

**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-graduação em Filosofia**

Eduardo César Campos Coelho

# **Evolução e Ontologia Moral**

Belo Horizonte

2018

Eduardo César Campos Coelho

# **Evolução e Ontologia Moral**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro

Belo Horizonte

2018

100 Coelho, Eduardo Cesar Campos  
C672e Evolução e ontologia moral [manuscrito] / Eduardo César  
2018 Campos Coelho. - 2018.  
138 f.  
Orientador: Leonardo de Mello Ribeiro.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Biologia - Filosofia. I. Ribeiro, Leonardo de Mello. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Evolução e Ontologia Moral**

**EDUARDO CÉSAR CAMPOS COELHO**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 10 de dezembro de 2018, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Leonardo de Melo Ribeiro - Orientador  
UFMG

  
Prof. Roberto Antonio Lopes  
UFMG

  
Prof. Flavio Williges  
Universidade Federal de Santa Maria

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2018.

A minha mãe  
(*in memoriam*)

## Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a meu pai e a minha mãe pela sabedoria, carinho e apoio que sempre me deram, mesmo quando discordavam de minhas escolhas. Serei eternamente grato por todo amor que têm por mim.

Agradeço à Elbinha, cujo apoio e amor foram essenciais para que eu pudesse me levantar após as quedas que a vida nos traz e continuar a caminhar. Esta dissertação não estaria pronta não fosse por ela.

Agradeço aos meus amigos, tanto aos que fiz durante o mestrado quanto aos que já estão comigo há muito tempo. Adelino, Aluizio, Bruno, Eduardo, Fernando, Fernandinho, Graziela, João Henrique, Renato, Vitor, e tantos outros. Sem amizade, nada na vida valeria a pena.

Agradeço a meu orientador, Leonardo Ribeiro, pela formação intelectual, seriedade, dedicação e compreensão.

Agradeço aos demais professores do programa de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais pela formação acadêmica e oportunidade de crescimento que me ofereceram.

Agradeço, por fim, ao governo federal e ao CNPq pelo financiamento à pesquisa filosófica, sem a qual eu não poderia ter realizado este trabalho.

## Resumo

Este trabalho analisa as consequências que uma genealogia evolutiva da nossa psicologia moral pode trazer para perguntas filosóficas tradicionais sobre a natureza dos valores morais e como podemos conhecê-los. Nesse sentido, a indagação que norteia a pesquisa é condicional: se o processo evolutivo influenciou a gênese de nossas crenças e atitudes morais, então quais são as consequências, se há alguma, para a metafísica e epistemologia dos valores morais? Especificamente, três filósofos contemporâneos – Michael Ruse, Sharon Street e Richard Joyce – argumentam, cada um a seu modo, a favor de alguma tese cética para a possibilidade do conhecimento ou a existência de valores morais objetivos. Em resposta a eles, outros filósofos – David Copp, Erick Wielenberg, David Enoch, William FitzPatrick, Russ Shafer-Landau, dentre outros – defendem que nada na gênese evolucionista justifica tais consequências. O foco do trabalho será analisar esse embate. Porém, antes disso, dois tópicos propedêuticos são importantes para motivar o debate. Primeiramente, é importante entender a linha geral do que motiva e qual é a natureza das posições que defendem uma natureza objetiva para a moralidade – especificamente, aquilo que é denominado na filosofia contemporânea de língua inglesa de *realismo moral*. Em segundo lugar, é mister apresentar, ainda que sumariamente, os argumentos empíricos a favor da tese de que a psicologia moral é fruto do processo evolutivo. Dessa forma, o primeiro capítulo do trabalho abordará o realismo moral e as razões para defendê-lo. O segundo capítulo apresentará a hipótese científica da origem evolutiva da moralidade. O terceiro capítulo discutirá os argumentos céticos de Michael Ruse, Sharon Street e Richard Joyce. Por fim, o quarto capítulo analisará os contra-argumentos ao ceticismo evolucionista sobre a objetividade moral.

