

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



LUCA NOGUEIRA IGANSI

Normatividade e Valor no Naturalismo Moral

São Leopoldo,
2014

Luca Nogueira Igansi

NORMATIVIDADE E VALOR NO NATURALISMO MORAL

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

Área de Concentração: Sistemas Éticos

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo,

2014

I241n Igansi, Luca Nogueira
Normatividade e valor no naturalismo moral / Luca
Nogueira Igansi. – 2014.
91 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do
Rio dos Sinos – Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

1. Naturalismo moral 2. Metaética 3. Normalidade
4. Motivação I. Brito, Adriano Naves de II. Título

CDU 101

Catálogo na fonte: Bibliotecária Vanessa D. Santiago – CRB10/1583

Luca Nogueira Igansi

NORMATIVIDADE E VALOR NO NATURALISMO MORAL

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

Aprovado em: __/__/__

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

À minha maninha, cujo sorriso irá sempre me fortalecer, e à minha mãe, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Adriano Naves de Brito, cuja orientação me proporcionou grande crescimento intelectual sempre em bom espírito de camaradagem.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de Mestrado e investimento monetário em minha pesquisa.

Aos profs. Drs. Sofia Stein, Gunther Gerhardt, Denis Silveira e Marco Azevedo como grandes professores e companheiros, além do prof. Dr. Carlos Ferraz, cuja orientação na graduação permitiu que eu chegasse até aqui.

Aos grupos de pesquisa Chiron e Social Brains, pelo ambiente de debate e aprendizagem.

Aos estimados colegas e amigos Matheus Silveira, Rafael Hiller, Heloísa Allgayer, Giuly dos Santos, Ana Bezerra, Cristóvão Vieira, Rejane Almeida, Filipe Silveira, Débora Oliveira e César Meurer pela amizade, companhia e crescimento intelectual.

Aos grandes amigos Thales Castro, Marcos Cordeiro, Leonardo Peres, Eduardo Luersen, Lauro Quadrado, Paula Luersen, Bya de Paula, Daniel Blotta, Augusto Schmidt, Otávio Borges, Gustavo Silveira, Leonardo Camacho, Luana Marmitt, Douglas Bierhalz, Lisi Gastal, André Luzzardi, todos da Postmortem, Gonçalo, Paula Salagnac, Luiz Nardello, Robson Branco, Luisa Branco, Ricardo Antunes, Paulo Momento, Amaro Vasco, Fábio Aranalde, Paula Oliveira, Nany, Lana, Pri e todos os parceiros do SN e do Resto.

À minha caríssima namorada e sempre amiga Luana Alt e sua amável família em Elaine Mesquita, Fernando Alt, Inti Alt, Helton Bederode, às queridas Lana e Isa, Fabiano, Fábio e Isabel.

À minha mãe e melhor amiga Valéria Nogueira, e à minha família em minha maninha Maria Joana Igansi, Lucy Grupelli, Jonathan Lopes, Tianá Santos, Marco Giesta, Evanilto Igansi, Luciane Rosa, Jorge Igansi, Loiva Vallerão, Walda Nogueira, Dna. Ceci, Luana Giesta, Arthur e Andrei Igansi, Natali Schaun e Max Igansi.

A Yngwie, Anneke e Freki por tudo, além de sempre me lembrarem de que nossas espécies não são tão distintas.

As the ancient myth makers knew, we are children equally of the earth and the sky. In our tenure of this planet we've accumulated dangerous evolutionary baggage — propensities for aggression and ritual, submission to leaders, hostility to outsiders — all of which puts our survival in some doubt. But we've also acquired compassion for others, love for our children and desire to learn from history and experience, and a great soaring passionate intelligence — the clear tools for our continued survival and prosperity.

Carl Sagan

RESUMO

Este trabalho investiga o naturalismo moral contemporâneo a partir das variadas formulações do argumento conhecido como a falácia naturalista, assim como do contraponto de algumas teorias não-naturalistas, em especial a de G. E. Moore. Parto da análise destas formulações do argumento no contexto formal da metaética contemporânea, buscando aferir a validade da falácia naturalista no contexto atual, bem como de seus limites na aplicação contra o naturalismo moral. Apresento então o naturalismo moral numa versão humeana, que sugere uma abordagem descritivista da moralidade, em oposição ao viés prescritivista. Trabalho as origens do naturalismo e apresento algumas posições em metaética a fim de melhor entender a situação contemporânea do debate moral no que tange à naturalização da ética, contrastando teorias da ação e do valor quanto ao tema da motivação e da normatividade morais.

Palavras-chave: Naturalismo moral. Metaética. Normatividade. Motivação. Valor.

ABSTRACT

This work addresses contemporary moral naturalism from the investigation of an array of formulations of the argument known as the naturalistic fallacy, as from the contrast of a few non-naturalistic theories, especially G. E. Moore's. Proceeding from the analysis of such formulations of the argument in the formal context of contemporary metaethics, attempting to assert the validity of the naturalistic fallacy in the current context, as so its limits in its application against moral naturalism. Then I am going to present moral naturalism in a humean version, which suggests a descriptivist naturalism instead of a prescriptivist one. Such origins of naturalism will be worked with and some positions in metaethics to further understand of the contemporary situation of the moral debate concerning the naturalization of ethics will be presented, contrasting theories of action and of value on the matter of moral motivation and normativity.

Keywords: Moral naturalism. Metaethics. Normativity. Motivation. Value.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O NÃO-NATURALISMO DE MOORE E A FALÁCIA NATURALISTA	12
1.1 Os Argumentos	14
1.1.1 Uma Questão em Aberto?	16
1.1.2 A Falácia Naturalista	20
1.1.3 O Problema do Ser-Dever.....	22
1.2 Aplicações da Falácia naturalista.....	26
3. NATURALISMO ÉTICO E A FALÁCIA NATURALISTA	28
3.1 Os Limites da Falácia Naturalista.....	28
3.2 Altruismo Recíproco, Normatividade, e Nenhuma Sociobiologia.....	32
3.3 Das Intenções Naturalistas.....	41
4. NATURALISMO, AÇÃO E NORMATIVIDADE.....	44
4.1 Naturalismo Moral	48
4.1.1 As Bases do Naturalismo Moral.....	48
4.1.2 Naturalismo Não-cognitivista.....	51
4.1.3 Naturalismo Cognitivista.....	54
4.2 Não-naturalismo Moral.....	58
4.2.1 O Conceitualismo de Moore e Dall’ Agnol.....	58
4.2.2 O Não-Naturalismo Político de Rawls	60
4.3 Ação, Valor e Normatividade	66
4.3.1 Teorias da Ação e Teorias do Valor	67
4.3.2 Críticas ao não-naturalismo	69
4.3.3 Descrições, prescrições, e o estado da ética	76
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
BIBLIOGRAFIA	83

1. INTRODUÇÃO

Os problemas da normatividade e da motivação para a ação e a legitimidade de regras são rastreáveis até as raízes da filosofia antiga. Da mesma forma, teorias filosóficas preocupadas com a natureza da ação humana como relevante para tais problemas permeiam a história da filosofia dos pré-socráticos até os mais recentes trabalhos. Ambos os grupos de pesquisa dos quais participo, Chiron, liderado pelo prof. Dr. Adriano Brito, e Social Brains, liderado pela profa. Dra. Sofia Stein, trabalham em prol de uma investigação em diálogo com as ciências naturais de forma a uma compreensão naturalizada dos processos que ocorrem, respectivamente, na esfera da moralidade e nossas capacidades cognitivas da linguagem.

Meu foco neste trabalho será no fenômeno moral. No decorrer desta pesquisa, cujo foco está no contexto metaético de análise da moral naturalizada, um ponto que se sobressaiu em minha pesquisa foi o do problema comumente conhecido como *falácia naturalista*, outrora tido como refutação ao naturalismo moral e atualmente dispensado pela maioria dos autores desta última linha de pesquisa. Assim, através do revisitar deste problema em uma formulação contemporânea do argumento, pretendo investigar a moral naturalizada no contexto posterior à falácia naturalista, analisando a reformulação da última de forma a verificar se os autores contemporâneos são tão capazes de imunidade à crítica o quanto afirmam, e qual seria seu legado no que tange ao desenvolvimento do naturalismo ético contemporâneo.

Iniciarei o segundo capítulo realizando a análise da reformulação supracitada do argumento mooreano e tomarei como base para a minha análise o comentário feito por Dall'Agnol, comparando com as diversas formulações e asserindo conforme as múltiplas críticas sua validade e eficiência a partir de uma noção breve de naturalismo pelo autor, Moore e outros autores. Irei observar as diferentes concepções de autores contemporâneos igualmente de forma comparativa, enquanto sob desenvolvimentos semelhantes de argumentos como *questão em aberto*, *problema ser-dever ser*, *guilhotina de Hume*, etc. Tal empreendimento terá seu teste ao terceiro capítulo, onde ponho à prova a crítica de Dall'Agnol através da análise dos limites da falácia naturalista reformulada apresentando em contraponto as formulações atuais da moral naturalizada através da colocação de uma das posições padrão naturalistas em diálogo com a biologia, nominalmente: do altruísmo recíproco conforme apresentado por Trivers (1971) e endossado por outros. Ao início do quarto capítulo continuarei com tais formulações de forma a garantir um aprofundamento

maior na gama de possibilidades do empreendimento naturalista na moral por um embasamento histórico pós-humano e em seu desenvolvimento em teorias cognitivistas e não-cognitivistas. Prosseguirei apresentando, em contraste, teorias não-naturalistas como a de Moore e Dall’Agnol e de Rawls, para termos as bases do contexto metaético da temática em questão sobre as diferenças basilares entre tais teorias, a saber: o foco que dão ao valor ou à ação conforme o recente trabalho de Brito. Assim, irei proceder para uma análise comparativa da importância do contraste de tais diferentes focos no debate contemporâneo.

Os resultados desta pesquisa concedem a ambos os focos igual prioridade na esfera moral contemporânea, uma vez que normas e regras se dão como fato na prática cotidiana, e a demanda para desenvolvimentos conscientes adequados à situação humana é pronta. O problema é que de teorias descritivistas não surgem normas legítimas objetivas, e da mesma forma teorias do valor com enfoque na legitimidade de princípios, deveres e normas não podem ser baseadas em descrições para suas formulações. Desta forma, foco na importância do diálogo entre as ciências empíricas e a filosofia, que por mais que não possamos extrair normas de observações factuais acerca do comportamento humano, elas não podem ser somente descartadas ao desenvolvermos as leis e regras que regem sociedades humanas.

Por fim, dado que a parcela majoritária da bibliografia para este trabalho consiste em trabalhos na língua inglesa, irei manter as citações das mesmas em sua língua original.

2. O NÃO-NATURALISMO DE MOORE E A FALÁCIA NATURALISTA

G. E. Moore exerceu uma das mais significativas influências sobre a ética analítica contemporânea. Dos realistas mais radicais aos não-cognitivistas, a grande maioria das teorias éticas de hoje se referem de alguma forma e em algum grau às obras de Moore: de acordo com a entrada na Stanford Encyclopedia of Philosophy de *Moore's Moral Philosophy* de Thomas Hurka, Moore foi responsável por influenciar com força desde o campo da arte com sua defesa do valor intrínseco da estética, passando pelo positivismo lógico e neoaristotelianismo até o recente fortalecimento do intuicionismo e não-cognitivismo (HURKA, 2010, p. 13-16; DALL'AGNOL, 2005, p. 356). Um dos pontos de sua teoria mais relevantes para a ética é sua famosa formulação do argumento da *falácia naturalista*¹. Mas por mais conhecido que seja este argumento, não apenas são notáveis as diferenças nas interpretações de cada autor, como também do próprio Moore em sua mais citada obra quanto ao uso desta expressão, o *Principia Ethica*, como Dall'Agnol frisa: “Segundo o Index do *Principia*, há 23 contextos em que a expressão ocorre no livro e, de acordo com Rohatyn (1987, p. 20), com 12 sentidos diferentes” (DALL'AGNOL, 2005, p. 150).

Não é difícil imaginar a razão de tamanha discordância. Patricia Churchland (2008), assim como Adriano Brito (2010) e Thomas Hurka (2010) colocam que a falácia naturalista é o mesmo que o *argumento da questão-em-aberto* (*open-question argument*). Brito ainda vai além e coloca que este último argumento de Moore é apenas um desenvolvimento da famosa *Lei de Hume* – embora com intentos um pouco dissonantes -, na passagem em que Hume demonstra estranheza e falta de conexão entre o uso de *ser* e *dever* [*ser*]; ponto que e.g. Geoff Sayre-McCord (2012) concorda, mas sem se comprometer com a nomenclatura de *falácia naturalista*. Daniel Dennett (1995) ainda confunde a nomenclatura do argumento mooreano com a *Lei de Hume* afirmando que a última é a formulação de Moore no *Principia*; e apresenta uma crítica similar a de Churchland no início de seu livro – embora ela, por sua vez, saiba diferenciar o argumento de Hume do de Moore. Vou me aprofundar nestes argumentos na próxima seção, assim como apresentar e esclarecer quais usos são coerentes com a proposta original.

Todavia, para trabalhar a crítica ao naturalismo moral, necessitamos de uma definição prévia. Infelizmente, como o problema da falácia naturalista, não há um consenso majoritário entre os autores sobre sua definição precisa. Como apontam corretamente David Papineau e

¹ Do original em inglês *naturalistic fallacy* foram feitas diferentes traduções, e dado que vou citar autores que traduzem de forma diferente, vou usar indiscriminadamente “naturalista” e “naturalística”.

Geoff Sayre-McCord, o próprio “termo ‘naturalismo’ não possui um significado preciso na filosofia contemporânea”, (PAPINEAU 2009 p. 1, tradução própria) sendo o “mínimo, difícil, definir [o termo] de uma forma clara no âmbito da ética” (SAYRE-MCCORD 2011 p. 5, tradução própria). Nicholas Sturgeon (2006, p. 92-3) concorda com ambos, e delinea uma série de possibilidades de interpretação, mas aponta como *definição padrão (standard definition)* de naturalismo ético que propriedades morais são propriedades naturais, e desta forma são exauríveis através do método científico. Sayre-McCord concorda com esta definição como *ideia basilar (underlying idea)* de todo naturalismo moral. Ou seja: é uma posição ontológica quanto à existência de fatos morais como fatos naturais e epistemológicos por podermos conhecê-los como qualquer outro fato natural (STURGEON 2006), mas Sturgeon também coloca que isto é um problema se tomarmos as teorias não-cognitivistas, que não reconhecem fatos morais. Lenman (2013, p.1-3) concorda com a definição, mas assim como Sayre-McCord (2011, p.5), discorda do último ponto, em que não-cognitivistas estão *a salvo* no naturalismo pois não estariam suscetíveis à vias epistemológicas *estranhas – queer*, como Mackie coloca -, uma vez que naturalismo moral não implica necessariamente em realismo moral. A posição de Sturgeon é a de que o não-cognitismo é uma espécie de naturalismo *especial*, que, ao contrário do padrão de *primeira ordem* acerca da natureza das coisas ou da natureza humana, é uma teoria de *segunda ordem*, preocupada mais com motivações e razões para agir do que a apofanticidade de fatos morais *per se* – apesar de que ainda sem sair de seu âmbito empírico (STURGEON 2006 p. 92-3, 110-3). O que Sturgeon sugere confundir-se aqui é que uma teoria naturalista pode estar ontologicamente e epistemologicamente comprometida com o mundo real sem se comprometer com um realismo dos juízos morais, como *e.g.* Brito e, de certa forma, Dall’Agnol se posicionam. Digo *sugere* pois inadvertidamente ele abraça esta definição ao final de seu artigo em questão. Vou tratar deste problema mais a fundo nos próximos capítulos, e por hora penso que esta breve análise nos permita uma noção preliminar adequada para tratar da crítica de Moore.

Para as próximas seções, vou adotar em grande parte a posição de Darlei Dall’Agnol quanto à teoria mooreana, em suas críticas e defesas como apresentadas em sua obra *Valor Intrínseco* (DALL’AGNOL 2005), embora venha no próximo capítulo a apresentar algumas críticas quanto a sua posição, em especial a sua crítica ao naturalismo enquanto sociobiologia.

2.1 Os Argumentos

O objetivo de Moore ao apresentar sua obra *Principia Ethica* era o de salientar o caráter *sui generis* do estudo da Ética, através do estabelecimento de que o bom enquanto valor intrínseco² – doravante b_{vi} – era indefinível. É um marco, influência-mor da ética contemporânea, do início do século XX por seu intento metaético de colocar como objeto da ética – com objetivo semelhante ao de Kant em seu *Prolegomena*, porém com foco na ética em lugar da metafísica (MOORE 1959, p. IX) –, não *quais* são as coisas boas, mas sim *o que é bom em si mesmo* (MOORE 1959 §13 ¶3). Como ele mesmo coloca:

I have endeavoured to write Prolegomena to any future Ethics that can possibly pretend to be scientific. I have endeavoured to discover what are the fundamental principles of ethical reasoning; and the establishment of these principles, rather than of any conclusions which may be attained by their use, may be regarded as my main object (MOORE, 1959, p. IX).

De acordo com Moore, há uma miríade de coisas que podem ser chamadas de *boas*, mas a Ética está preocupada sumariamente com aquelas referentes ao que é *certo* ou *errado* (§1¶1, §2 ¶1). Assim ele busca identificar dois aspectos principais de sentenças normativas (p. VIII-IX), ou seja, referenciais a normas e regras de cunho moral: que (i) possuem apofanticidade insulada, ou seja, cada caso é específico e independe de provas (aspecto não-moral), e (ii), a evidência para o dever moral (*moral ought*) é intuitiva, ou seja, auto-evidente assim como causal quanto à ação em questão – o que também implica sua objetividade (cf. MOORE 1959 p. IX, HURKA 2010, p. 1-2). Assim, é impossível para a ética ou qualquer ciência exaurir todas as instâncias em que ocorre o uso de b_{vi} , assim como identificar b_{vi} com qualquer estado-de-casos em particular. Esta perspectiva acaba por atribuir a característica que define o diferencial do objeto e do modo de estudo da ética: a indefinibilidade do b_{vi} .

O b_{vi} entendido assim por Moore é então um objeto simples, que pode constar em muitos sistemas holísticos associando-se a outras coisas. Portanto, claramente para o autor, identificar b_{vi} em um juízo analítico é cometer um erro, assim como querer explicar o conceito de *amarelo* ou qualquer outra cor. Enquanto, *e.g.*, nas ciências, podemos explicar o que é o conceito *cavalo* descrevendo suas partes individuais, com as cores isto não acontece: é uma experiência subjetiva que simultaneamente é causal a uma experiência empírica e, portanto, objetiva. Da mesma forma se dá o b_{vi} , como o *valor intrínseco* que determinadas coisas

² Doravante vou me referir à interpretação de *bom* enquanto valor intrínseco apenas como b_{vi} , conforme Dall’Agnol, dessa forma o diferenciando de qualquer outro uso.

apresentam, ou seja, estados-de-casos bons por si mesmos, independentes de quaisquer outros objetos ou outras coisas boas³.

A partir dessa posição, Moore apresenta a célebre formulação à qual outros autores se referem à falácia naturalista:

It may be true that all things which are good are also something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other, but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the naturalistic fallacy [...] (MOORE 1959, §10 ¶3)

Mas como vimos no início do capítulo, este é apenas um dos usos do termo *falácia naturalista* que Moore faz através de sua obra. A primeira e mais comum interpretação desta passagem é associada diretamente com o chamado *argumento da questão-em-aberto*, que, como vimos, por si só é como muitos autores resumem a crítica de Moore ao naturalismo, alguns reduzindo a falácia naturalista a este argumento. Acompanhando Dall’Agnol, apresentarei que tal perspectiva é equivocada, e o argumento no mínimo inútil, mas que não deve ser tomado como o argumento da falácia naturalista. Vou então, posteriormente, apresentar uma formulação aceitável desta e mostrar qual sua relação com o problema do ser/dever em Hume no conhecido argumento da *Lei de Hume* ou *guilhotina de Hume*.

É importante fazer uma breve colocação acerca da intenção de Moore quanto a sua investigação ética. Uma das interpretações errôneas da proposta da falácia naturalista é a de supor que o autor se compromete com uma teoria platônica da moral. O debate acerca deste tema vai além do escopo deste trabalho, então a fins práticos adotarei a perspectiva de Dall’Agnol, uma vez que será ela que discutirei nos próximos capítulos. Dall’Agnol coloca que isto não se segue porque o termo *naturalista* conforme empregado por Moore faz referência a *objeto natural*, e não à teoria naturalista *per se*. O comprometimento com a veracidade dos juízos morais faz referência ao seu valor intrínseco, e não à existência do b_v enquanto uma entidade, científica ou metafísica. Isto é uma consequência das observações de Moore que aponteí acima, a partir da autonomia da ética dado o caráter *sui generis* dos juízos

³ Dall’Agnol (2005) apresenta um problema na diferente interpretação entre a noção de valor intrínseco como Moore o apresenta como dele *per se* ou pendendo mais para uma interpretação aristotélica. Não vou entrar neste debate, vou apenas partir da concordância com a posição de Dall’Agnol, em que a perspectiva aristotélica “fornece um esquema conceitual capaz de levar a uma análise mais plausível de valor intrínseco” (p.16).

de caráter ético (cf. HURKA p.1, MOORE 1956 caps. 1 e 2, DALL'AGNOL 2005⁴), onde se sucede que b_{vi} , enquanto termo *bom* no sentido ético, nada mais é do que um operador lógico apofântico de sentenças morais, como veremos nos próximos capítulos⁵.

2.1.1 Uma Questão em Aberto?

Durante esta defesa da indefinibilidade de b_{vi} , Moore o *argumento da questão-em-aberto*, que como vimos acima, muitos identificam como a falácia naturalista *per se*. A primeira instância da ocorrência do termo se dá em §14 ¶5 do *Principia*, em que o autor coloca que ao definirmos um termo (no caso, o b_{vi}) mediante um juízo analítico de identidade onde *o próprio significado da palavra o decide; ninguém pode pensar de outra forma exceto por uma confusão*. Isto se dá pois se pensa de tal termo que *não é uma questão aberta*, ou seja, não está aberto a questionamentos: é uma questão fechada como *todo solteiro é não-casado*; não há sentido em perguntar *se todo solteiro é não-casado* pois o significado do sujeito está contido no predicado, e vice-versa. Porém isto não pode ocorrer na ética, pois independentemente do que quisermos definir – o que é b_{vi} , o que *desejamos desejar*, etc. – sempre obteremos uma questão em aberto: a expressão *o prazer é bom*, e.g., sempre dá margem para perguntarmos com sentido *é o prazer, afinal, bom?*, claramente mostrando que não é o mesmo caso de se perguntar *é o prazer, afinal, prazeroso?*, denunciando assim a ausência de analiticidade do juízo; e assim o que é “bom, por definição, não significa nada que seja natural; e é logo sempre uma questão em aberto se qualquer coisa natural é boa”.⁶ (MOORE 1956, §27 ¶3)

Uma das críticas mais comuns contra este argumento remete ao problema de definição *per se*. Prinz resume o problema com o seguinte argument, colocando que “[s]ince Moore’s time, philosophers have come to recognize the existence of a posteriori identities—metaphysical facts that cannot be discovered through conceptual analysis” (PRINZ, 2007a, p. 39).

⁴ Dall’Agnol dedica a seção 5.1 de sua obra em específico para refutar a necessidade de uma teoria ontológica realista para explicar o realismo dos juízos morais conforme a teoria de Moore. Não vou entrar no mérito específico do tema no momento, mas é suficiente dizer que o autor coloca Moore como um conceitualista com fortes influências kantianas e aristotélicas.

⁵ Cf. a seção 3.2.3 deste trabalho para mais informações acerca da posição ontológica de Moore.

⁶ “Good does not, by definition, mean anything that is natural; and it is therefore always an open question whether anything that is natural is good” (tradução nossa).

Alguns dos autores que apresentam esta crítica além de Prinz são Hurka (2010), Dall’Agnol (2005), Lenman (2013), Sturgeon (2006), e, até certo grau, Churchland (2008). Todos concordam que certas identidades ontológicas de objetos não são sinonímias, podendo ser empiricamente (*a posteriori*) descobertas, como *e.g.*, *água* poder ser denominada como H_2O , *calor* como *movimento molecular* e assim por diante. Churchland (p. 186-190) e Sturgeon (p. 96-100) levam adiante em que isto seria característico do discurso científico; e o entendendo como discurso principal das teorias naturalistas, assim também o seria, em algum grau, para o naturalismo moral. Outro lado desta crítica seria o que Hurka denomina como o *paradoxo da análise* (2010, p. 2-3), onde ao levarmos o argumento da questão-em-aberto a sério resultaria que, num legítimo espírito de Wittgenstein em seu *Tractatus*, as únicas definições possíveis seriam tautológicas, e, portanto, inúteis. Sturgeon e Dall’Agnol, assim como em parte Churchland, concordam com esta posição, e apontam também que para a linguagem comum (não somente a científica) isto seria um problema, dado seu caráter dinâmico; *e.g.* chamar um grande amigo de *irmão*, como ocorre informalmente no cotidiano, não comprometerá a definição de nenhum termo envolvido, assim como diferentes usos de *banco*, como para sentar, retirar dinheiro ou de um rio, não implica que o termo *banco* seja indefinível – o que Sturgeon chama de *falsos negativos* (2006, p. 96-98, cf. também DALL’AGNOL, 2005, p. 127).

