

APEL SOBRE A ORIGEM DA MORAL

APEL ON THE ORIGINS OF MORAL

ALESSANDRO PINZANI¹
(UFSC/CNPq – Brasil)

RESUMO

Na primeira metade da década de 1980, Apel tentou situar a ética do discurso no contexto de uma reconstrução da capacidade humana de pensar e agir moralmente. Ao fazer isso, lançou mão dos resultados de ciências naturais como a etologia e a psicologia evolucionista. O artigo discute a tentativa apeliana de uma fundamentação antropológica da necessidade da ética. A primeira parte apresenta brevemente a reconstrução apeliana das origens evolucionárias e históricas da ética. Na segunda parte, tal reconstrução é parcialmente corrigida e defendida contra explicações alternativas das origens evolucionárias da moral.

Palavras-chave: Apel; Ética do discurso; Evolução; Razões; Razão prática.

ABSTRACT

In the first half of the 1980s Apel tried to situate his discourse ethics within a general reconstruction of the human capacity to think and to act morally. In doing so he recurred to the results of natural sciences such as ethology and evolutionary psychology. The paper aims at discussing Apel's attempt at an anthropological foundation of the necessity of ethics. The first part shortly presents Apel's reconstruction of the evolutionary and historical origins of ethics. In the second part this reconstruction is partly amended and defended against alternative explanations of the evolutionary origins of morals.

Keywords: Apel; Discourse Ethics; Evolution; Reasons; Practical Reason.

Neste artigo me ocuparei de um aspecto do pensamento de Apel que, a meu ver, mostra sua relevância quando se trata de observar da perspectiva da filosofia moral os riscos enfrentados hoje pela nossa espécie.² Na primeira metade da década de 1980, Apel tentou várias vezes posicionar sua ética do discurso no contexto de uma ampla reconstrução da faculdade humana de pensar e agir do ponto de vista moral. Para tanto, ele lançou mão dos resultados das ciências naturais ou de disciplinas que procedem seguindo os métodos dessas, como por exemplo a etologia e a psicologia evolucionista, e chegou a conclusões que parecem ser particularmente relevantes para o atual debate sobre a destruição do meio-ambiente. Apel buscava explicitamente "uma fundamentação antropológica da necessidade da ética" (APEL, et al., 1984, 54) e o presente texto pretende discutir esta tentativa. Primeiramente apresentarei brevemente a reconstrução apeliana

do surgimento evolucionário e histórico da ética, para em seguida passar a uma tentativa de complementar esta reconstrução e de defendê-la contra explicações alternativas das origens evolucionárias da moral.

O surgimento evolucionário e histórico da ética

Já na sua apresentação no XII. Congresso Alemão de Filosofia (Innsbruck, 1981) Apel afirmou profeticamente que o “risco da destruição da eco e da biosfera humana” representaria um “desafio para a razão moral” bem maior do que o risco de uma apocalipse nuclear, que na época era considerado em geral como o mais temível. Pela primeira vez na história mundial, esses riscos ameaçam “a humanidade como um todo” e exigem que os seres humanos assumam “juntos a responsabilidade moral”; isso aponta para a “necessidade de uma macroética” (APEL, 1990, 42).³ Em outras palavras, poderemos enfrentar os perigos que nos esperam enquanto espécie somente se agirmos como espécie, isso de forma coletiva. Somente através de uma ação comum podemos esperar escapar de tais riscos (APEL, 1990, 79 ss., 247 ss.). Apel tem a convicção de que o princípio do discurso pode servir como base para fundamentar os princípios morais necessários para tal ação comum – o que não é surpreendente. Interessante, contudo, é a maneira na qual ele tenta justificar isso, isto é, recorrendo aos resultados das ciências naturais que lhe permitem posicionar a ética do discurso no âmbito da evolução humana.