## Abstract

This dissertation analyzes the consequences that an evolutionary genealogy of our moral psychology can bring to traditional philosophical questions about the nature of moral values and how we can know them. In this sense, the inquiry that guides this dissertation has a conditional nature: if the evolutionary process has influenced the genesis of our moral beliefs and attitudes, then what are the consequences, if any, for the metaphysics and epistemology of moral values? Specifically, three contemporary philosophers – Michael Ruse, Sharon Street, and Richard Joyce – argue, each in their own way, in favor of some skeptical thesis for the possibility of knowledge or the existence of objective moral values. In response to them, other philosophers – David Copp, Erick Wielenberg, David Enoch, William FitzPatrick, Erick Shafer-Landau, among others – argue that nothing in the evolutionary genesis justifies such consequences. The focus of the work will be to analyze this controversy. However, before that, two propaedeutic topics are important to motivate the debate. First, it is important to understand the general line of what motivates and what is the nature of the positions that espouse an objective nature for morality – specifically, called *moral realism* in contemporary English-language philosophy. Second, it is necessary to present, albeit briefly, the empirical arguments in favor of the thesis that moral psychology is the product of the evolutionary process. In this way, the first chapter of the paper will address moral realism and the reasons for defending it. The second chapter will present the scientific hypothesis of the evolutionary origin of morality. The third chapter will discuss the skeptical arguments of Michael Ruse, Sharon Street and Richard Joyce. Finally, the fourth chapter will examine the counterarguments to evolutionist skepticism about moral objectivity.

## Índice

Introdução .....	1
------------------	---



Capítulo Primeiro – Realismo Moral .....	3
1. Caracterização .....	4
2. Defesa positiva.....	12
3. Defesa negativa.....	22
4. Metafísica .....	34
Capítulo Segundo – Evolução da Moralidade .....	42
1. A seleção natural de comportamentos cooperativos.....	44
2. Quando se diz que a moralidade evoluiu, o que evoluiu? .....	49
Capítulo Terceiro – Argumentos Genealógicos Evolutivos .....	58
1. Michael Ruse.....	59
2. Sharon Street .....	66
3. Richard Joyce .....	74
4. Comparação e união .....	88
Capítulo Quarto – Contra-argumentos Realistas .....	101
1. Rastrear verdades e natureza da seleção .....	101
2. Naturalismo moral .....	104
3. Não naturalismo moral: a objeção a partir de um terceiro fator.....	111
4. Não-naturalismo moral: incapacidade explicativa da evolução.....	122
5. Conclusão .....	132
Bibliografia.....	133

## Introdução

Em um de seus cadernos de anotação, Charles Darwin escreveu: “Origem do homem solucionada. Isso fará mais pela metafísica do que Locke”. Talvez tenha chegado o tempo de realizar a previsão de Darwin. Talvez os desenvolvimentos recentes sobre a origem evolutiva de nossa psicologia moral tragam progressos notáveis para a metafísica dos valores. Ao menos é isso o que três filósofos contemporâneos – Michael Ruse, Sharon Street e Richard Joyce – defenderão. Se eles estão certos, devemos atualizar o vaticínio de Darwin e então dizer “Origem da moralidade humana solucionada. Isso fez mais pela metaética do que Hume”.

O primeiro a enfaticamente fazer a defesa de que uma compreensão darwinista da moralidade tem grandes implicações para a metafísica dos valores morais foi Michael Ruse no capítulo final de seu livro *Levando Darwin a Sério* (1986). Exatos vinte anos depois, Richard Joyce (2006) e Sharon Street (2006) desenvolveram, de modo independente, obras que fazem uma defesa similar à de Ruse. Atualmente a discussão ganhou fôlego e uma grande variedade de artigos têm sido publicados para discutir os reflexos metaéticos que a origem evolutiva da moralidade traria. O objetivo desse trabalho será verificar se esse projeto é bem-sucedido.