Algumas outras críticas são como a do não-cognitivism em geral, como aponta Sayre-McCord, que simplesmente não se comprometem à apofanticidade dos juízos morais, enaltecendo seu mero intento em expressar uma emoção, aprovação, etc.⁷ Sturgeon possui uma agenda não-cognitivist em sua argumentação, mas ainda assim chega ao ponto de refutar o argumento mooreano colocando que b_{vi} pode inclusive não ser *reduzido* a conceitos naturais, mas isto não significa que ele não seja *per se* natural (2006, p. 97-100). Ele não se compromete com um realismo moral pois mesmo o discurso científico depende de uma comunidade científica, que por sua vez está sujeita a uma série de fatores que tornam impossível uma objetividade em qualquer grau de juízos morais⁸. Dall’Agnol invoca também que aparentemente o único motivo de Moore aceitar este argumento em primeira instância foi por já partir do pressuposto que b_{vi} era indefinível, cometendo assim uma falácia de *petitio principii*. Churchland, apesar de não parecer diferenciar *a posteriori* de *a priori*, apresenta um argumento interessante, fruto de seu eliminativismo materialista, em que o que é *intuicional*,

⁷ A ironia de muitos autores não-cognitivistas naturalistas, emotivistas e afins terem utilizado o argumento da questão-em-aberto para justificar suas posições também é notada por vários autores.

⁸ Tratarei mais profundamente sobre o não-cognitivism e a posição de Sturgeon no item 3.1.2.

assim como o que é *valor*, é necessariamente dependente de nosso funcionamento neurológico: damos valor às coisas e intuimos seu *valor intrínseco* dada nossa configuração neurológica, fruto de nossa genética e ambiente (experiência) em um paradigma evolutivo de seleção natural, *our perceptions are permeated with value* (CHURCHLAND, 2008, p. 189) – embora ela deixe claro não querer comprometer-se com teoria normativa alguma. Vou apresentar algumas críticas de Dall’Agnol a esta posição no próximo capítulo, e em seguida refutar tais críticas.

Há mais uma posição que gostaria de considerar brevemente. É a posição apresentada por Horgan & Timmons em 1992 procurando *reviver* o argumento da questão-em-aberto em resposta ao crescente realismo naturalista da *Escola de Cornell* representado em Boyd. Este autor defende um realismo científico onde a evidência empírica serve como base não-redutível e heurística para uma teoria moral consequencialista, a partir da regulação constante de crenças enquanto um fenômeno social em um *equilíbrio reflexivo* coerentista entre a teoria e sua metodologia. (cf. DALL’AGNOL, 2005, p. 181-90; LENMAN, 2013, p. 6) Dall’Agnol aponta que a perspectiva de Boyd concebe termos éticos como *designadores rígidos* (no sentido de Kripke) de que há coisas relativas às necessidades naturais básicas que constituem uma definição natural de b_{vi} , ainda que não o identificando como apenas uma única propriedade natural. A crítica de Horgan & Timmons relacionaria o argumento da questão-em-aberto com um experimento-de-pensamento similar ao proposto por Putnam, onde em uma *Terra Gêmea* em que

[w]e can readily conceive of societies that are pervasively morally wrong-headed, where their use of evaluative concepts is systematically directed and regulated by, we would want to say, the wrong stuff. What they call “good” is not good we insist and we think this disagreement real, not simply a case of conceptual cross-purposes. (...) We may well think [they’re] mistaken but, if so, we think [their] error a substantive ethical one and not a case of conceptual confusion. (LENMAN, 2013 p. 5)

Isto iria de encontro à concepção kripkeana da terminologia moral conforme Boyd a entende. O problema, como Dall’Agnol enfatiza, é que apesar de fugir do problema de tratar de sinonímia enquanto propriedades idênticas, ainda jaz em uma questão definicional – e teorias éticas não podem ser provadas (naturalistas ou não) por elas *per se* (2005, p. 185). Em suma, de acordo com Lenman, Boyd

accepts that the reference of a kind term is indeed determined by what feature of the world turns out to occupy a particular role. But instead of this

role being determined by the concepts held by users of the term, it may instead, he proposes, be determined by the ways in which their use of the term contributes to the successes they achieve by it. (LENMAN, 2013, p. 6)

Além das várias teorias das já supracitadas, há uma série de outras críticas realizadas, mas acredito que por ora estas sejam suficientes para ilustrar os ataques posteriores a Moore quanto a este controverso argumento e algumas considerações sobre tais. Mas talvez, por fim, além de todas as críticas realizadas por diversos autores desde a formulação do argumento original, talvez a mais importante ainda seja a do próprio Moore no prefácio de sua segunda edição do *Principia*. Conforme apontam Dall’Agnol (2005, p.133) e Hurka (2010, p. 7) a indefinibilidade do *bom* não é central para seu argumento; aparentemente influenciado por Russell e seus outros debatedores contemporâneos (Brentano, Sidgwick, etc.). Desta forma torna-se evidente não apenas que o *argumento da questão-em-aberto* é irrelevante para o argumento mooreano, como também – o que é mais importante para nós neste momento –, que não é central para seu argumento da falácia naturalista, uma vez que no mesmo prefácio ele ainda continua defendendo esta posição apesar de não se comprometer com a indefinibilidade do b_{vi} . De uma forma mais geral, Dall’Agnol enfatiza que “uma teoria não depende substancialmente das definições que ela apresenta” (2005, p. 129).

Todavia, o argumento da questão-em-aberto tem alguma utilidade, como Prinz e Dall’Agnol reconhecem. Embora seja inútil para refutar qualquer teoria, Dall’Agnol coloca que “talvez o que [este argumento] possa fazer é desempenhar uma função heurística levando à redefinição de certos termos que não estão bem definidos” (2005, p. 133). Prinz também reconhece um valor epistemológico ao argumento:

Open-question arguments cannot establish metaphysical conclusions, but they can establish conceptual conclusions. If it is an open question whether some natural property N is good, then the concept of N cannot be part of the concept of goodness. Were there a conceptual link between the two, the question would be closed. (PRINZ, 2007^a, p. 39).

Não vou adentrar neste momento na teoria de Prinz, mas a título de ilustração é suficiente dizer que ele usa desta linha de raciocínio para defender seu *sentimentalismo construtivista*, onde juízos morais são frutos da relação conceitual entre nossas emoções (aspecto fisiológico/natural) e nossa comunidade moral (aspecto cultural), de modo a provar que – ao contrário de Mackie – todo juízo moral é verdadeiro, embora necessite de uma comunidade moral para seu critério de veracidade e aceitação.

Assim estabelecemos que o argumento em questão não somente é inválido – ou como muitos autores colocam jocosamente, após termos *fechado o argumento da questão-em-aberto* –, mas também mostramos que ele não constitui o que Moore intentava apresentar como falácia naturalista. Reitero aqui o que coloquei acima: apesar daqueles autores terem com sucesso refutado o argumento da questão-em-aberto, a falácia naturalista continua intacta, e, portanto, estão fundamentalmente errados e lutam contra sombras. Faço das palavras de Rohatyn as minhas: “a influência fenomenal do argumento da ‘questão-em-aberto’ de G. E. Moore na metaética do século XX não é merecida” (ROHATYN, 1995 *apud* DALL’AGNOL, 2005, p. 133).

Na próxima seção vou proceder finalmente para a formulação do item central deste capítulo para a presente dissertação, o argumento da falácia naturalista conforme Moore a entende, assim como posteriormente relacioná-lo ao argumento conhecido como *Lei de Hume*, frequentemente associado com o primeiro na literatura sobre o tema.

2.1.2 A Falácia Naturalista

Não há na história da filosofia um nome pior elaborado que o da falácia naturalística.

– DALL’AGNOL, 2005

Conforme exposto acima, não apenas há uma miríade de interpretações de vários autores acerca da *falácia naturalista* como há também na leitura do próprio Moore. Felizmente, no documento encontrado e publicado postumamente conhecido como o *Prefácio à Segunda Edição* para sua obra *Principia Ethica* (cf. MOORE, 1993, p. 1-33), o autor delineia três pontos principais do objetivo que possuía com o uso do termo, a saber (DALL’AGNOL 2005 p. 151):

- (i) *ou* quando se confunde B com um predicado do tipo a ser definido;
- (ii) *ou* mantendo que ele é idêntico a tal predicado;
- (iii) *ou* fazendo uma inferência *baseada* em tal conclusão.

Como vimos acima ao início da seção 1.1, devemos entender B aqui (no original *G*) como b_{vi} , no sentido que o autor coloca (MOORE, 1993, p. 4-5) como relacionado ao *certo* e *errado* mais do que tudo, e não no sentido trivial – ou segundo Dall’Agnol, “refere-se assim ao valor intrínseco de algo” (DALL’AGNOL, 2005, p. 152), como ele utiliza com o termo b_{vi}

e como uso aqui b_{vi} –, que é *the sense which is of the most fundamental importance for Ethics*. (MOORE, 1993, p. 5)

Dall’Agnol procederá para *traduzir* estas diretrizes para uma terminologia lógica mais atualizada, generalizável e aplicável. Ele identifica o item (i) como um *Erro Categorical* (EC), o item (ii) como um *Caso de Identificação Equivocada* (CIE) e o (iii) – o qual relacionará posteriormente com a *lei de Hume* –, como um *Erro Inferencial* (EI), o único que seria uma *falácia* propriamente dita.

Um Erro Categorical consiste em associar tipos lógicos diferentes, ou seja, tomar uma classe como membro de si mesma. Baseado em Ryle, Dall’Agnol (2005, p. 153) esclarece que é como procurar a *Universidade* em prédios específicos de um campus, ou afirmações como *o número 7 é verde*. Este erro implica lógica e conceitualmente, como é muito claro, em proposições absurdas sem sentido, pois uma classe e seus membros constituem tipos lógicos diferentes.

O Caso de Identificação Equivocada é semelhante ao anterior, mas constitui na confusão entre objetos de categorias diferentes ou de diferentes objetos naturais. Isto varia desde confundir uma pessoa com outra no cotidiano até dizer que *B é idêntico ao prazer*: o objetivo aqui é mostrar que b_{vi} é um tipo único, e segue a linha de raciocínio original de Moore de que o b_{vi} é indefinível. Vimos que isto é um tanto problemático⁹ pela fraqueza do argumento da questão-em-aberto e falta de necessidade de compromisso com a indefinibilidade de b_{vi} ; mas Dall’Agnol aponta que há um dos sentidos que Moore apresenta em seu segundo prefácio que é proveitoso para a análise metaética: “tal e tal está identificando B com algum predicado *natural* ou *metafísico*.” (MOORE 1993 p.16, grifo do autor) É importante salientar que “natural” como o autor entende neste contexto específico possui três usos: (a) como do domínio das ciências (biologia, psicologia, antropologia, ciências sociais, etc.), (b) como *instinto* como antônimo de *escolha* e (c) como “normal”, “comum.”

Por fim, temos o Erro Inferencial. Talvez a única instância do argumento que possa ser denominado como “falácia” *per se* (ainda que numa concepção mais abrangente que na tradicionalmente na lógica), uma vez que consiste na análise de um argumento de forma a identificar se alguma das premissas utilizadas para inferir a conclusão em questão cometeu algum dos erros que constam acima. Ou seja, o problema não é a inferência, como numa falácia tradicionalmente entendida, mas no absurdo que estaria em uma ou mais premissas influenciando, assim, uma conclusão igualmente absurda. Então, “[a]ssim como de uma

⁹ Para maiores informações quanto ao problema de “definição” em Moore, cf. a obra de Dall’Agnol utilizada no presente trabalho, assim como a seção anterior.

contradição tudo se segue, de uma premissa absurda nada se segue” (DALL’AGNOL, 2005, p. 158).

2.1.3 O Problema do Ser-Dever

Nesta última definição da falácia naturalista entra a relação com a famosa *Lei de Hume*, o problema do ser-dever. Esta é outra posição que possui certa variedade de interpretações, mas desta vez é pela escassez de informações que jaz na fonte original em Hume. A famosa passagem que originou o igualmente conhecido argumento é a seguinte:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. (HUME, 1739-40, 3.1.1.27, grifos do autor)

Adriano Brito (2010) pode ter errado em sua interpretação da falácia naturalista como o argumento da questão-em-aberto em Moore, ou ainda de relacionar o último com o supracitado argumento humeano; mas ele está certo ao menos em focar, em seu artigo, no argumento humeano para tratar da falácia naturalista. Ele delinea o argumento afirmando que Hume

aponta que a dedução de deveres a partir de premissas formuladas com elementos factuais não é válida e isso está de acordo com sua tese fundamental de que as distinções morais não são percebidas pela razão e não são distinções de objetos. Ora, por essa razão, juízos morais não podem ser verdadeiros ou falsos, no sentido lógico usual desses termos. Na verdade, eles não são juízos descritivos, mas avaliativos. (BRITO, 2010, p. 220)

Ou, como Sayre-McCord sucintamente coloca, “*every valid argument for an evaluative conclusion either includes or presupposes some evaluative premise. And, as a result, there is no value neutral argument for an evaluative conclusion*” (SAYRE-MCCORD, 2012, p. 6). Dall’Agnol segue esta linha de interpretação afirmando que a única interpretação correta deste argumento humeano é que

[j]ulgamentos éticos (sejam valorações ou enunciados normativos) são categorialmente distintos das descrições. Identificar fatualidade com normatividade é um erro categorial, pois elas possuem diferentes propriedades (DALL'AGNOL, 2005 p. 180).

Assim percebemos que *per definitionem* a Lei de Hume está incluída na formulação geral de falácia naturalista conforme vimos anteriormente que Dall'Agnol propõe, embora seja insuficiente para compreender sua totalidade de abrangência. Vale ressaltar aqui a dissonância de paradigma entre Moore e Hume: o primeiro possui intentos de desenvolver uma teoria ética acerca do valor de cunho antirreducionista, enquanto o segundo deseja apontar falta de causalidade entre enunciados morais descritivos e prescritivos. Esta distinção é vital a nós e será mais bem tratada nos próximos capítulos.

Brito apresenta e critica algumas formulações de tentativas de superação deste problema. Vou tratar de um desenvolvimento maior de sua posição no próximo capítulo, mas analisarei agora o que tange à falácia. Ele apresenta e critica as formulações de McIntyre, Zimmerman e Searle, as quais irei apresentar de forma breve a seguir. McIntyre formula que quando há uma proposição factual referente ao “querer”, ela se refere ao que é um consenso sobre um interesse comum baseado numa natureza comum humana, e deste segue-se um dever de que tal seja realizado: um dever que surge de nossa natureza factual. A crítica é óbvia, pois por mais que se estabeleça que há valor moral na vontade, o dever “envolve um elemento normativo que não aparece na frase constativa sobre a vontade geral” (BRITO, 2010, p. 221). Uma crítica semelhante se segue com Zimmerman, que formula que um dever segue-se de um fato toda vez que “é” possa ser intercambiável com “deve” em uma proposição, há nesta uma obrigação concomitante com o desejo do falante. Isto, porém, gera um problema semântico da ligação entre expressar um desejo e gerar uma obrigação, pois esta última não é sinônimo de vontade. Novamente aqui há uma ausência de conexão entre o que é descritivo e o que é normativo, e, portanto, é uma posição descartável. A terceira formulação, de Searle, é um pouco mais robusta. Searle formula que uma vez que uma promessa é realizada, por exemplo, segue-se que há uma obrigação de ser cumprida: é possível formularmos uma descrição em que “X promete a Y pagar-lhe cinco reais”, e que desta segue-se uma obrigação necessária de X para com Y e, portanto, uma norma gerada pela mera descrição de um fato. Apesar de astuto, o argumento é problemático por definir a “descrição da promessa” como ausente de peso normativo: isto não é o caso, pois o ato de prometer envolve um critério normativo da intenção do locutor de cumpri-la. Assim, o argumento cai

em uma *petitio principii*, partindo do que se quer provar. Brito segue destas críticas para formular seu naturalismo não-realista, uma posição interessante e parcialmente semelhante às de Boyd e de Sturgeon, as quais tratarei melhor nos próximos capítulos.

A partir das colocações de Brito podemos delinear mais claramente a relação do problema da Lei de Hume com a falácia naturalista conforme vimos acima. Comete-se um *erro categorial* ao tentar reduzir juízos normativos a sentenças descritivas, pelo fato de haver um abismo lógico entre *ser* e *dever-ser*, e, “por isso, a falácia naturalística pode ser vista como coibindo também uma inferência direta de um dever-ser a partir do ser e qualquer tentativa de reduzir o primeiro ao segundo” (DALL’AGNOL, 2005, p. 178). Estabelecendo esta relação, vou analisar algumas outras posições sobre a formulação humeana para avaliar a relevância em nosso escopo argumentativo atual.

Patricia Churchland, por sua vez, inicia sua obra *Braintrust* (2008) com uma breve colocação sobre esta questão em Hume. Ela identifica corretamente que Hume apresenta este problema com o intento de mostrar que a resolução de problemas não se dá dedutivamente através puramente da razão. Mas autora faz uma diferenciação entre *derive* (“derivar”), que ela identifica como o ato de *deduzir*, e *infer* (“inferir”): “[i]n a much broader sense of ‘infer’ than derive you can infer (figure out) what you ought to do, drawing on knowledge, perception, emotions, and understanding, and balancing considerations against each other” (CHURCHLAND, 2008, p. 6, grifos da autora). Esta perspectiva é parcialmente compatível com a interpretação que vimos sobre a moralidade em Hume, e como coloca Cohon numa interpretação da lei de Hume é que “one cannot make the initial discovery of moral properties by inference from nonmoral premises using reason alone; rather, one requires some input from sentiment” (COHON, 2010, p. 8). Aqui, Churchland está convencida de provar que a partir da observação de certos fatos é possível *inferir* um dever (ought). Porém, ironicamente, Hume foi um grande crítico da causalidade e da inferência indutiva, o que torna a formulação de Churchland inválida. A relação entre o argumento de Churchland e a crítica de Hume à indutividade mostra-se na perspectiva de Hume em que a indutividade se baseia em que “the experience of constant conjunction fosters a “habit of the mind” that leads us to anticipate the conclusion on the occasion of a new instance of the second premise” (VICKERS, 2013, p. 7).

Assim a inferência indutiva, ou *probabilística*, como Hume a chama, não possui necessidade alguma ontológica ou epistemológica. Ou seja, nenhuma objetividade, sendo nada mais do que a força individual de adquirirmos e mantermos hábitos. E assim, “[t]he objectivity of causality, the objective support of inductive inference, is thus an illusion, an

instance of what Hume calls the mind's 'great propensity to spread itself on external objects' (THN, 167)'. (VICKERS 2013 p. 8).

Apesar de ter identificado corretamente o que é a moralidade para Hume, Churchland equivoca-se procedimentalmente em sua explicação. A autora, com sua proposta de materialismo eliminacionista, quer acabar justamente com o que seria o *sentimentalismo* humeano, uma vez que esta terminologia estaria inclusa no que ela chama de *psicologia popular* (folk psychology), que segundo ela deverá cair por terra com o progresso das neurociências. Assim, apesar de sua formulação sobre o que é moralidade envolver fatores semelhantes a Hume, fundamentalmente são incompatíveis, uma vez que para Hume “[m]orals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason” (HUME 1739-40 3.1.1.6). Dennett segue um infortúnio semelhante, associando a *Lei de Hume* (que ele chama de “argumento da falácia naturalista”, conforme Moore a formula, claramente equivocado) a uma mera simplicidade de raciocínio, partindo para a crítica da sociobiologia de Wilson como uma visão simplista da relação entre a natureza e a moralidade. Ele acredita que ao mostrar a cultura (enquanto *memes*) como um fator central para a moralidade, a associação direta entre natureza e normatividade sem mediações é um reducionismo *ganancioso* (DENNETT, 1995, p. 467-8, cf. também toda a seção 16.3). Este é um intento semelhante a Churchland ao início de sua apresentação da posição humeana, em que o erro está em realizar inferências “estúpidas” diretamente de fatos, ao contrário das devidas inferências através do uso das ciências como apresentei acima. Mas esta não é uma formulação válida pelo simples fato de não ser um argumento. Dennett não identifica argumento algum, apenas propõe uma formulação fraca em bases questionáveis, e Churchland presume a correção de seu argumento pela possível semelhança de intento com Hume, mas como vimos há uma série de incompatibilidades justificacionais que tornam os argumentos no mínimo conflitantes.

Mas o que é útil nestas apresentações para nós, apesar dos erros de ambos os autores, é como a teoria de Hume lida com a ciência, cerne do naturalismo contemporâneo. Apesar de empiricista, Hume enfatiza a importância dos sentimentos para o juízo moral que, portanto, é avaliativo e não objetivo. Sturgeon trata deste problema ao apresentar sua agenda não-cognitivista quanto ao problema do conhecimento moral em relação à Lei de Hume, uma vez que, sendo uma teoria naturalista, parte do pressuposto de que todo o conhecimento é exaurível pelas ciências empíricas. Segundo Sturgeon, o fenomenalismo e o behaviorismo lógico associavam livremente dado empírico com estados psicológicos, e que portanto não

haveria nenhum “abismo” entre descrição e valor. Em resumo, “*the meanings of our ethical terms fix standards of evidence a priori, guaranteeing that certain common inferences from empirical, nonethical premises to ethical conclusions are reasonable or warranted*” (STURGEON, 2006, p. 103). O autor critica esta posição em que claramente temos *sim* um abismo entre conclusões éticas, que são guias de ação (*action guiding*) e premissas não-éticas, que não o são; mas isto não é um problema, uma vez que temos pressupostos psicológicos que formam a base de processos morais de forma substantiva. O problema resultante de um fundacionalismo epistemológico pode ser superado através de um coerentismo semelhante a um modelo rawlseano, como ele mesmo aponta, onde a crença é aprovada e mantida através do tempo através do diálogo entre dados empíricos e teorias normativas em geral. Isto é o que Sturgeon chama de um não-cognitívismo baseado numa teoria naturalista não-reducionista, intrinsecamente relacionada com sua formulação do discurso científico para o naturalismo em oposição ao argumento da questão-em-aberto como vimos acima. Como já coloquei acima, versarei mais detalhadamente sobre a posição de Sturgeon posteriormente.

2.2 Aplicações da Falácia Naturalista

Gostaria de considerar outras duas possíveis aplicações realizadas por Dall’Agnol, de acordo com as formulações da falácia naturalista vistas acima. A primeira é direcionada à sociobiologia, que o autor associa – erroneamente – a Matt Ridley e Richard Dawkins; e a segunda, direcionada a Kant.

A crítica de Dall’Agnol ao argumento de Ridley foca em sua obra *The Origins of Virtue* (1998), em que Ridley procura estabelecer as origens do comportamento moral através de estudos acerca da genética, etologia, neurociências e afins. Dall’Agnol critica esta posição apontando que Ridley associa a cooperação humana a um instinto comportamental natural. Esta posição, embora Dall’Agnol não faça referência, é conhecida como *altruísmo recíproco*, e foi proposta por Robert Trivers em 1971 em seu famoso artigo publicado na *Quarterly Review of Biology*, no qual após análise de certos comportamentos aparentemente altruístas, mas simultaneamente claramente promovidos pelo auto-interesse em outras espécies de animais, Trivers procura teorizar acerca do surgimento do modelo psicológico comportamental do *modus operandi* equivalente nos seres humanos. Este comportamento, denominado de *altruísmo recíproco*, foi rastreado por Trivers no período Pleistoceno (entre 200.000~120.000 anos atrás até cerca de 8.000 anos atrás) como favorável à sobrevivência pelo contexto em que se vivia: nas savanas gramíneas com caça de tamanho razoavelmente

superior ao nosso, fazendo com que houvesse favorecimento na seleção natural por aqueles que por algum motivo optaram por viver em grupo. Assim o altruísmo recíproco, ou meramente o comportamento cooperativo como o entendemos faria parte de nossa natureza uma vez que, em termos de genética, a humanidade como um todo é descendente diretamente destes grupos que sobreviveram há milhares de anos. Dall’Agnol simplesmente aponta o paradigma superficialmente e o relaciona com a teoria do *gene egoísta* de Dawkins, e afirma que é uma teoria que está fundamentalmente errada por motivo de erro categorial, pois confunde a moralidade, que é cultural, com instintos, que são naturais. Tenho objeções a esta crítica que serão mostradas no próximo capítulo, mas por ora nos serve como um exemplo da aplicação da falácia naturalista conforme o intento do autor.

A próxima crítica é direcionada a Kant. Em sua formulação do agente humano, Kant realiza uma distinção ontológica entre *ego transcendental* e *ego empírico* em sua diferenciação entre *fenômeno* e *coisa-em-si*. O que é primeiramente uma mera distinção lógica, em sua segunda Crítica torna-se ontológica no que ele se refere: “há algo por trás daquilo que é fenomênico” (DALL’AGNOL, 2005, p. 171). Isto gera o problema do “mito cartesiano” em que há uma substância metafísica que está por trás da substância física. Esta confusão gera o que vimos como um erro categorial. Aqui fica claro que o escopo da falácia naturalista conforme Moore, e comprovados por Dall’Agnol, Prinz, Sturgeon, Boyd e outros, não apenas abrange a dicotomia fato/valor como também ontológica, ou como Dall’Agnol fala (2005, p. 173), “uma falácia metafísica”.

