 5) afirma que nem toda relação nós contra eles é necessariamente antagônica, uma vez que muitas relações nós contra eles são somente de incompatibilidade entre identidades e perspectivas sociais e políticas diferentes. Todavia, segundo a autora, sempre existirá a possibilidade das relações nós contra eles se transformarem em relações de aliados contra inimigos.

Segundo Mouffe (2013, p. 5), o conflito entre nós contra eles surge quando um grupo percebe o outro como uma ameaça à sua existência e à sua identidade. A partir de relações conflituosas e divergentes entre nós contra eles é que se estabelecem as contendas entre os grupos. Mouffe (2013, p. 5) não afirma que existam causas específicas para o antagonismo. Segundo a autora, independentemente de as identidades coletivas e os pertencimentos sociais dos grupos concorrentes serem construídos sobre bases políticas, religiosas, étnicas ou econômicas, se um grupo perceber o outro como ameaça, as relações entre eles se tornarão conflituosas.

É nesse contexto, marcado pelo dilema do antagonismo entre os grupos, que Mouffe (2013, p. 5-6) propõe o modelo de democracia agonística. A autora desenvolve esse modelo porque, na sua perspectiva, não é possível estabelecer consenso, eliminar por completo o conflito, nem garantir, em todas as circunstâncias, que as preferências e escolhas políticas de todos os grupos sejam contempladas. Na democracia representativa, como os grupos possuem

intenções e objetivos antagônicos e é necessário escolher entre alternativas excludentes, nem sempre será possível que todos sejam atendidos.

A sociedade e a democracia são formadas por uma multiplicidade de grupos com perspectivas políticas, ideológicas, morais, religiosas e econômicas diferentes e, muitas vezes, antagônicas. Uma vez que grupos concorrentes têm objetivos políticos, econômicos e ideológicos distintos, é improvável estabelecer consenso entre eles. Segundo Mouffe (2000, p. 102), para que grupos concorrentes chegassem ao consenso, seria necessário que alguns se convertessem e aceitassem as concepções econômicas, ideológicas, morais e políticas de outros, o que é praticamente impossível.

Na concepção de Mouffe (2013, p. 7), o problema básico da democracia representativa é a impossibilidade de consenso. Assim, o desafio é organizar e ordenar as relações entre os grupos de modo compatível com os fundamentos do pluralismo.

Mouffe (2013, p. 7) distingue agonística e antagonismo. O antagonismo concebe os outros grupos como inimigos e, como afirmado anteriormente, com o inimigo não se estabelece proximidade nem respeito, ao contrário, ele deve ser combatido e destruído. A agonística, como proposta por Mouffe (2013, p. 7), sustenta que o objetivo não é eliminar o conflito entre grupos concorrentes, mas construir possibilidades democráticas e instituições que permitam que esses grupos se reconheçam como adversários, e não como inimigos.

Na perspectiva da autora, cada grupo tem o direito de defender as ideias e ideologias que considera as melhores para a sociedade e para o governo, opondo-se de modo contundente às concepções dos demais grupos e criticando-as de forma intensa. Contudo, embora os grupos possam combater e atacar as ideias e ideologias uns dos outros, nenhum grupo deveria questionar o direito dos demais de adotarem e lutarem em favor de seus próprios ideais. Nas palavras da própria Mouffe:

Para a perspectiva agonística, a categoria central da política democrática é a categoria do ‘adversário’, o oponente com quem se compartilha uma lealdade comum aos princípios democráticos de ‘liberdade e igualdade para todos’, embora haja discordância quanto à sua interpretação. Adversários lutam entre si porque querem que a sua interpretação dos princípios se torne hegemônica, mas não colocam em questão a legitimidade do direito de seu oponente de lutar pela vitória de sua posição. Esse confronto entre adversários é o que constitui a ‘luta agonística’, que é a própria condição de uma democracia vibrante (2013, p. 7, tradução nossa).