Os dois primeiros capítulos têm natureza propedêutica. Como veremos, a ideia de *objetividade* e o correspondente grupo de teorias metaéticas chamado de realismo moral será foco central dos argumentos evolutivos na metaética. Por isso, é importante dedicar um tempo a compreender melhor essas posições. O primeiro capítulo tem esse objetivo. No segundo capítulo abordarei brevemente as teorias empíricas que sustentam a hipótese de que nossa psicologia moral é fruto da evolução. O objetivo não é fazer uma apresentação ampla e bem sustentada dessa hipótese, mas apenas motivar a discussão filosófica sobre suas consequências. Assim, o objetivo primário dos dois últimos e mais centrais capítulos desse trabalho é verificar a verdade do seguinte condicional: *se* a nossa moralidade é fruto da evolução, *então* essas são as consequências metaéticas. No terceiro capítulo discutirei os argumentos de Michael Ruse, Sharon Street e Richard Joyce de que a origem evolutiva da moralidade traz consequências céticas para a natureza objetiva de valores morais ou nossa

2

possibilidade de conhecê-los. No capítulo quarto veremos as objeções que esses autores receberam e como é possível responder a elas.

## Capítulo Primeiro – Realismo Moral

Todos nós, frequentemente em nossas vidas, pensamos e falamos em termos morais. Nós julgamos várias situações como boas ou ruins, tomamos algumas ações como corretas ou como proibidas, achamos que certas distribuições são justas e outras são abusivas, consideramos algumas pessoas como gentis ou caridosas e outras como torpes ou cruéis. Juízos morais têm efeito fundamental sobre o tipo de pessoas que somos, quais escolhas fazemos e como tratamos os demais. Nós, muitas vezes, evitamos certos cursos de ação se os consideramos errados; perseguimos os caminhos que julgamos levar a nossos ideais; reprovamos, e em alguns casos até mesmo punimos, aqueles que são cruéis e egoístas; entramos em debates e discutimos com afinco se consideramos alguma lei injusta ou alguma prática social danosa. O pensamento e o discurso moral são parte cotidiana e primordial do modo como agimos no mundo.

Apesar dessa familiaridade, não é claro em que nós pensamos quando pensamos que certas ações são corretas ou erradas. Descrevemos uma propriedade que tais ações têm do mesmo modo que descreveríamos que ela foi realizada por uma pessoa magra ou que foi feita com pressa? Mas, se é assim, que tipo de propriedade seria a de ser boa e como ela se relaciona com os demais atributos da ação? Isso significaria que essa ação teria tal propriedade independentemente do que todas as outras pessoas julgam? Não nos comprometeríamos, assim, com um dogmatismo e uma intolerância abjetos? Responder a perguntas como essas e tentar compreender a moralidade é uma das tarefas mais antigas e inquietantes da filosofia.

Dentre as teorias que buscam dar respostas coerentes e satisfatórias a questionamentos como esses, *realismo moral* indica um conjunto teórico que tem como fio unificador a tese de que a ética é objetiva: os valores morais, o padrão do que é bom ou ruim, não é nem uma ilusão e nem um construto humano, mas existe e é válido independente de nossas crenças ou atitudes. Embora teorias como essas existam pelo menos desde Platão, esse trabalho irá se concentrar em suas variantes contemporâneas desenvolvidas no cenário da filosofia anglo-americana. Neste capítulo farei uma introdução geral ao realismo moral – na primeira seção,

caracterizarei os principais compromissos desse grupo teórico; na segunda seção, apresentarei algumas razões que favorecem a tese realista; na terceira seção, mostrarei como eles podem se defender de algumas objeções comuns; e na quarta seção, apresentarei a diferença entre um realismo naturalista e um não-naturalista. O objetivo central do capítulo é apresentar as teses gerais do realismo moral e explicar o que motiva muitos filósofos a adotá-la. Todavia, embora haja diversas formas de realismo moral, em grande parte desse primeiro momento irei me concentrar no que as une. Apenas na última seção apresentarei brevemente variações metafísicas do realismo moral.