Pelo que pudemos ver nesta última seção, apesar da vasta gama de tentativas de refutação da falácia naturalista, aparentemente as únicas que obtiveram algum nível de sucesso foram aquelas que endereçaram o argumento conhecido como *Lei de Hume*, dados os inúmeros problemas com a teoria da questão-em-aberto conforme vimos anteriormente. Aquelas poucas linhas vistas acima de Hume sobre o problema parece que surtiram mais efeito que toda a bibliografia de Moore no que tange similar intento.

Infelizmente, a falácia naturalista não é completamente efetiva contra qualquer forma de naturalismo. Como Dall’Agnol (2005 p. 173-4) aponta, uma série de teorias naturalistas conseguem fugir de seu ataque, como o hedonismo, o utilitarismo ou a ética das virtudes. Vamos então no próximo capítulo desenvolver esta perspectiva e apresentar algumas outras formulações e críticas que podem ser feitas à efetividade da falácia naturalista em contraste com algumas teorias naturalistas.

3. NATURALISMO ÉTICO E A FALÁCIA NATURALISTA

Conforme vimos nas seções anteriores, o argumento da questão-em-aberto, identificado equivocadamente por muitos como o argumento da falácia naturalista, é problemático e quase irrelevante para questionar a justificação *per se* de qualquer teoria ética, uma vez que mesmo logicamente válida para disputar conceitos não é o suficiente para invalidá-los – e mesmo que fossem, teoria alguma é intrinsecamente dependente de seus conceitos. Procuramos então a partir de Moore e de sua leitura por Dall’Agnol, que busca inseri-lo no debate contemporâneo, estabelecer uma formulação relevante e coerente da crítica de Moore às teorias metafísicas e naturalistas no que tange à moralidade. Esta formulação, como vimos, mostrou-se razoavelmente eficiente, logicamente coerente e compatível com outras formulações alternativas à de Moore com intento semelhante; especificamente, comete a falácia naturalista quem realizar (i), um Erro Categorial (EC); (ii), um Caso de Identificação Equivocada (CIE); ou (iii), um Erro Inferencial (EI). “Razoavelmente”, pois apesar de ser uma forte ferramenta lógica, muitas teorias de cunho naturalista se mantêm intactas após o crivo da aplicação dos critérios de tal falácia. Neste capítulo irei apresentar a crítica que o próprio Dall’Agnol realiza à sua formulação do argumento da falácia naturalista presente neste trabalho. Esta crítica baseia-se nos limites de tal falácia enquanto ferramenta crítica e alcance efetivo quanto ao tipo de teorias que ela fora originalmente pensada por Moore para desbancar. Em um segundo momento, irei criticar uma aplicação desta falácia feita por Dall’Agnol para então mostrar a diferença entre teorias éticas do valor (que é o projeto de Moore e Dall’Agnol) e da ação com relação à normatividade para então no próximo capítulo contrapor ambas as perspectivas. Em suma, a diferenciação pode ser interpretada conforme Brito (2010) coloca, na qual um naturalismo moral pode estar preocupado com a cognitividade epistemológica sem se comprometer com a existência dos fatos morais no plano natural (ou qualquer que seja). Ou seja, com um realismo moral, salvaguardando-se da falácia naturalista sem comprometer sua justificação naturalista.

3.1 Os Limites da Falácia Naturalista

Como vimos, ao elaborar seus argumentos associados à falácia naturalista, Moore possuía o intento não apenas de criticar perspectivas naturalistas do estudo da moral como, de uma forma mais ampla, qualquer teoria que procurasse identificar e reduzir o b_{vi} a qualquer objeto natural – fosse ele das ciências naturais ou de teorias metafísicas. Em resumo, seu

objetivo era evidenciar a autonomia da investigação ética e o caráter *sui generis* dos valores morais contra qualquer forma de reducionismo de tais valores a outro tipo de propriedade, procedimento que “leva inevitavelmente a um erro que o argumento da falácia naturalística está sempre pronto a denunciar” (DALL’AGNOL, 2005, p. 173).

O legado da falácia naturalista, mesmo que erroneamente interpretada, é grandioso. Toda a metaética contemporânea foi influenciada de uma forma ou outra, ao menos como critério de cautela em afirmações quanto a determinadas formulações teóricas. Mas por mais que tenha sido uma ferramenta filosófica dotada de um legado como poucas outras, a aplicação da falácia naturalista possui certas limitações. Podemos identificar três problemas quanto a isto: dois que o próprio Dall’Agnol apresenta, em que (i) é uma ferramenta passiva, ou seja, não nos acrescenta em nada sobre valores morais ou normatividade, e que (ii) é inefetiva contra o naturalismo ético que não se baseia em um reducionismo de b_{vi} a outras propriedades como no hedonismo, no utilitarismo e na ética das virtudes. Irei tratar destes dois problemas na atual seção. O item (iii), que tratarei na seção a seguir, procede do argumento anterior em que o autor, ao elaborar sua crítica à “sociobiologia”, falha não apenas em identificar, mas também ao interpretar os argumentos presentes, que em conjunto com a crítica (ii) nos dará a base para a discussão presente no próximo capítulo entre teorias do valor e teorias normativas na filosofia moral, distinção que o autor parece não reconhecer em suas formulações: o simples fato de que o naturalismo seguindo a tradição humeana – com raras exceções como a de Spencer, por motivos que já vimos, e o jusnaturalismo, por se tratar de uma teoria positivista fundacionalista (BRITO, 2014, p. 5-7 e 2013, p. 10-1) – não possui intento normativo além de observá-lo como um fenômeno natural, e não como guisa de ação; diferença esta que será central no próximo capítulo.

Não há muito mais o que se dizer da crítica (i), uma vez que o fato de ser um teste formal a ser aplicado em teorias de forma a regulá-las a evitar que cometam erros lógicos implica justamente em ser uma ferramenta passiva, apenas uma “arma crítica” (DALL’AGNOL, 2005, p. 174) que não produz conteúdo novo, “nenhum tratamento positivo dos valores intrínsecos” (DALL’AGNOL, 2005, p. 174). A crítica (ii), por sua vez, nos é muito mais interessante. É o caso pois mesmo Dall’Agnol, que assim como Moore defende um conceitualismo antirrealista (contra o comprometimento com a existência ontológica dos juízos morais, embora a favor de um realismo axiológico, posição que analisaremos mais extensamente no próximo capítulo), reconhece que há posições do naturalismo ético que não são afetadas de forma alguma por esta formulação do argumento da falácia naturalista, por mais eficientemente elaborada que tenha sido; em suma, que “o limite mais evidente do

argumento é que ele não é efetivo contra o naturalismo *ético*” (DALL’AGNOL, 2005, p. 174, grifo do autor). Isto se dá pois, como vimos, o foco da aplicação do argumento em questão se baseia fortemente em teorias reducionistas, ou seja, que procuram reduzir b_{vi} a algum *único* outro objeto natural. Como Moore aponta ao apresentar sua preocupação do tema principal da ética no início do Principia, “*the judgment Pleasure is good — a judgment, of which Ethics should discuss the truth, although it is not nearly as important as that other judgment, with which we shall be much occupied presently — Pleasure alone is good*” (MOORE, 1959, §4), e que

That a thing should be good, it has been thought, means that it possesses this single property: and hence (it is thought) only what possesses this property is good. The inference seems very natural; and yet what is meant by it is self-contradictory (MOORE, 1993, p. 90).

Embora estas formulações façam referência maior ao argumento da questão-em-aberto, desbancada no capítulo anterior, não falta em evidenciar este intento antirreducionista que Moore procura defender. De forma ainda mais evidente podemos identificar em sua crítica à teoria de Herbert Spencer e seu “darwinismo social” no capítulo 2 de seu *Principia Ethica* (1959, 1993 §§29-34). Assim como Dall’Agnol procura criticar a “sociobiologia”, Moore o faz com o darwinismo social – embora, como veremos na próxima seção, apenas o último obteve sucesso. O darwinismo social de Spencer busca justificar o juízo moral a partir de sua leitura das obras quanto à seleção natural escritas por Charles Darwin – leituras as quais Moore corretamente apontou como errôneas. De acordo com Moore, Spencer relaciona adaptabilidade com uma tendência a tornar-se “melhor”, para um “bom propósito” ou “fim” (§30), e que então “mais evoluído” é sinônimo de “mais ético”; pois a evolução, por sua vez, nos traria maior prazer através de ferramentas psicológicas para obtê-lo e mantê-lo, assim como gerar mais vida e mais prazer (§33). Moore fez algumas referências a críticas político-sociais do argumento de Spencer inferir um “aval ético” para o assassinato de outras raças, e focou em interpretativas em que claramente Spencer confundiu uma teoria factual da biologia, como é o caso da teoria da origem das espécies por meio da seleção natural de Darwin como sinônimo direto de uma teoria ética. Aqui nos é bem clara a aplicação da leitura da falácia naturalística conforme Dall’Agnol desenvolveu, onde Spencer parece cometer todos os erros possíveis que ela nos alerta. Spencer comete um erro categorial no que associa “evoluído” com “ético”, duas categorias distintas, de forma sinonímia e sem maiores explicações. O autor também apresenta um caso de identificação equivocada em que termos como “higher” (“mais alto”) no sentido de possuidor de maior adaptabilidade, como Darwin coloca, é identificado

com um cunho moral, como eticamente superior, como Moore parafraseia (1993, p. 100, grifo do autor): “*Mr Spencer identifies the gaining of ethical sanction with the being more evolved.*” Por fim, o autor comete um erro inferencial no que tira conclusões destes pressupostos absurdos enquanto desenvolve seu darwinismo social. Mas o ponto que Moore foca em sua crítica a Spencer (embora tenha outras críticas à relação de teorias evolutivas com a ética em um âmbito geral como vemos em §34) é que, em suma, há um reducionismo sinonímico de uma descrição para um viés ético sem a presença de maiores evidências.

[Spencer] argues at length that certain kinds of conduct are ‘more evolved,’ and then informs us that he has proved them to gain ethical sanction in proportion, without any warning that he has omitted the most essential step in such a proof (MOORE, 1993, p. 101).

Dessa forma a falácia naturalista acaba por desbancar a teoria de Spencer. Mas, possivelmente, esta seja uma das únicas teorias em que a falácia naturalista tenha real efetividade, por partir de um reducionismo simplista da ética. Mas o problema é que quando não há reducionismo por parte de uma teoria moral, ou seja, se não há a identificação de b_{vi} com um único objeto simples, o argumento da falácia naturalista é inefetivo. No hedonismo e no utilitarismo isto se mostra muito claro. Ora, o próprio Moore reconhece em sua elaboração das teorias éticas de Bentham e Mill que por mais que haja críticas válidas quanto aos usos de seus conceitos, não as invalidam por completo. Afinal, uma afirmação ética de que “aquilo que provê prazer deve ser buscado” não atribui em momento algum proposições de identidade entre b_{vi} e outra propriedade. Da mesma forma, “já no capítulo 3 [do *Principia Ethica*] Moore argumenta contra a tese de que o prazer é o *único* bem com valor em si mesmo e faz isto independentemente de um apelo ao argumento da falácia naturalística” (DALL’AGNOL, 2005 p.), o que denuncia que mesmo Moore era consciente dos limites do escopo de suas objeções. Mesmo a ética das virtudes, que Moore procura criticar através da leitura de Aristóteles, se salva do argumento da falácia naturalista em que Aristóteles claramente diferencia juízos éticos e científicos. Assim, mesmo se baseando em alguma concepção da natureza humana, todas estas teorias estão imunes ao crivo do argumento da falácia naturalista.

Dall’Agnol procede então para encerrar a seção de sua obra em que ele identifica a falácia naturalista em Moore e procura reformulá-la para o debate metaético contemporâneo reconhecendo os seus supracitados limites, mas com uma salvaguarda ao final em que *o argumento de Moore é, certamente, válido contra naturalismos do tipo que está presente na*

sociobiologia. (DALL'AGNOL 2005 p. 174). Creio que Dall'Agnol não acerta em sua crítica à sociobiologia e discutire esse ponto na próxima seção. Suas críticas são comuns a muitos que criticam o naturalismo e contra elas, argumentarei, a partir da distinção entre teoria do valor e teoria da ação, como a apresenta Brito, e que redonda numa confusão entre o normativo e o descritivo em teoria prática.

3.2 Altruísmo Recíproco, Normatividade, e Nenhuma Sociobiologia¹⁰

[I]f, as is my own belief, the moral feelings are not innate, but acquired, they are not for that reason less natural.

– John Stuart Mill¹¹

Como foi visto anteriormente, Dall'Agnol segue a análise da falácia naturalista para aplicá-la em sua leitura de Matt Ridley que, segundo o autor, estaria associada à *sociobiologia*. Todavia, este posicionamento quanto à temática naturalista é deveras comum na literatura, e neste capítulo pretendo esclarecer estes pontos a fim de introduzir o paradigma do naturalismo moral enquanto *teoria da ação*, nomenclatura de Brito para teorias morais descritivas que não aspiram a uma prescrição normativa objetiva. Defendo que este escopo de crítica jaz fundamentalmente em dois pressupostos errôneos: (i), de que nenhum dos autores que ele cita se associa à teoria sociobiológica e (ii), o de tratar de tal obra fora de seu contexto principal no debate *natureza versus criação* (ou *natureza versus ambiente*).

A primeira é mais simples e importante: a definição equivocada da posição teórica de Ridley. O termo *sociobiologia* é cunhado por Edward Wilson em 1975 em sua obra de mesmo nome. Ridley, por sua vez, em momento algum de sua obra em questão se associa com esta posição, ou sequer cita o termo *sociobiologia* ao longo dela. Se olharmos outras de suas famosas obras como *O que nos faz humanos?* (2008, original *Nature via Nurture*, 2003) e *Genome* (1999, 2006), há apenas uma ocorrência em cada uma onde o termo *sociobiologia* aparece. Na última, há uma mera menção na parte final da obra a fim de se ilustrar a igual importância de nossas inclinações genéticas e influências do ambiente para o comportamento humano, em que se cita o debate entre Wilson e outros defensores de um culturalismo forte (*i.e.* em que o comportamento não é de forma alguma relacionado à nossa natureza biológica),

¹⁰ Agradeço imensamente ao prof. Dall'Agnol pela compreensão e pelo debate sobre este capítulo, que auxiliou ao melhoramento da versão final.

¹¹ 1864 *apud* Darwin 1882, p. 98.

e que “[a]fter twenty-five years of studies in behavioural genetics, that view is no longer tenable. Genes do influence behaviour” (RIDLEY, 1999, p. 306). Mas o autor, logo após, ao iniciar o próximo parágrafo, segue para denunciar o extremismo reducionista de Wilson em que “[y]et even after these discoveries, environment is still massively important - probably in total more important than genes in nearly all behaviours” (RIDLEY, 1999, p. 306).

Na primeira obra, por sua vez, o autor apresenta a sociobiologia de Wilson (RIDLEY, 2003, p. 241-254) como um defensor de que os genes se sobrepõem completamente ao ambiente, entrando então num aspecto político onde padrões sociais de comportamento poderiam ser redutíveis a inclinações inatamente genéticas, mas apenas para apresentar nas treze páginas que se seguem como tal posição é extremista e problemática, comparando as ideias e discurso de Wilson sobre a natureza humana com “*the evangelical language of the Baptist preachers he had heard in Alabama as a youth*” (RIDLEY, 2003, p. 243). Não vou entrar no mérito de como Ridley critica a sociobiologia *per se*, mas é importante a nós notar como não apenas o autor não se identifica com esta posição, mas como também se posiciona contra ela, apresentando sua perspectiva em contraponto com ela. Talvez Dall’Agnol esteja certo em criticar a sociobiologia, porém, a meu ver, equivocou-se quanto a que autores deveria criticar.

Os pontos principais presentes na obra de Dall’Agnol, que, como coloquei anteriormente, também fazem parte do cerne crítico do paradigma naturalista em um âmbito geral, são os seguintes:

- (a) Que a teoria do gene egoísta se compromete com o determinismo gênico e com uma *falácia genética* e na conseguinte falta de autonomia do ser humano;
- (b) Que o *gene egoísta* seja um tipo específico de gene (e que, logo, Ridley estaria errado em se basear nele uma vez que o Projeto Genoma não estava concluído na época da escrita de sua obra);
- (c) Que há um reducionismo moral em sua teoria;
- (d) Que há uma diferença de *tipo* (lógico) entre instinto, comportamento e genética;
- (e) Da escolha *conveniente* de dados etológicos para justificar diferentes teorias.

O ponto inicial que se deve ter em perspectiva é a totalidade do paradigma pressuposto na teoria do gene egoísta e do altruísmo recíproco. Já fiz uma breve apresentação desta última ao final da seção 1.2, que nos será útil. Irei agora apresentar a teoria do gene egoísta conforme formulada por Dawkins e situá-la no debate “natureza *versus* ambiente” de acordo com as

obras de Ridley. Acredito que esta apresentação será suficiente para refutar as afirmações (a) e (b), e nos dará as ferramentas adequadas para entender o que é “moralidade” para os autores através da apresentação do problema fundamental (ii), que concomitantemente contará com a refutação para (c), (d) e (e).

O autor corretamente identifica o trabalho de Ridley como associado à teoria do *gene egoísta* de Richard Dawkins, apresentada por ele em 1976 em seu livro de mesmo nome. A obra surgiu em meio ao polêmico debate que ocorria desde o fim do século XIX em que muito se debatia que peso – e se é que algum – teriam a natureza, ou seja, os instintos e inclinações naturais *inatos*¹² e o ambiente, a cultura e a criação, ou seja, a experiência, no comportamento humano. O nome atribuído a este debate é o de *natureza versus ambiente* (*nature versus nurture*), referido algumas vezes em português também como o debate entre “inato ou adquirido”. Dawkins procura desenvolver em seu livro principalmente uma defesa contra a “seleção de grupo”, teoria da psicologia que defende que a seleção natural favorece espécies enquanto “unidades”, permitindo uma defesa contra as afirmações de que basear o comportamento em uma perspectiva natural implica em um viés determinista ou que seria incompatível com a cooperação e o auto-sacrifício encontrado em humanos e em outros animais. A única diferença entre Dawkins e estes teóricos da psicologia evolutiva é que a “unidade” para Dawkins é o gene, e não a espécie: a seleção genética (ou “individual”, em contraponto à de grupo) faria jus à concepção original de Darwin da seleção natural de uma forma melhor que a seleção de grupo. Não vou me adentrar neste debate em específico, mas a título de ilustração cito o exemplo simplificado de Dawkins em que, em um grupo puramente altruísta,

[i]f there is just one selfish rebel, prepared to exploit the altruism of the rest, then he, by definition, is more likely than they are to survive and have children. Each of these children will tend to inherit his selfish traits. After several generations of this natural selection, the 'altruistic group' will be over-run by selfish individuals, and will be indistinguishable from the selfish group (DAWKINS, 2006, p. 7-8).

Isto se baseia no forte aspecto darwiniano no enfoque nas variações de certos traços e como elas são selecionadas. O “egoísta” seria mais bem adaptado para “se aproveitar” da boa-

¹² É importante notar que neste debate, e como doravante utilizarei, o sentido de “inato” como usado na biologia, psicologia evolutiva e outras ciências afins não remete de forma alguma ao inatismo metafísico como presente na história da filosofia. Um “comportamento inato” seria aquele que é fortemente influenciado pela carga genética de um animal, como um bebê chorar frente ao desconforto ou um filhote de cão procurando as mamas de sua mãe para se alimentar: inclinações de um grau muito forte, porém que através de um trauma ou uma variação exótica podem não ocorrer.

vontade dos altruístas, o que favoreceria sua sobrevivência e procriação. É interessante vermos também que, voltando à questão da sociobiologia, Wilson está comprometido com uma teoria da seleção de grupo; e assim, Dawkins o critica (2006, p. 94)¹³.

Mas é importante notar, como é possível perceber logo nos prefácios da obra, que “gene egoísta” é um nome que pode levar a conclusões erradas ao invés do que de fato procura defender. Algo semelhante se vê com Darwin, que fora suficientemente cauteloso em deixar claro que apesar da forma linguística que utilizava, “natureza” e “seleção natural” não possuíam “intencionalidade” ou “consciência” alguma, embora alguns de seus críticos interpretassem o contrário, como o autor nos diz:

It has been said that I speak of natural selection as an active power or Deity; but who objects to an author speaking of the attraction of gravity as ruling the movements of the planets? Every one knows what is meant and is implied by such metaphorical expressions; and they are almost necessary for brevity. So again it is difficult to avoid personifying the word Nature; but I mean by Nature, only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us. With a little familiarity such superficial objections will be forgotten (DARWIN, 1889, p. 63).

Com Dawkins, um exagero semelhante é apresentado por seus críticos onde se presume que o nome implica que a teoria defenderia que nosso genoma possui um “caráter” “moralmente egoísta” em si mesmo, com uma clara “intencionalidade” presente em nossos genes. Isto, se tomarmos o paradigma da biologia conforme presente na citação acima de Darwin, é evidentemente um equívoco; “no sane person thinks DNA molecules have conscious personalities” (DAWKINS, 2006, p. x).

A teoria do gene egoísta se baseia em uma perspectiva evolucionista focando na unidade de seleção natural como o gene, “a logical outgrowth of orthodox neo-Darwinism” (DAWKINS, 2006, p. xv), posição na biologia que abraça a teoria darwinista focando no viés mendeliano e não-lamarckista (*i.e.* que há seleção de traços e não acúmulo de modificações através do tempo, diferenciação que Darwin não deixou clara pelas limitações de sua época). Explicar todo o funcionamento e origem evolutiva do gene vai muito além do escopo deste trabalho, mas nos é suficiente compreender a perspectiva de Dawkins em que genes são a unidade mais elementar de vida, contendo a *receita* básica para que, de acordo com outros

¹³ Um ponto importante de se notar igualmente é que, apesar de mostrar alguns elogios a Wilson, Dawkins não se compromete em momento algum com sua teoria específica – de fato, Dawkins admite não ter sido influenciado pela obra de Wilson: “*Much as I admire Wilson’s tour de force [...] my hackles have always risen at the entirely false suggestion that his book influenced mine.*” (DAWKINS, 2006, p. 328). Wilson é radicalmente mais nativista que Dawkins, que por sua vez concordaria mais com o viés de Ridley, como veremos.

genes, mRNA, o ambiente, etc., seu fenótipo seja algum específico. Variações nos genes permitiram sua maior longevidade, alguns sendo *guindastes*¹⁴ como a reprodução sexuada, que provê uma maior variedade no *pool* gênico, os órgãos dos sentidos, que permitem uma melhor preparação em relação ao mundo à sua volta (detecção de predadores e alimento, etc.), o sistema nervoso central para um processamento mais *refinado* dos últimos, etc. Claro, muitas espécies não compartilham os mesmos guindastes, ou nem ao menos sequer os mesmos tipos de variações, mas o paradigma principal de que as formas de vida são meras variações das formas diferentes de um gene interagir com o ambiente para sua própria sobrevivência – não há como frisar o suficiente a falta de intencionalidade aqui – e neste sentido “*we are survival machines — robot vehicles blindly programmed to preserve the selfish molecules known as genes*”, (DAWKINS, 2006, p. xxi) ou como o autor utiliza no resto de sua obra, “máquinas gênicas” (*gene machines*). Aqui, a crítica (b) já cai por terra, uma vez que não há *um gene egoísta*, e sim a defesa da vida pelo *gene's-eye view*: é um paradigma, uma teoria científica, e não um objeto individual observável.

Para refutarmos o ponto (a) não precisamos ir muito longe. Apesar de Dawkins frisar no paradigma do gene para explicar a vida, a cultura é ultimamente importante para ele, fator que o separa fundamentalmente de Wilson e da sociobiologia *per se*. Dawkins possui formação como zoólogo, e não é a toa que sua obra trate sumamente de uma amplitude de outros animais antes de chegar ao ser humano nos últimos capítulos, focando no aspecto cultural no décimo primeiro ao desenvolver seu conceito de “meme”: da raiz grega de “repetição” *Mimeme* (DAWKINS, 2006, p. 192), uma contraparte cultural de genes que consistem em trechos de informação de qualquer tipo – “*tunes, ideas, catch-phrases, clothes, fashions, ways of making pots or of building arches*” (DAWKINS, 2006, p. 192) – que por algum motivo ou outro nos atraem mais que outros e estimulam nosso cérebro a repeti-los. Também nos foge ao escopo aqui entrar em uma definição ou no debate acerca de memes, mas nos é suficiente entender que, para Dawkins, eles se desenvolveriam de uma forma muito mais veloz que um gene: fruto de “*brains that are capable of rapid imitation*” (DAWKINS, 2006, p. 200), o ciclo de vida de memes é exponencialmente mais rápido do que a dos genes, que necessitam de séculos e gerações para que a seleção natural o enalteça ou cause sua extinção. Isto nos é importante, pois nos resulta na seguinte perspectiva: “*We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our*

¹⁴ “*Cranes*”, termo cunhado por Daniel Dennett em contraste com “*skyhooks*”, ou “ganchos do céu”, posição de defensores que procuram atribuir uma origem sobrenatural a determinados fenótipos (como cito a seguir). Cf. DENNETT, 1995.

creators. *We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators*” (DAWKINS 2006, p. 201). O que culmina no aspecto de que

it is a fallacy — incidentally a very common one — to suppose that genetically inherited traits are by definition fixed and unmodifiable. Our genes may instruct us to be selfish, but we are not necessarily compelled to obey them all our lives. It may just be more difficult to learn altruism than it would be if we were genetically programmed to be altruistic. Among animals, man is uniquely dominated by culture, by influences learned and handed down (DAWKINS, 2006, p. 3).