Segundo Mouffe (2013, p. 7), quando a democracia não funciona corretamente ou não é saudável, os grupos não se comportam democraticamente de modo agonístico e a tendência é que o confronto político se transforme em conflitos antagônicos fundamentados em valores

morais. Isso acontece sempre que a democracia e as instituições não conseguem apresentar soluções aos problemas e dilemas que determinado momento histórico apresenta. O que produz um vácuo na legitimidade institucional e democrática, abrindo espaço para que determinados grupos se apeguem a princípios morais ou religiosos ultrapassados e retrógrados e os transformem e façam deles seus principais motores de engajamento e luta política. A tendência, nesse contexto, é que a luta política e democrática entre os grupos seja pautada exclusivamente por princípios morais. A autora afirma:

Uma democracia que funciona bem exige o confronto entre posições políticas democráticas. Se isso estiver ausente, há sempre o risco de que esse confronto democrático seja substituído por um confronto entre valores morais inegociáveis ou por formas essencialistas de identificação. Ênfase excessiva no consenso, somada à aversão ao confronto, leva à apatia e ao afastamento da participação política. Por isso, uma sociedade liberal-democrática requer um debate sobre alternativas possíveis. Ela precisa oferecer formas políticas de identificação em torno de posições democráticas claramente diferenciadas (MOUFFE, 2013, p. 7, tradução nossa).

Segundo Mouffe (2013, p. xii), uma das funções centrais da democracia agonística é criar e manter instituições cuja finalidade será gerir e organizar os conflitos entre os diversos grupos concorrentes de maneira que os conflitos sejam transformados ou conduzidos de forma agonística e não antagônica. Consoante Mouffe (2013, p. xii), não é papel das instituições democráticas tentar erradicar os conflitos, mas garantir que as divergências e os conflitos grupais assumam a forma de consenso conflituoso. Segundo a autora, mesmo que o político seja caracterizado pela inerradicabilidade do antagonismo democrático, é possível estabelecer a democracia agonística.

Mouffe¹³ (2013, p. xviii-xiv) sustenta algumas teses contrárias ao pensamento de alguns pensadores de esquerda. Em primeiro lugar, a autora compreende que o Estado é necessário e não poderia ser abolido. Em segundo lugar, Mouffe (2013, p. xiv) afirma que o povo é constituído por uma multidão multipolar e fragmentada. Multipolar significa que, devido à multiplicidade de categorias, valores, pertencimentos, divisões, relações de trabalho e sociais complexas e diversas, seria errado conceituar o povo com base somente em um ou dois conceitos, Karl Marx, por exemplo, classifica o povo a partir de dois conceitos que são: o proletariado e a burguesia.

¹³ O interesse pelos textos de Mouffe, nesta tese de doutorado, nasceu do fato de a autora abordar o problema do nós contra eles e apontar uma solução democrática para uma das questões centrais aqui estudadas. Todavia, em primeiro lugar, não é minha intenção apresentar uma análise e exposição minuciosa do pensamento da autora, uma vez que minha atenção se volta apenas para a questão da relação nós contra eles. Em segundo lugar, não é meu objetivo produzir críticas ao pensamento da autora em virtude de questionamentos e discordâncias que ela desenvolve em relação a algumas teses centrais do pensamento de Karl Marx.

Consoante Mouffe (2013, p. xiii), a democracia representativa e o Estado são indispensáveis e necessários. Na visão da autora, a democracia direta, na qual não existissem eleições para cargos de representantes cuja função é governar em nome do povo e tomar decisões políticas e administrativas, seria impraticável. A impossibilidade da democracia direta nasce da própria multiplicidade da sociedade contemporânea e da impossibilidade de estabelecer consenso, o que inviabiliza que o povo consiga se autogovernar sem uma estrutura deliberativa e estatal.