### **1. Caracterização**

Suponha que Renato e Samuel estejam discutindo sobre ações afirmativas. Renato afirma que a reserva de cotas para admissão em universidades públicas é inerentemente injusta, pois privilegia um candidato por critérios arbitrários como a etnia e origem social ao invés do mérito. Dessa forma, diz Renato, elas não seriam muito diferentes de leis segregacionistas que dividem benesses sociais de acordo com a origem familiar de um indivíduo. Samuel diz que Renato está errado e afirma que as cotas, pelo contrário, são meio de garantir uma verdadeira igualdade de oportunidades. Pessoas negras ou que nascem em famílias com baixas condições financeiras enfrentam um número muito maior de dificuldades na vida. Exigir que elas atinjam o mesmo resultado numa prova de admissão apenas iria reiterar a desigualdade de condições desses grupos sociais. Michel, ouvindo a conversa dos dois, tenta apaziguar a discussão dizendo que isso é mera questão individual. Em assuntos morais não há uma resposta correta que se aplique a todos. Renato se sente injustiçado com a presença de cotas para admissão em concurso e, por isso, as considera erradas. Samuel, por sua diferente história de vida, as aprova. Cada um tem a sua preferência. Ao ouvir isso, Renato e Samuel protestam. Eles não estão apenas enunciando suas preferências, mas debatendo sobre como devem ser as instituições e isso precisa valer para todos.

O protesto de Renato e Samuel é plausível. Michel, de fato, parece compreender erroneamente o funcionamento dos termos morais. Quando afirmamos uma posição moral, não apenas dizemos que aquilo nos agrada, mas que aquilo é o que deve ser seguido. Se alguém nos dissesse que lhe agrada maltratar mulheres, não aceitaríamos que então aquilo é

correto para ele. Ao contrário, iríamos considerá-lo uma pessoa torpe e manteríamos que atitudes como essas são desprezíveis e imorais.

Os realistas morais são aqueles que, seguindo intuições como essas, mantêm que a ética é objetiva: existem padrões sobre o que é bom e o que é mau e esses padrões não são resultados da preferência de indivíduos ou do consenso de sociedades. Para garantir essa universalidade, defendem que afirmações morais são objetivamente verdadeiras ou falsas, isto é, que aquilo que faz delas verdadeiras ou falsas independe das opiniões ou aprovações individuais. Proposições morais seriam, *nesse sentido*, semelhante a proposições da matemática ou ciências empíricas: não somos nós que definimos se são verdadeiras ou falsas, mas os  *fatos* sobre os quais elas tratam.

Como se pode ver, a noção de objetividade é essencial para o realismo moral. Mas nem sempre ‘objetivo’ é usado de forma unívoca. Para compreender melhor os compromissos do realista, atente a esses dois sentidos de objetividade<sup>1</sup>:

*Objetividade 1 (O1)*: uma afirmação é objetiva se sua verdade ou falsidade não é relativa a nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos, isto é, se vale para todos. De modo correspondente, uma área de discurso é objetiva se contém afirmações desse tipo. (*Universalidade*)

*Objetividade 2 (O2)*: algo é objetivo se existe independentemente do que qualquer um acredita, sente, deseja, etc. De modo correspondente, uma área de discurso é objetiva se versa sobre objetos desse tipo. (*Independência de mentes*).

Evidentemente, pode haver outras acepções para ‘objetivo’. Mas são esses os dois sentidos mais centrais para se entender os compromissos do realismo moral<sup>2</sup>. O primeiro sentido de objetividade, que podemos caracterizar como *universalidade*, é próximo do que havia sido defendido por Samuel e Renato. Uma proposição é objetiva se sua verdade não é relativa a nenhum indivíduo. Se Renato está correto ao dizer que ‘cotas para admissão em

<sup>1</sup> Ao dividir a tese da objetividade dessa forma, inspirei-me na apresentação feita por Simon Kirchin (2012, p. 25-30), mas modifiquei a redação de O1 de modo a explicitar a diferença com os relativistas.

