

# GRAMÁTICA MORAL UNIVERSAL: CONTROVÉRSIAS A RESPEITO DA ANALOGIA LINGUÍSTICA

ROGER VALÉRIO DE VARGAS REX

---

**Abstract.** The aim of this paper is to confront the main arguments employed by advocates of Universal Moral Grammar (UMG) with the results obtained in empirical studies from different fields of cognitive science and also with constructivist arguments proposed by Prinz and Sterelny, among others. From this analysis, I conclude that the Poverty of the Stimulus Argument is unconvincing when applied to the field of morality. The research with the *trolley problems*, often used to support the existence of UMG, is also insufficient to sustain the thesis that morality works similarly to language, especially when the existence of simpler explanations is considered. Furthermore, in spite of the universality of morality, the unlimited variation in moral norms across groups is a serious problem for any account relying on the principles and parameters model of the linguistic analogy.

**Keywords:** Universal grammar; moral nativism; poverty of the stimulus; double effect; trolley problems; principles and parameters.

---

## Introdução

A versão mais conhecida e discutida de nativismo moral emprega a linguagem como um modelo para explicar a cognição moral. A partir dos trabalhos de Noam Chomsky, passou a ter grande aceitação na área da linguística a ideia de que o cérebro possui uma estrutura dedicada ao aprendizado da linguagem (*language organ, innate language module, language faculty*).<sup>1</sup> Na visão de Chomsky, essa faculdade, presente antes de qualquer aprendizado, envolve o conhecimento de várias regras, restrições e princípios linguísticos, tornando possível o aprendizado da linguagem.

Esse conhecimento constituiria um estado inicial, o qual, por meio da interação com as experiências linguísticas a que somos expostos durante a infância, resultaria na aquisição de um novo corpo de conhecimento linguístico, ou seja, na aquisição de uma língua específica — Chinês, Inglês, etc. A faculdade da linguagem poderia ser pensada como um cardápio de opções gramaticais básicas. Uma dessas opções seria, por exemplo, a ordem na qual sujeito, verbo e objeto são colocados em uma sentença. Na maioria das línguas humanas a ordem adotada é sujeito-verbo-objeto ou sujeito-objeto-verbo, quase nenhuma língua emprega a ordem objeto-sujeito-verbo. Esse cardápio também serviria como uma restrição, definindo quais linguagens somos capazes de aprender. A existência dessa restrição implica que o conjunto das línguas humanas naturalmente possíveis não coincide com o conjunto das línguas logicamente possíveis. Assim como não somos capazes de utilizar a ecolocalização, como

*Principia* 20(2): 255–283 (2016).

Published by NEL — Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil.

fazem os morcegos, porque não temos o maquinário necessário, também não podemos, pelo mesmo motivo, aprender certas línguas possíveis (Hauser 2007, pp.73–4; Dwyer, Huebner e Hauser 2010, p.489). Chomsky denominou esse cardápio Gramática Universal – GU. Ele está disponível a todas as crianças, e as experiências culturais delas determinam as opções escolhidas, sendo que diferentes grupos selecionam diferentes opções, ou parâmetros (Sripada 2008, p.325; Hauser 2007, p.38). Portanto, as regras não seriam aprendidas pela experiência. A experiência serviria apenas para determinar qual variação dentre as regras disponíveis será adotada (Prinz 2012).

Chomsky demonstrou que a aquisição da linguagem é uma atividade extremamente complexa e não pode ser explicada simplesmente pelas nossas experiências. Para conseguirmos reconhecer uma sentença construída adequadamente, utilizamos princípios que estão além de nossa consciência, e a execução dessa tarefa exige construções teóricas que superam em muito o nosso conhecimento gramatical explícito (Hauser *et al.* 2008, pp.116–7). Chomsky chama atenção para o fato de que quando uma criança consegue dominar a sua língua materna, antes mesmo de receber qualquer instrução formal, ela já é capaz de fazer diversos julgamentos intuitivos<sup>2</sup> envolvendo as propriedades dessa língua, tais como se uma sequência aleatória de sons constitui uma sentença gramatical, se uma expressão é ambígua, se expressões arbitrárias formam uma rima, uma paráfrase ou são contraditórias. Essas e outras capacidades linguísticas seriam inexplicáveis caso a criança não possuísse um conhecimento tácito sobre a gramática de sua língua (Mikhail 2011, p.4).

A possibilidade de formularmos e de interpretarmos uma infinidade de sentenças a partir de um léxico limitado exige que elas sejam construídas com base em certos princípios e regras generativos. A habilidade de um falante compreender e produzir um conjunto infinito de novas sentenças depende da existência de um conhecimento do sistema gramatical da língua em questão. O conhecimento dessa gramática generativa extrapola em muito as normas presentes nas gramáticas pedagógicas. As gramáticas elaboradas com o intuito de auxiliar no aprendizado de uma língua qualquer dedicam-se a expor, por meio de exemplos, as particularidades e as exceções às regras dessa língua. Logo, elas não abordam os aspectos universais da linguagem (Chomsky 1965).

Vários autores tentaram aplicar o argumento de Chomsky à aquisição da moralidade. Marc Hauser, John Mikhail e Susan Dwyer, entre outros, procuraram traçar um paralelo entre as cognições moral e linguística,<sup>3</sup> introduzindo a ideia de que haveria uma Gramática Moral Universal (Dwyer 2007; Hauser 2007; Mikhail 2011; Hauser *et al.* 2008). A nossa capacidade para a moralidade envolveria princípios e construções conceituais que vão muito além do que pode ser explicado pelas normas e padrões a que somos expostos em nossa vida cotidiana. Os julgamentos morais que fazemos sobre uma infinidade de ações e omissões seriam resultado de um sistema complexo de regras, conceitos e princípios — inacessíveis em grande medida à nossa consciência

— responsável por produzir representações mentais de vários tipos (Mikhail 2011, p.16). A moralidade de cada indivíduo seria o resultado de um conjunto universal de princípios e dos ajustes de parâmetros definidos em função das interações culturais (Hauser *et al.* 2008, p.122). De modo semelhante ao que ocorre com a linguagem, os princípios que compõem a GMU também limitariam quais sistemas morais somos capazes de adotar (Hauser 2007, pp.73–4; Dwyer, Huebner e Hauser 2010, p.490).

De fato, há certas semelhanças entre línguas naturais — Inglês, Japonês, Português — e normas morais. Em ambos os domínios há um complexo padrão de características comuns e de diferenças entre grupos humanos (Sripada 2008, pp.324–5). A capacidade para fazer julgamentos morais, assim como a capacidade para a linguagem, desenvolve-se cedo e de forma robusta, em contraste com outras capacidades como a de aprender a ler e a fazer cálculos, as quais exigem treinamento extensivo e podem perder-se facilmente (Sterelny 2012, p.135). No entanto, como mostrarei nas próximas seções, há também grandes diferenças que colocam em dúvida a utilidade teórica desse tipo de analogia.

## 1. Argumentos da pobreza de estímulos e da projeção

Os principais argumentos utilizados para sustentar a existência GMU focam-se na pobreza de estímulos (*poverty of the stimulus argument*). De acordo com esse argumento, a melhor explicação para o fato de crianças adquirirem os princípios que as capacitam a elaborar um número ilimitado de sentenças é a hipótese de que o cérebro humano dispõe de um sistema determinado geneticamente para o aprendizado da linguagem (Mikhail 2011, p.17; Dupoux e Jacob 2007, p.373). Esse sistema possibilitaria que crianças aprendessem as suas línguas maternas a partir de um conjunto finito e fragmentário de exemplos. Conforme esse tipo de argumento, há um problema em explicar como determinada capacidade cognitiva é adquirida quando há uma lacuna entre a complexidade do objeto do aprendizado e os recursos disponíveis ao aprendiz.<sup>4</sup> A existência dessa lacuna serve então como evidência de que deve haver algum tipo de estrutura anterior a qualquer processo de aprendizado responsável pelo preenchimento desse vazio (Sripada 2008, pp.325–6). O fato de um determinado traço desenvolver-se de maneira confiável mesmo perante ambientes variáveis e com apenas poucos estímulos seria evidência de que o traço em questão é “inato”, no sentido de estar protegido (canalizado) contra alterações no ambiente onde ocorre o desenvolvimento do organismo. O fato de um traço ser canalizado, por sua vez, é frequentemente interpretado como evidência de que ele é produto da evolução e, em alguns casos, de que ele é uma adaptação (Machery e Mallon 2010).

Com relação ao aprendizado da linguagem, os estímulos são pobres no sentido de que eles não contêm qualquer evidência relevante de certos princípios adquiridos

pelas crianças. Qual estímulo, por exemplo, poderia explicar o fato de crianças com idades entre 3 e 5 anos serem capazes de identificar que na frase “I wonder who the men expected to see them” o pronome “them” pode se referir a “the men”, enquanto na frase “the men expected to see them” isso não é possível? Ou que nas sentenças “Sally squirted paint on the wall” e “Sally squirted the wall with paint” é possível inverter os objetos direto e indireto, enquanto a inversão na sentença “Peggy poured paint on the floor” resulta na sentença não-gramatical “Peggy poured the floor with paint”? (Prinz 2012)? Embora sejamos capazes, ainda na infância, de dominar a aplicação das regras que explicam essas distinções, Chomsky salienta que elas não estão presentes nas gramáticas pedagógicas e sequer eram conhecidas pelos linguistas há algumas décadas (1986, p.8).

Além disso, durante o período de aprendizado, as crianças têm acesso apenas a uma base de informações degenerada, no sentido de que elas são expostas a muitas sentenças gramaticalmente incorretas. As sentenças que elas ouvem apresentam muitas expressões que não são bem formadas, em razão de mudanças de planos no meio da fala, de finais de frase que não se coadunam com o começo, de frases que não são concluídas, de atos falhos, etc. Ademais, um estudo feito por Roger Brown e Camille Hanlon indica que pais frequentemente aprovam sentenças incorretas produzidas por seus filhos (Brown e Hanlon 1970). Apesar disso, as crianças acabam aprendendo a produzir sentenças corretas. Se elas estivessem apenas fazendo extrapolações a partir do que ouvem, esse aprendizado não seria explicável (Mikhail 2011, p.70).