A democracia representativa não é perfeita, mas possibilita que grupos concorrentes possam, de modo agonístico, lutar para que seus objetivos políticos sejam alcançados sem precisarem se autodestruir no processo. Trata-se de lutas e processos que, na democracia representativa, são resguardados por um ordenamento jurídico e constitucional e pela vigilância do Estado, que deve punir os que descumprirem as leis.

Segundo Mouffe (2013, p. xiii), a democracia representativa e o Estado são necessários para organizar politicamente os conflitos entre os grupos concorrentes, de modo a resguardar e proteger a convivência social, a obediência às leis constitucionais que os grupos devem cumprir, o respeito pela liberdade e pelas escolhas que cada grupo exerce e, sobretudo, a proteção da própria democracia representativa. Segundo a autora, a luta revolucionária, nesse contexto, deveria se concentrar não na dissolução do Estado, da democracia representativa e dos grupos dominantes, mas na transformação do Estado e das instituições, para torná-los o mais democráticos possível.

A democracia representativa, resumidamente, é um sistema deliberativo que possibilita a escolha de representantes que terão a função de governar em nome do povo. Em linhas gerais, a estrutura política atual é constituída por três instâncias: o Estado, o governo e o povo. O Estado é uma estrutura permanente que possui, entre outras coisas, o direito ao uso legítimo da força. O uso da força estatal pode ser exercido por vários motivos, seja para coibir e eliminar o crime, garantir a ordem, resguardar a população, as leis e as instituições que compõem o Estado.

No sistema republicano, o Estado é dividido em três. Um dos idealizadores da tripartição estatal foi Montesquieu, concepção que o filósofo desenvolveu na obra *Do Espírito das Leis*. Para o filósofo francês era preciso dividir o poder com dois objetivos: primeiro para que o poder não fosse exercido absolutamente por uma única pessoa ou estrutura; em segundo lugar, a divisão possibilitaria que os poderes fossem autônomos entre si, mas com a prerrogativa de que cada estrutura de poder tivesse a obrigação e o direito de fiscalizar os outros poderes.

No sistema republicano e na democracia representativa, o Estado é uma estrutura permanente e estável. Embora permanente e estável, o Estado é atravessado por lacunas

administrativas e gerenciais que só podem ser ocupadas por cidadãos e cidadãs escolhidos pela população por meio de eleições. Essas lacunas são denominadas cargos eletivos ou mandatos. A cada quatro anos, a população escolhe seus representantes para ocupar e compor o governo.

Em sentido restrito, a democracia representativa é um sistema político-eleitoral que estabelece que, após o fim do mandato, a pessoa que ocupava um cargo de governo, caso não tenha sido reeleita, deve deixá-lo, de modo que ele passe a ser ocupado por outra pessoa que obteve a maioria dos votos. A democracia representativa, nesse contexto, prevê alternância no governo e eleições periódicas. As eleições são regidas por leis e supervisionadas pelo Estado para que o processo ocorra de forma justa, imparcial e ordeira.

Sem controle e livres para fazer o que desejassem, é provável que os grupos se autodestruíssem, como aconteceu com os pastores dos novos pastos no experimento de Greene (2018), o que seria ruim para todos. Na democracia agonística e sob o controle do Estado, os grupos podem se opor, digladiar-se e até se odiar, mas o Estado pode obrigar que todos se submetam às normas democráticas, de modo que o conflito nós contra eles se estabeleça de forma agonística e civilizada. A oposição e as disputas grupais, segundo Mouffe (2013), são inevitáveis, mas podem ser conduzidas de maneira civilizada caso exista a intervenção do Estado para assegurar que os grupos se submetam às leis constitucionais e aos princípios democráticos.

Em resumo, Mouffe, em primeiro lugar, sustenta que as oposições entre os grupos são normais e necessárias, uma vez que as identidades coletivas, para se constituírem, precisam que existam diferenças entre nós contra eles. Em segundo lugar, consoante a autora, a causa fundamental dos conflitos antagônicos entre os grupos não é a moralidade. A causa real das alterações decorre do mau funcionamento da democracia. Porque, caso a democracia fosse saudável, as relações entre os grupos concorrentes seriam agonísticas e não antagônicas. E o antagonismo, guardadas as devidas proporções, seria um sinônimo de tribalismo.