<sup>2</sup> O termo ‘realismo moral’ nem sempre tem uso unívoco entre os filósofos contemporâneos e há autores que consideram que a tese realista se compromete apenas com o primeiro sentido de objetividade (para uma defesa desse ponto, ver Sayre-Mccord: 1986). Não pretendo debater qual o uso mais apropriado do termo. Minha razão para enfatizar a acepção mais forte é simples: são essas teorias mais robustamente realistas que serão o foco do ataque no próximo capítulo desse trabalho. Se preferir, substitua todos os meus usos de ‘realismo moral’ por ‘realismo moral com independência de mentes’.

universidade pública são injustas’, então essa afirmação é verdadeira. Não “verdadeira-para-Renato”, mas verdadeira *simplesmente*. Ao contrário, se ele está errado, então é falsa *simplesmente*.

Um dos melhores modos de compreender uma tese é considerar a que ela se contrapõe. O1 é claramente incompatível com duas posições: (a) proposições morais não são passíveis de verdade; (b) proposições morais são passíveis de verdade ou falsidade, mas o que as torna verdadeiras depende de elementos que variam de indivíduo para indivíduo. Uma terceira posição incompatível com o realismo, mas que não estava explícito pela caracterização inicial de O1 é a seguinte: (c) proposições morais são passíveis de verdade ou falsidade, mas todas elas são sistematicamente falsas. Portanto, para uma caracterização mais precisa de O1 é necessário acrescentar a seguinte tese: ao menos algumas sentenças dessa área de discurso são verdadeiras.

A primeira posição corresponde a uma família de teorias chamadas de *não-cognitivismo* (AYER, 1936; STEVENSON, 1937; HARE, 1952; BLACKBURN, 1984; GIBBARD, 1990). Elas mantêm que a função típica de sentenças morais não é a de descrição, mas alguma outra função não-cognitiva, como exortação ou recomendação de um curso de ação. Em suas primeiras versões, teorias desse tipo mantinham que o significado de sentenças como ‘ações afirmativas são erradas’ seria algo como ‘BUU: ações afirmativas’ (AYER, 1936) ou ‘eu desaprovo ações afirmativas, faça isso também’ (STEVENSON, 1937). Do mesmo modo, ‘ações afirmativas são corretas’ significaria ‘VIVA: ações afirmativas’ ou ‘eu aprovo ações afirmativas, faça isso também’. Teorias desse tipo foram amplamente populares em meados do século passado e, para lidar com as objeções que surgiram, assim como para acomodar o desenvolvimento em outras áreas da filosofia, tornaram-se progressivamente muito sofisticadas, de modo que apresentá-las com algum detalhe nos levaria para uma discussão muito distante do que nos concerne fundamentalmente nesse trabalho. Basta dizer que para elas sentenças morais não seriam o tipo de coisa que seja passível de verdade ou falsidade (como defendiam seus primeiros teóricos) ou seriam passíveis de verdade ou falsidade apenas em um sentido deflacionado (como geralmente defendem seus apoiadores mais recentes).