Defensores da GMU acreditam que o comportamento e o discurso moral dos adultos aos quais as crianças são expostas não incluiriam informações suficientes para permitir a aquisição de competência moral se não houvesse mecanismos de aprendizado dedicados exclusivamente ao domínio moral (Prinz 2008, p.430; Joyce 2006, p.137).

Saber se os estímulos são suficientes para explicar a aquisição de princípios morais depende, entre outras coisas, de sabermos se esses princípios são invocados de forma expressa ou estão meramente implícitos nos nossos julgamentos. Muitos princípios linguísticos são enigmáticos e não são conhecidos pelos falantes da língua. Essa situação também poderia ocorrer em relação a certos princípios morais empregados pelas pessoas em geral sem que elas tenham consciência disso ou sejam capazes de ensiná-los às crianças (Harman 2008, p.347). Um possível exemplo disso seria o caso do princípio do duplo efeito, que será analisado mais adiante.

No caso da linguagem, a existência de uma lacuna entre o objeto a ser aprendido e os recursos disponíveis para o aprendizado é bastante plausível. O aprendizado da linguagem é necessariamente uma tarefa indutiva: quem aprende deve identificar regras gerais com base em exemplos particulares da regra. Pesquisas recentes utilizando modelos de aprendizagem de linguagem sugerem que aprendizados indutivos dessa

espécie podem até mesmo ser impossíveis se não houver fortes restrições no campo de hipóteses (Sripada 2008, pp.327–8). No entanto, ao contrário do que ocorre com a linguagem, o aprendizado de normas morais não precisa ser indutivo. As crianças são instruídas expressamente sobre as normas morais, religiosas e jurídicas.

No âmbito da linguagem as crianças não recebem informações negativas explícitas. Sequências não gramaticais não são produzidas e rotuladas como desviantes, elas simplesmente não são produzidas. Assim, é necessário explicar o que restringe as possibilidades gramaticais. No que diz respeito à moralidade, atos proibidos são produzidos e descritos, a proibição é explicitada e há instrução intensiva (Sterelny 2010, pp.290–1). As crianças transgridem as normas diariamente, elas destroem coisas e muitas vezes são violentas e egoístas (Prinz 2012, p.280). Essas atitudes são repreendidas com frequência; pais e professores constantemente dizem às crianças o que não deve ser feito (Nichols 2005, p.358; Minton, Kagan e Levine, 1971). O psicólogo Martin L. Hoffmann, com base em diversos estudos empíricos, afirma que crianças entre 2 e 10 anos de idade recebem cerca de 50 advertências diárias de seus pais, *i.e.*, mais de 15.000 em um ano (Hoffman 2001, p.141).

Hauser, Dwyer e Huebner reconhecem que as crianças são repreendidas, mas segundo eles essas instruções não são suficientes para explicar as regras morais sofisticadas que são encontradas nos julgamentos morais feitos pelas crianças. Em especial, os imperativos que elas ouvem ao serem ensinadas — “sempre cumpram as suas promessas” — não seriam suficientes para explicar como as crianças são capazes de identificar os casos que constituem exceções a essas regras (Dwyer, Huebner e Hauser 2010, p.492).

No entanto, as instruções explícitas não são tão grosseiras como Dwyer, Huebner e Hauser pretendem. Os pais normalmente oferecem explicações para as suas instruções. Eles recorrem a diferentes razões e normas para justificar por que a criança deve alterar o seu comportamento. Além disso, em muitas das ocasiões os pais procuram induzir a criança a adotar a perspectiva da pessoa ofendida, indicando o sofrimento provocado e deixando claro que a criança foi a responsável por esse dano (Hoffman 2001, p.143). As instruções explícitas podem ser empregadas de diferentes formas, dependendo do contexto e do tipo de transgressão (Nilsen 2013, pp.193–4)

Além de instruções explícitas, as crianças recebem outros estímulos. Os defensores da GMU adotam um entendimento muito restrito acerca do que pode ser considerado como um “input” relevante do ponto de vista moral (Nilsen 2013, pp.192–3). As histórias, mitos e canções às quais as crianças têm acesso são repletos de lições sobre a moralidade, como observa Sterelny:

The narrative life of a community — the stock of stories, songs, myths, and tales to which children are exposed — is full of information about what actions are to be admired, and which are to be deplored. Young children’s stories include many moral fables: stories of virtue, of right action and motivation

rewarded, of vice punished. Their narrative world is richly populated with moral examples (Sterelny 2010, pp.288–9).

Além do mais, a vida das crianças não é passiva. Elas não ficam apenas escutando histórias e assistindo ao que os outros fazem. Elas agem e enfrentam conflitos com outras crianças envolvendo distribuição de recursos e produção de danos. Possivelmente as crianças não seriam capazes de aprender as normas sobre distribuição de bens apenas pela observação do comportamento de seus parentes próximos, mas elas participam com frequência de discussões nas quais se busca encontrar uma regra apropriada para solucionar esse tipo de conflito — *e.g.*, eu divido e você escolhe. Interações como essas, que compõem o processo de aprendizado, são carregadas de aspectos ligados à moralidade (Sterelny 2010, pp.288–91).

A ênfase nesses processos explícitos e implícitos de aprendizado serve para demonstrar a importância que a construção de nichos tem no desenvolvimento da moralidade nas crianças. Os pais e os outros membros da sociedade organizam o ambiente das crianças de tal maneira que ele ofereça as informações que elas precisam. O ambiente no qual elas se desenvolvem é moldado a fim de garantir que o aprendizado moral, por meio de tentativas e erros, ocorra de maneira segura. Esse ambiente construído culturalmente é composto por diversos brinquedos, ferramentas, jogos, histórias e exemplos. Os pais, segundo Sterelny, funcionam como verdadeiros engenheiros na construção do ambiente de aprendizado, a fim de garantir que a transmissão social das informações normativas ocorra com sucesso de uma geração para outra. Essa organização do ambiente no qual as crianças se desenvolvem explicaria o desenvolvimento robusto da moralidade (Sterelny 2010, pp.290–1). O ambiente no qual as crianças se desenvolvem não seria, portanto, pobre em estímulos. Pelo contrário, ele seria saturado com múltiplas experiências particulares envolvendo valorações normativas, as quais funcionariam como *input* em um sistema de aprendizado capaz de reconhecer padrões (Sterelny 2012, p.138). A ênfase na construção do nicho ontogênico está atrelada à ideia de que os organismos constroem os seus próprios ambientes e que essa construção funciona como um mecanismo de herança. O organismo que está se desenvolvendo herda o nicho ontogênico assim como ele herda o seu genoma, ainda que segundo meios distintos de transmissão (Stotz 2010, p.485 e p.488).

Em suma, não é difícil demonstrar que o ambiente no qual as crianças se desenvolvem apresenta muitos estímulos morais, explícitos e implícitos. No entanto, isso não é suficiente para refutar o argumento da pobreza de estímulos. A refutação exige a demonstração de que as informações recebidas são suficientes para explicar a capacidade desenvolvida pela criança. Na área da linguagem, as crianças também recebem uma série de estímulos. A existência da pobreza de estímulos não se relaciona apenas com a quantidade de estímulos, mas também com a complexidade daquilo

que é aprendido. Envolve demonstrar que os dados disponíveis são suficientes para explicar a aprendizagem.

No âmbito da linguagem, a complexidade da capacidade adquirida é ilustrada pelo paradoxo da aquisição da linguagem, formulado por Jackendoff (1994). Collins o resume da seguinte maneira:

The professional communities of linguists and psychologists have all the data they desire on, say, English, certainly much more than any child has ever enjoyed. They also pool their mature intellects, have equal data on many other languages, and design subtle experiments and conduct longitudinal studies over many years. Yet they still can't work out the principles, rules and concepts that constitute competence with English which the normal child masters by the time she is five! So, it is not so much that the child's data is poor according to some absolute standard (as if such a notion makes sense); rather, if the child were relying on data, then her acquisition of language would be miraculous. The acquisition ceases to be at all miraculous if we understand the child to possess innate resources which already determine most of what is to be acquired. On this view, the child's task is so 'easy' precisely because she isn't dependent on rich data, while the data inundated scientist's task is so hard precisely because he is trying to work out what the child already knows independent of data or general principles defined over it (2004, p.505).

Resta aos defensores da GMU a tarefa de demonstrar que a capacidade para fazer julgamentos morais é tão complexa quanto a capacidade linguística. Como veremos adiante, o objeto do aprendizado no caso da moral parece ser muito mais simples do que no caso da linguagem. Normas morais não são tão obscuras quanto as regras recursivas e as ramificadas regras estruturais das gramáticas humanas. O desenvolvimento da capacidade moral requer o aprendizado de um conjunto de normas mais concretas, e.g., compartilhe os seus brinquedos, não bata em outras crianças, respeite os mais velhos, etc. (Sripada 2008, p.328).

No entanto, há ainda outro argumento que reforça o argumento da pobreza de estímulo: como podemos explicar, a partir de um número finito de experiências, o desenvolvimento de uma capacidade de julgar infinitos casos? Assim como os linguistas, os teóricos que procuram explicar a moralidade também enfrentariam o problema da projeção (*projection problem*), i.e., o problema de explicar como indivíduos são capazes de aplicar o seu conhecimento moral a casos novos diferentes de todos os precedentes (Mikhail 2011, p.30). Um falante já maduro de alguma língua encontrou apenas um número limitado de sentenças ao longo de sua vida. No entanto, a partir dessa experiência limitada, ele é capaz de construir um número infinito de sentenças que são compreensíveis para os outros falantes da língua. Ademais, ele é capaz também de julgar intuitivamente vários aspectos gramaticais dessas possíveis sentenças

e várias relações entre as sentenças e seus componentes. Ele sabe também identificar se uma sequência qualquer de sons constitui uma sentença gramaticalmente correta, se ela é ambígua, se é uma paráfrase de outra sentença etc. (Chomsky 1975, pp.61–2). Alguém capaz de falar inglês, por exemplo, reconhece que: a) a sentença “colorless green ideas sleep furiously”, embora não faça sentido, é gramatical, enquanto a sentença “furiously sleep ideas green colorless” não o é; b) a sentença “the little boys’ camp is on fire” é ambígua; c) na sentença “I wonder who the men expected to see them” o pronome “them” pode referir-se a “the men”, mas na sentença “the men expected to see them” não o pode; d) a questão “is the man who is here tall” está formulada corretamente, enquanto a sentença “is the man who here is tall” não está. Essa pessoa será capaz de fazer essas distinções ainda que não as saiba explicar coerentemente e nunca tenha escutado tais sentenças (Mikhail 2011, p.45).