Em um texto de 1984, publicado no contexto de um curso à distância sobre ética, Apel fala da “situação do ser humano” como de um “desafio para a razão prática”, a qual passou por diferentes fases históricas (APEL, et al., 1984, 49 ss., 70 ss.). Seu ponto de partida é a constatação de que o ser humano, durante sua evolução, tem se libertado dos vínculos de uma regulação automática do seu comportamento, isto é, de seus instintos e reflexos naturais. Em tal maneira, atingiu aquilo que chamamos de liberdade de ação; esta conquista, porém, veio com um preço elevado, a saber, com a perda do controle sobre as consequências de sua ação. Seguindo Jakob von Uexküll, Apel opera uma distinção entre *Wirkwelt* [mundo dos efeitos] e *Merkwelt* [mundo da percepção], chamando a atenção para a discrepância entre aquilo que os seres humanos podem realizar através de suas ações e aquilo que conseguem perceber através de seus sentidos (APEL, et al., 1984, 53). A lacuna entre os dois mundos é uma consequência do fato de que através da técnica o escopo das ações humanas se amplia notavelmente – e isso dificulta a percepção direta dos efeitos de tais ações. Apel escreve que “isso vale tanto para suas possíveis intervenções instrumentais na natureza quanto para a possibilidade de

matar seus congêneres por meio de armas” (APEL, et al., 1984, 53).⁴ Por meio da técnica, nossa capacidade de transformar nosso ambiente cresce enormemente; porém, nossa capacidade de compreender essas transformações como consequências de nosso agir não tem crescido correspondentemente, como podemos observar hoje olhando para o caso da mudança climática.

Esta lacuna, que se abre entre o que o *homo faber* consegue realizar e o que o *homo sapiens* percebe dos efeitos de tais ações, torna necessária uma “compensação”, a saber uma “compensação dos efeitos negativos da inteligência técnica” do *homo faber* “por meio da razão prática” do *homo sapiens*. As regras de ação formuladas pela inteligência técnica deveriam ser complementadas por regras morais, cuja formulação cabe à razão prática (APEL, et al., 1984, 54). Essa passa, então, a desempenhar o papel que era dos instintos naturais no que diz respeito à regulamentação do comportamento humano. Segundo Apel, isso corresponde às mais recentes conclusões de ciências empíricas como a etologia, a genética e a psicologia evolucionista. Em particular, Apel salienta que estas disciplinas têm apontado para o fato de que animais não humanos superiores (não somente primatas) demonstram ter comportamentos análogos aos nossos comportamentos morais. Isso pode levar à conclusão de que os códigos éticos humanos possuem um fundamento biológico, apesar de serem bastante diferentes entre si. Ao mesmo tempo, Apel quer evitar pensar a ética em termos puramente biológicos ou evolucionários. Ela deveria, antes, ser vista como o resultado da atividade legisladora da razão prática.

Apesar desta abordagem promissora, Apel parece, contudo, dar pouca atenção ao caráter evolucionário da razão prática e à questão do seu surgimento. Já que deveria oferecer uma compensação para a redução do papel dos instintos (redução, cujas causas são determinadas pela evolução humana), dever-se-ia pressupor que tenha se desenvolvido ao longo da evolução do gênero humano. Para indicar este processo, Apel usa o termo genérico de *Menschenwerdung*, de “devir humano” – termo que remete a uma visão tradicional, na qual a razão prática representa o elemento característico da espécie humana, sua *differentia specifica*. É só graças a esta faculdade que o *homo sapiens* se torna verdadeiramente humano. O modo em que esta razão vem diferenciando-se da razão puramente técnica, porém, é explicado por Apel não com referência ao processo evolutivo, mas apontando para três fases históricas que dependem somente em parte do desenvolvimento evolucionário de mecanismos sociais de compensação e têm a ver principalmente com o surgimento de regulamentações externas do agir, garantidas por meio da criação de instituições. Para explicar este ponto, Apel recorre à antropologia filosófica de Arnold Gehlen.

Segundo Gehlen (1940), a sobrecarga da capacidade de decisão humana (provocada pelas novas possibilidades técnicas) leva ao surgimento de hábitos, costumes e instituições, que servem a aliviar a razão subjetiva dos indivíduos. Diferentemente de Gehlen, Apel pensa que as instituições “necessitam de uma legitimação ética por meio da razão” e “derivam sua autoridade moral da razão” (APEL, et al., 1984, 72). As instituições por si não conseguem assumir completamente o papel de regulamentação do comportamento que lhe deveria caber, já que diferentes instituições dirigem diferentes pretensões normativas aos indivíduos. Estas diferentes pretensões podem levar a conflitos dramáticos, que podem ser resolvidos somente através da reflexão crítica, isto é, da razão prática (APEL, et al., 1984, 78). Apel aponta para a tragédia grega como documentação literária desses conflitos, mas poder-se-ia mencionar muitas outras testemunhas oriundas de outros âmbitos culturais (por ex. o *Mahabharata*).