A segunda posição corresponde ao que é muitas vezes chamado de *relativismo*<sup>3</sup> (HARMAN, 1975; WONG, 1984; STREET, 2012). Ela é próxima ao que Michel defendia. É possível que a afirmação ‘cotas para admissão em universidade pública são injustas’ seja, ao mesmo tempo, “verdadeira-para-Renato” e “falsa-para-Samuel”. Dito de uma forma mais elaborada, o valor de verdade de uma sentença moral (isto é, as circunstâncias nas quais uma sentença é verdadeira) varia de acordo com elementos daquele a quem ela se aplica<sup>4</sup>. Como esses elementos podem variar de indivíduo para indivíduo, é possível que uma mesma afirmação moral seja verdadeira se referente a uma pessoa e falsa se referente a outra. Para um exemplo não-moral disso, considere a sentença ‘eu me chamo Eduardo’. Ela é verdadeira se dita por mim, mas pode ser falsa se dita por outra pessoa. Isto porque o valor de verdade dessa sentença varia de acordo com quem a exprime. Assim, os relativistas mantêm que sentenças morais teriam um funcionamento parecido, de modo que o valor de verdade de, por exemplo, ‘deve-se auxiliar os mais pobres’ dependerá de elementos daquele a quem ela se aplica. Exatamente quais são esses elementos está sujeito aos detalhes da teoria relativista em questão. Essa posição tem a consequência de que toda proposição moral com sentido tem implicitamente a referência a quem ela se aplica. ‘Cotas em universidades públicas são injustas’, por exemplo, só seria verdadeira ou falsa se for especificado, explicitamente ou não, a quem ela se aplica. É claro que teorias desse tipo podem ser bem mais sofisticadas do que o defendido por Michel. Principalmente, elas não precisam afirmar que a verdade de uma sentença é relativa a elementos *atuais* do sujeito aos quais elas se aplicam – a verdade ou falsidade da frase ‘ações afirmativas são injustas’ não seria relativo ao que Renato atualmente acredita (ou valora, ou sente, etc). A verdade pode ser relativa a uma versão idealizada de Renato, ou seja, àquilo que Renato acreditaria se passasse por um processo de compatibilização de valores ou eliminasse crenças empíricas falsas<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> O *construtivismo humano* de Sharon Street (2008, 2012) é uma versão particular do conjunto que estou denominando por *relativismo*.

<sup>4</sup> Há uma complicação aqui. Pois o valor de verdade da sentença pode variar tanto de acordo com quem a enuncia quanto sobre quem ela se aplica. Para notar a diferença, suponha que Michel diga a Gabriela que ela não deve fazer piada com a religião de outras pessoas. Há duas possibilidades de relativismo: a verdade da sentença pode ser relativa tanto a Michel, que a enunciou, quanto a Gabriela, a quem ela se aplicaria. Na explicação que se segue irei ignorar essas diferenças.

<sup>5</sup> Contudo, para que haja um sentido de subjetividade que se oponha a O1, que seja possível haver dois sujeitos em situação idealizada que diferissem sobre o que é moralmente correto. Uma teoria que negasse isso ainda poderia se opor a O2, mas não a O1.



Há também uma variante desse tipo de teoria que, por razão de sua popularidade em certos contextos, é relevante mencionar. Ela mantém que o que torna uma sentença moral verdadeira são elementos que variam, não de indivíduo para indivíduo, mas de cultura para cultura (ou sociedade para sociedade). Podemos chama-la de *relativismo cultural* em contraposição ao *relativismo subjetivista* apresentado. Apesar das diferenças, muito do que pode ser dito a favor ou contra a primeira também poderia ser dito para a segunda. Por conta disso, terei ambas as variantes em mente quando mencionar o relativismo, ainda que muitas vezes exemplifique usando apenas uma delas.

A terceira posição a que O1 se opõe é a denominada *teoria do erro* (MACKIE, 1977; JOYCE, 2001). Ela mantém que embora sentenças morais tenham um funcionamento típico, sendo passíveis de verdade ou falsidade, é o caso que nenhuma delas é verdadeira; ou seja, elas estão sistematicamente comprometidas. Para a defesa de uma posição tão radical é necessário que haja algum elemento *essencial* ao conceito de moralidade e que tenhamos razões para crer que esse elemento não corresponde a nada no mundo. Em geral, teóricos desse tipo concordarão com muito do que o realista dirá sobre o funcionamento semântico e os compromissos teóricos do discurso moral, mas defenderão que as posições ontológicas do realista estão fadadas ao fracasso.