Desta forma, um falante que domine uma língua é capaz de produzir um número potencialmente infinito de julgamentos a respeito das propriedades e relações entre expressões nessa língua. Tendo em vista que a capacidade de armazenamento de nosso cérebro é limitada, não é possível que todas essas expressões estejam armazenadas nele individualmente. Portanto, deve haver uma gramática — *i.e.*, um programa ou uma fórmula de algum tipo — por meio da qual possamos, a partir de um léxico limitado e de padrões de frases, construir e interpretar um número ilimitado de expressões (Chomsky 2002; Mikhail 2011, pp.45–6; Dwyer, Huebner e Hauser 2010, pp.488–9).

Os proponentes da GMU sustentam que algo semelhante ocorre nesse domínio: um indivíduo com o senso de justiça desenvolvido seria apto a fazer um número ilimitado de julgamentos morais intuitivos a respeito das propriedades morais de ações e de agentes. Nós enfrentamos cotidianamente casos que nunca havíamos examinado e ainda assim não temos dificuldades em avaliá-los (Dwyer, Huebner e Hauser 2010, p.489). Além disso, como regra, não há duas situações que sejam exatamente iguais. Cada uma delas combina de forma única agentes, atos, eventos e circunstâncias (Mikhail 2011, pp.47–8). De novo, considerando a capacidade limitada de armazenamento do cérebro e a capacidade ilimitada de fazer julgamentos, segue que a faculdade moral é mais do que uma simples lista. Haveria uma gramática moral, ou seja, um sistema cognitivo composto por princípios e regras capazes de produzir um número ilimitado de representações mentais que resultariam nos julgamentos morais (Mikhail 2011, p.46 e p.72).

A rejeição de nativistas como Mikhail e Hauser ao particularismo moral — ou seja, à ideia de que não existem princípios morais — remonta a uma visão presente na filosofia da ciência, segundo a qual há simplicidade por trás dos fenômenos, os quais poderiam ser explicados por um pequeno conjunto de princípios. David Hume já expressava claramente essa ideia em relação à moral:

It may now be asked in general, concerning this pain or pleasure, that distinguishes moral good and evil, from what principles is it derived, and whence does it arise in the human mind? To this I reply, first, that it is absurd to imagine, that in every particular instance, these sentiments are produced by an original quality and primary constitution. For as the number of our duties is, in a manner, infinite, it is impossible that our original instincts should extend to each of them, and from our very first infancy impress on the human mind all that multitude of precepts, which are contained in the completest system of ethics. Such a method of proceeding is not conformable to the usual maxims, by which nature is conducted, where a few principles produce all that variety we observe in the universe, and everything is carried on in the easiest and most simple manner. It is necessary, therefore, to abridge these primary impulses, and find some more general principles, upon which all our notions of morals are founded (Hume 2009[1740], pp.720–1).

Assim como na linguagem, as pessoas podem tentar explicitar os princípios que empregaram para chegar ao julgamento a respeito da moralidade de certa conduta, mas esses princípios podem não ser os princípios que realmente explicam a competência moral (Daniels 1980, pp.22–3), ou seja, os princípios acessíveis à consciência não seriam suficientes para explicar coerentemente os julgamentos morais. Além disso, experiências como aquelas envolvendo *trolley problems* indicam que somos capazes de julgar com rapidez mesmo em situações com as quais não temos qualquer familiaridade. Esse caráter intuitivo dos julgamentos sugeriria que eles ocorrem segundo processos computacionais inacessíveis à nossa consciência.

No entanto, embora os proponentes da GMU aleguem que uma das vantagens dessa teoria é a simplicidade, os seus críticos afirmam justamente o contrário, ou seja, que ela é muito mais complicada do que o necessário para explicar o fenômeno a que se propõe.

Nas ciências em geral, há o objetivo de explicar o maior número possível de fenômenos com um número pequeno de axiomas. A teoria da gramática moral se alia a esse objetivo na medida em que busca explicar a moralidade recorrendo a um conjunto limitado de princípios. Contudo, ao recorrer à analogia linguística, ela adota um modelo bastante complicado de princípios. Talvez os julgamentos de aprovação e reprovação morais sejam mais semelhantes aos que fazemos quando experimentamos alguma comida do que quando julgamos a gramaticalidade de uma sentença. Para conseguirmos explicar como somos capazes de interpretar frases completamente novas a partir dos sons que ouvimos, talvez seja de fato necessário apelarmos para um conjunto complexo de princípios, pois há uma grande dificuldade em explicar a reversibilidade presente na linguagem, *i.e.*, como é possível que alguém possa produzir um conjunto novo de sons a partir de representações semânticas (significados) e outra pessoa possa reconstruir essas representações semânticas com base nesse conjunto de sons nunca antes ouvido. Quando um falante nativo faz um julgamento a

respeito da gramaticalidade de uma sentença, ele não julga apenas se aquela sentença é correta ou incorreta, ele também busca compreender (reconstruir) o que a outra pessoa quis dizer. Como afirmam Dupoux e Jacob, no âmbito dos julgamentos morais não há nada semelhante à reversibilidade presente na linguagem, enquanto esta constitui um sistema generativo, a moralidade é apenas um sistema avaliativo: “it makes sense to map the structural description of an agent’s act onto a valence. But it would make little (if any) sense to generate a structural description of an act in response to the representation of the valence of that act” (Dupoux e Jacob 2007, p.376).

Além disso, a teoria da gramática moral também não é simples no sentido de que ela postula a existência de faculdades específicas e de módulos especializados, cuja existência é bastante controversa. Nesse contexto, teorias construtivistas baseadas no reconhecimento de padrões têm a vantagem da simplicidade sobre a teoria da gramática moral, na medida em que procuram explicar o aprendizado da moralidade através de mecanismos que são empregados em outras modalidades de conhecimento. O primeiro passo para defender a existência de uma capacidade específica para o aprendizado moral seria demonstrar a impossibilidade de ele acontecer por meio de sistemas mais gerais, como o responsável pelo reconhecimento de padrões. Cabe aos teóricos da GMU o ônus de demonstrar a impossibilidade de esclarecer os nossos juízos morais através de teorias mais simples. Ninguém duvida que temos uma capacidade para reconhecer padrões. Logo, antes de propormos a existência de um sistema especializado, deveríamos explicar por que razão um sistema geral não é capaz de fornecer uma explicação adequada (Prinz 2012, p.128 e p.150).

## **2. *Trolley problems* e princípio do duplo efeito**

Para testar se uma regra gramatical qualquer está presente na gramática generativa utilizada pelos falantes de alguma língua, linguistas elaboram problemas envolvendo julgamentos de aceitabilidade e os confrontam com as intuições dos participantes; *i.e.*, eles elaboram diferentes sentenças e perguntam a falantes comuns daquela língua se elas são aceitáveis ou apresentam algum problema. Por exemplo, se um princípio gramatical proposto implica que a sentença “John is having run” está bem formulada, mas essa sentença conflita com as intuições dos participantes, então os resultados pesam contra a aceitação desse princípio (Roedder e Harman, não publicado, pp.4–5).

Nesses testes, as respostas comuns costumam ser convergentes, e os participantes mostram-se confiantes quanto aos seus julgamentos, embora não saibam explicar os princípios computacionais que produziram o julgamento de gramaticalidade. Teóricos da GMU costumam seguir esse modelo e elaborar experiências compostas por

dilemas morais para tentar identificar as regras e princípios que são capazes de capturar as intuições dos entrevistados, identificando desta forma as características da faculdade moral. O objetivo dessas experiências é compreender com que fundamento fazemos a distinção entre ações permitidas e proibidas. A hipótese é que a distinção é fornecida por uma gramática moral (Mikhail 2011, p.89). Adeptos da GMU defendem que as respostas apresentadas aos problemas propostos costumam apresentar as mesmas características dos julgamentos a respeito da gramaticalidade de uma sentença, *i.e.*, os indivíduos respondem aos dilemas de modo rápido, confiante e convergente. A ideia é que esses julgamentos são produzidos por processos computacionais que podem ser identificados por meio de sucessivos testes envolvendo a manipulação sistemática dos traços relevantes dos dilemas morais (Dwyer, Huebner e Hauser 2010, pp.493–4; Nichols 2005, p.359).

Marc Hauser e seus colegas utilizaram uma página da Internet para entrevistar milhares de pessoas sobre dilemas envolvendo bondes<sup>5</sup> (*trolley problems*), originalmente formulados por Philippa Foot (Hauser *et al.* 2008). Os resultados obtidos foram semelhantes entre os mais variados grupos demográficos; fatores como sexo, raça, idade, religião, nível de educação e vários outros fatores culturais mostraram-se irrelevantes. Pesquisas desse tipo foram reproduzidas com mais de 200 mil pessoas distribuídas em mais de 120 países (Mikhail 2011, p.38).

Com relação à versão mais simples do dilema, a grande maioria dos entrevistados respondeu que era moralmente permissível desviar o bonde para um trilho adjacente a fim de salvar a vida de cinco trabalhadores, ainda que essa conduta causasse a morte de um inocente. Contudo, eles não consideraram permissível lançar uma pessoa na frente do bonde a fim de salvar esses mesmos cinco trabalhadores. Apenas alguns dos entrevistados sabiam explicar por que uma das condutas era permissível e a outra não.