No caso de Gehlen, as instituições cumprem meramente a tarefa de transmitir aos membros de uma sociedade as normas e os valores morais característicos dela. Com isso, os indivíduos são aliviados da necessidade de procurar eles mesmos por critérios adequados de comportamento. Segundo Apel, porém, Gehlen não percebe que as instituições, por sua vez, são sempre ancoradas num princípio moral, a saber, num princípio de reciprocidade que pode ser encontrado em todas as culturas, embora seu âmbito de aplicação possa ser ora mais restrito (o clã, a tribo), ora mais amplo (a sociedade). Este princípio corresponde àquilo que tradicionalmente é chamado de Regra de Ouro e afirma, de forma negativa: “Não faça aos outros o que não queres que façam contigo” (APEL, et al., 1984, 81 ss.). Por isso, Apel propõe que substituamos a teoria de Gehlen por uma “teoria das fases do desenvolvimento moral” (APEL, et al., 1984, 84), que mostre como esse princípio é aplicado de forma cada vez mais reflexiva e que é fortemente inspirada pela teoria das fases do desenvolvimento moral individual elaborada por Kohlberg. No modelo de Kohlberg existem três níveis principais: 1) pré-convencional, 2) convencional e 3) pós-convencional. Os indivíduos formam sua consciência moral passando por todos ou alguns destes níveis. Apel aplica este modelo à história do gênero, estabelecendo assim uma analogia entre ontogênese e filogênese moral, entre o desenvolvimento moral do indivíduo e da espécie.

Nas condições primitivas a reciprocidade é institucionalizada de forma direta. Apel não explica como isso acontece, mas podemos recorrer à psicologia evolucionista, que afirma que a cooperação humana surge na base de um altruísmo que não é meramente instintivo: indivíduos egoístas

que não cooperam e aproveitam das vantagens da cooperação recíproca sem contribuir aos custos dela são punidos através da exclusão do grupo. Com isso, o comportamento desses *freeriders* se revela um beco sem saída do ponto de vista evolutivo. Até as formas de convivência humana mais primitivas exigem, então, reciprocidade e desenvolvem mecanismos para punir indivíduos que não querem cooperar. Esses mecanismos podem ser vistos como as instituições das quais se fala na primeira fase do desenvolvimento moral da espécie. Nessa fase o princípio da reciprocidade, “enquanto princípio universal da troca e da retaliação,” isto é enquanto modelo do *tit-for-tat* descrito por muitos psicólogos evolucionistas, não se deixa distinguir “do princípio do agir estratégico-instrumental em relação aos outros seres humanos e à natureza” (APEL, et al., 1984, 82). Tal distinção acontece somente nos níveis sucessivos por meio da moral universalista “da crítica filosófica da sociedade e das instituições” (APEL, et al., 1984, 82). Isso significa que a diferenciação da razão prática e da razão técnica-instrumental acontece somente nas fases sucessivas e, portanto, é determinada histórica e não evolutivamente. Voltarei sobre esta distinção.

Na segunda fase o princípio da reciprocidade permanece válido, mas sua validade passa pela normatividade direta das normas institucionais e das normas ligadas a papéis (APEL, et al., 1984, 84). Esta fase corresponde ao nível convencional de Kohlberg, no qual os deveres fundamentados instrumentalmente no princípio de reciprocidade se tornam deveres derivados do papel social dos indivíduos. Estes últimos não cumprem seus deveres recíprocos com base num cálculo interessado, mas porque é isso que as convenções exigem deles.