Aqui o ponto mais forte da crítica de Dall’Agnol cai por terra. Genes não são fatalistas, e não se comete nenhuma “falácia genética”, pois não se presume não apenas uma “inclinação única” de gene algum como também não se espera que suas origens definam seu resultado. Um forte exemplo contra este ponto é que

[t]he genes for laying down the body plan of the fruit fly turned out to have precise counterparts in the mouse and the human, all inherited from a common ancestor called the roundish flatworm that lived 600 million years ago. So similar are they that the human version of one of these genes can substitute for its fly counterpart in the development of a fruit fly. Even more surprising was the discovery that the genes flies use for learning and memory are also duplicated in people - and also presumably inherited from roundish flatworms (RIDLEY, 2003, p. 234).

Aqui torna-se visível o aspecto de que não há um determinismo forte no escopo naturalista. Ambos Ridley e Dawkins também estão plenamente cientes da extrema semelhança genética entre humanos. Conforme um dos mais recentes mapeamentos do genoma humano, a semelhança da carga genética entre dois indivíduos é alarmante: segundo o instituto de pesquisa J. Craig Venter, “*genomes between individuals have at least 0.5% total genetic variation (or are 99.5% similar)*” (KOWALSKI, 2007 p. 4). Considerando as recentes descobertas do Human Genome Project, que concluiu, após seu mapeamento do genoma humano finalizado em 2003, que há um total de 20.500 genes em tal (<http://www.genome.gov/12011238>), há uma média de 102,5 genes de diferença entre o autor deste texto, o leitor, e qualquer outro membro da espécie *Homo sapiens* (assumindo que o leitor o é, em primeiro lugar) de até aproximadamente 200.000 anos atrás. Isto em momento algum compromete a teoria dos autores. Para finalizar esta questão, em suma:

[i]f we follow a particular recipe, word for word, in a cookery book, what finally emerges from the oven is a cake. We cannot now break the cake into

its component crumbs and say: this crumb corresponds to the first word in the recipe; this crumb corresponds to the second word in the recipe. (DAWKINS, 1985, *apud* RIDLEY, 2003 p. 125).

Receitas de bolo dependem de uma miríade de variáveis: qualidade dos produtos, habilidade do cozinheiro, tempo de preparo, qualidade dos instrumentos utilizados – todos que alteram de uma forma ou de outra o resultado final. Na perspectiva de Dawkins e Ridley, o gene é muito semelhante: frases de genes que dependendo do mRNA, outros genes, ambiente, ativação ou não, podem ter uma multiplicidade de resultados diferentes. O mesmo *locus* gênico (posição no eixo helicoidal do DNA em que há, de um lado, o gene paterno, e do outro, o materno) ocorrendo 33 vezes pode gerar, assim como uma moeda atirada o mesmo número de vezes, 10 bilhões de combinações diferentes (RIDLEY, 2003).

Com este ponto estabelecido, vamos proceder para o entendimento de *moralidade* para os autores. No item 1.2 apresentei brevemente a teoria do *altruísmo recíproco* de Robert Trivers, na qual Ridley e Dawkins se baseiam para tratar da moralidade. Tanto esta teoria quanto a do gene egoísta, conforme fora dito, surgiram em um contexto de debate entre as posições radicais de nativistas e culturalistas¹⁵, de forma a reconhecer a influência que na verdade ambos exercem em nosso “produto final”. O viés da teoria do gene egoísta é que nosso fenótipo é um intrincado e complexo instrumento de nossos replicadores elementares, as moléculas protéicas de DNA. Mas ao contrário de sermos *limitados* por nossos genes, Ridley e Dawkins defendem que somos *capacitados* por eles. Nossa linguagem mais complexa se dá pela produção de uma segunda cadeia protéica no gene FOXP2 que não está presente nos outros primatas, e seu desuso na época de neuroplasticidade neural¹⁶ pode limitar a linguagem de um humano à mesma de um orangotango (RIDLEY, 2003, pp. 214-16, 219, 229, 250), o mesmo ocorre com os genes CREB, relacionado à memória (RIDLEY, 2003, p. 180-1, 250, 275) e BDNF, relacionado com a calibração da perspectiva em terceira dimensão na visão (RIDLEY, 2003, p. 84, 93, 132, 165-7, 250), e “[t]hese new possibilities are open to experience, not scripted in advance. Genes no more constrain human nature than extra programs constrain a computer” (RIDLEY, 2003, p. 250). Assim, pensar instintos e comportamento, ou até mesmo a cultura, como fora do escopo de influência dos genes é um imenso equívoco; tão grande quanto pensar que por serem relacionados, há alguma forma de

¹⁵ Uso ambos os termos despreocupadamente aqui apenas para ilustrar ambos os lados extremos do debate acerca do tema do comportamento humano: os “nativistas” que de uma forma ou de outra defendem que tal é inato, e os “culturalistas” que rejeitam qualquer influência da natureza.

¹⁶ Período quando o cérebro está mais suscetível à adaptação, diferentes áreas sendo relativas a diferentes períodos de tempo e trechos genéticos.

determinismo fatalista. A tese (d), de que haveria diferença de *tipo* (lógico) entre instinto, comportamento e genética então cai por terra.

O altruísmo recíproco surge então neste contexto para tratar do problema da moralidade em uma perspectiva geneticista do comportamento: como conciliar o auto-interesse implícito com o fato do comportamento cooperativo e indubitavelmente social apresentado pelo homem e várias outras espécies? É aí que a obra que Dall’Agnol cita de Ridley entra em questão. O ponto em que Trivers apenas pincela em seu breve artigo, Ridley desenvolve toda uma obra para defender. Trivers sugere a seguinte hipótese:

During the Pleistocene, and probably before, a hominid species would have met the preconditions for the evolution of reciprocal altruism: long lifespan; low dispersal rate; life in small, mutually dependent, stable, social groups (...); and a long period of parental care (TRIVERS, 1971, p. 45).

O convívio social em uma comunidade próxima, estável e mutuamente dependente implica em múltiplas relações interpessoais dos mais variados tipos em curtos espaços de tempo, em maior parte pressupondo a cooperação. Ridley coloca que o principal fator para o surgimento da cooperação – não apenas no homem, mas em outros animais reconhecidos como altamente sociais como lobos, leões e hienas – fora a caça de animais grandes – uma vez que “*no man can eat a whole mammoth*” (RIDLEY, 1998, p. 103) –, que eram abundantes nas áreas gramíneas. Em resumo, “*to bring down large game on grassland plains both requires cooperation and, because the prize is large enough to feed many mouths allows cooperation. This was the world in which humans evolved*” (RIDLEY, 1998, p. 106). Ou seja, tanto nossos antecessores *Australopithecus* e *Homo erectus* quanto nós *Homo sapiens* nos desenvolvemos neste tipo de ambiente. Mas tendo em base que somos “máquinas gênicas”, ou seja, não somos nada muito além de sistemas avançados de defesa de nossa carga genética, como compatibilizar a cooperação com outrem que não seja um parente próximo pela primazia pelo gene e prole própria, plenamente capaz de “trapacear” em prol dos últimos? É aí que o altruísmo recíproco entra em cena. Mas antes, uma breve observação. O argumento (e) de Dall’Agnol coloca (2005, p. 166-7) que há uso tendencioso de dados etológicos de acordo com o que se quer provar, nominalmente que “lobos ou leões são os bichos preferidos por aqueles que querem defender um enfoque hobbesiano do comportamento moral; abelhas e formigas são usadas para justificar altruísmo e cooperação” (DALL’AGNOL, 2005, p. 167). Todavia, não é o caso da obra que o autor está procurando criticar. Ridley frequentemente se refere a leões, lobos e hienas como animais sociais, especialmente por terem se desenvolvido

no mesmo ambiente que os homens no pleistoceno (1998, p. 14, 40, 96, 106, etc.), e contra a comparação entre a cooperação de insetos como um modelo válido de comparação com um humano justamente pelas colônias serem geneticamente manipuladas para um auto-sacrifício programado (RIDLEY, 1998, p. 18-9, 40, etc.). Dawkins, da mesma forma, compartilhava da perspectiva sobre os insetos (2006, p. 174 ss.).

Seguindo com a teoria do altruísmo recíproco, Trivers aponta que o sistema psicológico que o subjaz é deveras complexo, e atribui uma série de fatores que estariam envolvidos para seu funcionamento e sua regulação em uma sociedade cooperativa:

Given this unstable character of the system, where a degree of cheating is adaptive, natural selection will rapidly favor a complex psychological system in each individual regulating both his own altruistic and cheating tendencies and his responses to these tendencies in others. As selection favors subtler forms of cheating, it will favor more acute abilities to detect cheating. The system that results should simultaneously allow the individual to reap the benefits of altruistic exchanges, to protect himself from gross and subtle forms of cheating, and to practice those forms of cheating that local conditions make adaptive (TRIVERS, 1971, p. 48).

Esta formulação faz parte da tese central da obra de Ridley, e até hoje uma série de autores reconhecem sua importância, como Churchland (2008), Dennett (1995, 2003), Greene (2007) e Prinz (2007a). O “comportamento” *per se* não está programado nos genes, mas sim a estrutura psicológica que lida melhor com esta gama de possibilidades presente no ambiente e nas relações interpessoais do cotidiano. Pensar em genes não é pensar em determinismo, seja de fenótipo direto ou de comportamento – o que Dawkins denominou de “fenótipo estendido”, ao passo que, p. ex., instituições políticas são tão necessariamente frutos da composição genética de nossa espécie assim como diques de castores ou ninhos de pássaros são frutos de seus respectivos *pools* gênicos.

Mas onde, exatamente, está a teoria moral do altruísmo recíproco? Onde estão os valores morais ou as virtudes? A última parte que faltava refutar da crítica de Dall’Agnol se mostra aqui: não há, em momento algum, a pretensão de uma teoria moral no altruísmo recíproco ou em Ridley. Churchland, Ridley, Dennett e Dawkins, p. ex., usam fortemente explicações das ciências naturais para entender *as origens* do comportamento moral e como nossa fisiologia como um todo pode influenciar na esfera da moralidade. Mas *nenhum* deles – por mais que arrisquem criticar determinadas posições filosóficas como Churchland (2008, cap. 7) ou demonstrem certo otimismo na filosofia moral com os desenvolvimentos científicos como Dennett (2003, caps. 9 e 10) – se compromete com uma teoria moral, muito

menos alguma que reduza juízos morais a fatos naturais. Mesmo Ridley, ao fim de sua obra, clama ao leitor que “devemos” abraçar o posicionamento de Margaret Thatcher e que o libertarianismo (RIDLEY 1998) seria uma consequência lógica de nosso entendimento naturalizado da espécie humana; todavia, não caracteriza uma tentativa de justificação de uma teoria moral tanto quanto é este otimismo quasi-jornalístico comum aos autores de divulgação científica como ele. Em verdade, Edward Wilson e a “verdadeira” sociobiologia teria sido um alvo fácil, e inclusive Dall’Agnol poderia ter contado com todos os autores supracitados para ajudá-lo nesta tarefa. Todavia o autor errou seu alvo e, embora de modo algum diminua o valor riquíssimo de sua obra como um todo, realizou uma crítica contra uma teoria tão ficcional quanto o filme *Gattaca*.

Não somente estes autores poderiam tê-lo ajudado como também eles possuem uma forte linha argumentativa em prol de o que pode ser utilizado para a motivação moral. Neste aspecto, eles possuem um intento semelhante ao de Moore e ao do próprio Dall’Agnol, no que estão em busca daquilo que é o objeto de estudo da Ética: diferenciar aquilo que é moralmente valoroso por si mesmo daquilo que é meramente instrumental. Vou tratar um pouco disso na próxima seção, assim como introduzir um preâmbulo sobre o contraste entre o realismo axiológico de Dall’Agnol e Moore com quem *de fato* possui uma teoria moral naturalizada, nominalmente os que almejam teorias normativas como Brito, Prinz e não-cognitivistas como Sturgeon e Sayre-McCord.

3.3 Das Intenções Naturalistas

Na última seção procurei usar a crítica de Dall’Agnol para representar as principais críticas e erros de interpretação do naturalismo no que a teoria de Ridley cometeria de alguma forma a falácia naturalista, e assim introduzir o paradigma predominante do naturalismo moral enquanto teoria da ação. O escopo do argumento desta falácia é limitado para aplicações muito específicas de relações de tipos lógicos, e neste sentido Dennett e Churchland, apesar de suas interpretações errôneas, estavam certos como vimos na seção 1.1.3 ao interpretar que a falácia naturalista serve apenas para nos precaver contra simplificações imprudentes de descrições factuais: “[t]he fallacy is not naturalism but, rather, any simple-minded attempt to rush from facts to values” (DENNETT, 1995, p. 468), e assim “[n]aturalism, while shunning stupid inferences, does nevertheless find the roots of morality in how we are, what we care about, and what matters to us — in our nature” (CHURCHLAND, 2008, p. 6).

Ao procurar realizar uma *genealogia da moral*, estes autores possuem claramente o intento de identificar as coisas que nos são valiosas e importantes quando realizamos ações e/ou escolhas em um âmbito moral. Joshua Greene e Jesse Prinz, dentre outros, possuem uma série de trabalhos e pesquisas muito interessantes sobre, por exemplo, a influência de elementos não-morais (como fome, higiene e odor de um ambiente) afetam escolhas morais. Greene (2007) inclusive possui um trabalho deveras curioso em que relaciona teorias consequencialistas e a deontologia kantiana com a ativação de determinadas áreas do cérebro de acordo com uma série de experimentos sobre escolha moral, onde no segundo há a ativação de áreas cerebrais relacionadas com a *emoção* no momento da escolha enquanto a primeira, apesar de usualmente envolver de início fatores emocionais, tomam mais tempo para o juízo onde áreas relacionadas ao cálculo cognitivo se ativam majoritariamente. Tratarei um pouco mais de Green no início do próximo capítulo.

Sturgeon inclusive, como vimos parcialmente, através da defesa de um forte viés naturalista, afirma que o bom *pode* ser natural, uma vez que o discurso científico está sempre em dinâmica mudança; e não haveria risco de cair em reducionismo, uma vez que, como vimos na seção 1.1.1, tal discurso pode definir conceitos causalmente. Segundo o autor, este não-reducionismo fortifica um argumento não-metafísico de “bom” (STURGEON, 2006, p. 100-1). Apesar do aparente “radicalismo” na definição de “bom”, dada esta mesma dinâmica linguística científica e outros fatores como a comunidade científica ser uma minoria em contraste com a população humana em geral que também usaria estes conceitos, que o debate entre a relação de ciência e ética é sempre problemático, etc. (cf. STURGEON, 2006, p. 107-110), Sturgeon coloca que o não-cognitívismo é a solução. Mesmo defendendo a existência de fatos morais e propriedades naturais da moralidade, Sturgeon defende que a moralidade é movida por motivação e que tais fatos e propriedades por si são ausentes de prescriptividade (cf. STURGEON, 2006, p. 110-3). Prinz toma um caminho semelhante ao identificar que nós temos de fato toda a estrutura fisiológica para a moralidade de forma inata, mas que todavia a moralidade *per se* ocorre somente no nível cultural, defendendo viés um tanto wittgensteiniano onde o fato moral é apenas apofântico em uma comunidade moral; e uma vez que todo juízo moral é baseado nos mesmos mecanismos fisiológicos, ainda que varie de acordo com a cultura em questão, todos os juízos morais possuem o mesmo valor apofântico, no caso, são todos verdadeiros.

Aqui vemos claramente a posição de Brito de como o naturalismo pode ser usado para correlacionar teorias metaéticas de valor e motivação, assim como teorias de ação e normatividade, dependendo da perspectiva em questão. Em suma, “[a] naturalização da moral

não implica, necessariamente, na redução do valor ao mundo fático” (BRITO, 2010, p. 225). Reconhecer as bases naturais para o surgimento e funcionamento da moral como a entendemos hoje – como vimos que é a tarefa de Prinz –, ou seja, realizar uma *genealogia da moral* através de um viés naturalista não é o mesmo que reduzir ou identificar a moralidade em um discurso *fisicalista*.

No próximo capítulo iremos prosseguir com o estudo de teorias naturalistas, mas desta vez com aquelas que possuem de fato uma teoria moral para vermos como determinadas teorias reagem à falácia naturalista e se o realismo axiológico de Moore e Dall’Agnol é a melhor saída, como o autor defende. Para isto, utilizarei alguns autores supracitados como Brito, Sturgeon e Prinz, aprofundando suas teorias, assim como apresentando a teoria moral de Rawls, que apesar de não ser naturalista *per se*, envolve um viés de teoria de ação e normatividade que nos será interessante para contrastar com Moore, Dall’Agnol e sua teoria do valor.

4. NATURALISMO, AÇÃO E NORMATIVIDADE

(...) recent developments in the biological sciences allow us to see through the tangle, to begin to discern pathways revealed by new data. The phenomenon of moral values, hitherto so puzzling, is now less so. Not entirely clear, just less puzzling. By drawing on converging new data from neuroscience, evolutionary biology, experimental psychology, and genetics, and given a philosophical framework consilient with those data, we can now meaningfully approach the question of where values come from.

– CHURCHLAND, 2008, p.3

Acredito que a epígrafe deste capítulo resume eficientemente o resultado de minha presente argumentação. Procurei investigar o escopo do argumento da falácia naturalista e meus esforços me levaram a perceber que embora válido, ele ainda é limitado. Não somente meramente limitado, como também não se mostra efetivo contra o naturalismo moral contemporâneo em geral, um dos intentos principais da formulação original de Moore. Exceções imprudentes à parte, o naturalismo moral como entendido hoje em dia – mesmo em toda a sua multiplicidade – não procura reduzir a normatividade, ou o critério do que é “bom”, independente de definição, a uma prescriptividade baseada puramente em fatos naturais. O limite da argumentação não-naturalista de Moore e Dall’Agnol jaz em dois termos vitais deste parágrafo: *reduzir e prescriptividade*.

Há, indiscutivelmente, um reducionismo no naturalismo moral quando o entendemos como parte de um paradigma que procura eliminar qualquer aspecto sobrenatural do discurso filosófico acerca do mundo, e mais especificamente, da moral: o que é bom, justo, certo, etc. nada mais são do que fenômenos naturais específicos de acordo com a fisiologia e a natureza evolutiva humana e o ambiente (obviamente em um contexto empírico) físico e cultural em que se está situado. Assim, através das múltiplas veias das ciências biológicas e humanas, procura-se um entendimento mais empiricamente informado acerca destes fenômenos usualmente insulados na esfera de investigação filosófica. Assim não há prescrição alguma, há apenas o tratamento do fenômeno moral como um fenômeno empírico, dessa maneira o naturalismo moral contemporâneo limita-se à sua *descrição*. Paralelamente, como Joshua Knobe e Shaun Nichols colocam em sua obra acerca do âmbito experimental na filosofia¹⁷, acerca da análise de conceitos da filosofia da linguagem:

¹⁷ A filosofia experimental é uma forma de naturalismo contemporâneo que vai além do mero paradigma não-sobrenatural para a aplicação e o uso de métodos empíricos na investigação filosófica. Para mais informações, cf. KNOBE e NICHOLS, 2008.

[...] the aim [of experimental philosophy] is usually to provide an account of the factors that influence applications of a concept, and in particular, the internal psychological processes that underlie such applications. Progress here is measured not in terms of the precision with which one can characterize the actual patterns of people's intuitions but in terms of the degree to which one can achieve explanatory depth (KNOBE e NICHOLS, 2008, p. 5, grifo dos autores).

O mesmo ocorre no âmbito moral. Joshua Greene nos é um excelente exemplo, especialmente em seu artigo *The Secret Joke of Kant's Soul*. Apesar do nome inconveniente, o intento de Greene neste trabalho é demonstrar como ocorrem os processos neurofisiológicos responsáveis pelos resultados dos experimentos de pensamento conhecidos como “problemas do bondinho”, propostos por Philipa Foot e trabalhados por Judith Thomson no fim do século XX¹⁸. Fulcral na filosofia prática contemporânea, tais experimentos consistem em que pessoas entrevistadas estivessem em uma posição de realizar uma escolha de cunho moral entre, *e.g.* deixar o bondinho desgovernado atropelar e matar cinco pessoas trabalhando nos trilhos ou agir puxando uma alavanca e modificar o trajeto do bondinho de forma que mate apenas um trabalhador no trilho alternativo. O resultado quase unânime em sacrificar a vida de um trabalhador para salvar cinco fora utilizado para justificar o utilitarismo de Foot. Por outro lado, em outra variante na qual ao invés de um bondinho pergunta-se apenas se é moralmente permissível a morte involuntária de uma pessoa para salvar a vida de outras cinco, cada uma necessitando do transplante de um dos órgãos saudáveis da primeira, a resposta quase unânime fora a contrária: não seria aceitável. Este argumento corroboraria então a ética das virtudes de Thomson.

Greene, por sua vez, procura investigar, através da análise por ressonância magnética funcional do sistema nervoso central, quais as diferenças fisiológicas que subjazem escolhas tão destoantes de casos tão semelhantes – diferença significativa a ponto de serem usados para sustentar ora teorias consequencialistas, ora deontológicas. Os resultados foram esclarecedores. Dois itens se sobressaíram nas comparações das diferentes versões das situações hipotéticas utilizadas: não apenas as áreas cerebrais como também o tempo de demora que os voluntários levaram para dar sua resposta. Nas versões do experimento hipotético para defesa deontológica houve um padrão de resposta quase – literalmente – imediata, onde as regiões do cérebro associadas com a emoção (nominalmente a amígdala

¹⁸ Sobre este tópico devo imensamente aos debates na graduação com o prof. Dr. Denis Silveira e aos debates no mestrado com o prof. Dr. Marco Azevedo. Da mesma forma, para o viés em questão, Cf. BRITO, 2014, p.26-7, em especial o quadro 3.

cerebelosa e as superfícies mediais dos lobos frontais e parietais), ou seja, impulsos instintivos não mediados mostraram maior atividade. Aquilo que levaria à ação correta na deontologia, então, estaria relacionado com uma resposta a um valor *prima facie* de determinadas situações (ou como Greene mesmo coloca, referente ao *valor intrínseco* (2007, p. 94). As respostas para as formulações consequencialistas do experimento, por sua vez, mostraram-se quase tão destoantes das anteriores quanto as teorias por trás delas, com a exceção de um fator. O tempo de resposta foi significativamente maior, e as áreas cerebrais mais ativas foram associadas com as áreas “cognitivas”¹⁹ (nominalmente as superfícies dorsolaterais do córtex pré-frontal e do lobo parietal), relativas ao raciocínio prático e cálculo matemático, ou seja, de cunho representacional “*inherently neutral [...] that do not automatically trigger particular behavioral responses or dispositions, while ‘emotional’ representations do have such automatic effects, and are therefore behaviorally valenced*” (GREENE, 2007, p. 40). Esta constatação, assim como na outra situação, condiz com o aspecto teórico do consequencialismo: uma medição objetiva, calculista, do melhor resultado, é o que designa o que é mais moralmente adequado.

Mas há um fator que não apenas ameniza estas diferenças como também mostra que as raízes das teorias não são tão conflitantes assim. Em ambos os experimentos, apesar da maior atividade em determinadas áreas associadas ora com padrões emotivos, ora com padrões “cognitivos”, *ambas* as áreas tiveram algum tipo de atividade no mínimo significativa para a formulação: por um lado, o comportamento “consequencialista” demonstrava usualmente atividade imediata das áreas emocionais, embora paulatinamente, em conflito gerado através do córtex anterior supracaloso (área associada com a comunicação do sistema límbico, parte cerebral mais primitiva, com o córtex, mais recente)²⁰, modulava-se para então a ativação mais significativa das regiões “cognitivas” – e por isto então havia um tempo mais elevado até a resposta. Por outro lado, as “escolhas deontológicas” consistiam em respostas praticamente imediatas da ativação emocional, tendo a ativação das áreas “cognitivas” predominantemente apenas na hora de explicação de suas escolhas – o que Greene chama de *racionalizações post hoc* ou *confabulações*.

¹⁹ Greene reconhece que o uso do termo “cognitivo” neste contexto é um tanto especial. Em suma, o termo é utilizado como contrastante a “emotivo”, fazendo jus ao contexto mais comum e abrangente de “processamento de informações”. Claro que o aspecto emotivo também consiste neste tipo de processamento, mas o foco é no aspecto neutro como podemos ver na citação a seguir.

²⁰ Um interessante artigo com a participação de Walter Sinnott-Armstrong e Michael Gazzaniga mostra que a baixa atividade nesta área está relacionada com a reincidência criminosa através de um fenótipo antissocial. Cf. AHARONI et al. 2013. p. 6223

Discussões específicas à parte, gostaria de focar no aspecto que irá permear nosso paradigma de naturalismo neste capítulo: a herança de Hume²¹. Não apenas notamos que a força do argumento humeano perdurou à contemporaneidade com força maior que o próprio argumento de Moore, como vimos pelo exemplo de Greene um aspecto muito importante para a análise da moralidade conforme o viés naturalista: independente do posicionamento no eixo da esfera moral – utilitarismo, ética das virtudes, deontologia, etc. –, nos é evidente que esta esfera apenas possui uma característica “diferenciada” pela onipresença do fator emocional envolvido em suas questões. Como o próprio Greene admite concordar com Hume, “*all moral judgment must have some affective component*” (GREENE, 2007, p. 64). Nas palavras do próprio,

though reason, when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. [...] It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies (HUME, 1777, M App 1.3 SBN 286).