Segundo os pesquisadores, as pessoas tinham acesso consciente a alguns dos princípios relacionados aos seus julgamentos, mas não a outros. Na busca do melhor resultado possível — salvar o maior número de pessoas de um desastre iminente — os entrevistados consideravam aceitável tolerar consequências ruins que são previsíveis mas não são obtidas intencionalmente. No entanto, consideravam inaceitáveis condutas que intencionalmente provocavam uma consequência ruim para evitar um mal ainda maior. Isto é, os entrevistados julgavam de acordo com o princípio do duplo efeito, que pode ser formulado da seguinte forma: *it is worse to cause harm to someone (who has not consented to this) as (part of) your means to bringing about a greater good to others than to cause such harm as a side effect of doing something that will bring about a greater good* (Harman 2008, p.346).

Os resultados dessas pesquisas levaram Hauser e Mikhail a acreditar que os julgamentos morais são mediados por princípios inacessíveis à nossa consciência, pois os entrevistados eram incapazes de descrever de forma convincente os seus próprios processos de pensamento, e as respostas oferecidas eram incompatíveis com os julga-

mentos ou incoerentes (Hauser *et al.* 2008, pp.133–4; Mikhail 2011, p.38 e pp.309–10). Havia uma dissociação entre julgamento e justificação. Embora os julgamentos fossem os mesmos, as justificativas divergiam bastante (Mikhail 2011, p.84). Além disso, os entrevistados se mostravam intrigados em razão de suas intuições sobre casos tão semelhantes divergirem.

Além do princípio do duplo efeito, nas diversas variações do dilema do bonde, outras normas teriam sido aplicadas pelos participantes, tais como a proibição de agressões e de homicídios intencionais e o “rescue principle”, que proíbe alguém de deixar de prevenir uma morte ou outro grave dano facilmente evitáveis, naquelas situações em que isso pode ser feito sem pôr em risco a própria segurança e sem violar preceitos morais fundamentais (Mikhail 2011, p.117).

Dwyer, Huebner e Hauser apontam para quatro importantes distinções que teriam sido identificadas a partir desses estudos empíricos: 1) danos causados por ação seriam piores do que aqueles causados por omissão; 2) danos causados como um meio para um bem maior são piores do que aqueles causados como efeito colateral de outra ação; 3) danos causados por contato físico direto são piores do que os causados por um intermediário não-humano; 4) danos causados a alguém como meio de obter um bem maior são mais permissíveis se a pessoa que sofre o dano não fica em um situação pior do que ficaria se o ato não fosse praticado — “Pareto improvement” (Dwyer, Huebner e Hauser 2010, pp.496–7).

Quando as pessoas pensam em características universais da moralidade elas não imaginam algo semelhante ao princípio do duplo efeito. No entanto, isso não é um problema. As características universais da linguagem também não são o tipo de coisa que encontramos nas gramáticas escolares (Roedder e Harman, não publicado, pp.12–13).

No campo da moral, não está claro como tais princípios como o do duplo efeito poderiam ser aprendidos, uma vez que eles raramente são articulados e não são generalizações óbvias de casos particulares. Se as pessoas em geral não os conhecem de forma consciente, elas não podem ensiná-los explicitamente. Se as crianças, apesar disso, os aprendem, elas parecem estar de alguma forma predispostas a isso (Roedder e Harman 2010, pp.286–7). A possibilidade aventada é a de que eles estariam embutidos em nossa mente, inscritos na moralidade de cada indivíduo como parte da GMU (Harman 2000, p.225 e p.349; Sterelny 2012, p.132).

Algumas outras explicações, além da aplicação do princípio do duplo efeito, foram elaboradas para as respostas dadas aos dilemas envolvendo bondes. Alguns tentaram explicá-las por meio do imperativo categórico de Kant. Nesse sentido, empurrar alguém sobre os trilhos seria proibido, pois equivaleria a utilizar a pessoa empurrada como um meio para prevenir a morte de outras cinco, enquanto no caso em que o trem é apenas desviado ninguém estaria sendo utilizado como um meio. Alguns dos dilemas formulados indicam que essa distinção é relevante para muitas pessoas.

Outros, como Greene (Greene e Haidt 2002), consideram que a distinção entre danos produzidos de forma pessoal e de forma impessoal pode explicar as diferenças (*personal and impersonal harm*), pois os casos que produzem danos de forma pessoal seriam mais carregados de emoção e, por essa razão, considerados proibidos. Essas distinções podem ser testadas por meio de pequenas alterações nos dilemas. Por exemplo, faria alguma diferença se a pessoa tivesse simplesmente que apertar um botão, em vez de empurrar a outra com as próprias mão sobre os trilhos (Hauser 2007, pp.116–7)? Hauser acredita que não, mas não é isso que mostram os resultados das pesquisas. O número de pessoas que consideram proibido matar uma pessoa como meio para salvar outras cinco varia dependendo da forma como o dilema é formulado e da pessoalidade ou impessoalidade envolvida na ação. No seguinte cenário (Hauser 2007, p.32), inspirado pelos *trolley problems*, um paciente saudável está em um hospital esperando para fazer exames de rotina. Nesse mesmo hospital há outros 5 pacientes que necessitam receber transplantes de órgãos. Considerando que os órgãos do primeiro paciente podem salvar os outros cinco e que eles morrerão se não receberem os órgãos, seria moralmente permissível matar o primeiro paciente para extrair os seus órgãos? A esmagadora maioria das pessoas considera que não, e uma das explicações para isso pode ser o caráter pessoal dessa ação. A distinção de Greene não explica todos os resultados, mas ela indica um importante aspecto das decisões morais.

Por sua vez, Prinz defende que em casos como os dilemas envolvendo bondes, na decisão adotada pelos entrevistados não estão presentes regras ou princípios inconscientes. As pessoas aprendem que é errado matar por meio de casos paradigmáticos e elas são mais tolerantes em relação a condutas que se afastam desse paradigma, são menos salientes, ou são comparáveis a outras condutas que envolvem o mesmo tipo de morte mas perdas maiores (Prinz 2013, p.106).

A grande convergência de respostas encontrada no caso clássico do dilema envolvendo bondes pode ser explicada em razão de a solução considerada proibida moralmente — empurrar a pessoa obesa, derrubando-a de cima de uma passarela sobre os trilhos — combinar um conjunto de características normalmente consideradas reprováveis em diversas sociedades: a pessoa obesa está sendo empregada como um meio; o caso assemelha-se muito a casos paradigmáticos de homicídio e há um forte elemento de pessoalidade. A conduta de empurrar alguém, *e.g.*, é muito mais pessoal do que o ato de puxar uma alavanca, o que incentiva mais pessoas a considerá-la impermissível. Quando esses fatores são isolados, as respostas dos participantes deixam de convergir para um resultado comum. Esse fato fica evidente quando analisamos os resultados de pesquisas envolvendo dois cenários denominados de “Loop Track” e de “Man-in-Front” por Mikhail (2011, pp.107–8). Mikhail descreve esses cenários da seguinte forma:

Loop track: Ned is standing next to a switch, which he can throw, that will temporarily turn the train onto a side track. There is a heavy object on the side track. If the train hits the object, the object will slow the train down, giving the men time to escape. The heavy object is a man, standing on the side track with his back turned. Ned can throw the switch, preventing the train from killing the men, but killing the man. Or he can refrain from doing this, letting the five die. Is it morally permissible for Ned to throw the switch? (...)

Man-in-front: Oscar is standing next to a switch, which he can throw, that will temporarily turn the train onto a side track. There is a heavy object on the side track. If the train hits the object, the object will slow the train down, giving the men time to escape. There is a man standing on the side track in front of the heavy object with his back turned. Oscar can throw the switch, preventing the train from killing the men, but killing the man. Or he can refrain from doing this, letting the five die. Is it morally permissible for Oscar to throw the switch? (Mikhail 2007, p.149).

A diferença essencial entre os dois cenários é que no primeiro deles a morte da pessoa localizada sobre o trilho adjacente é um meio necessário para evitar a morte das outras cinco. Enquanto no segundo caso, a morte daquela pessoa é apenas um efeito colateral do ato de desviar o trem. No primeiro cenário, 48% dos entrevistados consideraram permissível desviar o trem; no segundo, 62%. Embora os participantes tenham respondido de forma bastante dividida, Mikhail acredita que o princípio do duplo efeito foi observado, pois um número maior de participantes julgou impermissível a conduta que provocava um dano como meio para obter um bem maior.

A questão que se coloca, no entanto, é em que medida podemos, a partir de resultados tão divididos, identificar supostos princípios que estariam por trás dos julgamentos morais. O fato de ser possível elaborar princípios, como o do duplo efeito, que sintetizam as intuições morais de uma grande parte da população não significa que essas intuições tenham sido produzidas com base nesses princípios. Nesse sentido, é importante distinguir entre uma abordagem externa e uma abordagem interna. A abordagem externa busca elaborar um conjunto de princípios que seja capaz de explicar a maioria das intuições manifestadas pelas pessoas, e é possível elaborar mais de um conjunto de princípios que cumpram igualmente bem essa tarefa. A abordagem interna, por outro lado, busca identificar aqueles princípios que são causalmente responsáveis pela produção das intuições observadas. Como Nichols salienta, a preocupação em relação aos *trolley problems* parece ser elaborar um conjunto de princípios que se coadune com a maioria das intuições, sem a preocupação de demonstrar que esses princípios estão envolvidos de fato na produção das intuições (Nichols 2005, p.360). O fato de que as intuições de muitas pessoas não obedecem aos princípios acaba simplesmente sendo contornado pelo apelo à distinção entre competência e performance. Como veremos adiante, essa distinção apresenta inú-

meros problemas quando aplicada à moralidade. Há uma grande dificuldade, *e.g.*, de identificar se determinadas emoções integram a competência moral ou são apenas fatores que prejudicam a performance.