Na terceira fase, que corresponde ao nível pós-convencional de Kohlberg, o princípio da reciprocidade se torna “o princípio refletido da legitimação normativa e da possível crítica das instituições” (APEL, et al., 1984, 91). Aqui não se trata somente de questionar a tradição ou de revoltar-se contra ela (isso pode acontecer já na segunda fase), mas de refletir racionalmente sobre “a possível justificação de normas éticas e jurídicas e de ordenamentos sociais” (APEL, et al., 1984, 91). Segundo Apel, este questionamento prático-racional, exemplificado por Sócrates e o chamado iluminismo grego, pode assumir exclusivamente a forma de uma troca de argumentos e, portanto, tem que pressupor, ao menos implicitamente, o princípio do discurso. Na reconstrução desta terceira fase histórica, Apel mostra que as modernas teorias contratualistas trazem à tona o aspecto propriamente ético do princípio da reciprocidade ao avançar a exigência de que os contratos “levem em conta não somente os interesses daqueles que deles participam diretamente, mas também os interesses de todos aqueles que são envolvidos” e podem sofrer de suas consequências

(APEL, et al., 1984, 125). Assim surge uma alternativa à fundamentação instrumental e estratégica do princípio de reciprocidade e se abre o caminho para uma ética principialista e pós-convencional, que corresponde ao último nível de Kohlberg e se funda, afinal, no princípio do discurso.⁵

Complementação e defesa da reconstrução apeliana das origens evolutivas e históricas da moral

A abordagem evolucionista de Apel me parece muito promissora, mas permanece subdesenvolvida, ou melhor, se transforma rapidamente numa abordagem puramente histórica, que explica a diferenciação da razão técnico-instrumental e da razão prática com base na história da filosofia e não em mecanismos evolucionários específicos. A seguir tentarei primeiramente adotar esta última estratégia explicativa (a), para, em seguida, defender a abordagem da teoria do discurso contra visões evolucionistas alternativas (b).

(a) No que diz respeito ao primeiro ponto, pode ser útil uma comparação com a tentativa de entender a moral de um ponto de vista evolucionista desenvolvida por Ernst Tugendhat. A referência de Tugendhat não é, como em Apel, a etologia de Lorenz, mas a sociobiologia de Wilson (que Apel não menciona). Contudo, Tugendhat acusa os sociobiólogos (WILSON, 1975, 1978; ALEXANDER, 1987) de ver na cultura uma mera superestrutura que se ergue sobre uma base puramente genética que nos últimos 40.000 anos deixou de evoluir. Contra esta visão, Tugendhat defende a ideia de que a capacidade de possuir uma cultura (e, portanto, uma moral) não pode, por sua vez ter uma origem genética (TUGENDHAT, 2001, 205). Portanto, deve “ser salientado um fator do fenômeno cultura que representa, primeiro, uma vantagem evolutiva e, segundo, pode servir como base para uma evolução específica, já não genética” (TUGENDHAT, 2001, 206 ss.). Este fator é identificado frequentemente com a “capacidade de pensar de forma instrumental” (TUGENDHAT, 2001, 207). Tugendhat, contudo, pensa que esta capacidade é enraizada numa capacidade mais fundamental, a saber a de comunicar; esta por sua vez leva ao desenvolvimento da capacidade de refletir. Refletir significa aqui buscar razões para o agir próprio e alheio – e isso é possível somente por meio de uma linguagem proposicional (isso distingue, segundo Tugendhat, a linguagem humana dos sistemas comunicativos utilizados por outros animais como as abelhas ou os pássaros). Segundo Tugendhat, “falar em proposições não é a mesma coisa do que entendemos como ‘racionalidade’, mas é a condição para que possamos perguntar por razões (*rationes, reasons*)” (TUGENDHAT, 2001, 209). Tugendhat faz aqui uma distinção

central: o fato de que ofereçamos razões para aceitar e seguir uma norma moral não significa que esta norma seja fundamentada. Já que normas são imperativos e os imperativos não avançam pretensões de verdade, não faz sentido falar em fundamentabilidade no caso das normas (TUGENDHAT, 2001, 213). Para Tugendhat, o fato de uma norma ser considerada fundamentada não significa outra coisa senão que há boas razões para segui-la no âmbito de determinada comunidade moral (razões que, evidentemente, valem intersubjetivamente e não podem ser confundidas com motivos puramente subjetivos). Estas razões não são racionais no sentido em que Kant ou a ética do discurso entendem o termo; são racionais somente no sentido de poder ser formuladas numa linguagem proposicional. A capacidade de expressar-se de forma proposicional, desenvolvida evolutivamente, representa a base biológica daquilo que denominamos de razão.