Quando a democracia agonística não funciona bem, o resultado tende a ser duplo. Em primeiro lugar, os grupos passam a agir entre si como inimigos. Em segundo lugar, a moralidade tende a assumir o centro do debate público, substituindo questões políticas de interesse coletivo, como saúde pública, educação, segurança pública, transporte coletivo e questões ambientais, por temas de conteúdo predominantemente moral.

A solução primária não seria combater o nós contra eles. O nós contra eles seria apenas um sintoma secundário de um problema maior, pois o problema principal estaria na democracia representativa e nas instituições. O que é preciso fazer é fortalecer a democracia e as instituições para que todos os grupos compreendam o que é a democracia e o que é o Estado democrático

de direito regido por leis constitucionais. Trata-se de um Estado que resguarda o direito individual de cada grupo de viver segundo os preceitos que julgar melhores para si, desde que esses postulados não sejam ilegais, nem inconstitucionais. A solução para os problemas causados por alterações grupais, segundo Mouffe, é construir uma sociedade que aceite e respeite a pluralidade, a diversidade e seja estruturada em torno da democracia agonística.

Neste capítulo, apresentei uma proposta de sociabilidade e sustentei que seria possível termos uma sociabilidade sem que existam, entre os grupos, raiva, ódio e alterações. Após apresentar algumas ideias centrais de Mouffe, preciso fazer algumas ressalvas ao que foi pressuposto em relação a essa proposta de sociabilidade. A relação nós e eles perpassa todos os âmbitos das relações sociais humanas, ou seja, envolve relações familiares, profissionais, acadêmicas, esportivas, sindicais e políticas. O problema é que, muito possivelmente, a relação nós e eles, no âmbito da política, é improvável que seja estabelecida de modo harmônico, dialógico e consensual.

Provavelmente Mouffe está correta quando sustenta que não é possível estabelecer consenso entre alguns grupos antagônicos. Possivelmente não é possível estabelecer sequer diálogo entre determinados grupos, muito menos consenso. Que diálogo ou troca sincera de ideias pode existir entre o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados (PSTU), o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) e o Partido Liberal (PL) ou o Movimento Brasil Livre (MBL)? Não é possível existir diálogo, muito menos consenso, entre esses partidos e movimentos políticos. O que pode haver é oposição, confronto de ideias e luta política constante pela direção do governo e pelo convencimento ideológico da população.

Como sustenta Mouffe, a democracia e as instituições precisam funcionar para garantir que os grupos respeitem as normas constitucionais e os princípios democráticos, de maneira que a luta agonística entre partidos e grupos políticos seja resguardada e protegida pelo ordenamento jurídico, pelas leis constitucionais e pelo controle exercido pelo Estado. Ou, como sugeriu Haidt (2020, p. XVIII), que os desacordos se mantenham em equilíbrio, que a justiça aplique a lei para punir aqueles que desrespeitarem normas jurídicas, constitucionais e democráticas, e que ninguém acredite possuir o direito de impor seu modo de vida aos demais grupos que, juntos, formam as sociedades contemporâneas.

CONCLUSÃO

Joshua Greene (2018) e Jonathan Haidt (2020) sugerem que a mente moral humana é rígida e tribal. Como consequência desse postulado, ambos sustentam duas teses: a primeira é que moralidade e tribalismo seriam praticamente indistinguíveis; a segunda é que a moralidade seria a principal responsável pelas alterações, conflitos e desavenças intertribais.