Em vez de tentar explicar os resultados encontrados nessas pesquisas por meio de princípios específicos à moralidade, presentes em nossa mente antes de qualquer experiência, talvez seja possível explicá-los por meios de mecanismos gerais de aprendizado envolvidos na capacidade de reconhecer padrões. A mente humana é boa em reconhecer padrões, em perceber similaridades entre diferentes situações, e o exercício dessa capacidade resulta em julgamentos intuitivos sobre novos casos. Esse tipo de reconhecimento é feito a partir de mecanismos de aprendizado estatístico. Por meio desse tipo de mecanismo, animais são capazes de identificar regularidades como quais os melhores locais para encontrar alimentos ou quais objetos são comestíveis. Empregamos esse tipo de aprendizado, *e.g.*, quando aprendemos as sequências de movimentos musculares necessárias para executar determinada tarefa (Prinz 2012, pp.125–6).

O reconhecimento de padrões estende-se a infinitos novos casos e ocorre de maneira rápida e automática. Além disso, aquele que reconhece o padrão muitas vezes não consegue explicar qual foi a base utilizada para o julgamento. Um especialista em pássaros, por exemplo, pode reconhecer, em um relance de olhos, determinada espécie, mesmo que não saiba explicar exatamente o porquê (Sterelny 2012, p.136; Sterelny 2010, pp.287–8). Portanto, se as intuições morais fossem o resultado de um processo de reconhecimento de padrões não surpreenderia o fato de elas serem rápidas e de termos dificuldades em distinguir claramente as suas causas (Sterelny 2010, pp.288–9).

Chomsky utiliza uma série de exemplos para defender que a gramática não pode ser aprendida pela captura de padrões lexicais, e que não aprendemos uma língua fazendo generalizações de casos familiares. Até agora não foi desenvolvido argumento semelhante em relação à cognição moral. Julgamentos morais intuitivos podem ser generalizações de casos exemplares: atos generosos são aqueles semelhantes a casos paradigmáticos de generosidade. Se os julgamentos morais puderem ser explicados pelo reconhecimento de padrões, os principais argumentos dos teóricos da GMU desabam, incluindo o argumento da pobreza de estímulos e da projeção. Para demonstrar que essa explicação não é suficiente, eles devem comprovar que as sutilezas e abstrações envolvidas nos julgamentos morais impedem que eles sejam simples generalizações de fatos observados.

Até agora, os esforços empregados por Hauser e Mikhail para demonstrar as sutilezas envolvidas nos julgamentos morais voltaram-se a questões que não são exclusivamente morais, mas que estão envolvidas na nossa capacidade geral de nos orientarmos no âmbito de convívio social (Sterelny 2012, p.137; Sterelny 2010, pp.287–8).

Mikhail, *e.g.*, acredita que só podemos descrever a competência moral de ma-

neira adequada quando reconhecemos que ela envolve muitas das características de um código jurídico bastante desenvolvido, tais como teorias abstratas sobre crimes, condutas ilícitas, contratos e capacidade para agir. Ele acredita que, para fazermos julgamentos morais, empregamos uma série de capacidades cognitivas: precisamos de uma teoria da ação, para reconhecer que um comportamento particular é um exemplo de assassinato; e de uma teoria da mente para atribuir estados mentais, como crenças e desejos, a outras pessoas (Mikhail 2008, p.321; 2011, p.104).

As capacidades cognitivas mencionadas por Mikhail são essenciais para julgar moralmente uma ação, mas cabe destacar que elas desempenham diversas outras funções. As representações mentais que fazemos a respeito das crenças, desejos e objetivos fazem parte de diversos processos não atrelados à moralidade. A distinção entre ações intencionais e acidentais, *e.g.*, costuma ser relevante para os julgamentos morais, pois muitas ações só são consideradas condenáveis quando praticadas intencionalmente. No entanto, ao observarmos uma criança brincar com uma bola, somos capazes de distinguir se a bola escapou das mãos dela ou se quicou a bola de propósito, embora isso não tenha qualquer relevância moral. De modo semelhante, quando enxergamos uma criança cortando um limão, nós atribuímos um objetivo àquele ato, *e.g.*, preparar uma limonada. Nós inferimos constantemente propriedades invisíveis da mente a partir de verificações indiretas, tais como o local para onde outra pessoa está olhando, o objeto que ela está tentando alcançar ou onde ela esteve. Teorias da mente e da ação são necessárias para compreender a intenção e a ação dessa criança, mas não estão vinculadas a um julgamento moral. Essas capacidades seriam como as capacidades para percepção visual ou para a memória. Elas podem ser utilizadas no julgamento moral mas não são específicas desse domínio, e podem ser utilizadas para um conjunto de outras funções (Hauser 2007, pp.50–1). Nesse sentido, a demonstração do caráter geral dessas as capacidades contraria a pretensão de especificidade da faculdade moral.

Ademais, ainda que eventualmente o princípio do duplo efeito possa ser aplicado inconscientemente nas decisões, trata-se de uma exceção (Sterelny 2012). Como regra, nós articulamos os princípios que motivam nossos julgamentos. Se o modelo da GMU fosse aplicável aos nossos julgamentos morais, teríamos respostas morais para situações específicas, mas não teríamos a capacidade ou a inclinação para oferecer qualquer explicação ou defesa dessas respostas. Casos como o da aplicação do princípio do duplo efeito seriam a regra, não a exceção, se houvesse uma gramática moral.

Na prática nós temos consciência dos princípios morais, articulamos nossos pensamentos morais, ainda que muitas vezes não haja correspondência entre esses pensamentos e as causas efetivas do nosso julgamento moral. Aqueles que adotam o modelo da GMU têm dificuldade em explicar a capacidade que possuímos para refletir e articular nossos julgamentos morais. Ao contrário do que ocorre com a moral, nós

não temos acesso introspectivo à Gramática Universal, aos princípios sintáticos que usamos para organizar palavras e frases, e para decodificar a fala de outras pessoas (Sterelny 2012, p.134).

Sterelny vê a relação entre princípios tácitos e princípios explícitos presentes na moralidade como algo muito semelhante ao que ocorre com outras habilidades adquiridas por meio de uma capacidade geral de aprendizado. Um artesão, por exemplo, possui bastante conhecimento explícito — ele pode explicar facilmente muitas das técnicas que ele utiliza — que coexiste com conhecimentos implícitos resultantes do hábito de exercer a profissão — *know-how* — e com uma capacidade de reconhecer padrões intuitivamente (Sterelny 2012, pp.132–42). Contudo, essa distinção entre conhecimento explícito e conhecimento implícito, tanto no âmbito moral quanto em relação à atividade do artesão, não é muito precisa: o artesão pode saber explicar por que escolheu ou rejeitou uma matéria prima, mas essa reconstrução acaba sendo parcial, pois ele não tem acesso a todos os motivos que realmente motivaram a escolha, ou seja, o explícito e o implícito se misturam (Sterelny 2010, pp.293–4).

Alguns proponentes da GMU argumentam que as reflexões morais não estão conectadas com os julgamentos morais. Dwyer (2009), *e.g.*, aponta para as pesquisas de Haidt (2001) que demonstram o fenômeno chamado “moral dumbfounding”, ou seja, que diante de certas circunstâncias as pessoas simplesmente não conseguem encontrar razões para justificar os seus julgamentos morais. Certos dilemas sobre o incesto provocam esse fenômeno. Por exemplo, é moralmente aceitável que irmãos por parte de pai, criados separados, mantenham relações sexuais consensuais com a utilização de dois métodos contraceptivos? Muitas pessoas consideram inaceitável, mas não sabem justificar as suas opiniões. Defensores da teoria da GMU acreditam que esse fenômeno ocorre simplesmente porque os princípios que determinaram a decisão dessas pessoas (*operative principles*) são inacessíveis à consciência (Mikhail 2011, p.83; Dupoux e Jacob 2007, p.374).

As pesquisas de Haidt (2012; 2001) indicam que nós superestimamos a importância da reflexão consciente em nossos julgamentos morais. Em boa parte dos casos esse processo consciente serve apenas para encontrar uma racionalização para uma decisão intuitiva, *i.e.*, a nossa consciência desempenharia o importante papel social de encontrar justificações adequadas para os nossos julgamentos, mas não teria acesso às causas dos julgamentos intuitivos. No entanto, Haidt destaca que a reflexão não é apenas um epifenômeno da moral. Em algumas circunstâncias ela pode servir para modificar o julgamento intuitivo do próprio indivíduo e, em inúmeros casos, serve para alterar as intuições de outros membros do grupo, ou seja, exerce também influência social (Haidt e Bjorklund 2008). Quando fazemos um julgamento moral não estamos guiando apenas nossa própria conduta, estamos envolvidos em uma atividade de valoração e orientação das condutas de outras pessoas. Esse é outro aspecto da moralidade que contrasta com o julgamento sintático. A persuasão moral não

possui análogo na linguagem (Sterelny 2012, p.135; Sterelny 2010, p.284).

Sterelny salienta que, além de podermos reconstruir boa parte dos princípios que motivam nossos julgamentos, podemos também modificar com o tempo as nossas intuições e emoções, por meio de processos conscientes de reflexão sobre as nossas convicções morais. Exemplos como o vegetarianismo moral demonstram como alterações nos julgamentos morais podem ser provocadas por processos de deliberação e de reflexão (Sterelny 2012, p.141). O nojo e a repulsa que vegetarianos sentem por carne é uma consequência, não uma causa, de suas convicções morais (Fessler *et al.* 2003). De forma semelhante, pessoas que consideram a homossexualidade repugnante podem tornar-se tolerantes em razão de processos de reflexão e, ao longo do tempo, modificar as suas intuições e sentimentos iniciais. Sterelny menciona vários exemplos da história recente que demonstram como as intuições dos indivíduos de uma sociedade podem ter mudanças drásticas em poucos anos. Além da postura em relação à homossexualidade, as respostas à crueldade com animais, aos métodos de educação das crianças, ao papel das mulheres, à obesidade e à depressão sofreram importantes alterações que se refletem nas nossas reações viscerais, não apenas no plano da consciência (Sterelny 2010, pp.286–7). Casos como esses demonstram a instabilidade e o dinamismo de nossas intuições morais. A mudança de convicção atrelada a uma adequação das práticas cotidianas à nova convicção acabam por alterar os tipos de objeto que provocam repugnância no indivíduo (Sterelny 2010, pp.282–4 e pp.293–4).