Em Hume, como irei dissertar nas próximas seções, vemos os princípios para o desenvolvimento do naturalismo moral enquanto teoria descritiva da ética ao invés de promotora de prescritividade. Pois para Hume e os autores naturalistas contemporâneos em questão o valor nada mais é do que um fato analisável pelo método científico. Iniciarei a próxima seção desenvolvendo esta noção de naturalismo focando em algumas posições fulcrais do realismo não-cognitivista e formulações afins, para então contrastar com o não-naturalismo que deu origem às tantas críticas que vimos nos primeiros capítulos, e sua priorização do valor para a norma. Por fim, focarei na distinção entre teorias de valor e teorias da ação – conforme a terminologia de Brito, teorias do valor enquanto teorias prescritivas a partir de critérios de verdade como motivação, e teorias da ação enquanto teorias descritivas do fenômeno moral – em uma análise comparativa de forma a identificar as ferramentas metaéticas de ambos os lados; as quais invariavelmente serão devedoras ao legado deixado por Hume e Moore.

²¹ Devo meu conhecimento de Hume imensamente ao prof. Dr. Joãozinho Beckenkamp nas aulas da graduação, assim como aos debates com o prof. Dr. Adriano Brito e com o colega Matheus Silveira no mestrado (Cf. BRITO, 2001).

4.1 Naturalismo Moral

Como vimos brevemente no início do primeiro capítulo, teorias morais naturalistas são constituídas sumariamente de um comprometimento com o mundo natural. Há, em geral, uma posição realista constituída de (a), uma defesa ontológica dos fatos morais como fatos naturais e (b), epistemológica, em que podemos conhecê-los como qualquer outro fato natural – a *definição padrão* de naturalismo moral conforme Sturgeon, e assim concordam Brito (2014, p. 13) e Copp (2003, p.179), embora não necessariamente predominante. A ironia aqui é que esta posição pressupõe

a mesma motivação de fundo para aceitar o naturalismo, que Moore tinha para recusá-lo, a saber, vindicar a verdade ou falsidade de juízos morais. Moore recusou o naturalismo porque não viu como propriedades poderiam instanciar o bem que torna verdadeiras as asserções morais. [...] O realista moral de orientação naturalista analisa as asserções morais desde o mesmo ponto de vista vero-funcional, mas procura acomodar no mundo físico as propriedades que as tornariam falsas ou verdadeiras. (BRITO, 2014, p. 14)

Mas nem sempre o debate se deu desta maneira. Há alguns tipos de naturalismo da filosofia moderna e anteriores a que gostaria de me referir para elicitar as diferenças com o naturalismo conforme entendido contemporaneamente – diferenças estas que, como veremos, são assaz importantes para a distinção entre teorias do valor e teorias da ação –, tarefa à qual me dedicarei no próximo item. Posteriormente analisarei algumas concepções de naturalismo não-cognitivistas, posição modelo advinda de Hume e ainda muito presente no debate contemporâneo. Por fim, analisarei algumas teorias cognitivistas focando em Jesse Prinz de forma a estabelecer as bases comparativas mais evidentes com o não-naturalismo ético que iremos tratar na seção seguinte.

4.1.1 As Bases do Naturalismo Moral

A forte inclinação para buscar na natureza humana e na natureza *per se* as bases para teorias filosóficas está na raiz do *modus operandi* filosófico. Através da análise do cosmos procuravam-se as respostas para as perguntas mais basilares do pensamento filosófico, formando assim a estrutura da metafísica, epistemologia, ética e afins. Na ética, o estoicismo defendia que a virtude consistia em congruência com a natureza; concepção que inspirou o ideal da Igreja Católica Apostólica Romana conforme difundido por Paulo, o Apóstolo,

“[p]ropagador do cristianismo entre os gentios, [que] também lança mão da idéia de uma lei inscrita nos corações dos homens e segundo a qual eles próprios se julgariam, mesmo não estando sob o julgo da Lei de Deus” (BRITO, 2014, p. 4). Aristóteles, por sua vez, postulou algumas diretrizes da natureza humana através de uma observação empírica primitiva – como, por exemplo, que o homem é um animal social e que busca a felicidade como fim último –, e a partir disto desenvolveu sua ética e política. Platão, Epicuro e muitos outros possuíam muitas semelhanças neste paradigma de pensamento.

Segundo Brito, foi através da leitura que Tomás de Aquino fizera de Aristóteles que esta perspectiva naturalista primitiva da filosofia antiga culminou nas leituras contratualistas modernas (Hobbes, Rousseau, etc.) e, por conseguinte, no jusnaturalismo. Isto se deu através da identificação de que então teríamos uma racionalidade natural que por sua vez identificaria estes princípios presentes na natureza. Encontramos uma definição muito semelhante em Kant, em que a lei moral é um resultado *a priori* da intuição de observações *a posteriori* dado o *Factum*²² de nossa racionalidade. Mas aqui, o que Brito chama de aspecto anômalo neste tipo de naturalismo vem à luz: temos um forte racionalismo que postula um realismo dos fatos morais, porém dependem epistemicamente de uma intuição especial para serem reconhecidos pela razão. Ora, isto nos remete diretamente a Moore. O jusnaturalismo e a deontologia kantiana, assim como Moore, postulam o reconhecimento da normatividade através da identificação intuitiva de uma fundação factual para o juízo moral, ainda que a normatividade fuja do aspecto causal físico (natural *per se*) uma vez que necessita deste aspecto racional da intuição. Em suma, há uma

exigência de racionalidade para a legitimação de hábitos e princípios de ação, exigência que equipará as bases da moralidade às bases da estruturação do mundo, de sorte que os princípios gerais para o conhecimento de uma deveriam valer para a outra. A inteligibilidade das leis da moralidade espelha-se, então, na inteligibilidade da natureza, de sorte que há uma transitividade entre o verdadeiro e o legítimo, ou entre aquele e o justo (BRITO, 2014, p. 5).

²² Gostaria de dar ênfase a este termo, que mostra certo intento naturalista em Kant, uma vez que ele funda toda sua teoria neste fato. Factum aqui faz juz à razão humana como algo dado *prima facie*, sem a necessidade de dedução. Mantenho a grafia original da primeira edição como Luciano da Silveira por este intento de substantivação e vital importância para a justificação moral kantiana. É importante de diferenciar de *Tatsache*, que faz referência a fatos empíricos ordinários. Devo muito ao prof. Dr. Carlos Ferraz e ao amigo Luciano da Silveira pelo conhecimento sobre o tema, e também à cara Luana Alt pela ajuda quanto ao idioma. Para uma análise aprofundada do termo cf. SILVEIRA, L. D. “Gênese e estatuto do Factum da razão: Kant e o problema da justificação da lei moral na Analítica da razão prática pura”, 2011.

Neste sentido, Moore, Kant e os jusnaturalistas “em termos contemporâneos, [...] caem sob a categoria dos anti-naturalistas” (BRITO, 2014, p. 3).

Apesar deste naturalismo anômalo culminar em um racionalismo não-naturalista, foi mesmo na modernidade que o padrão do naturalismo contemporâneo se estabeleceu através da agenda empirista de Hume. Sua proposta desde sua primeira *magnum opus* é a de encontrar as bases em que o agente moral realiza as distinções morais a partir do método empirista. Hume contrasta-se com a tradição racionalista uma vez que identifica que são as paixões, ou os sentimentos, que subjazem as escolhas morais, e não a razão – embora esta última possa auxiliar de forma secundária. Isto se dá pois “apenas o sentimento tem capacidade para motivar o ser humano e somente ele é capaz de exercer influência suficiente em seu comportamento a ponto de fazer com que se tenha mais apreço pela virtude do que pelo vício” (SILVEIRA, 2010, p. 23). Ou seja, vício e virtude são causados respectivamente por sentimentos relacionados ao agrado ou repúdio, e nisto, “a função da razão é prestar auxílio para que desse sentimento possa prover um apropriado discernimento de seu objeto” (SILVEIRA, 2010, p. 24). A moralidade é então estruturada com base na reação emocional do agente, sendo esta fonte motivadora para a ação, conforme sugeri no início do capítulo e apresentei sucintamente no item 1.1.3. Mas além da modulação do paradigma da ação do agente no âmbito moral, Hume possui outra diferença com a tradição filosófica até então: apesar de identificar a fonte do valor moral na psicologia do agente, não ousa prescrever normatividade a partir de tal. Aqui entra o aspecto tratado no item 1.1.3, em que tratamos do problema de *ser* e *dever ser* conforme Hume e suas interpretações mais recentes. *Grosso modo*, esta modulação traduz-se em que “a moralidade estaria fundada em nossos comportamentos e não eles na moralidade” (BRITO, 2001, p.12) como se buscava no racionalismo, e esta “inversão desarma a moral de seu aparato normativo” (BRITO, 2001, p. 12). No primeiro capítulo vimos que o argumento da falácia naturalista age sumariamente contra o reducionismo moral da normatividade a fatos – sejam eles físicos ou metafísicos –, e que então, como prosseguimos no capítulo dois, seriam inúteis contra teorias de cunho descritivista. A teoria de Hume é o caso: por mais que o autor venha a reconhecer o princípio de utilidade como o critério subjacente da distinção moral, o autor não postula qualquer teoria normativa com base em suas observações. A teoria sobre a norma é descritiva, e não prescritiva. Esta é, então, a teoria-modelo para as posições naturalistas na filosofia moral mais recentes.

Entretanto, como é comum na história da filosofia, uma mera definição padrão – como seria o caso da teoria humeana – não abrange a totalidade dos argumentos correlacionados a

ela, ainda que tentemos limitar ao debate mais recente; item que Knobe e Nichols reconhecem mesmo na filosofia experimental, onde “[a]lthough [it] is a young movement, there are already more strands than we can adequately cover” (KNOBE; NICHOLS, 2007, p. 6) – e vale lembrar que ela é apenas um subgrupo de naturalismo. Mas apesar destas diferenças, vou focar em alguns fatores importantes para as teorias naturalistas atuais em geral que também são encontrados em teorias não-naturalistas no viés metaético em contexto, para então elaborar uma discussão destes diferentes escopos sobre tais itens em comum: da importância quase unânime da *motivação* e do *valor* no fenômeno moral.

Focarei nas próximas seções em algumas formações naturalistas específicas de cognitivismo e não-cognitivismo de forma a delinear o horizonte do naturalismo ético na contemporaneidade, procurando direcionar a atenção aos pontos citados acima. O não-cognitivismo é mais fiel à concepção naturalista de Hume, mas é inegável sua influência descritivista mesmo em teorias cognitivistas – influência esta que elicita o aspecto psicológico humano de forma a entender a esfera moral antes de deliberar sobre tal.

4.1.2 Naturalismo Não-cognitivista

Uma porção considerável do naturalismo moral contemporâneo compromete-se com esta linha argumentativa chamada de *não-cognitivismo*. Esta linha do naturalismo segue mais fielmente a formulação original de Hume, uma vez que sua posição é a de que “não há fatos morais, mas apenas apreciações morais de fatos ordinários” (BRITO, 2014, p. 12). Irei, no presente item, trabalhar este tipo de empreendimento naturalista apresentando primeiramente uma concepção geral, a fins de aprofundar-me no tema com apresentações de conceitos genéricos e por fim analisando Brito e Sturgeon, autores que beiram a defesa da apofantocidade dos juízos morais, porém em última instância cedem ao não-cognitivismo. Estes autores serão interessantes para nos levar à próxima seção, onde então trataremos de algumas perspectivas cognitivistas do naturalismo moral.

Algo que nos é muito importante para a apresentação do não-cognitivismo é a colocação que fiz no item 1.1.1, acerca do *argumento da questão-em-aberto*. Ainda que tenhamos visto várias alternativas para refutá-lo, ele ainda foi muito relevante para o desenvolvimento da posição em questão. Provavelmente contrária à esperança de Moore, muitos autores naturalistas não-cognitivistas se apoiaram nesta posição para mostrar que “[t]he Open Question is always open [...] not because we are, in making a moral judgment, attributing some non-natural property to things, but because we are not attributing any

property at all” (McCORD, 2012, p. 9). Isto se dá pois o juízo moral seria então não uma crença sobre estados-de-casos, mas sim uma expressão de nossos sentimentos perante tais. Outra interpretação semelhante é a de que a linguagem moral faria jus ao papel de procurar comunicar a outrem, por exemplo, sua desaprovação, de forma também a procurar comunicar ou persuadir sua posição moral sobre o evento em questão; o significado de termos morais então seria definido através de sua correlação com determinadas atitudes sobre o mundo. Da mesma forma, por envolver um fator independente de crenças, a elaboração de um juízo moral também independe de qualquer resposta do agente: basta o reconhecimento de que o uso de determinado termo é uma forma linguisticamente correta de expressar certa atitude. Isto nos remete a outra questão tratada no item 1.1.3 e referenciada recentemente, o argumento do problema entre a passagem do *ser* para o *dever ser* como reconhecida em Hume e posteriores, pois “*whatever ‘is’ claims one endorses, there is no logical inconsistency involved in failing to take a relevant stand, or to express an emotion towards it, or to prescribe something related to it*” (McCORD, 2012, p. 10). Neste sentido, a moralidade está mais preocupada com o *know-how* (*saber como*) do que com um *know-what* (*saber o quê*); ou seja, a ação e sua motivação são chaves para o entendimento moral, colocando a crença como secundária ou desnecessária.

Há, entretanto, um problema com a perspectiva acima de linguagem moral: o não-cognitivista deve lidar com o contra-argumento tradicional de que, de fato, parece plausível que juízos morais sejam apofânticos. É neste quesito em que o *quasi-realismo* defendido por Simon Blackburn foca e apresenta sua proposta. Indo além do viés expressivista que a posição não-cognitivista fora tomada até então, o *quasi-realismo* segue para postular que os juízos morais não apenas são uma expressão da atitude do agente perante o mundo como também acabam *projetando* sobre o mundo a objetividade moral. A linguagem moral seria um reflexo não apenas do uso e vontade de convencimento alheio, como também iria *sim* pressupor validade objetiva para o agente – objetividade esta que, contudo, seria apenas uma projeção subjetiva. Aqui o prefixo *quasi-realismo* evidencia seu uso: o realismo moral existe apenas em um sentido subjetivo, onde o agente projetaria a objetividade dos juízos morais no mundo, conforme sua atitude, presumindo sua realidade para outrem. O valor presume-se objetivamente no mundo, mas está apenas no agente.

Adriano Brito, assim como os anteriores, procede dos argumentos de Moore e Hume para investigar o naturalismo ético. Brito compromete-se com uma perspectiva *animalista* da moral, ou seja, do ser humano e de suas ações enquanto um animal no contexto natural, conforme as ciências naturais o têm: um mamífero social. Ora, desta forma, é no mínimo

insensato procurar fundamentar alguma teoria normativa que dependa de um racionalismo forte – pois como concordam Churchland, Dennett, Pinker e uma multitude de naturalistas, o fenômeno de ação cooperativa, motivação e cuidado se observa nitidamente em outros animais sociais, pois afinal

[v]alores morais não compelem animais porque eles são livres, racionais ou autoconscientes, muito embora as capacidades de escolha, de antecipação de resultados e de ser consciente de si, acrescentem notas características exclusivas e fundamentais à moralidade da espécie humana (BRITO, 2013, p. 19).

Ao invés, o autor procura priorizar o entendimento do contexto de surgimento do fenômeno moral à guisa de seu intento descritivo. Sua posição é interessante, pois busca a gênese da normatividade moral – ainda de forma descritiva – superando a falácia naturalista conforme entendida em Hume: criticando, como vimos, demais posições com intento semelhante, Brito identifica no *querer* geral dependente do crivo público as bases para a norma, ou seja, do âmbito cultural. O fático subjetivo do desejo individual é irrelevante para a moralidade, pois não pressupõe os critérios que vimos acima da linguagem moral: não intenta expressar atitude alguma perante o mundo ou o convencimento alheio de qualquer forma. O *querer* geral, por outro lado, atinge estes quesitos, e para Brito, constitui a raiz da normatividade. Aqui, Brito beira o cognitivismo. O autor não o abraça por dois motivos: seu intento de manter-se distante de uma teoria do valor, ou seja, normativa *per se*, e pelo fato de que defende uma superveniência da moralidade quanto à cultura. Segundo ele, a moralidade surge da cultura, embora não se resuma a ela; assim como a cultura surge de nossas propriedades fisiológicas, e tais propriedades das leis físicas, sem necessariamente depender de um reducionismo correlacional. O viés público aqui presente se aproxima de dois autores que verei adiante: Prinz, como verei no próximo item, e Rawls, na seção posterior no que tange o não-naturalismo.

Nicholas Sturgeon também atribui ao discurso empírico forte peso, como Brito. Colocando-se quase em uma posição cognitivista, o autor, como vimos nos itens 1.1.1 e 1.1.3, procura refutar a falácia naturalista através do viés do discurso científico. A dinâmica e a estratégia de causalidade da linguagem científica proporciona à análise da moral, em teoria, as ferramentas necessárias para superar as críticas de Moore: um coerentismo entre crenças e dados empíricos é capaz de prover uma justificação moral com bases de processos morais em pressupostos psicológicos sem cair em um fundacionalismo epistemológico. A verdade e o valor, aqui, poderiam ser empiricamente verificados e postulados sem cometer falácia alguma.

Infelizmente, Sturgeon reconhece que isto é um ideal por demais utópico. O naturalismo ético dependendo do discurso científico dependeria também da comunidade científica, e isto implica em uma série de problemas. A comunidade científica seria uma minoria especialista, e a transmissão de conhecimento para o público geral, se possível, seria trabalhosa e demorada. Consenso entre os próprios especialistas também seria um problema, que já é presente em todos os campos de pesquisa empírica. Alguns fatores catalisadores das dificuldades anteriores também seriam, a título de ilustração, o argumento popular problemático dada a dificuldade de ensino científico, que por sua vez seria fomentado por um debate interminável e em necessidade de constante mudança, além de questões de apego emocional a determinadas posições em que o convencimento científico não teria peso – como a própria ciência nos coloca. A resposta, para Sturgeon, jaz inevitavelmente no não-cognitivismo. Este se torna evidentemente relevante no que percebemos que a moralidade possui como força motora a motivação, separada de fatos e propriedades morais; ausente, assim, de prescriptividade. Mas isto somente o é pois *dados empíricos* nos apresentam fortes fatos sobre a psicologia moral humana.

Frente a ambas as últimas posições tratadas acima, irei prosseguir à última parte da apresentação sobre o naturalismo desta seção, nominalmente, o cognitivismo moral. Tratarei sumariamente da posição cognitivista genérica para posteriormente tratar das concepções anômalas de John Mackie, e mais detalhadamente de Jesse Prinz, que nos mostra uma posição interessante quanto à questão da motivação e apofanticidade dos juízos morais no naturalismo ético.

4.1.3 Naturalismo Cognitivista

Ao contrário do não-cognitivismo, as teorias morais de cunho cognitivista propõem que existem juízos morais verificáveis apofanticamente, de uma forma ou de outra. A agenda deste tipo de naturalismo, no caso, assemelha-se a Moore neste quesito; separando-se no aspecto que, em teoria, tais argumentos comprometeriam-se com a normatividade de juízos morais apofânticos fundamentados em um viés biológico. Este tipo de teoria já não possui tanta força contemporaneamente, pois não somente cometeriam a falácia naturalista em todas suas formulações como também, como corretamente aponta Prinz, e mesmo Moore, tal fundacionalismo comprometeria-se com interpretações simplistas e ingênuas, e mesmo as fracas formulações de Churchland e Dennett sobre a falácia naturalista as refutariam. À guisa de ilustração, algumas posições-modelo para esta posição já tratadas anteriormente seriam as

de Herbert Spencer e as jusnaturalistas em geral. Mas este paradigma naturalista não me parece fortemente presente no debate contemporâneo. Ainda assim, ao tratar de Prinz a seguir, vou apresentar algumas de suas críticas quanto aos limites de uma teoria naturalista prescritivista com base na objetividade do juízo moral. Todavia, nem todo cognitivismo naturalista implica nesta perspectiva simplista. Dois exemplos são o de J. L. Mackie e de Jesse Prinz, como veremos a seguir.

Mackie é o responsável pela famosa *teoria do erro* (*error theory*, na literatura anglo-saxã). Ele propõe uma visão naturalista tal qual a padrão apresentada acima, ou seja, que fatos naturais são parte do mundo natural; contudo, coloca que da mesma forma achamos que a prescritividade desses fatos está presente no mundo natural também. Mas, como vimos nos capítulos anteriores, isto é de difícil reconciliação, e não há meios óbvios para esta passagem de fato para norma. Assim, há uma *estranheza* perante esta suposta intuição especial – argumento de Mackie conhecido como o *argumento da estranheza* (*argument for queerness*, no original). Desta forma,

moral concepts purport to designate properties that are utterly queer. We have no reason to think that such properties exist. Therefore, moral concepts are really vacuous. Ethical judgments are false or meaningless because they ascribe properties that are no more real than fairies or phlogiston (PRINZ, 2007, p. 88).

Juízos morais, então, apesar de estarem presentes enquanto fatos no mundo natural e terem cunho apofântico, pressupõem este acesso estranho à prescritividade advinda de propriedades morais inexistentes, que rende sua veracidade sempre falsa. Por conseguinte, todos os juízos morais são automaticamente errôneos – daí a nomenclatura de *teoria do erro*.

Charles Taylor apresenta críticas com base em McDowell quanto a esta concepção *pseudorrealista* de Mackie, semelhante também à proposta de Blackburn. A crítica partiria de uma perspectiva wittgensteiniana da linguagem, em oposição à científica *pós-Galileu*, e criticaria o aspecto de que, ao basearmos uma teoria cognitiva baseada em capacidades cognitivas falíveis, de uma forma ou de outra (como Mackie e Blackburn defendem), tais teorias já seriam pressupostamente também baseadas em tais capacidades falíveis, de forma a igualmente invalidá-las. Discordo desta posição invocando a mesma contra-argumentação que Dennett (2009) apresenta à semelhante crítica de Plantinga à posição naturalista evolucionista em geral: apenas porque uma capacidade não é *perfeita* (se é que algo pode ser definido desta forma) não a torna inútil. O olho da águia é falível da mesma forma, mas ainda assim garante uma precisão única e excelente, dificilmente alcançada por qualquer outra espécie nos

questos que lhe importa. O fato de não sermos oniscientes não invalida a possibilidade de conhecermos a estrutura por detrás do conhecimento moral ou do conhecimento *ipso facto*. Porém, o aspecto da crítica que enfatiza o modelo wittgensteiniano ao invés do científico de linguagem é condizente com a crítica de Sturgeon ao discurso puramente científico como base de identificação e justificação da norma, em que “*a view of the human world as to be made sense of on its own terms and not on post-Galilean models*” (TAYLOR, 2000, p. 249). Todavia, a radicalidade do argumento é problemática, pois não há forma em que a linguagem científica não seja humana: uma vez que mesmo ao colocar a linguagem como um todo no mesmo patamar de validade, Wittgenstein ainda reconhece que todos apenas são jogos de linguagem do mesmo *lebensform*. O argumento do *estrangeiro*, como reproduzido pelos autores, remete a dois aspectos no *Investigações Filosóficas*: primeiramente, de que o significado conceitual é atribuído pelo uso e nada mais, e também que *seguir uma regra*, por conseguinte, não é um processo de entendimento, e sim de ação. Neste sentido, o naturalismo como vimos – mesmo Mackie e Blackburn –, num viés não-prescritivo, concorda que uma descrição interpretativa do processo da ação moral não é necessária para tal. A crítica wittgensteiniana se adequaria aqui predominantemente aos prescritivistas.

Prosseguindo com a posição cognitivista do naturalismo, Jesse Prinz defende uma posição quase diametralmente oposta à de Mackie. Como sugeri no item 1.1.1, este autor defende um *sentimentalismo construtivista*. Como os demais autores naturalistas tratados no item anterior, Prinz está preocupado com as bases naturais da moralidade. O título de sua obra em questão, *The Emotional Construction of Morals* (2007, *A Construção Emocional da Moral*²³) denuncia suas raízes não-cognitivistas emotivistas no tratamento do problema da naturalização da ética. Como Brito, Prinz defende que a moralidade depende fortemente da cultura para sua normatividade, mas vai além no que tange à apofanticidade do juízo moral. Para Brito, como vimos, o juízo moral possui normatividade dado seu caráter interpessoal, mas não apofanticidade uma vez que tal valor não é redutível a um juízo factual, presente *no mundo*. Prinz concorda em parte, uma vez que apesar de identificar em nossa fisiologia a estrutura física para o comportamento moral, a moralidade não é inata, e necessitamos da cultura, ou seja, do crivo público de nossa comunidade moral para a asserção moral ser verdadeira. Entretanto, ao passo que somos dotados de tais fontes psicológicas e fisiológicas em geral da moralidade e um contexto cultural onde o agente estaria inserido, teríamos maneiras objetivas de verificar a validade do juízo moral. Mas há um detalhe: uma vez que a

²³ Tradução nossa.

moralidade se dá apenas em comunidades morais, uma vez inserido, toda a asserção moral que tal agente fizer estará embasado em suas faculdades fisiológicas e em um contexto de verificação pública na qual ele estará inserido. É evidente portanto que, formulado desta maneira, invariavelmente todo o juízo moral seja verdadeiro.