Não é necessário compartilhar a abordagem imperativista da moral de Tugendhat para apreciar um aspecto decisivamente positivo de sua reconstrução: o fato de que seja necessário apresentar razões para nosso agir, quando os outros o exijam, pode levar a concluir que a razão é de antemão razão *prática*, ainda que não deva ser vista necessariamente como razão *fundadora de normas*. O fato de poder oferecer razões pressupõe “simplesmente” a capacidade de expressar-se de forma proposicional; porém, a ponderação dessas razões e o juízo sobre sua aceitabilidade pressupõem a existência de uma razão prática, a qual, por sua vez, está ligada à nossa capacidade cognitiva geral. Psicólogos cognitivos como Merlin Donald apontam para o fato de que os seres humanos se caracterizam pela faculdade de elaborar representações da realidade complexas e compartilhadas intersubjetivamente. Tais representações são transmitidas por gerações e formam o que chamamos de cultura. Conhecemos o mundo não somente através de nossos cérebros individuais, mas também através deste ambiente cultural compartilhado. Algo similar acontece com nossa capacidade de agir: escolhemos certas estratégias de ação com base em modelos transmitidos e compartilhados que nos oferecem razões para agir (DONALD, 2001). Agir, então, implica em poder oferecer razões para nossa ação. Agimos sempre num contexto social de normas e práticas transmitidas culturalmente, para as quais é possível oferecer razões que são consideradas válidas naquele contexto. Neste sentido, devemos concordar com Rainer Forst quando observa que “a normatividade da moral deve ser explicada de forma naturalística” apontando para o fato de que somos, por natureza, “seres racionais sociais” que se oferecem reciprocamente justificativas de suas ações (FORST, 2008, 137). Estratégias de justificação não devem necessariamente ser vistas

como resultado de um iluminismo filosófico crítico que só tem lugar num nível pós-convencional ou em uma fase tardia da história humana, como pensa Apel. Acompanham, antes, o desenvolvimento das capacidades comunicativas humanas e a correspondente capacidade de elaborar modelos explicativos cada vez mais complexos para circunstâncias e estados exteriores e interiores. A capacidade de pôr-se questões sobre o mundo natural e de responder a elas (não importa se de forma incorreta) possibilitou que o *homo sapiens* desenvolvesse a capacidade de explicar e justificar suas ações. Deste ponto de vista, a razão teórica e a razão prática são co-originárias. Questões sobre as causas dos fenômenos naturais se tornam questões sobre sua justificação, como exemplificado por todas as culturas conhecidas. Todas partem da ideia de que tais fenômenos são as consequências diretas ou indiretas de certas atitudes e ações humanas ou de que atrás deles se esconde uma divindade, cujo comportamento pode ser explicado com base em seus propósitos (geralmente difíceis de ser interpretados pelas pessoas comuns) ou depende da atitude dos humanos perante ela. O fato de tais modelos explicativos terem se transformado em códigos morais pode por sua vez ser explicado de maneira evolucionista, como pode demonstrar um rápido olhar às várias teorias contemporâneas sobre o surgimento da moral. Isso é objeto da próxima seção.

b) Tentativas de fundamentar a moral sobre os resultados da psicologia evolucionista, das ciências biológicas ou da primatologia são problemáticas. Isso vale, primariamente, para as teorias que buscam estabelecer uma ligação direta entre evolução e ética e deduzir normas morais a partir de características que presumidamente são determinadas pela evolução (cf. HAIDT, 2012; GREENE, 2013). Tais teorias se deparam com uma tarefa impossível, pois teriam que explicar como, no curso da história humana, puderam surgir tantos sistemas morais tão diferentes entre si e por quais razões, ao longo de tal história, sempre se deram violações massivas e maciças de normas que presumidamente possuiriam uma base evolucionária.