Há, portanto, no âmbito da moralidade, uma relação diacrônica entre reações intuitivas e o pensamento consciente e articulado. Explicar essa interação entre a cognição tácita e a cognição explícita é um grande desafio enfrentado pela teoria da gramática moral, pois os defensores dessa teoria não dispõem de um modelo convincente para explicá-la. A analogia com a linguagem não pode auxiliar nessa tarefa, pois o processamento de normas sintáticas não depende de maneira alguma de raciocínio consciente (Sterelny 2010, p.282–4).

### 3. Universalidade das normas morais

A moralidade existe em todas as sociedades humanas de que temos conhecimento e em praticamente todo indivíduo, desenvolve-se mesmo sem instrução formal e sem esforço deliberado (Joyce 2006; Ayala 2010, p.2). Defensores de modelos nativistas apontam para estudos antropológicos que demonstram a existência de normas e valores similares em diversas culturas. Chandra Sekhar Sripada lista os seguintes exemplos:

(...) most societies have rules that prohibit killing and physical assault (Brown 1991). Also, most societies have rules promoting sharing, reciproc-

cating, and helping, at least under some circumstances (Cashdan 1989). Most societies have rules regulating sexual behavior among various members of society, and especially among adolescents (Bourguignon e Greenbaum 1973). And most societies have at least some rules that promote egalitarianism and social equality. For example, in nearly all hunter-gatherer groups, attempts by individuals to reap a disproportionate share of resources, women, or power are disapproved of sharply (Boehm 1999). Examples like these could be multiplied easily in domains such as social justice, kinship, marriage, and many others (2008, p.322).

Se essas normas fossem apenas construções culturais sem qualquer raiz na condição humana, como poderíamos explicar essas similaridades?

A antiguidade e universalidade das normas seria uma evidência de que a cognição normativa é produto da evolução. Quando uma característica é antiga e universal, há duas possibilidades. Ou ela pode ser aprendida facilmente por aprendizado social ou individual — *e.g.*, a crença de que o sol nasce toda manhã —; ou há um sistema de desenvolvimento que garante o seu desenvolvimento regular. Quando se trata dessa segunda hipótese, a antiguidade e universalidade servem como indício de seleção natural. Se não conseguirmos explicar como alguém adquire a capacidade para ter atitudes normativas em relação a certos comportamentos, é plausível que a cognição normativa tenha evoluído (Machery e Mallon 2010).

Defensores de modelos construtivistas empregam dois tipos de estratégia para rejeitar a universalidade da moral. A primeira delas é buscar exceções às supostas intuições ou normas universais (Giroux 2011, p.284). Contra a proibição de assassinato, *e.g.*, eles indicam o ritual de passagem para a vida adulta dos Llongot, uma tribo Filipina na qual os garotos devem trazer a cabeça de uma pessoa inocente de uma tribo vizinha (Rosaldó pp.137–76). Contra a atribuição de uma especial dignidade ou status aos seres humanos, há inúmeros registros de canibalismo ao longo da história. Quanto à intuição de que danos causados por ação são mais graves, do ponto de vista moral, do que os causados por omissão, os Mayans constituem uma exceção (Abarbanell e Hauser 2010, p.207).<sup>6</sup> A segunda estratégia, uma vez enfraquecida a universalidade, é oferecer uma explicação não nativista para a existência de normas e valores quase-universais. Essas explicações teriam a vantagem de ser mais simples ou parcimoniosas do que as alternativas nativistas, principalmente porque elas não dependem de faculdades específicas ou de módulos especializados, cuja existência ainda é controversa (Giroux 2011, p.284).

Construtivistas procuram demonstrar que embora a moralidade exista, à primeira vista, em todas as culturas, a variação nas regras morais é bastante grande. Assim, o modelo de princípios e parâmetros oriundo da analogia linguística, em razão de basear-se em um grupo de parâmetros discretos e relativamente rígidos, não acomodaria essa grande variação no conteúdo das normas morais presentes nos diferentes

grupos (Sripada 2008). Conforme Chomsky, a amplitude de variação das línguas entre os grupos humanos é restringida por parâmetros universais que admitem apenas certos tipos restritos de variação. A existência desses parâmetros torna possível fazer generalizações sem qualquer exceção sobre a estrutura das línguas humanas e torna possível prever quais os tipos de línguas humanas são possíveis ou impossíveis. Se a moral estivesse vinculada a esse tipo de parâmetros, esperaríamos encontrar também generalizações sem qualquer exceção. Susan Dwyer, defensora da analogia com a linguagem, acredita que princípios morais universais restringem o espaço das possíveis regras. Ela sugere que nenhum ser moral “normal” poderia criar a regra de que é bom torturar bebês por diversão (Dwyer 2008, p.414).

Dados etnográficos sugerem que o padrão de variação de normas é muito mais complexo, sutil e variado do que sugere o modelo parametrizado. Em relação, por exemplo, às normas contra condutas lesivas, muitos grupos permitem que algumas dessas condutas sejam cometidas contra membros do próprio grupo, pelo menos em algumas circunstâncias, e os grupos divergem de maneira complicada em relação ao tipo de dano ou lesão que é permitido (sacrifício, perfurações, circuncisões, flagelação, etc.). Em muitas sociedades, a violência contra certos subgrupos — mulheres, crianças, castas marginalizadas — é permitida (LeVine e Campbell 1972; Edgerton 1992; Sripada 2008). Há, ainda, registros de normas claramente mal adaptativas, especialmente em comunidades utópicas e em ordens religiosas, como a dos Shakers (Sripada 2008, pp.329–32).

Prinz defende que a amplitude de variação das normas morais é praticamente ilimitada. Ao contrário do que ocorre com a linguagem, na qual certas gramáticas nunca ocorrem, a variação moral parece ser aberta. Respondendo especificamente ao exemplo de Dwyer, ele acredita ser possível ensinar um povo a torturar bebês como forma de recreação. Para defender essa hipótese, ele menciona os esportes sangrentos praticados pelos romanos, o canibalismo dos astecas, as brigas de galo, os sacrifícios de crianças pelos fenícios, o infanticídio praticado sistematicamente pelos gregos. Enfim, segundo Prinz, a crueldade seria um traço comum da existência humana que possibilita facilmente o surgimento da tortura (Prinz 2008).

Por outro lado, nativistas como Mikhail consideram essas afirmações sobre a variabilidade da moral insustentáveis. Segundo ele, a competência moral é muito mais restrita do que a competência linguística. Os sistemas linguísticos adquiridos pelas crianças não são apenas discrepantes, mas mutuamente ininteligíveis. Uma criança que cresce falando Inglês é tipicamente incapaz de identificar a fronteira entre palavras do Japonês e do Árabe, ou de dizer se construções nessas línguas são gramaticais ou não. No domínio da moral não ocorre nada semelhante. Se, por exemplo, um homem atira em uma pessoa quando acreditava tratar-se de um tronco de árvore, as intuições despertadas são semelhantes em pessoas de diferentes culturas.

No entanto, o argumento de Mikhail não comprova que a variação presente na

linguagem é maior. O fato de falantes de linguagens distintas não se compreenderem mutuamente não tem relação direta com as variações gramaticais subjacentes. Duas línguas poderiam ser iguais sob o ponto de vista gramatical, mas adotar significantes distintos para expressar os mesmos significados. A ininteligibilidade está associada ao fato de que a linguagem envolve a utilização de códigos bastante complexos. Quem não conhece o código, não pode compreender a língua. Outro exemplo pode esclarecer a questão. Imaginemos um falante analfabeto de Português. Se nós lermos para ele em voz alta uma frase qualquer — João foi ao mercado — ele a compreenderá, mas se apresentarmos para ele a mesma frase escrita em uma folha de papel ele será incapaz de compreender, ou seja, a mesma língua torna-se ininteligível apenas por estar codificada de maneira distinta.

Além desse argumento, Mikhail tenta resgatar a clássica ideia racionalista de que certas noções jurídicas não seriam fruto de aprendizado. Distinções tipicamente jurídicas baseadas em conceitos de causação, intenção e comportamento voluntário seriam universais. Em todas as línguas naturais haveria palavras para expressar conceitos deontológicos básicos — *may*, *must*, *must not*. Conceitos como esse compreenderiam o esquema de categorização básico dos sistemas normativos humanos (Mikhail 2011, pp.101–104). Essas noções explicariam por que os indivíduos frequentemente concordam sobre como analisar os principais componentes das ações humanas: ato, intenção, motivo, causa e efeito, consequências próximas e remotas, etc. (Mikhail 2008, pp.356–7; Mikhail 2011, p.57).

Como já vimos, essas noções mencionadas por Mikhail, que fazem parte da análise estrutural de uma ação (causas, consequências, intenções, etc.), extrapolam o campo da moral. Elas integram a análise de qualquer tipo de ação, por mais estranha que ela seja ao campo da moralidade. Portanto, esse tipo de argumento não serve para sustentar a existência de uma faculdade moral específica, como aquela defendida pelos teóricos da GMU.

Quanto à alegação de que existem conceitos deontológicos básicos em todas as línguas naturais, ela se confunde com a própria alegação de que a moralidade se manifesta em todas as culturas, pois é difícil imaginar de que maneira algum grupo humano poderia valorar condutas moralmente sem recorrer a conceitos deontológicos. Partindo do pressuposto de que todas as comunidades humanas conhecidas possuem linguagem, como exatamente seria pensável que os integrantes de um grupo qualquer pudessem julgar moralmente sem desenvolver conceitos deontológicos? Julgar moralmente uma conduta envolve julgar se ela é obrigatória, proibida ou permitida. Sem esses conceitos não há como falar em julgamento moral. Portanto, o fato de as línguas naturais apresentarem esses conceitos se equipara à evidência antropológica de que todas as culturas conhecidas apresentam alguma forma de moralidade.