Ao longo do desenvolvimento desta tese de doutorado, constatei que, de modo geral, as teses de Greene (2018) e Haidt (2020) estão equivocadas. Allen Buchanan (2020) classifica como dogma do tribalismo a pressuposição de que a mente moral humana é tribal. Segundo Buchanan (2020), pesquisas como as desenvolvidas por Greene (2018) sugerem que, do fato de as primeiras moralidades humanas terem sido tribais, segue-se que a psicologia moral humana é permanentemente tribal. Buchanan (2020) afirma que não é possível negar que as primeiras moralidades tenham sido tribais. Contudo, o fato de as primeiras moralidades humanas terem sido tribais não significa que a mente moral humana seja rígida e tribal. Pelo contrário, segundo Buchanan (2020), a mente moral humana é flexível e maleável. Se o ambiente social e cultural for favorável, teremos moralidades inclusivas; caso o ambiente seja desfavorável, as moralidades tenderão a ser tribais.

Segundo Buchanan (2020), a mente moral é similar à mente linguística. Do mesmo modo que os seres humanos nascem aptos a desenvolver a fala e a linguagem, caberá à cultura e à sociedade ensinar o idioma às crianças. O mesmo ocorre com a psicologia moral humana: nascemos com estruturas básicas para desenvolver a moralidade, mas a moralidade que aprenderemos e praticaremos dependerá da cultura na qual fomos educados.

Buchanan (2020) afirma que algumas moralidades humanas passaram por duas grandes expansões, e essas duas mudanças constituem evidências de que a mente moral é flexível e não tribal. A primeira grande expansão foi a elaboração e a criação do conceito de humanidade e direitos humanos. Segundo esses preceitos, é a humanidade que torna os seres humanos serem humanos e todos, independentemente de classe social, religião, nacionalidade, gênero, orientação sexual, pertencimentos políticos e cor, são iguais e possuem os mesmos direitos. A segunda grande expansão consiste em reconhecer e atribuir aos animais sencientes direitos morais.

Em muitas circunstâncias, moralidade e tribalismo convergem e se aproximam. Buchanan (2020) sustenta que o tribalismo não é a deserção da moralidade; pelo contrário, o tribalismo seria um tipo específico de moralidade. Todavia, é equivocado sugerir que tribalismo e moralidade sejam sinônimos.

Nem todo tribalismo possui causas morais e nem toda moralidade é tribal. Como demonstrado por Buchanan (2020), existem moralidades inclusivas que rompem com a mentalidade que divide as pessoas em nós contra eles. As duas grandes expansões são exemplos de moralidades inclusivas. No desenvolvimento desta tese de doutorado, apresentei dois exemplos que procuram elucidar as relações entre moralidade e tribalismo. Mencionei os exemplos dos defensores do aborto e dos torcedores do Flamengo. Argumentei que, no primeiro caso, o tema do aborto une pessoas em torno de uma causa que é, em grande medida, de ordem moral. No segundo exemplo, o amor pelo Flamengo é o que une o grupo em torno de uma agremiação esportiva, o que, originariamente, não apresenta relação com moralidade.

Torcer para determinado time de futebol é uma atividade que, em geral, envolve recreação. Mesmo assim, é comum que as torcidas dos clubes no Brasil desenvolvam animosidades e alterações tribais entre si. Cada torcida tende a considerar seu clube e seus torcedores como os mais justos, os mais alegres, os que cantam melhor, torcem melhor e amam mais, enquanto os outros clubes e torcidas tendem a ser compreendidos como desonestos, trapaceiros, arruaceiros e briguentos. Ou seja, não basta torcer, amar e ver o clube vencer. Há, com frequência, uma dinâmica tribal de rebaixar adversários e elaborar narrativas que engrandecem o próprio grupo.

Grupos sociais podem surgir pelos mais variados temas, assuntos e conteúdos, que podem ser fúteis, irrelevantes ou de extrema relevância individual e social, como política, religião, moralidade e economia. Contudo, embora a moralidade possa não estar diretamente ligada ao surgimento do tribalismo, a tendência é que o tribalismo utilize a moralidade para justificar aos membros do grupo que eles estão do lado da verdade, da justiça e do bem, enquanto os grupos rivais representariam o mal e o perverso.