Portanto, o realista moral é aquele que se contrapõe a essas posições e mantém que existem padrões sobre o que é bom e o que é ruim que valem universalmente. Mas lembre que também chamei atenção para um outro sentido de objetividade (O2), segundo o qual algo é objetivo se não é construído por nós, mas existe independentemente do que pensamos. Esse sentido pode não ser tão evidente quanto o anterior, então consideremos alguns exemplos. Há, de frente à janela do quarto onde escrevo este texto, uma gameleira. Sua existência, nós geralmente supomos, não depende de nada do que eu ou qualquer outra pessoa pense. Dado a idade que aparenta e a urbanização recente desta região, é possível que ela já estivesse presente anos antes de que houvesse pessoas morando por aqui para vê-la, senti-la ou pensar nela. Mais interessante: mesmo que por um passe de mágica todos os seres humanos sumissem do universo, considera-se que ela continuaria existindo<sup>6</sup>. Agora, atente para uma

---

<sup>6</sup> Como quase todas posições em filosofia, essa tese também não é inquestionável. Na verdade, há uma longa tradição filosófica segundo a qual mesmo objetos empíricos ordinários, como gameleiras, só existem por sua relação com sujeitos que os experienciam. Os realistas morais dificilmente defendem sua posição em face dessa tese antirrealista generalizada. Em geral, supõem-na falsa e argumentam contra aqueles que defenderiam que a

nota de dez reais. Não o papel e as tintas com os quais ela é composta, mas o fato de que aquele objeto é uma nota de dez reais. Sua existência claramente tem um caráter diferente da gameleira. Se todas as pessoas parassem de acreditar em notas de dez reais, elas deixariam de existir. Restaria, é claro, o papel que foi uma nota de dez reais – mas o dinheiro propriamente dito, com suas características financeiras, não existiria mais. Enquanto gameleiras são objetos *reais*, dinheiro é um construto humano. É essa diferença ontológica que O2 quer capturar e é o que podemos chamar tecnicamente de *independência de mentes*.

Vejamos como isso se aplica a valores. Alguns exemplos irão nos ajudar a desfazer confusões que possam surgir<sup>7</sup>. Imagine que um raio atinja uma gameleira isolada numa floresta e ela despenque sobre um filhote de onça-pintada, que morre com o impacto. Admitamos que isso seja algo ruim (ainda que não *moralmente* ruim). Mas, se é assim, o que fundamentaria a atribuição da propriedade de ser ruim a esse acontecimento? Uma opção seria dizer que esse fato é ruim apenas porque se uma pessoa estivesse lá para julgá-lo, considerá-lo-ia ruim. Outra posição, aquela aceita pelo realista moral, afirmaria que isso é ruim independentemente do que qualquer pessoa diga ou poderia dizer sobre isso. É esse o sentido de O2: o que fundamenta a bondade ou ruindade de um fato independe do que qualquer pessoa pense sobre ele.

Agora vejamos um segundo caso. Imagine que Carlos, um garoto de 15 anos aficionado por *heavy metal*, decida manter seu cabelo longo. No entanto, um grupo de seus colegas de classe, liderados por Luiz, passam a fazer comentários maldosos sobre o visual de Carlos e o ridicularizam em frente da turma. Por conta disso, Carlos frequentemente sente-se humilhado e triste quando está na escola. Sem dúvida, havemos de concordar que isso é errado e que o grupo de Luiz não deveria agir dessa forma. Mas lembre que a tese da independência de mentes aceita pelo realista diz que fatos morais independem do que qualquer pessoa pensa ou sinta sobre ele. No entanto, parece que o que faz a ação do grupo de Luiz ser errada depende, ao menos parcialmente, dos sentimentos de humilhação e tristeza de Carlos – algo que claramente depende de sua mente. O realista, então, precisaria negar um fato como esse? Não, pois “a questão sobre a dependência e independência de mentes é se a

---

moralidade, mas não os objetos ordinários, é um construto humano. Para aqueles que não estão convencidos da tese realista em metafísica geral, talvez o melhor modo de compreender as posições dos realistas morais seria tratá-los como defendendo a tese de que fatos morais não são “menos reais” que fatos sobre objetos cotidianos ou aqueles estudados pelas ciências naturais. Para algumas considerações sobre isso ver Brink: 1989, 5-7.