As grandes variações e as supostas exceções apresentadas por si só não são suficientes para refutar a pretensão de universalidade da moralidade — assim como

o registro antropológico não pode por si só provar o universalismo ou o nativismo moral em suas diversas vertentes —, uma vez que as exceções podem ser acomodadas pelos nativistas (Giroux 2011, p.284). Em resposta aos contraexemplos, eles fazem, *e.g.*, uma distinção entre universalismo fundacional (*foundational*) e universalismo de conteúdo (*content*), defendendo que os contraexemplos refutam apenas o segundo tipo, na medida em que demonstram que o conteúdo das normas varia de forma significativa de uma sociedade para a outra. Contudo, eles não demonstram a inexistência de uma similaridade nas bases que sustentam a formação da moral (*foundational similarity*). As moralidades mais distintas podem repousar sobre os mesmos princípios ou disposições básicas, mas apresentar normas muito diferentes em razão da maneira como essas disposições são combinadas (Giroux 2013, p.173).

Outro tipo de objeção à universalidade da moral se baseia na distinção entre normas morais e outros tipos de normas. Machery e Mallon (2010), por exemplo, defendem que os estudos antropológicos utilizados para sustentar que a moralidade está presente em todas as sociedades humanas conhecidas na verdade comprovam apenas que há alguma forma de norma em todas as sociedades, mas não comprovam que em todas essas sociedades as normas presentes são compreendidas como normas morais. Machery e Mallon chamam atenção para o fato de que há diversas formas de julgamento normativo, e o julgamento moral é apenas uma dessas formas. Nas sociedades ocidentais modernas essa diversidade de tipos de normas é marcante. Nós temos normas relacionadas à racionalidade (como devemos pensar), à estética, às convenções sociais, à prudência (se você quiser viver bastante, deve parar de fumar), à religião, ao direito etc.

Nas sociedades não-ocidentais e nas sociedades tradicionais não há essa diversidade tão grande a respeito de como as normas são compreendidas, e a moralidade costuma ser muito mais abrangente. Essas sociedades moralizam práticas que não têm qualquer relação com a produção de dor ou de danos a algum indivíduo (Haidt 2012). Embora de fato muitos estudos falhem ao não distinguir entre normas morais e outros tipos de normas, os indícios que temos apontam no sentido de que as sociedades modernas ocidentais são aquelas nas quais a moralidade está menos presente. Nas outras sociedades, a moralidade não apenas está presente, como ocupa posição muito mais relevante.

Apesar da abrangência das normas morais variar bastante, algumas de suas características são comuns. Nos mais diversos grupos humanos há um conjunto de normas que regulam as condutas dos indivíduos que os compõem e que não são compreendidas como imperativos hipotéticos ou prudenciais. Pelos menos quando caracterizamos a moralidade dessa forma, em um sentido amplo, não deve haver controvérsia sobre a sua quase-universalidade. O problema com essa caracterização é que ela abrange certos tipos de normas que não são consideradas morais nas sociedades ocidentais modernas, tais como as normas de etiqueta (Foot 1972). No entanto, isso

acaba sendo o resultado da concepção estreita e peculiar de moralidade que vigora nas sociedades modernas ocidentais. A caracterização que propomos seria apropriada para abranger a moralidade tal como ela se apresenta na grande maioria das sociedades.

Cabe também destacar que a universalidade de uma característica não implica necessariamente que ela seja uma adaptação ou que não seja resultado de processos de aprendizado, basta pensar em coisas como o uso do fogo, armas, vestimentas, casamento, etc. Alguns dos desafios enfrentados pelo homem são iguais em todas as partes do mundo e eles têm recursos cognitivos semelhantes para solucioná-los; desta maneira é natural que as mesmas soluções para esses desafios apareçam. Prinz acredita que a necessidade universal de obter estabilidade social garante que algum sistema de normas morais seja desenvolvido (Prinz 2008, p.372).

Prinz atribui a presença universal da moralidade a dois traços humanos que não seriam propriamente morais. Em primeiro lugar, nossa vida é rica em emoções. Prinz adota uma teoria sentimentalista a respeito da teoria da moralidade, ou seja, ele compreende que os julgamentos morais são baseados em emoções, como raiva, nojo, culpa e vergonha. O segundo fator seria a nossa capacidade para imitação. Os seres humanos são grandes imitadores. Os outros macacos também podem aprender por imitação, mas com muito menos eficiência e precisão. No âmbito da moral, seria relevante a capacidade que temos de imitar as atitudes dos nossos pais. Quando punimos um cachorro, ele pode aprender a obedecer, mas não aprenderá a punir outros cachorros que não obedecerem. Com os macacos provavelmente ocorreria a mesma coisa. No entanto, quando um pai pune uma filha, em questão de pouco tempo, ela estará punindo o irmão mais novo pela prática do mesmo ato. Em todas as culturas, os pais ficam irritados com os seus filhos, o que provoca emoções de culpa nas crianças e, após muitas repetições, faz com que as próprias crianças tendam a ficar irritadas com aquele tipo de ato que inicialmente irritou os seus pais. Assim, surgiriam regras que se espalhariam pela família e poderiam ser calibradas e coordenadas em âmbitos maiores, como a vila na qual a família está inserida, conduzindo à conformidade no grupo e à geração de um sistema de normas. As emoções em conjunto com a capacidade humana de aprendizado social tornariam praticamente inevitável o surgimento da moralidade (Prinz 2012, pp.279–81).

A existência de uma solução universal para um problema universal de coordenar condutas explicaria a quase-universalidade de algumas normas morais (Giroux 2011, p.288). As pessoas reconheceram a possibilidade de moldar comportamentos condicionando respostas emocionais e a utilizam para resolver o problema de coordenação. Ao redor do mundo, os pais penalizam os seus filhos a fim de fazê-los comportarem-se da maneira desejada, e essas penalidades desencadeiam consequências emocionais. Esse processo de educação poderia ser um primeiro passo para explicar o surgimento das regras morais — *the building blocks of morality* (Prinz 2008, pp.386–7).

No entanto, há alguns problemas com a tese de Prinz. Em primeiro lugar, as pressões para que os indivíduos coordenem as suas ações não parece suficiente para explicar a universalidade de alguns princípios morais básicos. Não está claro de que forma apenas essa necessidade de coordenação poderia explicar a extensão das similaridades morais em diferentes culturas. Além disso, se não fôssemos receptivos a normas que promovem a cooperação, poderíamos simplesmente não chegar a uma solução para esses problemas de coordenação. Se todos nós tivéssemos uma inclinação para enganar, trair e agir como *free-riders*, normas que promovem a cooperação não conseguiriam se impor e as sociedades humanas poderiam simplesmente desaparecer. Giroux propõe o exemplo de uma sociedade composta apenas por psicopatas. Tendo em vista a ausência de empatia em pessoas desse tipo, seria difícil imaginar que normas que promovem a cooperação seriam aceitas e aplicadas. O mais provável é que a sociedade entrasse em colapso, resultando em um estado de natureza hobbesiano (Giroux 2013, pp.181–2). Há bons motivos para suspeitar que as disposições humanas resultantes de um longo processo de seleção natural não sejam tão fracas quanto Prinz supõe ou que mecanismos de condicionamento sejam forças tão irresistíveis (Giroux 2013, p.176).

Uma vez constatado que a moralidade se desenvolve nos diversos grupos humanos existentes e que esses grupos vivem em ambientes muito distintos, podemos concluir que o desenvolvimento da moralidade é de alguma maneira canalizado. No entanto, não é tão simples identificar de qual tipo de canalização se trata. Teorias nativistas, como a da GMU, costumam defender que essa canalização resulta de fatores genéticos. Embora tenhamos rejeitado a tese de que possuímos um programa genético responsável pela existência de uma espécie de cardápio que garantiria o desenvolvimento da moralidade em diferentes ambientes, a ideia de que exista alguma forma de canalização decorrente de fatores genéticos que conferem robustez ao desenvolvimento da moralidade não pode ser descartada facilmente. Por outro lado, filósofos que adotam uma posição construtivista em relação à moralidade enfatizam que a canalização pode ser decorrer de outros aspectos. Esse é o caso, de Kim Sterelny, por exemplo, que enfatiza a *construção de nichos*.

Em suma, há uma série de possíveis explicações para a universalidade de uma determinada característica, de forma que a simples constatação da universalidade da moral não implica, por si só, a adoção de alguma explicação adaptacionista, tal como a oferecida pela GMU.

## Considerações finais

A teoria da gramática moral se propõe a explicar o desenvolvimento da capacidade para fazer julgamentos morais, mas, em razão das grandes diferenças entre os siste-

mas envolvidos na produção da linguagem e na moralidade, falha em oferecer uma explicação plausível.

A ausência do fenômeno da reversibilidade no âmbito dos julgamentos morais faz com que esses julgamentos sejam mais semelhantes aos que fazemos quando avaliamos alguma comida do que quando julgamos a gramaticalidade de uma sentença. Desse modo, o argumento da pobreza de estímulos e o problema da projeção perdem sua força quando aplicados em relação à moralidade: por um lado, o aprendizado de normas morais não precisa ser indutivo, pois as crianças, além de receberem diversos estímulos relevantes por meio de histórias, mitos e canções, são também instruídas expressamente, ou seja, há uma riqueza de estímulos; por outro lado, a capacidade a ser desenvolvida não é tão complexa, tendo em vista que ela não envolve a reconstrução de significados.

Ainda assim, é possível que haja uma lacuna entre os estímulos que recebemos e o desenvolvimento da competência moral, mas isso não implica a existência de princípios inatos inacessíveis à nossa consciência. Os estudos empíricos sobre dilemas envolvendo bondes são insuficientes para sustentar a tese de que a moralidade funciona de forma semelhante à linguagem, segundo um modelo de princípios e parâmetros. Não ficou demonstrado, por exemplo, que a solução para esses dilemas exige a aplicação de princípios universais. A comparação com casos paradigmáticos pode ser suficiente para explicar as escolhas dos entrevistados, e a ausência de justificativas plausíveis por parte desses entrevistados reforça a tese de que a moralidade é fundamentalmente intuitiva, não de que existam princípios universais específicos a esse domínio e inacessíveis à consciência. O primeiro passo para defender a existência de uma capacidade inata específica para o aprendizado moral seria demonstrar a impossibilidade de ele acontecer por meio de sistemas mais gerais, e até agora não foi desenvolvido argumento semelhante em relação à cognição moral.