Embora tribalismo e moralidade sejam conceitos distintos, a tendência é que o tribalismo instrumentalize a moralidade para gerar, entre seus membros, a percepção de que estão do lado correto, justo e verdadeiro, enquanto os outros encarnariam tudo o que há de ruim. A moralidade não é sinônimo de tribalismo e vice-versa. A moralidade é ampla e envolve uma série de questões que transcendem relações nós contra eles. Entendo que um dos principais equívocos de Greene (2018) e Haidt (2020) consiste em não apresentar com precisão as distinções entre moralidade e tribalismo, a ponto de interpretá-los, na prática, como sinônimos.

Outra imprecisão que, a meu ver, Greene (2018) e Haidt (2020) cometem é responsabilizar exclusivamente a moralidade pelas alterações e conflitos entre grupos. Um dos objetivos de Haidt (2020) em *A Mente Moralista* foi apresentar argumentos em defesa da religião e da política, buscando abrandar a repulsa que muitas pessoas sentem por esses

domínios. Haidt (2020) argumenta que religião e política são subjacentes à psicologia moral. Uma das funções centrais da moralidade seria permitir que indivíduos abandonem o egoísmo e se tornem membros do grupo, com preocupação prioritária pelo bem coletivo. Nessa leitura, religião e política funcionariam para tornar a cooperação entre os membros do grupo a mais eficiente possível.

Segundo Haidt (2020), mesmo quando religião e política produzem desavenças e altercações entre tribos, como ambas seriam subjacentes à psicologia moral, a moralidade seria responsável pelas desavenças tribais. Essa hipótese poderia estar correta. Todavia, isso não anula o fato de que, quando o tema é religião ou política, não é possível negar que esses fenômenos são, em muitos contextos, desagregadores e produtores de conflitos e intrigas entre grupos. Religião e política podem contribuir para a coesão interna e, ao mesmo tempo, provocar disputas entre grupos concorrentes.

Greene (2018), ao desenvolver o experimento de pensamento dos pastores dos novos pastos, mostra como fatores políticos, religiosos e econômicos efetivamente provocam brigas e disputas entre grupos. Contudo, Greene (2018) responsabiliza a moralidade como causa principal das altercações intergrupais. Isso não significa que a moralidade não contribua para disputas e conflitos. Todavia, atribuir à moralidade a condição de causa principal das desavenças intergrupais é, no mínimo, impreciso.

Quando iniciei os estudos para elaborar esta tese, acreditava que era responsabilidade do Estado coibir e amenizar a TMSC, a MAC e o tribalismo e que somente o Estado possuía poder e legitimidade para isso. A partir da leitura de Chantal Mouffe, abandonei parcialmente essa convicção. O Estado possui poder e legitimidade para impedir que grandes corporações, empresas de tecnologia, religiões e líderes religiosos fomentem o tribalismo em troca de ascensão social, cargos políticos e dinheiro. Todavia, Mouffe (2013) está correta ao sustentar que a existência de grupos antagônicos faz parte da estrutura do político.

O Estado não deveria interferir para acabar com o antagonismo entre grupos sociais. O que o Estado deve fazer é assegurar que os grupos sejam livres para defender as ideologias políticas que considerarem melhores, impedir que grupos se destruam mutuamente, coibir que um grupo imponha sua moralidade aos demais e assegurar que todos respeitem leis constitucionais e princípios democráticos. No âmbito da democracia agonística, cada grupo pode lutar para estabelecer sua hegemonia, em disputa com as demais ideologias pautadas pelos grupos concorrentes.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Marcelo. David Hume e o “número de Dunbar”: uma abordagem evolucionista sobre os fundamentos da moralidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 61, n. 1, p. 89-106, 2016.

_____. ARAUJO, Marcelo de: “Kontraktualismus”. In: LOHMANN, Georg Lohmann; POLLMANN, Arnd (orgs.). *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 2012. p. 193-198.