Há também teorias que buscam uma fundamentação meramente indireta da ética sobre uma base evolucionária. Consideram que as tendências evolucionárias a agir ou a comportar-se de certa forma não representam diretamente uma base normativa para a moral, mas oferecem uma possível explicação pela circunstância de que certas normas encontram uma maior aceitação do que outras (cf. SINGER, 1981; WRIGHT, 1994). Na medida em que permanecem num nível puramente descritivo, essas teorias podem explicar semelhanças entre diferentes códigos morais, ainda que não

possuam nenhum efeito moralmente vinculante (se não, tais teorias não se distinguiriam daquelas que buscam uma fundamentação da ética diretamente sobre bases evolucionárias). No momento em que interpretassem estas semelhanças não de maneira puramente descritiva como possíveis instrumentos explicativos, mas normativamente como argumentos em prol da validade de normas, incorreriam numa falácia naturalista.

Além disso, como observa corretamente Tugendhat (2001, 204), tais explicações evolucionistas da origem da moral tendem a salientar exclusivamente aspectos como o altruísmo e a solidariedade que podem ser observados em muitas espécies (WAAL, 2006; TOMASELLO, 2009). Tugendhat explica isso apontando para o fato de que a maioria destes pesquisadores provêm do âmbito linguístico anglo-saxão: a filosofia moral inglesa tem se ocupado tradicionalmente com fenômenos como o altruísmo e a simpatia, que tende a considerar como os fundamentos de nossas representações morais – como fazem Smith e Hume que, em suas teorias morais, consideram a *sympathy* como o sentimento moral principal. De qualquer maneira, não se pode negar que a maioria dos pesquisadores evolucionistas considera o desenvolvimento de atitudes gerais de altruísmo, solidariedade e cooperação como a condição evolucionária sem a qual não é possível que existam não somente a moral, mas a própria sociedade.

Essas atitudes solidárias, contudo, não são interpretadas como o resultado de um cálculo racional, mas como respostas espontâneas, quase instintivas aos desafios que o ambiente externo põe aos indivíduos (quer se trate de seres humanos, quer se trate de outros animais). Deste ponto de vista, não se fundamentam sobre uma razão técnico-instrumental ou estratégica. Esta última entra em jogo somente na busca de uma solução comum para os mencionados desafios e pode ser observada também em outros animais, por exemplo, quando cooperam de forma complexa na busca de alimentos, aplicam estratégias cooperativas de caça, manipulam congêneres para alcançar seus fins etc. A vida de muitas espécies animais não é regulada somente por meio de mecanismos instintivos, como pensavam Gehlen e Apel. Neste sentido, o ser humano não é o único animal que precisa de mecanismos de compensação e os encontra em formas quase institucionais de convivência. Nenhum outro animal, contudo, justifica estas formas de convivência por meio de razões. Nisso consiste uma *differentia specifica* da espécie *homo sapiens* em relação a outras espécies. Já que a oferta de razões está ligada com a capacidade de expressar-se de forma proposicional e esta última é determinada evolutivamente, podemos afirmar que a capacidade de oferecer razões possui por sua vez origens evolucionárias.

É possível discordar sobre a resposta à questão se oferecer razões para uma norma equivale à sua fundamentação. Como vimos, Tugendhat pensa que a resposta é negativa. Forst, pelo contrário, pensa que um processo de justificação é bem-sucedido somente quando os envolvidos concordarem de forma reflexiva com as razões oferecidas para certa ação ou estratégia de ação. A ética do discurso de Apel vai um passo mais adiante, ao exigir que as normas de ação encontrem o consenso não somente dos indivíduos diretamente envolvidos, mas de todos os possíveis interessados. Em todos esses casos, contudo, a oferta de razões é ligada a uma capacidade adquirida evolutivamente, seja ela a capacidade de expressar-se de forma proposicional, seja ela a capacidade de elaborar e de seguir argumentações abstratas, que deriva de tal capacidade linguística proposicional. Neste sentido, a moral possui sem dúvida uma base evolutiva, ainda que não seja possível deduzir diretamente da história da evolução humana normas morais, como tentam as teorias mencionadas acima na seção "a".