A diferença entre Prinz e Mackie, portanto, jaz no fato de que o primeiro defende que conceitos morais não necessitam de uma conexão ontológica com propriedades de determinados objetos no mundo – base da crítica da teoria do erro para afirmar que, pela ausência de tal conexão, todo juízo moral é vácuo, e portanto falso –, pois sua utilidade no cotidiano²⁴ se dá da mesma forma que o conceito de cor²⁵, que segundo Prinz são conceitos independentes da mente que podem falhar em ser plenamente alcançados, dependendo então de determinadas características mentais. A comparação é esclarecedora: cores consistem de determinadas frequências de reflexão da luz, mas dependem de uma série de fatores contingentes e subjetivos como nível de iluminação, capacidade de visão do agente, etc.; fatores tais que, por sua vez, não minam a utilidade pública do uso de determinado termo para classificá-la. Isto implica então no juízo moral como não sendo plenamente objetivo, embora útil no contexto do cotidiano, o que atestaria portanto sua não-vacuidade.

É-nos interessante, aqui, apontar a título de provocação algumas semelhanças de Prinz com o cognitivismo de Moore e Rawls; ambos os quais tratarei devidamente no próximo capítulo. Embora se destoem na parte justificativa de sua teoria, é interessante como para todos estes autores que o juízo moral seja invariavelmente verdadeiro, ainda que dando espaço para o desacordo moral. O antirrealismo moral também é uma faceta comum de tais autores, uma vez que o juízo moral não se encontra no mundo. Prinz e Rawls se aproximam mais evidentemente, enquanto Moore em grau menor, pelo peso dado por eles à esfera pública de justificação moral, assim como também à igual validade dos juízos morais independente de quais sejam. Mas é evidente que as bases justificacionais de cada autor, nominalmente o naturalismo de Prinz, o conceitualismo de Moore e o coerentismo de Rawls, sejam responsáveis por delinear abismos inalcançáveis entre si para fins de devido relacionamento. Ainda assim, no que tange a valor e a ação, há muito a ser trabalhado. Apresentarei a posição mooreana e rawlseana na próxima seção, para na seção final trabalhar tais itens em diálogo entre as diferentes posições tratadas neste empreendimento.

²⁴ Como num viés aristotélico de *hôs epi to polu*, no mais das vezes, referente ao valor heurístico de algo, como veremos.

²⁵ O paralelo deve ser entendido no contexto da interpretação de Locke das cores como qualidades secundárias dos objetos, ou seja, que possuem realidade física porém dependem dos sentidos subjetivos dos agentes.

4.2 Não-naturalismo Moral

Para trabalhar o não-naturalismo, irei apresentar o conceitualismo de Moore e o coerentismo de Rawls. Apesar de teorias com evidentes diferenças, o aspecto não-naturalista é comum, e acredito que será interessante para nossa investigação posterior acerca do naturalismo e do não-naturalismo na moralidade. Ainda mais, veremos duas formulações diferentes de teorias de valor, o que nos permitirá a análise de pontos de vista diferentes de posicionamentos semelhantes. O coerentismo de Rawls, além do mais, nos será muito valioso para um paralelo com teorias descritivas da ação, uma vez que é um não-naturalismo atual que preza o âmbito político acima do plano ético. Isto se dá pois, para o autor, como sugeri anteriormente, os juízos morais possuem o mesmo valor objetivo – conforme concorda Prinz –, o que o leva à uma posição wittgensteiniana²⁶ da frivolidade do juízo moral, o que o leva à priorização da análise da ação na esfera da filosofia política.

Iniciarei com a apresentação do não-naturalismo através do conceitualismo de Moore conforme o *Principia*, mas focando majoritariamente no último. Prosseguirei então para a apresentação da teoria moral de Rawls, que mostra outra faceta do não-naturalismo que nos será interessante.

4.2.1 O Conceitualismo de Moore

Como foi tema de análise nos capítulos anteriores deste trabalho, a proposta original de Moore era investigar as circunstâncias da moral, as estruturas em que o fenômeno moral ocorre para identificar os aspectos mais importantes da motivação e do valor para justificar uma teoria ética – o que, considerando a época de lançamento do *Principia*, lhe rendeu a alcunha de *pai da metaética*. Acrescentarei partes do argumento de Dall’Agnol (2005), nominalmente sua posição *aristotélica-mooreana*, que apesar de ser uma posição fortemente relacionada a Moore é constituída, como o nome sugere, de outras formulações. Esta posição destoa da de Moore em duas maneiras principais. A primeira é, ao contrário de Moore, abraçando a posição aristotélica como concomitante à mooreana; a segunda é, conforme o Moore tardio, dispensando a concepção linguística atomista irreduzível do bem enquanto valor

²⁶ *Tractariana* seria mais específico, uma vez que faço referência a sua posição no *Tractatus* e não no *Investigações*. Cf. WITTGENSTEIN 2008, 2010. Sobre a ética no *Tractatus* tenho um trabalho intitulado *Conceitos de Juízo Moral e Vida Feliz no Tractatus de L. Wittgenstein* (2009).

intrínseco, como vimos em sua argumentação contra o argumento da questão em aberto em 1.1.1, embora ainda sem comprometer-se com sua realidade ontológica.

A simpatia com a teoria aristotélica se dá em que Dall’Agnol observa alguns aspectos cruciais em que se relaciona intimamente com a teoria mooreana. Moore condenava Aristóteles como mais um cometedor da falácia naturalista, mas como sugeri em 2.1, o autor, como Moore, observa da mesma forma que há uma multitude de diferentes usos de b_{vi} , realizando assim a diferenciação entre juízos de cunho moral e de cunho científico. À parte disto, Dall’Agnol realiza um diálogo entre ambos autores extensivamente²⁷ e é longínquo ao escopo deste trabalho tratar de tais. O viés da correlação que nos interessa inicia no mesmo ponto da resposta à crítica de Moore: a variabilidade das formas em que b_{vi} é usado se dá de tal forma que compromete sua universalidade. Da mesma forma, assim como há várias ocorrências do uso de b_{vi} de formas diferentes, há várias formas de análise, e assim, várias ciências diferentes que o fazem. Outro ponto que Dall’Agnol aponta como aproximado é o aspecto de como Aristóteles critica o sobrenatural ao versar contra o platonismo na *Ethica Nicomachea*. Aristóteles defenderia que se uma ontologia metafísica, ou seja, sobrenatural, depende do particular para sua formulação, a formulação metafísica é inútil; e se b_{vi} é sobrenatural, significaria que ele independeria da esfera sensível, e isto renderia a frivolidade de b_{vi} . Isto nos será importante para a investigação da concepção de realismo para Dall’Agnol.

A partir deste paradigma aristotélico-mooreano, Dall’Agnol defende uma posição *conceitualista* na moral. Tal posição consiste em um comprometimento com um realismo ontológico de cunho axiológico, ou seja, independente de fatos naturais ou metafísicos. Vou explicar. O autor propõe em defender uma realidade ontológica de estados-de-coisas intrinsecamente valiosos, mas não de coisas valiosas em si. Ora, fazê-lo seria cometer a falácia naturalista como ele mesmo a formulou. Mas como defender um realismo ontológico sem depender de propriedades presentes no mundo, seja ele natural ou não? Para um realismo moral conforme entendido por Dall’Agnol, a apofanticidade do juízo moral é crucial, e tal se dá em âmbito público. Desta forma, para provar a veracidade ou ausência da mesma em uma afirmação de cunho moral, a posição aristotélica-mooreana postula que faz-se necessário somente uma prova mostrativa. Uma prova deste cunho jaz em oposição à prova matemática e faz referência ao famoso argumento de Moore, que para comprovar a existência das mãos basta apenas movimentá-las ostensivamente. Desta forma, o realismo seria provado *ipso facto*

²⁷ O autor dedica boa parte de seu capítulo 2 (2005, p.63-106) para estabelecer relações entre as teorias de Moore e Dall’Agnol, além de defender fortemente que Moore já teria conhecimento de Aristóteles na escrita de seu *Principia*.

com a mostra ostensiva de algum fato particular – *e.g. o erro está aqui* –, a partir de onde se assume uma crença verdadeira justificada, *i.e.* conhecimento, da afirmação²⁸.

Isto, por sua vez, não implicaria em um realismo *forte*. A veracidade da experiência empírica envolvida na aquisição de conhecimento moral não implica necessariamente um comprometimento ontológico da realidade como um todo. Temos aqui uma espécie de realismo mitigado, e é neste aspecto que o viés conceitual axiológico entra. A existência de b_{vi} se dá enquanto operador de verdade em um juízo moral: a *bondade* é um conceito, e assim, não *existe* no tempo ou no espaço. Apenas *coisas boas* existem no tempo e no espaço, ao passo em que o valor intrínseco, apesar de não *existir*, *é* – como termo de cópula –, enquanto operador apofântico.

Esta posição, portanto, aponta para um *internalismo perceptual*, uma vez que a percepção de algo como intrinsecamente valioso *é per se* uma motivação para a ação; e o desacordo moral ainda existe pela plena multiplicidade de estados-de-casos bons. Assim, há objetivamente fatos morais apofânticos cuja relação com o valor intrínseco de estados-de-coisas depende somente da atitude, crença, etc. dos agentes; um tipo de preposição *sui generis*, real epistemicamente, mas não metafisicamente. Em suma, há um coerentismo das proposições de cunho moral com a posição do senso comum.

A seguir veremos Rawls, outro não-naturalista que reconhece a veracidade e o valor de sentenças morais, e de forma pouco semelhante prioriza a esfera pública para um coerentismo dos valores do Estado com os valores públicos – juízos ponderados, como o chama. Diferentemente dos outros autores, Rawls prioriza a filosofia política, mas apenas porque a alternativa, segundo ele, seria um misto da posição de Prinz com a de Moore, como veremos a seguir.

4.2.2 O Não-Naturalismo Político de Rawls

A primeira *magnum opus* de Rawls (2002, 2005, 2008) tem como início uma das afirmações mais conhecidas do autor: [a] “justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento” (RAWLS, 2002²⁹, p. 3). Isto faz jus à sua concepção de que teorias éticas comprometem-se com nossas capacidades éticas, enquanto teorias da justiça (políticas) o fazem com nossos sentidos de justiça (cf. RAWLS, *Teoria*, §9) –

²⁸ Aqui jaz o argumento de Dall’Agnol contra o ceticismo moral, uma vez que frente a este evento o ônus da prova caberia ao cético.

²⁹ *Uma Teoria da Justiça*, doravante referida somente como *Teoria*.

e dado o nome de sua obra, *Uma Teoria da Justiça*, suas intenções tornam-se óbvias no intuito de tratar prioritariamente da filosofia política do que da filosofia moral; tomada, como veremos, um tanto superficialmente a fins justificacionais. O principal motivo para tal priorização – veremos outros no decorrer deste item – pode ser notado pelo fato de que o autor salienta veementemente, em especial em seu *Liberalismo Político*, do *pluralismo razoável*, ou seja, de que “uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional” (RAWLS, 2000, p. 24). Assim, a prioridade de Rawls (2000, p. 26)

consiste em formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis – característica da cultura de um regime democrático livre – possa endossar. Não se pretende substituir essas visões abrangentes, nem lhes dar um fundamento verdadeiro.

Ou seja, as bases para o liberalismo político rawlseano jazem na questão. Desta forma, é em torno do paradigma relacionado ao culminar desta última sentença – acerca das concepções abrangentes individuais e de seu fundamento – que iremos desenvolver este item.

É baseado nesta questão de pluralidade subjetivista advinda de uma democracia justa que Rawls procura desenvolver os artifícios para a possibilidade de uma teoria da justiça que resolva não apenas este, mas todos os problemas que relacionados à formulação e à aplicação da justiça sob a perspectiva do liberalismo político – no caso, a justiça como equidade – nas instituições da estrutura básica de uma sociedade. Mais especificamente, as instituições tais como a da constituição, da propriedade particular e da família monogâmica, que segundo Rawls são as mais importantes de tal estrutura, justamente por definirem as diferentes condições de vida que influenciam o pensamento dos indivíduos, e, por conseguinte, sua concepção de justiça. Assim, o âmbito dos princípios de justiça, que mais tarde são elaborados como exemplos daqueles escolhidos por um processo artificial que garante a igualdade e direitos inalienáveis a todas as partes da sociedade – a saber, o da posição original com o véu da ignorância (cf. RAWLS, 2002, 2005, 2008 §3) – é principalmente o da desigualdade, como na formulação aristotélica

de abster-se de tirar alguma vantagem em benefício próprio, tomando o que pertence a outrem, sua propriedade, suas recompensas etc., ou de negar alguém o que lhe é devido, o cumprimento de uma promessa, o pagamento

de uma dívida, a demonstração do devido respeito, e assim por diante (RAWLS, 2002, p. 12).

Aqui fica clara a razão do uso da palavra *equidade* (*fairness*, nos originais) por Rawls: similar a uma teoria dos jogos, a justiça é desflacionada de um teor ontológico metafísico para o *fair*, que na língua inglesa semanticamente seria cognato à expressão *jogo limpo*, como usado em jogos e outros empreendimentos do cotidiano em que as regras são adaptadas ao contexto dos participantes. Nosso senso de justiça é, desta forma, regido por nossas *convicções ponderadas*, opiniões pessoais que não tememos em tornar públicas, que reconhecemos como aceitas por todos, como *e.g.* a tolerância religiosa e o repúdio à escravidão; em oposição àquelas duvidosas ou inseguras (cf. RAWLS, 2002, p. 49, 51). E é partindo desta base comum – pública – que Rawls procura desenvolver os princípios de justiça que regem a sociedade, pois “[p]ara ser aceitável uma concepção política de justiça, deve estar de acordo com nossas convicções morais refletidas, decorrendo da devida reflexão, ou do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*)” (SILVEIRA, 2008, p. 87, grifo do autor). O equilíbrio reflexivo, por sua vez, ocorre quando tomam-se as convicções individuais de partes iguais (com os mesmos direitos por serem, presumidamente, seres humanos dotados das mesmas capacidades) e aplicam-nas no âmbito da posição original com o véu da ignorância. Através desta análise surgem os princípios de justiça, que ou conformam-se com as convicções originais, ou são tão desejáveis em si pelo próprio processo que o indivíduo adapta suas próprias convicções para conformarem-se a elas. Aqui evidencia-se a justificação coerentista utilizada por Rawls.

Gostaria de esclarecer os conceitos de *posição original* e *véu da ignorância*. Estes são de cunho fulcral para sua teoria, e por conseguinte para o entendimento do paradigma que estamos procurando estavecer; além de vítimas de uma série de ataques mal-informados, como o próprio autor aponta (RAWLS, 2000, p. 37). Segundo o autor, existem inúmeros fatores alheios à vontade humana que influenciam tanto nossas capacidades de formulação de um senso de justiça quanto nossa posição na sociedade de forma arbitrária – ou seja, que não podem simplesmente ser regidas por uma instituição. A posição original é formulada justamente para colocar todos os cidadãos em um mesmo patamar, de forma a diminuir os efeitos das contingências, *e. g.* de nascer em uma família de classe menos favorecida, de ter menores dotes naturais, ou simplesmente uma sorte infeliz no geral ao longo da vida (Cf. RAWLS, 2002, §16 p.104-106) no que tange à escolha dos princípios que atuam sobre a estrutura básica da sociedade. Tomam-se então indivíduos *hipotéticos* que representam desde

as partes menos favorecidas da sociedade quanto as mais favorecidas. Aplica-se então o véu da ignorância, onde nenhum teria conhecimento de seu gênero, raça, posição social nem qualquer outra particularidade contingente, com o objetivo de prover igual poder de barganha, permitindo então uma decisão imparcial, igualitária, e, acima de tudo, equitativa. (cf. RAWLS, *Teoria*, §4, 2000 §4). Segundo o autor, a raiz do desentendimento deste conceito seria a falha em interpretá-lo enquanto um procedimento meramente representativo hipotético e a-histórico, sem pretensões algumas além destes limites (cf. RAWLS, 2000, §4 pp. 67-8).

Os princípios gerados através deste processo hipotético então seriam princípios subordinados a uma teoria da justiça mais abrangente, que priorize os bens primários – bens básicos e desejáveis por si mesmos independentes da intermediação de outros desejos, como liberdade, oportunidade, renda, riqueza, bases sociais da auto-estima, etc. (cf. RAWLS, 2002, §11 p. 67-8) –, que devem ser distribuídos a todos igualmente, a não ser que uma distribuição desigual traga ainda vantagens a todos (cf. RAWLS, 2002, §13 p. 88). Portanto, de acordo com o contrato categórico da posição original, seriam estes princípios que todo indivíduo, independentemente de suas particularidades, desejariam apoiar nas instituições que participem, o que garantiria a permanência das instituições nas gerações seguintes. É importante elucidar aqui o conceito de pessoa presente na teoria de Rawls: todo indivíduo é racional, razoável, igual e livre. Isto significa, respectivamente, que ele possui uma concepção de bem própria e a capacidade de adequar-se à publicidade de sua sociedade; o que por sua vez significa possuir as mesmas capacidades intelectuais e morais de todos os outros indivíduos e os mesmos direitos e deveres, e a liberdade de escolher e seguir o que quiser (cf. RAWLS, 2002, §4, §16, §26; 2000, I §3.3, §5, §7; II §1, §2).

Em suma,

[w]e should view a theory of justice as a guiding framework designed to focus our moral sensibilities and to put before our intuitive capacities more limited and manageable questions for judgment. The principles of justice identify certain considerations as morally relevant and the priority rules indicate the appropriate precedence when these conflict, while the conception of the original position defines the underlying idea which is to inform our deliberations (RAWLS, 1999, p. 46).

Aqui, então, temos estabelecidos dois conceitos vitais para o objetivo do trabalho em questão, que fazem jus à justificação moral da teoria rawlseana: (i), o da concepção de bem e (ii), da concepção de pessoa. Como parece claro nesta exposição, Rawls possui muitas

relações com a teoria kantiana. De fato, Rawls admite em várias passagens³⁰ sua relação com tal perspectiva deontológica, que como vimos acima no item 3.1.1, falha em ser uma teoria naturalista como a concebemos contemporaneamente por dois aspectos principais: seu fundacionalismo e racionalismo. Mas não é pelo mesmo motivo que Rawls não é naturalista. Apenas em uma de suas obras o autor trata da posição naturalista, ao tratar do véu da ignorância e suas limitações quanto à concepção de pessoa. A primeira postula que

[h]uman nature and its natural psychology are permissive: they may limit the viable conceptions of persons and ideals of citizenship, and the moral psychologies that may support them, but do not dictate the ones we must adopt (RAWLS, 2005, p. 87).

Esta colocação ocorre para tratar da priorização, como vimos, do tratamento da esfera pública sobre a esfera individual, subjetiva, colocando que

political philosophy is autonomous [because] we need not explain its role and content scientifically, in terms of natural selection, for instance. If in its environment it is not destructive of itself but flourishing and nature permits it, that again suffices. We strive for the best we can attain within the scope the world allows (RAWLS, 2005, p. 88).

Estas afirmações são, além de interessantes, reveladoras. Este intuito de independência da esfera pública sobre a natureza humana torna-se clara ao correlacionarmos a concepção de pessoa com a concepção de bem. Conforme vimos acima, Rawls postula que todo cidadão possui um caráter racional, ou seja, capaz de buscar sua própria concepção de bem. Isto remete ao que vimos ao início deste item quanto ao pluralismo razoável: dado o fator de liberdade de uma democracia constitucional, é inevitável que as concepções de bem sejam múltiplas, conseqüentemente resultando em incompatibilidade. Ora, isto nada mais é do que afirmar que todo juízo moral é verdadeiro. Como sugeri no item 3.1.3, Rawls assemelha-se aqui a Prinz num viés tractariano do problema da ética: uma vez que todos os juízos morais particulares possuem o mesmo peso (RAWLS, 2000, p. 107), é inútil postular prescritividade a partir de tais. Mas no que Wittgenstein do *Tractatus* dispensaria a ética para priorizar a filosofia da linguagem e o conhecimento científico e Prinz colocaria que o relativismo moral é inevitável e ponto final, Rawls apela a outra capacidade – quase que, na mesma obra, realizando um salto semelhante do primeiro ao segundo Wittgenstein, no que tange a modulação do foco para a priorização da publicidade. Voltando à terminologia kantiana, o

³⁰ Mais explicitamente em 2002, 2005, 2008 cap. 4 §40; 2000, 2005a II §1, III §2

autor postula que a capacidade de buscar o auto-interesse remete a um imperativo hipotético, enquanto nossa *razoabilidade* refere-se a um imperativo categórico, sendo a capacidade de enunciar juízos ponderados baseados em convicções que reconhecemos serem aceitas publicamente, capacidade esta que resulta no processo hipotético da posição original sob o véu da ignorância, em equilíbrio reflexivo com os princípios gerais das instituições públicas da estrutura básica da sociedade. Isto resolveria o problema de Moore, como o autor aponta (cf. RAWLS, *Teoria*, §7), por modular o foco dos particulares para o geral, mas sem perder o tato com o âmbito particular. Em suma, o mesmo sistema de motivação pelo valor intrínseco ainda se encontra lá, embora com outro foco:

a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial (RAWLS, 2000, p. 98).

Da mesma forma, destoa-se de Kant no que tange ao aspecto fundacionalista, por basear-se no aspecto coerentista dos juízos morais com os princípios normativos. A fonte da motivação moral, por sua vez, não deve basear-se em lógica, definições ou significados, mas sim em contingências e fatos genéricos (RAWLS, *Teoria*, §9), de forma que ele define sua perspectiva como uma “teoria de sentimentos morais que estabelece os princípios que controlam nossas forças, ou, mais especificamente, nosso senso de justiça” (RAWLS, 2002 p. 54).

Porém, apesar de muito inspirar-se em Hume, e inclusive na nomenclatura anexada a sentimentos morais que muitos naturalistas contemporâneos da mesma forma se comprometem, Rawls mostra-se longe do naturalismo. Independente deste aspecto, sua agenda em realidade possui uma semelhança irremediável com o naturalismo descritivista: há uma tentativa tanto de Rawls quanto dos autores naturalistas para uma concepção bem-informada do ser humano independentemente de justificações sobrenaturais. O problema de Rawls é que o autor apela a um racionalismo fundacionalista ontológico no que tange sua concepção de pessoa como algo dado, pressuposto, embora se salve de um fundacionalismo ético *per se* ao justificar a normatividade em uma concepção coerentista principialista, envolvendo o aspecto público cultural e não somente o juízo moral. Isto se mostra evidente em seu *Liberalismo Político*, obra tardia onde o autor reconhece que, apesar de seus esforços, seu argumento em *Teoria* levava a uma concepção abrangente – ou seja, com pretensão veritativa –, e procede para torná-la apenas uma das concepções abrangentes compatíveis com

um liberalismo político, sendo assim uma estrutura neutra – que não defende doutrinas metafísicas ou epistemológicas – que procura construir um consenso sobreposto de tais doutrinas abrangentes religiosas e filosóficas, para que haja uma concepção de justiça compartilhável com os cidadãos como base de um acordo político racional bem-informado e voluntário (cf. RAWLS, 2000, p. 51-3).

O não-naturalismo de Rawls, então, se dá mais por sua falta de comprometimento com uma teoria da mente, do que por uma tentativa ativa de crítica do naturalismo *per se*. Inclusive, como vimos, Rawls não teria objeções a uma explicação naturalista de nossas faculdades morais, uma vez que não alterasse crucialmente sua teoria. O argumento do autor parece, de certa forma, uma evolução do argumento mooreano. Não querendo comprometer-se com aquilo que parece ser fonte de erro das teorias anteriores, procuram princípios mais gerais e impessoais com uma justificação baseada no melhor para a maior quantidade de pessoas. Ora, o próprio Rawls reconhece o apelo do utilitarismo mooreano, mas critica suas bases intuicionistas de justificação em que gerariam princípios subjetivistas demais, e o fato de que sua teleologia perfeccionista – apesar de ser semelhante à teoria rawlseana por consistir em um equilíbrio reflexivo entre senso comum e os princípios vigentes sob a guisa de um princípio da utilidade unido a um princípio da equidade – acaba priorizando o bem ao invés do justo (cf. RAWLS, *Teoria*, §7).

Tendo em vista, por conseguinte, esta variedade de autores e concepções naturalistas e não-naturalistas, vou proceder na próxima seção a tratar dos pontos em comum destas teorias, trabalhando algumas críticas, suas forças e fraquezas, de forma a estabelecer uma investigação bem-informada dos motivos da diferença entre teorias da ação e teorias do valor e do *status quo* da ética nestes quesitos.

4.3 Ação, Valor e Normatividade

Muito se falou neste texto acerca de teorias de valor e teorias da ação. Acredito que a título pragmático até então a diferenciação tenha sido clara, mas é necessário que a elaboremos mais explicitamente de forma a proceder com o tema de forma apropriada. Iniciarei esta seção, desta forma, com um esclarecimento acerca da diferença dos vieses destes dois paradigmas teóricos para então proceder ao âmbito das críticas às posições expostas nas partes anteriores deste capítulo. Pretendo posteriormente encerrar este cenário de argumentação com algumas observações acerca da metaética atual concernente ao naturalismo e às outras correntes com as quais dialoga.