ARAÚJO, Silvia Maria; BRIDI, Maria Aparecida; MOTIM, Benilde Lenzi. *Sociologia*. 2 ed. São Paulo: Scipione, 2016.

ARONSON, Elliot; ARONSON, Joshua. *O animal social*. Trad. Marcello Borges. São Paulo: Goya, 2023.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000.

BLOOM, Paul. *Just Babies: the Origins of Good and Evil*. Nova York: Crown, 2013. Edição brasileira: *O que nos faz bons ou maus*. Trad. Eduardo Rieche. Rio de Janeiro: Best Seller, 2014.

BUCHANAN, Allen. *Our Moral Fate: Evolution and the Escape from Tribalism*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2020.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies por meio de seleção natural ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. 3. ed. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UBU, 2021.

DUNBAR, Robin. *How many friends does one person need?*. Dunbar’s Number and other Evolutionary Quirks. Cambridge: Harvard University, 2010.

EHRlich, Paul Ralph. *The Population Bomb*. Nova York: Ballantine, 1968.

GREENE, Joshua. *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap Between us and Them*. Nova York: Penguin, 2013. Edição brasileira: *Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum*. Trad. Alessandra Bontriquer. Rio de Janeiro: Record, 2018.

HAIDT, Jonathan. *The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood is Causing an Epidemic of Mental Illness*. Nova York: Penguin, 2024. Edição brasileira. *A geração ansiosa: como a infância hiperconectada está causando uma epidemia de transtornos mentais*. Trad. Lígia Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

HAIDT, Jonathan. *The Happiness Hypothesis*. Londres: Arrow Books, 2006. Edição brasileira: *A hipótese da felicidade*. 2. ed. Trad. Helena Mussoi. São Paulo: LVM, 2022.

HAIDT, Jonathan. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Nova York: Pantheon, 2012. Edição brasileira: *A mente moralista: por que pessoas boas são segregadas por política e religião*. Trad. Wendy Campos. Rio de Janeiro: Alta Cult, 2020.

HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. The Population Problem has no Technical Solution; it Requires a Fundamental Extension in Morality. *Science*, [S.l.], v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.

KAHNEMAN, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. Nova York: FSC, 2011. Edição brasileira: *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MELLO, Leonel Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. 13. Ed. São Paulo: Ática, 2005.

Montesquieu. Charles-Louis de Secondat. *Do espírito das leis*. Os pensadores. 3 ed. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MOUFFE, Chantal. *Agonistics*. Thinking the World Politically. Londres: Nova York, Verso, 2013. Edição argentina: *Agonística*. Pensar el mundo políticamente. Trad. Soledad Laclau. FCE, Buenos Aires: 2021.

MOUFFE, Chantal. *On the Political*. Londres; Nova York: Taylor & Francis, 2005. Edição brasileira. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. Londres; Nova York: Verso, 2000. Edição espanhola. *La paradoja democrática*. Trad. Tomás Fernández Aúz e Beatriz Eguilar.

NATIONAL GEOGRAPHIC NEDERLAND-BELGIË. *Eerste viral video Rodney King | LA 92*, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lt7h398uADc&rco=1>. Acesso em: 10 ago. 2023.

PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RACHELS, James. *Os elementos da filosofia da moral*. 4. ed. Trad. Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.

RODA VIVA. Jonathan Haidt. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1upX4DqpVwY>. Acesso em: 19 jan. 2025.

ROCHA, João Cezar. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-política*. Goiânia: Caminhos, 2021.

ROSSI, Marco Antonio; TOMAZI, Nelson Dacio. *Sociologia*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

SHERIF, Muzafer. *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation*. Pensilvânia: Harper & Row, 1988.

SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Sousa; Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

TURIEL, Elliot. *The Development of Social Knowledge: morality and convention*. Massachusetts: Cambridge, 1983.

WAAL, Frans. *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We are Who We are*. Nova York: Riverhead, 2005. Edição brasileira: *Eu, primata: por que somos como somos*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.