Contudo, a capacidade para fazer julgamentos morais surge muito cedo e de forma robusta em diversos ambientes. Essa facilidade de aprendizado sugere que o cérebro humano está de alguma forma preparado para aprender normas morais. Muitos dos que se opõem ao nativismo moral concordam que a aquisição de normas é preparada biologicamente. No entanto, eles acreditam que as adaptações cruciais são perceptuais e motivacionais e não são específicas à moralidade. A moralidade está presente em todas as comunidades que conhecemos e, em geral, as normas morais existentes nessas diferentes comunidades agrupam-se em torno dos mesmos temas. Apesar desse agrupamento temático, a grande variação apresentada por essas normas constitui mais uma das dificuldades apresentadas pelo modelo de princípios e parâmetros.

## Referências

- Abarbanell, L.; Hauser, M. D. 2010. Mayan morality: An exploration of permissible harms. *Cognition* **115**(2): 207–24.
- Ayala, F. 2010. The difference of being human: Morality. *Proceedings of the National Academy of Sciences* **107**: 9015–22.
- Brown, D. E. 1991. *Human universals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Brown, R.; Hanlon, C. 1970. Derivational complexity and order of acquisition in child speech. *Cognition and the development of language*. New York: Wiley, pp.11–54.
- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge.
- . 1975. *The logical structure of linguistic theory*. New York: Plenum press.
- . 1986. *Knowledge of language: Its nature, origin, and use*. New York: Praeger.
- . 1988. *Language and problems of knowledge: The Managua lectures*. Cambridge: MIT Press.
- . 2002. *Syntactic structures*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Collins, J. 2004. Faculty disputes. *Mind and Language* **19**: 503–33.
- Daniels, N. 1980. On some methods of ethics and linguistics. *Philosophical Studies* **37**(1): 21–36.
- Dupox, E.; Jacob, P. 2007. Universal moral grammar: a critical appraisal. *Trends in cognitive sciences* **11**(9): 373–78.
- Dwyer, S. 2007. How good is the linguistic analogy? In: *The Innate Mind*, v. 2. Oxford: Oxford University Press, pp.238–55.
- . 2008. How Not to Argue that Morality Isn't Innate: Comments on Prinz. In: *Moral Psychology*, v. 1. Cambridge: MIT Press, pp.407–18.
- . 2009. Moral dumbfounding and the linguistic analogy: Methodological implications for the study of moral judgment. *Mind and Language* **24**(3): 274–96.
- Dwyer, S.; Huebner, B.; Hauser, M. D. 2010. The linguistic analogy: Motivations, results, and speculations. *Topics in cognitive science* **2**(3): 486–510.
- Edgerton, R. B. 1992. *Sick societies: Challenging the myth of primitive harmony*. New York: The Free Press.
- Fessler, D. et al. 2003. Disgust sensitivity and meat consumption: a test of an emotivist account of moral vegetarianism. *Appetite* **41**(1): 31–41.
- Foot, P. 1972. Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*: 305–16.
- Giroux, J. 2011. The origin of moral norms: A moderate nativist account. *Dialogue* **50**(2): 281–306.
- . 2013. The Origin of Moral Norms and the Role of Innate Dispositions. In: *What Makes Us Moral?* Springer: Netherlands, pp.169–86.
- Greene, J.; Haidt, J. 2002. How (and where) does moral judgment work? *Trends in Cognitive Sciences* **6**: 517–23.
- Haidt, J. 2001. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review* **108**: 814–34.
- . 2012. *The Righteous Mind: Why good people are divided by religion and politics*. New York: Pantheon.
- Haidt, J.; Bjorklund, F. 2008. Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology. In: *Moral Psychology*, v. 2. Cambridge: MIT Press, pp.181–217.
- Principia* **20**(2): 255–283 (2016).

- Harman, G. 2000. *Explaining value and other essays in moral philosophy*. New York, Oxford University Press.
- . 2008. Using a Linguistic Analogy to Study Morality. In: *Moral Psychology*, v. 1. Cambridge: MIT Press, pp.345–52.
- Hauser, M. D. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. Harper Collins.
- Hauser, M. D., et al. 2008. Reviving Rawls's Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions. In: *Moral Psychology*, v. 2. Cambridge: MIT Press, pp.107–43.
- Hoffman, M. L. 2001. *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.
- Hume, D. 2009[1740]. *A treatise of human nature*. The Floating Press.
- Jackendoff, R. 1994. *Patterns in the mind: Language and human nature*. New York: Basic Books.
- Joyce, R. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press.
- Levine, R. A.; Campbell, D. T. 1972. *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*. New York: Wiley.
- Machery, E.; Mallon, R. 2010. The evolution of morality. In: *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press, pp.3–46.
- Mikhail, J. 2007. Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. *Trends in cognitive sciences* 11(4): 143–52.
- . 2008. The Poverty of the Moral Stimulus. In: *Moral Psychology*, v. 1. Cambridge: MIT Press, pp.367–406.
- . 2011. *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minton, C.; Kagan, J.; Levine, J. A. 1971. Maternal control and obedience in the two-year-old. *Child Development*: 1873–94.
- Nichols, S. 2005. Innateness and moral psychology. In: *The Innate Mind*. New York: Oxford University Press, pp.353–430.
- Nielsen, C. F. 2013. It's Complicated-Moral Nativism, Moral Input and Moral Development. In: *What Makes Us Moral?* Dordrecht: Springer Netherlands.
- Prinz, J. 2008. Is morality innate? In: *Moral Psychology*, v. 1. Cambridge: MIT Press, pp.367–406.
- . 2012. *Beyond human nature: How culture and experience shape our lives*. London: Penguin UK.
- . 2013. Where do morals come from? A plea for a cultural approach. In: *Empirically informed ethics*. Berlin: Springer, pp.99-118.
- Roedder, E.; Harman, G. 2010. Linguistics and moral theory. In: *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press, pp.273–96.
- . 2015. Moral Grammar. Não publicado. URL: [http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral\\_Grammar.pdf](http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Moral_Grammar.pdf) Acesso em: 23 nov. 2015.
- Rosaldo, M. Z. 1980. *Knowledge and passion*. Cambridge University Press.
- Smith, A. 2014. *The theory of moral sentiments*. Excercere Cerebrum Publications.
- Sripada, C. S. 2008. Nativism and Moral Psychology: Three Models of the Innate Structure That Shapes the Contents of Moral Norms. In: *Moral Psychology*, v. 1. Cambridge.: MIT Press, pp.319–43.

Sterelny, K. Moral nativism: A sceptical response. *Mind and Language* 25(3): 279–97.

———. 2012. *The evolved apprentice*. MIT Press.

Stotz, K. 2010. Human nature and cognitive – developmental niche construction. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9(4): 483–501.

ROGER VALÉRIO DE VARGAS REX  
Departamento de Filosofia  
Universidade de Brasília – UnB  
rogervargasrex@yahoo.com.br

## Notas

<sup>1</sup> A teoria de Chomsky enfrenta questionamentos de outros linguistas. Segundo Prinz (2012) uma verdadeira revolução estaria a caminho em razão de novos estudos feitos por pesquisadores que rejeitam os argumentos nativistas de Chomsky. No entanto, no presente artigo não me deterei nesses questionamentos; concentrarei esforços na tentativa de identificar os possíveis problemas existentes na tentativa de aplicar a teoria da gramática universal em defesa do nativismo moral. Ou seja, a fim de desenvolver a análise, aceitarei a premissa de que a teoria de Chomsky é adequada para explicar a aquisição da linguagem.

<sup>2</sup> Empregamos o conceito de intuição para nos referirmos aos julgamentos feitos rapidamente sem a aplicação consciente de qualquer princípio.

<sup>3</sup> John Rawls teria sido o primeiro a traçar esse paralelo com as ideias de Chomsky (Hauser *et al.* 2008). No entanto, a analogia entre moral e linguagem é muito mais antiga. Adam Smith, e.g., já a utilizava: “The rules of justice may be compared to the rules of grammar (...) [they] are precise, accurate, and indispensable (...) A man may learn to write grammatically by rule, with the most absolute infallibility; and so, perhaps, he may be taught to act justly” (Smith 2014[1817], p.447).

<sup>4</sup> Prinz sintetiza da seguinte maneira o argumento da pobreza de estímulo na área da linguística: “In linguistics, the best arguments for innateness take the following form: Children at age  $n$  have linguistic rule  $R$ ; children at age  $n$  have not had exposure to enough linguistic data to select rule  $R$  from many other rules using domain-general learning capacities; therefore, the space of possible rules from which they select must be innately constrained by domain specific learning capacity. Arguments of this form are called arguments from the poverty of the stimulus” (Prinz 2008, p.392).

<sup>5</sup> Esse tipo de dilema já foi criticado por sua artificialidade. Hauser e Mikhail acreditam que a artificialidade é uma virtude desses dilemas: “There are advantages to artificial and unfamiliar moral dilemmas. By using artificiality to strip the cases of familiarity, we are unlikely to develop judgments based on pure emotion, or some prior commitment to the case that was dictated by principles of law or religion. By making the individuals in these scenarios unfamiliar, we are more likely to guarantee impartiality, cordoning off self-serving biases that get in the way of achieving a universally valid moral theory. Moreover, by creating artificial dilemmas, we are free to change them, parameter by parameter” (Hauser 2007, p.35).

<sup>6</sup> Segundo Sterelny, nós julgamos que as omissões são menos graves em razão de elas se afastarem dos paradigmas de condutas puníveis. Sterelny sugere que os Mayans possibilitam

o teste de seu modelo de reconhecimento de padrões. Se ele estiver correto, o conjunto de exemplos relacionados à moralidade ao qual as crianças Mayans são expostas deve ser bastante atípico. A experiência narrativa das crianças dessa tribo deve estar repleta de exemplos desprezíveis de danos causados pela falta de ação (Sterelny 2010, pp.289–90).