4.3.1 Teorias da Ação e Teorias do Valor

A esfera da moralidade jaz por excelência na análise da ação humana em suas relações interpessoais, normas de conduta, hábitos (como sugere a etimologia dos termos *ética* e *moral*) e os sentimentos e razões por trás de tais. Independente da teoria moral tratada, estes aspectos demonstram-se de uma forma ou de outra. Como Brito aponta (cf. 2013, p. 8-9; 2014, p. 22-24), há teorias que dão um enfoque maior ao teor pragmático da esfera moral, no que tange à descritividade dos fatos envolvidos nos eventos de tal e como damos valor a determinados estados-de-casos e como se formam as normas. Esta é, por definição, a posição padrão da metaética, caracterizada com os fatores psicológicos, sócio-culturais, cognitivos e afins que constituem o *pano de fundo* à moralidade. Por outro lado, há teorias que, por sua vez, procuram focar no viés do valor envolvido nos eventos da esfera moral, e assim têm como objetivo investigar os melhores princípios, virtudes e regras em geral com base nos fatores que tornam determinadas ações ou ação mais valorosa(s) que outras. Nestas, os fatores principais das teorias anteriores são secundários à escolha das normas uma vez que o foco está na prescritividade das normas da teoria, e não na descrição das características que a subjazem.

De teorias do primeiro tipo pode-se dizer que são neutras quanto ao valor, e dependem do diálogo com as ciências – uma clara herança humeana –, ou seja, com a antropologia, psicologia, neurologia, etc., para reconhecer suas raízes e seu peso para a ocorrência da ação moral e da norma. Este é o ponto fulcral da diferença entre ambas as concepções teóricas, uma vez que teorias do valor dependem crucialmente do valor como fonte de motivação para a norma: em seu entender, a concepção predominante é de que uma descrição factual é fútil frente ao valor intrínseco de algo, e “vêm no valor algo que não pode ser reduzido ao mobiliário do mundo e que, por conseguinte, não poderia ser esgotado por uma descrição científica dele” (BRITO, 2014, p. 7). A posição padrão é como aquela contida na agenda de Dall’Agnol no redesenvolvimento da falácia naturalista como vimos no primeiro capítulo, em que “os conceitos morais envolvem uma dimensão normativa que os tornam categorialmente distintos das proposições descritivas da ciência natural, isto é, das sentenças que expressam fatos naturais” (DALL’AGNOL, 2005, p. 253). O único fato que os interessa, portanto, é que somos capazes de distinções morais, e nenhum além. A partir disto buscam delinear que princípios possuem maior valor de motivação de cunho intrínseco para que se derive, então, o dever moral.

Como vimos na atual apresentação, mostra-se claro que a tradição naturalista como tratada aqui se caracteriza predominantemente enquanto teorias da ação, enquanto as não-naturalistas enquadram-se na definição de teorias do valor. Mesmo Prinz e Mackie, que se comprometem com o cognitivismo dos juízos morais sob o viés naturalista, se abstêm de delegar ou identificar alguma prescritividade de tais, mantendo-se numa argumentação descritiva acerca de nossas faculdades e a normatividade gerada por elas. As exceções são os exemplos citados em 3.1.3, em que Spencer e o jusnaturalismo, representando uma forma anômala de naturalismo, priorizam a legitimidade da norma sobre a descrição de sua origem. Estes, por sua vez, se assemelham mais a Kant no sentido em questão, que ao utilizarmos as nossas faculdades da razão para a análise da moralidade é invariável que reconheçamos os princípios regidos pelo imperativo categórico, ou seja, o dever advindo da lei moral reconhecida em nós – claramente teorias de valor. Moore e Rawls claramente seguem esta linha e focam na questão do valor e nas normas de ação antes de uma descrição de tais. Rawls segue o caminho kantiano de atribuir a nossas capacidades intelectuais o poder de identificar e manter os princípios mais valorosos os quais devemos seguir, sem adentrar-se em uma explicação mais completa de tais além das características-chave para a esfera pragmática. Em Moore, assim como vimos em Dall’Agnol, o argumento é semelhante: temos um acesso epistêmico *sui generis* para a identificação do que é valoroso, e às normas que devemos nos conformar à impessoalidade geral daquilo que agrega maior valor – ou, na linguagem que usamos até então, b_{vi} . Em suma, a posição deontológica predomina nas teorias do valor enquanto as naturalistas jazem na esfera das teorias da ação.

Porém, como colocado acima, ambas são diferentes formas de perspectiva da mesma esfera, a saber, a da moralidade. Ambos reconhecem a importância da descrição e da normatividade na gama de eventos incluídos na investigação ética, e tais encontram-se em todas as formulações éticas citadas até o momento. Assim, temos caracterizado contemporaneamente um cenário da filosofia moral onde ênfase é dada ora na descrição motivacional para o valor, ora no valor que regem as normas que surgem, se conformam ou guiam a motivação: “ação e valor estão, por suposto, estreitamente imbricados” (BRITO, 2014, p. 23).

Desta forma, iremos analisar nas próximas seções críticas mútuas entre ambos os lados do debate, procurando evidenciar o que destas teorias morais que as leva a destoar em suas interpretações acerca do peso que o papel da motivação possui na dimensão da moralidade, de forma a obter uma figura mais clara do *status* da metaética e da filosofia moral em geral no âmbito atual.

4.3.2 Críticas ao Não-naturalismo

Fugiria ao escopo deste escrito, e acredito que de qualquer empreendimento, exaurir de forma breve todas as críticas possíveis às posições naturalistas e não-naturalistas. Ainda assim, acredito ter englobado as críticas mais presentes e importantes às teorias naturalistas no tratamento da falácia naturalista e de suas implicações conforme realizei nos dois primeiros capítulos. Desta forma, irei proceder à posição contrária, ou seja, de apresentação de algumas críticas principais às teorias não-naturalistas. Anteriormente, minhas críticas à falácia naturalista focaram no aspecto de que, no contexto pós-humano do debate ético, as teorias morais naturalistas não possuem agenda prescritiva a partir de sua perspectiva reducionista. Isto se dá pois caracterizam-se, como explanado na seção anterior, como teorias da ação, e não do valor. O foco de tais teorias, portanto, está na importância de uma análise bem-informada dos processos fisiológicos e sociais que culminam na normatividade e moralidade como um todo, e é partindo deste paradigma que o fio condutor das críticas ao não-naturalismo tornam-se claras: ao focar em como devemos agir, as últimas ignoram as evidências e circunstâncias de como a ação moral, de fato, se dá.

A argumentação principal deste item será guiada por uma apresentação das críticas de Prinz³¹, que serão ilustradas com as posições e críticas de diversos outros autores naturalistas já tratados neste trabalho como Churchland, Brito, Greene e Sayre-McCord. Dado que o foco deste trabalho foi o naturalismo moral, com uma minoria de autores não-naturalistas, realizarei uma apresentação genérica de tais críticas não de forma a refutar esta posição, mas sim de nos ajudar a ilustrar as diferenças principais a fim de auxiliar nossa apresentação do naturalismo e do debate metaético que o envolve.

A apresentação de Prinz nos é interessante aqui, pois é uma posição modelo para o naturalismo contemporâneo. Prinz procura basear-se em evidências empíricas para debater qualquer tema que seja – de cunho filosófico ou não. Isto é a característica-mor do naturalismo pós-humano, como vimos, como uma teoria da ação em constante e dependente diálogo com as outras ciências competentes à fisiologia e sociabilidade humanas para uma análise mais informada dos fatores envolvidos na esfera da moralidade humana. Fugiria do escopo deste trabalho fazer uma investigação casuística aprofundada de cada uma das críticas de Prinz, ainda mais considerando sua forte dependência em vários estudos científicos como

³¹ Tais críticas são baseadas em PRINZ, 2007. Mais especificamente, jazem em sua argumentação contra a objetividade da moral conforme consta no capítulo 4 (cf. *ibid.* pp. 138-164).

fatores decisivos para o debate com as teorias em questão. Irei proceder de tal maneira a colocar as críticas de uma forma genérica e superficial para os fins colocados acima, mas fica aqui a observação de tal importante fator que dá o peso no debate naturalista contemporâneo merecido por Prinz.

As críticas se resumem em seis partes principais, nominalmente (i), no que tange a imparcialidade subjetiva, tanto no âmbito puramente subjetivista quanto no racionalista; (ii), do realismo transcendental da moralidade; (iii), das teorias da virtude; (iv), das teorias consequencialistas; (v), do convencionalismo; e (vi), da deontologia em geral enquanto racionalização *post hoc*. Para o último item focarei em Greene, diferentemente das outras.

Sobre (i), o contexto emotivista de Prinz apresenta uma crítica óbvia. Teorias que pressupõe a necessidade de alguma forma de viés imparcial para a avaliação moral estão fadadas à falha, uma vez que, conforme estudos filosóficos e experimentais contemporâneos, a motivação emocional é reconhecidamente peça-chave para o juízo moral. Isto se torna mais evidente quando tratamos de uma imparcialidade racional, como em Kant, em que a razão é capaz de gerar normatividade em detrimento das emoções. Segundo Prinz, assim como para Churchland, um observador ideal subjetivamente imparcial culturalmente independente seria como cogitar alguém ser independente da moral³², o que é contrário ao paradigma científico contemporâneo em que ambas a natureza e a cultura são cruciais para a moralidade, o que solaparia qualquer pressuposto de universalidade dos juízos morais. Churchland ainda acrescenta que esta seria uma perspectiva inflacionada da razão, e que assim como a famosa *regra de ouro*, ao ser posta à prova casuística – que conforme a autora é como funciona nossa psicologia moral (cf. CHURCHLAND, 2008, p. 181-5) – gera uma série de paradoxos conflitantes entre si e com o senso comum.

É interessante que muitos identificam em Hume tal observador ideal, o que poderia apresentar um problema para o paradigma naturalista como presente neste trabalho. Todavia, em momento algum Hume refere-se a algum observador *ideal*, apenas a um certo “espectador geral” ou “comum”. Ao defender que toda escolha moral possui uma raiz emocional, a razão fica em segundo plano como uma forma de auxílio a identificar e entender fatores que influenciam nossas avaliações morais. Assim, mediante a razão é possível regular tais juízos utilizando um ponto de vista *geral*, priorizando as consequências de nossas ações e o

³² No caso, uma pessoa à parte da moral, ou seja, amoral, seria necessariamente um psicopata (cf. PRINZ, 2007, 1.2.7). Caracterizados pela deficiência emocional, Prinz colocaria que tais são cegos para as distinções morais assim como cegos visuais o seriam para o espectro de cores, e que seriam as únicas instâncias onde a amoralidade poderia existir. Acredito não ser necessário dissertar sobre os motivos de não ser interesse de ninguém que psicopatas, indivíduos sem discernimento moral, sejam a fonte da prescritividade moral.

sentimento alheio sobre nossos próprios interesses (SAYRE-MCCORD, 1994³³). A posição “anti-idealista” humeana é clara aqui.

O argumento anterior somado à leitura de Prinz que fizemos em 3.1.3 nos dá as bases para a crítica (ii). O transcendentalismo, conforme definido pelo autor, é caracterizado por um realismo moral forte de tipos naturais que independem da mente. Esta posição engloba teorias sobrenaturais, imanentes e outras que designam a moralidade enquanto real no mundo e independente da humanidade como um todo. Como vimos, o viés naturalista invariavelmente concebe a moralidade como um fenômeno dependente das capacidades mentais da humanidade enquanto espécie³⁴. Mesmo Prinz entendendo o juízo moral como o conceito de cor, onde há certa relação com um realismo ontológico, como propriedade secundária ele é crucialmente dependente de nossas capacidades fisiológicas, ou seja, do viés subjetivo, uma vez que “[t]here are moral facts; they are just purely subjective facts” (PRINZ, 2007, p. 138), não podendo ser, assim, independente de agentes morais para sua existência.

Há uma crítica mais tradicional no que tange à existência sobrenatural dos fatos morais como presente em *Eutífron*. Sayre-McCord (2012) aponta os seguintes problemas: enquanto comando divino, teríamos problema em identificar a raiz da autoridade destes juízos morais. Pois se atribuirmos esta autoridade ao conhecimento ou à moralidade perfeita do divino, nos resta o problema de partir do pressuposto então em que padrões de moralidade existiriam além da vontade divina, o que falha em explicar sua natureza. E se atribuirmos esta autoridade a algum poder de punição ou a um papel de criador, ainda assim faltaria a legitimidade desta autoridade para o juízo moral, pois poder opressor não serve como justificação moral ou como base para um direito de punição, assim como o fato de se criar algo não provê ao responsável poder absoluto sobre sua criação.

A crítica (iii), por outro lado, pressupõe-se na característica da ética das virtudes de basear-se em uma natureza humana, e não na normatividade. Há exceções, mas Prinz baseia-se no argumento aristotélico enquanto padrão de argumentação, onde então há uma tentativa de embasamento no caráter humano, e não na ação *per se*. Tal posição postula determinados traços de caráter específicos que hipoteticamente seriam mais adequados que outros para a ação, traços estes que seriam virtuosos. Prinz defende que as evidências empíricas, como concorda Churchland, mostram que a ação é mais dependente do contexto em que ela se dá do que traços de caráter específicos. Algumas objeções seriam de que a virtude seria difícil de

³³ O artigo citado aponta como é comum esta associação na literatura, e esclarece este ponto devidamente. Reconheço que não é cânone nas leituras de Hume, mas foge ao escopo deste trabalho entrar neste debate.

³⁴ Independentemente do aceitar ou não da existência da moralidade em outras espécies de animais.

alcançar, o que não é empiricamente relevante, e que tal também seria referente ao raciocínio prático, e não como reação instantânea, além de que crenças errôneas em outros fatores, *e.g.* nos cientistas envolvidos no experimento, etc., levariam a ações viciosas. Estas postulações também contradizem evidências que corroboram a visão casuística da ação moral, como *e.g.* o famoso experimento de Milgram. Na verdade, de fato, há estudos na psicologia que tratam de traços de caráter. Porém, dos 5 a 9 presentes majoritariamente em meta-análise dependendo de diferentes concepções, poucos são condizentes com a perspectiva aristotélica. Além disso, a ética das virtudes contemporânea parece ignorar tais estudos. Assim, o problema da ética das virtudes jaz em que seus postulados e justificações são muito problemáticos ao correlacioná-los com evidências empíricas da natureza humana. A variedade é um fator crucial para o paradigma evolucionista – que como vimos permeia o paradigma científico, e, portanto, naturalista contemporaneamente –, e concepções populares de virtude variam de acordo com diferentes povos. E ainda que tomemos traços virtuosos como moralmente bons com base em nossos sentimentos frente a tais, a ética das virtudes ainda assim deveria dar lugar a teorias emotivistas para seu tratamento devido. Churchland até aceita a perspectiva que, conforme Aristóteles, uma vida virtuosa geraria um governo virtuoso, mas que as definições de virtudes, vida virtuosa, etc., seriam vagas em demasia para sua validade.

Uma crítica semelhante surge ao tratarmos de (iv) pelo fato das teorias consequencialistas, de forma semelhante à ética das virtudes, basearem-se em fatos psicológicos, como *e.g.* a felicidade. Assim, aquilo que leva à felicidade é bom, e assim, sua maximização torna-se um dever. Porém, a felicidade é tida como boa independente de nossas convicções morais. Esta alienação do bem/dever moral acima dos sentimentos morais dos agentes envolvidos remete à crítica tratada anteriormente que não é possível uma moralidade independente do subjetivo. Além do mais, há uma série de conflitos com evidências empíricas no que tange concepções de justiça distributiva, de equidade econômica e cultural e acerca das condenações individuais quanto a más intenções, independente de quão positivas sejam suas consequências. Assim, normas advindas de modelos consequencialistas irão inevitavelmente trazer insatisfação a uma considerável parcela, ainda que seja uma minoria.

Churchland procede com uma linha crítica semelhante à de Prinz, e acrescenta dois itens interessantes ao analisar o utilitarismo de Mill: o primeiro é que Mill baseia sua teoria colocando que a moralidade é relativa àquilo que é danoso, e que tal não possui uma definição aprofundada no conceito, apenas conta com alguns exemplos superficiais. A segunda é que, apesar deste problema, Churchland vê na teoria de Mill enquanto um *protótipo moral* – em oposição a um conjunto de regras – interessante para o naturalismo, pois apesar de cair em

paradoxos em casos específicos, reconhece o grande valor da importância de prever as consequências das ações, ainda que seja uma tarefa árdua. Apesar disto, a autora não demonstra claramente abraçar esta posição ou sua prescritividade.

A última crítica de Prinz, nossa penúltima, quanto ao (v), tange as teorias que de alguma forma se utilizam de convenções de uma forma ou de outra. Em suma, são teorias contratualistas que vêem as regras morais enquanto leis com valor normativo objetivo. Enquanto teorias contratualistas, teriam em algum momento sido criadas em convenção pela sociedade, e a partir disto ganham certa autonomia enquanto leis. Sendo baseadas na convenção social, há duas formas de fatos sociais importantes: fatos sociais etiológicos, onde através da história de determinada sociedade e eventos específicos há uma legitimação de determinadas normas, e como fatos sociais imanentes, ou seja, onde as normas estão em constante relação à sociedade, constantemente mantidos através de suas práticas sociais. Prinz e Sayre-McCord concordam que estas perspectivas, apesar de fugirem de princípios universais, caem em uma arbitrária contingência factual. Prinz segue para argumentar que fatos etiológicos não possuem a autoridade devida para justificar normas. Segundo Prinz, como vimos anteriormente, a força normativa se dá através do embasamento emocional e cultural em que o agente está inserido. Uma convenção através de equilíbrio reflexivo, como em Rawls, cairia na refutação do observador ideal; e uma convenção imanente, ainda que relacionada à emoção dos cidadãos, ainda estaria apoiada no fato de que

[c]onsensus is not an intrinsic good in other words. It's good because we value it. Or, more typically, consensus is derived from other things we value, such as fairness. If we had no moral attitudes toward such things, we might still abide by conventional rules, but doing so would have no moral significance (PRINZ, 2007, p. 164).

Assim como a mesma forma através da qual uma sociedade de psicopatas poderia viver sob as mesmas convenções, o que não atribuiria a tais o caráter moral.

Por fim, a crítica (vi) procede do que sugeri ao final da apresentação que fiz da concepção de Greene quanto às bases neurais da deontologia e do consequencialismo ao início deste capítulo. Greene, em outras publicações, procura defender o consequencialismo, pois seus *“principles, while not true, provide the best available standard for public decision making and for determining which aspects of human nature it is reasonable to try to change and which ones we would be wise to leave alone”* (GREENE, 2007, p. 77).

O consequencialismo, conforme caracterizado pelo autor, consistiria na identificação predominantemente *racional* (referente às áreas cerebrais atribuídas ao cálculo) do juízo

moral, embora não sem apoio emocional, fazendo assim referência a Hume. A deontologia, em contraste, estaria baseada em respostas emocionais imediatas, tendo ativação da área *calculista* cerebral apenas para a justificação posterior das razões para o juízo moral. Desta forma, Greene procede para argumentar contra o paradigma deontologista não apenas por ser imprudentemente baseado em emoções *prima facie*, como também pelo fato de que estas *racionalizações post hoc* estão associadas com deficiências neurológicas como do funcionamento independente dos hemisférios cerebrais, síndrome de Korsakoff e outras deficiências de memória relacionadas. Tomemos as seguintes afirmações que Greene escolhera de Rawls como exemplo:

“Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override” and, “In a just society the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests.” These are applause lines because they make emotional sense. Deontology, I believe, is a natural “cognitive” expression of our deepest moral emotions (GREENE, 2007, p. 63).

O teor emocional, neste sentido, é o que nos soa *absoluto*, segundo Greene. Mas a formulação de deontologia que o autor toma para analisar aqui é simplificado, mas intencionalmente: é relativo a uma análise externa baseada em um ponto de vista empírico e psicológico. Ainda que estes sejam os pontos-chave da deontologia enquanto objeto de análise empírica, o próprio autor reconhece que nem sempre ações do padrão do consequencialismo são predominantemente *cognitivas*, assim como ações do padrão deontológicas não são completamente baseadas em respostas imediatas emocionais. Sua formulação aqui é sim crítica, em prol de uma prática filosófica melhor informada quanto às raízes e inclinações fisiológicas humanas na esfera moral. Todavia, de forma alguma o autor tem pretensão de refutar teorias filosóficas com base nas evidências previstas, uma vez que o mero fato de identificarmos as raízes evolutivas biológicas, nossos *instintos morais*, de determinadas ações não constitui refutação em nível algum quanto a sua legitimidade dentro de uma teoria. Como o autor se posiciona, o importante é tomar as evidências para questionar e informar teorias, mas de forma alguma definí-las, implicá-las ou refutá-las. Saber que a teoria de Rawls implica em forte resposta emocional do leitor é uma forma de ser cauteloso para não tomar seus argumentos como pressupostos, e sim analisá-los devidamente.

Na verdade, a posição de Rawls acabou por se tornar uma teoria frequentemente elogiada, de uma maneira ou de outra, na recente literatura naturalista. Apesar de que, tal como vimos, a teoria rawlseana procurar fugir de uma explanação naturalista (ou de qualquer

explicação aprofundada de qualquer forma) para as bases epistêmicas de seu coerentismo, vários autores o citam como uma alternativa prescritivista compatível com um entendimento naturalista do mundo. Indiretamente, temos Patricia Churchland e Nicholas Sturgeon, que fazem referências a um método de razão pública coerentistas como se encontra em Rawls. Churchland critica Rawls apenas no que tange à universalidade dos princípios que o autor endossa e a impessoalidade do processo da posição original sob o véu da ignorância, como sugerido na crítica (i), apontando o resto de sua teoria como razoável. Mas a autora falha em perceber que os princípios de justiça são endêmicos ao povo na qual estão inseridos: sua prescritividade age apenas em um regime democrático específico. Da mesma forma, como vimos em 3.2.2, tal processo da posição original é apenas uma ferramenta hipotética representacional, que necessita do auto-interesse racional dos participantes. Ainda assim, Churchland de fato enfatiza o aspecto casuístico subjetivo da moralidade, fator aparentemente único que a destoa de Rawls. Da mesma forma, não fosse o fato de Sturgeon deferir ao juízo moral um *status* impassível de cognitividade, seu coerentismo da veracidade do juízo moral como uma crença mantida e aprovada ao decorrer do tempo teria fortes semelhanças com a justificação moral de Rawls. De forma direta, por outro lado, temos autores que reconhecem a teoria de Rawls como plenamente compatível com o paradigma da variabilidade de uma mesma espécie em termos fisiológicos e culturais, lidando adequadamente com o respeito e mantimento de valores que se mostraram deveras úteis através dos milênios de evolução da espécie humana, como Dennett (2003, pp. 153, 267) e Steven Pinker (2003, pp. 149-151). Dennett diretamente compara a posição original sob o véu da ignorância com a aleatoriedade do fator gênico que pode dar origem a uma pessoa no processo meiótico de desenvolvimento celular, e posteriormente sugere um *equilíbrio reflexivo* para a manutenção da liberdade enquanto produto cultural da evolução. De forma semelhante, Pinker abraça a posição rawlseana, porém com vigor muito mais evidente, como podemos ver na citação a seguir que resume sua interpretação da teoria de Rawls:

Can one really reconcile biological differences with a concept of social justice? Absolutely. In his famous theory of justice, the philosopher John Rawls asks us to imagine a social contract drawn up by self-interested agents negotiating under a veil of ignorance, unaware of the talents or status they will inherit at birth [...]. He argues that a just society is one that these disembodied souls would agree to be born into, knowing that they might be dealt a lousy social or genetic hand. If you agree that this is a reasonable conception of justice, and that the agents would insist on a broad social safety net and redistributive taxation (short of eliminating incentives that make everyone better off), then you can justify compensatory social policies even if you think differences in social status are 100 percent genetic. The

policies would be, quite literally, a matter of justice, not a consequence of the indistinguishability of individuals (PINKER, 2003, p. 150-1, grifo do autor).

Pretendi, nesta seção, apresentar a título de ilustração algumas críticas superficiais a concepções não-naturalistas realizadas por autores naturalistas, para evidenciar os aspectos destoantes entre ambos os lados do debate. Tais diferenças são deveras claras, uma vez que tomamos o naturalismo como fruto da cautela humeana entre descrições e prescrições, focando em uma teoria da ação bem-informada sob o custo de perder seu valor normativo. Em suma, o foco nas estruturas fisiológicas e culturais aponta para uma miríade de fatores reconhecidamente presentes na esfera das distinções e decisões morais, de forma que é, no mínimo, difícil apontar causas específicas que se sobressaiam às outras para uma determinada prescritividade do juízo moral. Mesmo que os fatores prescritivos sejam reconhecidos, como em Brito, Blackburn e Prinz, ainda não passam de uma descrição de tal evento moral, e não uma estipulação normativa.

Na próxima e última seção, apresentarei algumas conclusões comparativas de nossa investigação atual. Após análises de defesas e críticas de ambos estes lados do empreendimento moral, nominalmente o naturalismo e o não-naturalismo, explicitarei os pontos comuns à análise moral de tais, de forma a avaliar a situação do debate moral contemporâneo.