Pode ser que, quando procuramos alimentos, tentamos ajudar congêneres ou buscamos um parceiro, nosso comportamento seja influenciado por mecanismos que se desenvolveram de forma evolucionária, como pensam os psicólogos evolucionistas (cf. BULLER, 2005). Porém, a evolução não pode por si mesma explicar os complexos sistemas de normas e práticas sociais que, por exemplo, estão ligados em diferentes culturas com questões como o casamento ou a nutrição. Cada cultura pode, porém, oferecer em cada momento uma série de justificativas de suas normas e práticas, inclusive as mais idiossincráticas ou aparentemente inaturais. Estes processos de justificação pressupõem que seus destinatários sejam capazes de entender e, eventualmente, aceitar as razões oferecidas. Até quando isso não acontece, isso é, quando os destinatários não compreendem ou não reconhecem como válidas as razões, quem as oferece parte desse pressuposto, sem o qual qualquer tentativa de justificação não faria sentido. O fracasso de uma tentativa de justificação não significa, obviamente, que justificações não sejam possíveis em geral. O falante não fracassa porque é impossível em absoluto oferecer razões, mas somente porque as razões oferecidas por ele não foram entendidas ou aceitas pelos destinatários de sua tentativa.

Poder-se-ia duvidar de que esses processos de justificação representam de fato processos racionais e se pressupõem um princípio como o princípio do discurso ou aquele da reciprocidade mencionados por Apel. As razões oferecidas podem não ser racionais – não no sentido de serem irracionais ou absurdas (a decisão sobre seu possível caráter irracional é, afinal, o resultado de um discurso moral), mas no sentido de

apelar para afetos ou sentimentos. Psicólogos evolucionistas como Greene (2013) ou Haidt (2012) são da opinião que a moral é um “programa” muito pouco flexível que se desenvolveu ao longo da evolução em nosso cérebro. Pode entrar em conflito com outros “programas” de origem evolutiva e tais conflitos não podem ser resolvidos racionalmente. Formamos, antes, distintas “tribos morais” (GREENE, 2013) entre as quais quase nunca há consenso sobre normas e valores. Outros autores são menos radicais em sua aceitação de uma origem não racional da moral, como, por exemplo, Jesse Prinz. Segundo ele (PRINZ, 2007) nossos juízos morais se fundamentam sobre valores não fundamentáveis que aceitamos não racional, mas emocionalmente. Prinz renuncia a um modelo explicativo evolucionista e deixa aberta a possibilidade de que os indivíduos passem por processos de transformação emocional em consequência dos quais podem aceitar outros valores e modificar sua postura moral. Também neste caso, contudo, o processo de justificação enfrenta o problema insolúvel de chegar a um consenso entre indivíduos que defendem valores irreconciliáveis e fundados em suas emoções.

Nossa experiência cotidiana com conflitos morais nos mostra, porém, que este tipo de explicações não possui nenhuma relevância para nossas atitudes. Seguimos engajando-nos em discursos morais, nos quais oferecemos e ponderamos razões que deveriam convencer-nos da validade de normas e práticas que foram questionadas. Também se, afinal de contas, estas razões não fossem decisivas para nossos juízos axiológicos individuais, como defende Prinz, isso não modificaria o fato de que os seres humanos estão convencidos de que ações e normas de ação *devem* ser justificadas e que isso deve acontecer por meio de razões que possam ser analisadas e ponderadas. O processo de troca de possíveis razões permanece, então, uma empreitada racional, também quando as razões propostas se fundamentam em valores de natureza puramente emotiva.

Já no nível da oferta de razões e da justificação se aplica, portanto, o princípio de reciprocidade, pois espera-se dos outros que demonstrem a mesma disponibilidade a justificar suas ações que exigem de nós. Também quando de fato se recusam a oferecer razões, pensamos que nos devam tal oferta. Isso não corresponde ainda ao princípio do discurso, mas representa um passo importante em direção a ele. Neste sentido, devemos concordar com Apel quando afirma que o questionamento em nome de princípios universais das instituições, normas e práticas transmitidas pela tradição é algo que acontece somente num momento relativamente avançado da história da espécie humana. Tal história se torna assim história da razão humana e do desenvolvimento moral da espécie, como Kant tinha afirmado na *Crítica da razão pura* e na *Ideia de uma história universal com intenção*

cosmopolita, respectivamente. Pode ser que o ser humano não seja um *animal rationale*, já que o conceito de racionalidade é controvertido, mas com certeza é um *animal morale* ou, melhor, *morabile* (HÖFFE, 2008). Até que ponto ele tem de fato desenvolvido sua capacidade de tornar-se um animal moral é algo que se revelará no futuro imediato. A crescente destruição da natureza representa um desafio não somente técnico, mas também moral. Não se trata de salvar a terra enquanto planeta, mas o mundo enquanto lugar da convivência humana. O planeta sobreviverá à nossa extinção sem problemas, mas a espécie não sobreviverá à destruição das suas condições naturais de vida. Na década de 1980 Apel afirmava que não somos capazes de entender este risco porque não podemos perceber os efeitos de nossas ações sobre a natureza. Hoje isso já não é mais o caso, pois aos poucos se impõe a consciência de nosso papel na mudança climática, na destruição do ambiente ou até na difusão de pandemias como a da Covid-19. Hoje temos menos um problema de percepção e antes um problema moral. Dispomos dos meios técnicos para modificar radicalmente o meio-ambiente, mas também para entender tal modificação e seus efeitos negativos. Esse conhecimento não ajuda, contudo, se os seres humanos (ou uma parcela relevante deles) não estão disponíveis a assumir a responsabilidade comum de buscar uma solução ou, pelo menos, de mitigar os efeitos negativos inevitáveis da destruição ambiental. Para esta tarefa são necessárias razões que só podem ser avaliadas e ponderadas no contexto de um discurso moral global. A ética do discurso pode e deve oferecer sua contribuição neste sentido, como Apel observava já na década de 1980.

Notas

¹ Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: alessandro@cfh.ufsc.br, Orcid-Id.: 0000-0001-8721-2134. A pesquisa para este artigo recebeu o apoio do CNPq (processo n. 302590/2018-8).

² O presente texto saiu numa primeira versão em alemão como "Diskurs und menschliche Evolution". *Topologik*. 26, 2019, 108-117. Agradeço os pareceristas pelos seus valiosos comentários.

³ As traduções do alemão são minhas. Isso vale para Apel et al. 1984, Forst 2008 e Tugendhat 2001.

⁴ Esta ideia foi desenvolvida também por Günther Anders (1956), mas, pelo que sei, Apel não menciona Anders em seus escritos.

⁵ Como se sabe, Habermas propõe integrar o modelo de Kohlberg para mais um nível, no qual as normas éticas não podem ser fundamentadas monologicamente, ou seja, por meio de uma reflexão interna, mas devem ser justificadas dialogicamente, isto é, por meio de um discurso que visa o consenso (cf. HABERMAS, 1976, 84f.).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Richard. *The Biology of Moral Systems*. New York: de Gruyter, 1987.
- ANDERS, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck, 1956.
- APEL, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- APEL, Karl-Otto; BÖHLER, Dietrich; KADELBACH, Gerd (hrsg.). *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1984.
- BULLER, David. *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2005.
- DONALD, Merlin. *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, New York: W. W. Norton, 2001.
- FORST, Rainer. Die Perspektive der Moral. Grenzen und Möglichkeiten des Kantischen Konstruktivismus in der Ethik. In: JANICH,, Peter (Hg.). *Naturalismus und Menschenbild*. Hamburg: Meiner, 2008, 126-137.
- GEHLEN, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1940.
- GREENE, Joshua. *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*; London: Atlantic Books, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- HAIDT, Jonathan. *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Allen Lane, 2012.
- HÖFFE, Otfried. Animal Morabile. In: GANTEN, Detlev; GERHARDT, Völker; HEILIGEN, Jan-Christoph; NIDA-RÜMELIN, Julian (hrsg.). *Was ist der Mensch?* Berlin: de Gruyter, 2008, 114-115.
- PRINZ, Jesse J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SINGER, Peter. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- TOMASELLO, Michael. *Why We Cooperate*, Cambridge (MA): The MIT Press, 2009.

TUGENDHAT, Ernst. Moral in evolutionstheoretischer Sicht. In: _____. *Aufsätze. 1992-2000*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, 199-224.

WAAL, Frans de. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

WILSON, Edward O. *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge (MA): Belknap Press, 1975.

WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1978.

WRIGHT, Robert. *The Moral Animal. Why We Are the Way We Are*. New York: Pantheon Books, 1994.

Received/Recebido: 18/10/20
Approved/Aprovado: 02/12/20