4.3.3 Descrições, prescrições, e o estado da ética naturalizada

Embora os supracitados paradigmas teóricos da ética tenham um cunho dicotômico intransponível no que tange ao papel da normatividade, é inegável que compartilhem semelhanças metodológicas e conceituais no tratamento da moralidade. Veremos alguns destes itens prontamente. Porém, um dos principais fatores que identifiquei acerca da semelhança entre tais distintas linhas de análise filosófica é quanto à presença do tratamento da falácia naturalista. A lei ou guilhotina de Hume, a questão em aberto, problema ser-dever, ou mesmo falácia naturalista, independente da interpretação, formulação ou correlação, é ponto fulcral no que tange ao foco de teorias da ação e a teorias do valor na contemporaneidade. Ora, frente a tal crítica, ao desenvolver uma teoria, ou baseia-se somente na descritividade, evitando arriscar extrair uma prescritividade de tal, ou identifica-se uma prescritividade que independe de descrições factuais do mundo. Independente de crédito real de formulação ou de efetividade prática ou teórica, Hume e Moore mantêm-se vivos na ética

contemporânea em que a gritante maioria da literatura na ética procura de uma forma ou de outra responder a suas críticas. Embora para muitos, especialmente para a grande maioria de minha bibliografia, a falácia naturalista tenha sido refutada ou reconhecida como deveras limitada, acredito que a reformulação contida neste trabalho a identifica como um obstáculo metodológico digno de atenção para qualquer teoria moral.

O problema, entretanto, é que a falácia naturalista *per se* se resume a este *status* de obstáculo metodológico. Isto permite que teorias a circunvenham de variadas maneiras, como vimos ao decorrer deste empreendimento. Em suma, tal argumento se posiciona como uma bifurcação na trilha do caminho metaético: ou segue-se no caminho descritivo do fenômeno moral enquanto um agregado de fatos observáveis, ou segue-se no caminho prescritivo onde princípios e normas dependem somente de seu valor intrínseco para constituir seu caráter normativo. Aqui abraçamos uma dicotomia em onde *prima facie*

[o] resultado é inquietante. Do ponto de vista normativo, se colocamos o acento nos valores, ganhamos objetividade para nossas avaliações e demandas morais, mas perdemos em eficácia normativa, ou seja, em capacidade de dirigir os comportamentos dos envolvidos. Esta é a situação dos normativistas. Se, ao invés disso, colocamos o acento na ação, o que se perde, então, é um ponto arquimediano a partir do qual se possa julgar as ações dos indivíduos de modo independente de suas preferências e, como isso, perde-se, aparentemente, a própria moralidade (BRITO, 2014, p. 12).

Entretanto, há outro fator que brilha comumente na parcela majoritária das teorias tratadas aqui: a saber, o fator da *motivação*. De não-cognitivistas ao racionalista mais radical, o critério da motivação é central para a análise do juízo moral – seja ela de cunho descritivo ou prescritivo. Afinal, o famigerado b_{vi} que permeou os primeiros capítulos nada mais é do que a fonte de normatividade dos não-naturalistas em geral, como apresenta Dall’Agnol, “se alguém considera uma atividade valiosa de desempenhar-se por si mesma, ele/a está imediatamente motivado/a para fazê-la” (DALL’AGNOL, 2005, p. 249). Por outro lado, condizente com seu viés de análise, teorias descritivistas reconhecem quase invariavelmente que para que haja normatividade é necessária a motivação, de uma forma ou de outra, do agente moral. Assim,

[o]s indivíduos agem de um certo modo e julgam suas ações mutuamente também de um modo determinado. Quando esse fenômeno é escrutinado e visto em sobrevôo, pode-se constatar padrões de comportamento, verbal ou não, que correspondem às exigências morais ordinárias. Isso significa que mesmo sem uma solução para a questão *vero-funcional* da normatividade dos valores, é evidente que a moral obriga e isso é um fato. O descritivismo

é um factualismo para o qual a normatividade se põe como um fato verificável mediante a descrição do comportamento dos indivíduos em suas relações uns com os outros (BRITO, 2014, p. 15-6).

Entretanto, o impasse acerca de que viés abraçar acaba, por mais próximos que estejam os caminhos, intransponíveis entre si no que tange ao valor e à ação, e jaz distante do escopo do presente trabalho pretender escolher uma opção *superior*, no viés que seja, à outra. A humanidade enquanto espécie vive no eterno requerimento imediato de normas e leis cotidianamente nos mais diversos âmbitos da bioética à política internacional, e escolhas errôneas constituem, em pequena escala, em injustiças como a liberdade de um criminoso hediondo ou a morte de um paciente, e em grande escala, de leis injustas ou tiranias opressivas. A cautela dos naturalistas jaz aqui na alcunha negativa que a história lhes deu conforme Brito aponta e Pinker (2003) concorda:

na teoria de Spencer, no projeto político marxista-leninista, ou no nazismo, e, antes de todos eles, nas teses sobre a inexistência de alma nos índios e escravos como justificativa para o uso de seus corpos como mera força de trabalho ou para a sua simples aniquilação, ou ainda na classificação do homossexualismo como doença em bases alegadamente científicas (BRITO, 2014, p. 18).

Seria, portanto, uma escolha melhor focarmos no prescritivismo ético? Acredito que não. Por mais que, *e.g.*, a apresentação de Dall’Agnol seja quase impecável em seu viés metaético, não vejo como satisfatório basear a normatividade em excursões acerca da filosofia da linguagem. Toda a multitude de autores não-cognitivistas reconhecem que a motivação não se dá nem gera necessariamente juízos morais apofânticos. A considerável literatura experimental, como vimos *e.g.* em Churchland, Greene e Prinz, não pressupõe a objetividade da asserção moral, por mais que comprometam-se com posições realistas. Ainda que, como tenhamos visto, uma teoria como a de Rawls seja plenamente compatível com um viés naturalista, é no mínimo imprudente ignorar a miríade de evidências acerca de nossa natureza cognitiva da moralidade e partir de aspectos *dados* de viés dogmático. O que salva Rawls de um racionalismo desenfreado é procurar sair da esfera moral para a esfera pública da justiça, ainda que arrisque um fundacionalismo considerável em sua concepção de pessoa que justifica de forma coerentista os princípios das instituições da estrutura básica da sociedade.

Como vimos no segundo capítulo e no início deste, posições naturalistas buscam informar-se dos processos fisiológicos e sociais envolvidos no fenômeno moral, e isto pode apenas ocorrer através do diálogo com as ciências específicas de cada aspecto importante. Da

genética e microbiologia até embriologia e psicologia moral, a multitude de fatores que consistem em um indivíduo realizar o que se chama de *ação moral* não se resume à tarefa da filosofia. Evidentemente o uso da filosofia é importante, como vimos com a formulação da falácia naturalista, para nos auxiliar a não realizar o mesmo erro de Spencer e suas demais vítimas de “esposar um reducionismo obtuso que o impeça de atentar para as nuances da dinâmica dos valores morais” (BRITO, 2014, p. 19). Da mesma forma, a literatura naturalista contemporânea nos mostra que a filosofia por si só não é capaz de nos prover com informações adequadas acerca de nossa espécie a título de um domínio bem-informado de nossas faculdades, nem na moral, nem em nenhum outro campo. Por mais que Rawls ou Dall’Agnol de fato tenham encontrado aquilo que seja de valor intrínseco, a descoberta será inútil sem a compreensão de nossas capacidades de identificá-lo, o que clama por um diálogo com outras ciências que tratam da espécie humana enquanto *apenas* outra espécie animal em um mundo empírico.

Darwin é de indiscutível valor neste aspecto. Darwin pela primeira vez identificou o princípio mecânico e sem intencionalidade do desenvolvimento biológico da seleção natural, em que todas as espécies possuem um ancestral comum cuja prole fora, através de éons, desenvolvendo variações que predominaram ou se extinguiram de acordo com sua adaptabilidade com o ambiente em questão para sua sobrevivência (1876, 1952a). Isto revoluciona a teleologia biológica em que a vida não mais obedece necessariamente à uma consciência ou *design* maior, metafísico, eliminando a noção de finalidade em uma teleologia mecânica deflacionada (cf. ALLEN 2009), que caracteriza o paradigma animalista que Brito (2010, 2014) procura defender e que é caro ao naturalismo contemporâneo. Posteriormente, procedeu com estudos comparativos da expressão das emoções nos homens e nos animais em diferentes grupos (1890) e encontrou três princípios que regem as reações e identificações de tais. Matheus Silveira (2010) tem uma pesquisa interessante nesta área na identificação da simpatia, como em Hume, como chave para as distinções morais, focando na análise comparativa de lobos e homens. Greene, como vimos claramente acima, assim como Prinz, Churchland, Dennett, Ridley, dentre muitos outros, estão engajados na investigação filosófica através da participação direta em experimentos empíricos com especialistas de outras áreas do conhecimento, e frequentemente encontram pistas cruciais para desvendarmos os mistérios que ainda permeiam o comportamento humano³⁵. Mesmo sem um laboratório de cunho

³⁵ A fim de exemplificar, na Unisinos está em construção o laboratório de Filosofia Experimental e Estudos de Cognição “construído com recursos da Finep e dotado de uma máquina de EEG de 128 canais dedicada à

empírico específico para a filosofia, ao redor do mundo dia após dia evidências sobre nosso comportamento surgem de forma a cada vez mais questionarmos as estruturas apriorísticas filosóficas predominantes.

Alguns exemplos de evidências empíricas são as descobertas acerca dos *neurônios espelho*, que ativam áreas cerebrais no observador quase idênticas às do observado ao realizar determinadas ações e que seriam as bases para a interação social (HARI; KUJALA, 2007); os testes do dilema do prisioneiro no paradigma de Trivers com ressonância magnética que mostra a ausência de vontade de cooperação com contrapartes que não se mostram cooperativas através da inibição de respostas prepotentes do córtex frontal dorsolateral direito (SUZUKI et al, 2010), e que a aceitação de ofertas injustas em psicopatas está mais relacionada à baixa atividade no córtex pré-frontal ventromedial, associada com frustração, ao invés da supracitada em não-psicopatas (VIEIRA et al, 2014); que o julgamento de juízes é diretamente influenciado por sua qualidade de sono ou distância temporal de sua última refeição, favorecendo o realismo legal (DANZIGERA et al, 2011); ou que o comportamento imprudente reconhecido na adolescência é resultado de uma reconfiguração cerebral que ocorre nesta idade (DOBBS, 2011) e as de que a injeção natural irregular de serotonina no córtex pré-frontal, causada tanto por raízes naturais como culturais, gera uma disfunção no sistema de circuitos relacionados ao controle emocional, o que gera aumento do risco de violência e agressão e está fortemente presente na população carcerária (DAVIDSON et al, 2000). Tanto Ridley, tratando especificamente da serotonina (2008, p. 320-1), quanto Dennet, ao tratar deste tópico em geral³⁶, por exemplo, colocam que a resposta não está em remédios ou inculpabilidade, mas sim em devisarmos atividades e formas de ensino para capacitar os indivíduos a lidarem e contornarem tais deficiências de forma a exercer suas faculdades plenas como qualquer outro indivíduo. Além destes, há uma série de estudos conhecidos como os experimentos de Milgram, o experimento da prisão em Stanford, o caso de Phineas Gage, além dos vários experimentos behavioristas do início do século passado. A questão é que nenhuma destas evidências por si só implicam em normas ou leis, mas formular estas últimas sem tomar conhecimento de tamanhos fatores envolvidos no comportamento humano é, no mínimo, imprudente.

Porém, Brito observa que

pesquisa” (BRITO, 2013, p. 24), onde esperamos ampliar os horizontes de pesquisa filosófica, como o naturalismo moral tende a sugerir, para além da poltrona.

³⁶ Cf. DENNETT, 2003, caps. 9-10, mais especificamente tratando da liberdade enquanto fator cultural de raízes biológicas, o qual reconhecemos como valoroso para nossa sobrevivência em sociedade.

[o] movimento exige cautela. [...] Greene [e.g.] dá testemunho de sua esperança de que a pesquisas empíricas possam ajudar num progresso ético. Isso ilustra, mais uma vez, o fascínio normativista sob cujo julgo estão os estudiosos da moralidade, inclusive o naturalista de orientação descritivista. (BRITO 2013, p. 24).

O pêndulo entre o foco de teorias da ação e do valor não parece dar feição de parar. De desenvolvuras de cunho descritivista não é possível a inferência direta de normatividade prescritiva, mas a prescritividade é perigosa quando ausente de um entendimento factual das razões para tal. O debate continua, mas mesmo este impasse é importante para concebermos o estado-da-arte da filosofia moral contemporânea e percebermos a urgência da priorização do diálogo interdisciplinar para deliberações bem-informadas acerca do comportamento humano dentro das esferas éticas e políticas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o presente trabalho procurei investigar o naturalismo moral em contraste com algumas de suas principais críticas, de forma a reconhecer a posição no debate contemporâneo. O fio condutor inicial foi uma interpretação da falácia naturalista baseado na formulação de Moore, assim como nos argumentos relacionados de Hume e comentadores naturalistas e não-naturalistas. Foi mostrado que a falácia naturalista não é facilmente descartável como muitos apresentaram, e é uma ferramenta de vital importância para qualquer teoria de cunho ético, e dado seu teor formal lógico, igualmente para outras áreas. Todavia, para o naturalismo pós-humeano mostra-se uma ferramenta por um lado inútil, uma vez que o mesmo não é prescritivista, e por outro lado útil em que em parte apoia a posição descritivista – o que provavelmente não era a intenção inicial de Moore – ao afrontar um prescritivismo apressado e/ou gerado de fatos. O naturalismo enquanto teoria da ação reconhece o sucesso do empreendimento filosófico apenas na interdisciplinaridade, no diálogo consciente com outras ciências, não se reduzindo a elas.

Desta forma, vemos que o estado-da-arte da ética contemporânea jaz em um pêndulo entre o foco em teorias prescritivas do valor e teorias descritivas da ação. Uso a metáfora do pêndulo, pois de forma semelhante ambos os escopos possuem seu mérito justificado no debate atual em que o pêndulo pende para o lado oposto ao perdemos o poder prescritivo ao focar em teorias puramente descritivas, entretanto da mesma forma pende para o lado anterior

ao ceder à força da gravidade, em que perdemos um entendimento bem-informado da ação humana ao focarmos em princípios, deveres e prescrições *per se*.

Todavia, não é o objetivo do naturalismo moral atual formular normas universais ou princípios de ação normativos fundados em descrições factuais. Mas o naturalismo se preocupa com a normatividade e reconhece sua importância. É por isto que uma série de filósofos, como vimos acima, engajam-se a obter um panorama bem-informado da natureza do comportamento humano: não para inferências apressadas sobre *o que* devemos fazer, mas sim para nos informarmos em *como* agimos e sabermos como lidar com nossa natureza para devisar regras de convívio bem-informadas, e portanto, justas; ou como coloca Sayre-McCord:

much of morality seems clearly a matter of knowing how — how to respond to the need of others, how to respond to threats, how to carry oneself in various situations — and not primarily (if at all) a matter of knowing that something is the case (SAYRE-MCCORD, 2012, p. 15).

Encerro este trabalho reafirmando as posições naturalistas vistas acima. O fenômeno moral, já não mais um mistério além de nosso conhecimento, mostra-se dia após dia como fruto de nossa configuração fisiológica em interação com nosso ambiente físico e cultura. A normatividade, como parte deste fenômeno, se dá da mesma forma. Mas não é por que nossos genes mandam, ou a sociedade impõe, que devemos aprovar ou desaprovar determinados juízos morais. Juízes não são maus ou fazem uma ação moralmente condenável por variarem seu julgamento de acordo com o quanto descansaram ou comeram nas últimas horas, e pessoas com deficiência na regulação de serotonina não são más pessoas: isto apenas os faz *humanos*. E uma vez que regras são feitas invariavelmente *de humanos para humanos*, é crucial nosso entendimento enquanto animais frutos da seleção natural, suscetíveis a juízos de cunho puramente emocional, ações morais como fruto de fatores não-morais e outra miríade de fatores contingentes. Fatores estes que apenas recentemente, de maneira paulatina, conseguimos identificar e compreender acerca deste fenômeno tão caro e tão problemático no desenvolvimento filosófico ao decorrer do tempo, a saber, o fenômeno da moralidade.

BIBLIOGRAFIA

AHARONI et al. Neuroprediction of future rearrest, in **PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences**, vol. 110, no. 15. Medford: National Academy of Sciences, April 9 2013.

ALLEN, Colin. Teleological Notions in Biology in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed). Stanford: Stanford University Press, 2009. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/teleology-biology/>>. Acesso em 15/04/2014.

BRITO, A. Naves de. Hume e o Empirismo na Moral. **Philosophos** (UFG), Goiânia, v. 6, n.1, p. 42-64, 2001.

_____. Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do “é” ao “deve” mediante o “quero” in **Kriterion** vol. 51 nº 121. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Ação & Valor na Moral naturalizada**. Relatório de pesquisa CNPq. Porto Alegre, 2013.

_____. Naturalismo Moral in **Manual de Ética – Questões de Ética Teórica e Aplicada**. Org. João Carlos Brun Torres. Petrópolis: Vozes, 2014. No prelo.

CHURCHLAND, Patricia. *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COHON, Rachel. Hume's Moral Philosophy in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Fall 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>> Acessado em 26/09/2013

COPP, David. Why Naturalism. **Ethical Theory and Moral Practice**, nº6, p. 179-200. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

DALL'AGNOL, Darlei. **Valor Intrínseco – Metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DARWIN, Charles. The Origin of Species by Means of Natural Selection, in **Encyclopedia Britannica - Great Books of the Western World**. London: Encyclopedia Britannica Inc., 1952a.

_____. **The expression of the emotions in man and animals**. 2d edition. Edited by Francis Darwin. London: John Murray, 1890. Disponível em <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F401&pageseq=1>>, acessado em 26/02/2014

_____. **The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life**. 6th edition, with additions and corrections. London: John Murray, 1876. Disponível em <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F401&pageseq=1>>, acessado em 18/10/2013

_____. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, in **Encyclopedia Britannica - Great Books of the Western World**. London: Encyclopedia Britannica Inc., 1952b.

_____. **The Descent of man, and selection in relation to sex**. 2nd edition, fifteenth thousand. London: John Murray, 1889.

DANZIGER, Shai; LEVAVB, Jonathan, AVNAIM-PESSO, Liora. Extraneous factors in judicial decisions, in **PNAS - Proceedings of the National Academy of Sciences**, Medford, v. 108, n. 17, p. 6889-6892, 26 april 2011. Disponível em <<http://www.pnas.org/content/108/17/6889.full>>. Acesso em: 27/02/2014.

DAVIDSON, Richard J.; LARSON, Katherine M.; PUTNAM, Katherine M. Dysfunction in the Neural Circuitry of Emotion Regulation: A Possible Prelude to Violence. **Science**, New

Series, Vol. 289, No. 5479, p. 591-594. American Association for the Advancement of Science, 28 jul. 2000.

DAWKINS, Richard. **O Gene Egoísta**, trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **The Selfish Gene**. 30th anniversary edition. New York: Oxford University Press, 2006.

DENNETT, Daniel. **Darwin's Dangerous Idea**. London: Penguin Books, 1995.

_____. **Freedom Evolves**. USA: Penguin Books, 2004.

_____. Darwin's "strange inversion of reasoning". In **PNAS: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, Medford, v. 106, p.100661-100665, 16 June 2009. Disponível em <<http://www.pnas.org/content/106/suppl.1/10061>>. Acesso em: 20/10/2013.

DOBBS, David. Cérebro adolescente. **National Geographic Brasil**, v. 12, n. 140, p.46-69, nov. 2011. Mensal. Disponível em: <<http://viajeaqui.abril.com.br/materias/mentes-brilhantes>>. Acesso em: 04/12/2011.

GREENE, Joshua. The Secret Joke of Kant's Soul. In **Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development**, Walter Sinnott-Armstrong (org). Cambridge: MA: MIT Press, 2007.

HARI R.; KUJALA, M.V. Brain Basis of Human Social Interaction: From Concepts to Brain Imaging. **Physiol Rev**. 89: 453–479, 2009; doi:10.1152/physrev.00041.2007

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**, trad. José Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **A Treatise on Human Nature : Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects.** Leeds Electronic Text Centre, 1740. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals.** Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. **Enquiry concerning human understanding.** Leeds Electronic Text Centre, 1777. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

_____. **Dialogues concerning natural religion.** Leeds Electronic Text Centre, 1779. Disponível em <www.davidhume.org>, acessado em 11/02/2014.

HURKA, Thomas. Moore's Moral Philosophy in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2010 edition, Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2010. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/>> Acessado em 17/09/2013

IGANSI, Luca. Conceitos de Juízo Moral e Vida Feliz no Tractatus de L. Wittgenstein" in: Manoel Vasconcellos, Luis Eduardo Rubira (Orgs.) **I Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política**, 1ª ed. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária UFPel, 2009.

KNOBE, Joshua; NICHOLS, Shaun. **Experimental Philosophy.** New York: Oxford University Press, 2008.

KOWALSKI, Heather. **First Individual Diploid Human Genome Published By Researchers at J. Craig Venter Institute: Sequence Reveals that Human to Human Variation is Substantially Greater than Earlier Estimates.** In J. Craig Venter Institute Press release. Rockville, 23/09/2007. Disponível em: <<http://www.jcvi.org/cms/press/press-releases/full-text/article/first-individual-diploid-human-genome-published-by-researchers-at-j-craig-venter-institute/>>. Acesso em: 19/10/2013.

LENMAN, James. Moral Naturalism. in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2013.

- MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- _____. **Principia Ethica – Revised Edition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. **Ensayos Éticos**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- PAPINEAU, David. Naturalism, in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring, Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.
- PRINZ, Jesse. **The Emotional Construction of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 2007a.
- _____. Is Morality Innate? in **Moral Psychology Vol. 1 – The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness** Walter Sinnott-Armstrong (org). Cambridge: MA: MIT Press, 2007b.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice: Original Edition**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- _____. **A Theory of Justice**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- _____. **Justice as Fairness: A Restatement**, 2ª edição. Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- _____. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005a.
- _____. **O Liberalismo Político**. 2ª edição. São Paulo: ed. Ática, 2000.
- _____. **Uma Teoria da Justiça**. 2ª edição. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2002.
- _____. **Uma Teoria da Justiça**. 3ª edição. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2008.

RIDLEY, Matt. *Genome: The autobiography of a species in 23 chapters*. New York: ed. Harper Perennial, 2006.

_____. **Genome: The autobiography of a species in 23 chapters**. New York: HarperCollins Publishers Inc., 1999.

_____. **O que nos faz humanos: Genes, natureza e experiência**, trad. Ryta Vinagre. 2ª edição. Rio de Janeiro: ed. Record, 2008.

_____. **Nature via Nurture: Genes, experience, and what makes us humans**. New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003.

_____. **The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation**. Londres: Penguin, 1998

SAYRE-MCCORD, Geoff. Moral Realism in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2009.

_____. Metaethics in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Edward N. Zalta (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2012.

_____. On Why Hume's "General Point of View" Isn't Ideal -- and Shouldn't Be, in **Social Philosophy & Policy**, vol. 11, nº 1, jan. 1994. pp. 202-228

SILVEIRA, Denis. **Ensaio sobre Ética**. Pelotas: UFPel, 2008.

SILVEIRA, Matheus de Mesquita. **O Papel da Simpatia nas Distinções Morais: Uma Leitura Humeana sob uma Perspectiva Evolucionista**. 2010. 156 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Unisinos. São Leopoldo: 2010.

SUZUKI, Shinsuke; NIKI, Kazuhisa, FUJISAKI, Syoken; AKIYAMA, Eizo. Neural basis of conditional cooperation, in **SCAN - Social Cognitive and Affective Neuroscience**. Oxford: Oxford Journals, 25 may 2010. Disponível em

<<http://scan.oxfordjournals.org/content/early/2010/05/25/scan.nsq042.full>> Acesso em 27/02/2014.

STURGEON, Nicholas L. Ethical Naturalism in **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. David Copp (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2006.

TAYLOR, Charles. McDowell on Value and Knowledge, in **The Philosophical Quarterly** vol. 50 no. 199. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

TRIVERS, Robert. The evolution of reciprocal altruism in **The Quarterly Review Of Biology**, v. 46, p.35-57, Mar. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

VICKERS, John, The Problem of Induction, in **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Stanford: Stanford University Press, 2013. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/induction-problem/>> Acessado em 26/09/2013.

VIEIRA, Joana B.; ALMEIDA, Pedro R.; FERREIRA-SANTOS, Fernando; BARBOSA, Fernando; MARQUES-TEIXEIRA, João; MARSH, Abigail A. Distinct neural activation patterns underlie economic decisions in high and low psychopathy scorers, in **SCAN - Social Cognitive and Affective Neuroscience**. Oxford: Oxford Journals, 6 June 2013. Disponível em <<http://scan.oxfordjournals.org/content/early/2013/07/16/scan.nst093.short>> Acessado em 27/02/2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**, 6ª ed., trad. Marcos G. Nontagnoli, rev. Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. **Philosophical Investigations**, 3ª ed., trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1986.

_____. **Philosophical Investigations**, 4ª ed., trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley Blackwell, 2009.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**, 1^a ed., trad. C. K. Ogden. Project Gutenberg, 2010.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**, 3^a ed., trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2008.