<sup>7</sup> Na concepção dos exemplos que se seguem, eu me inspirei nos fornecidos por Kirchin (2012, p. 22-25)

ação ou situação ou o que quer que seja considerados *como um todo* é errado ou gentil ou algo do tipo” (KIRCHIN, 2012, p.23-24). Os sentimentos de Carlos fazem parte da situação avaliada e devem, por isso, ser incluídos. O que o compromisso por O2 aceito pelos realistas afirma é que o valor moral *do que quer que esteja sob consideração* independe do que as pessoas pensem ou reajam. Mas o que está sob consideração frequentemente inclui situações nas quais pensamentos e sensações humanas estão envolvidos.

Para verificar essa diferença suponha dois cenários. No primeiro, Carlos, ao invés de ficar ofendido, apenas ri dos comentários maldosos de Luiz e não deixa se afetar minimamente. Nesse caso, talvez seja possível afirmar que as ações de Luiz não foram ruins – ou, pelo menos, vamos assumir isso. O que permite essa mudança valorativa é que a situação considerada agora é outra: nessa configuração dos fatos, Carlos não fica triste, mas apenas ri e dá de ombros. Agora considere um segundo cenário no qual Carlos sente-se igualmente humilhado e triste. Mas, quando lhe questionam sobre isso, ele afirma que não houve nada de errado no que o grupo de Luiz fez e que esses comentários maldosos são normais numa escola. O realista, neste caso, manteria que as ações do grupo de Luiz foram erradas, independentemente da posição de Carlos *sobre* elas. Isso porque os sentimentos de tristeza de Carlos entram na situação avaliada, mas depois que a situação é fixada, há ainda a pergunta de ordem superior sobre o valor moral dessa ação. É sobre essa pergunta de segunda ordem que eles mantem a tese da independência de mentes.

Em resumo, o que O2 afirma não é que os sentimentos ou pensamentos de alguém são irrelevantes para consideração moral. Isso não poderia ser o caso, pois muito das coisas que nós avaliamos como boas ou ruins são constituídas por sentimentos, crenças e outros elementos mentais. O sentido da objetividade defendido pelo realista é de ordem superior. Significa que, após ter sido fixada qual é a situação a ser avaliada, o que a torna boa ou ruim independe do que as pessoas pensem ou sintam *sobre* ela. É por isso que a humilhação sentida por Carlos é relevante, mas não as suas crenças sobre correção ou incorreção dos comentários maldosos dos quais foi alvo. Como diz Kirchin,

A ideia chave para eles [realistas com independência de mentes] é que qualquer que seja a situação, e seja como for como ela se modifique ou expanda por causa das respostas humanas, no final das contas haverá uma pergunta posterior ou final a ser feita sobre se o ‘algo’ em questão tem um valor e qual ele é. Para realistas com independência de mentes, quaisquer

propriedades avaliativas que uma situação ou ação tem é uma questão independente de mentes, influenciada de nenhuma forma por qualquer juízo humano sobre a situação ou ação – onde nós podemos explicitamente notar que tais situações podem conter dentro de si mesmas juízos feitos por humanos sobre as ações de outros humanos, por exemplo. (KIRCHIN, 2012, p. 25)<sup>8</sup>

Mas por que aceitar a independência de mentes (O2) dos valores morais? Na próxima seção, iremos considerar com mais detalhes alguns dos motivos que dariam suporte ao realismo moral. O ponto que quero discutir agora é o seguinte: dado que já foi aceito O1, por que ir além e também manter O2? Pois, de certo, alguém poderia dizer que enquanto O1 é uma posição muito aceita em nossa prática ordinária, O2 parece uma elucubração metafísica desnecessária. Mas, de fato, um dos motivos para aceitar O2 é que ele é a forma mais clara de dar sentido a O1. IOs fatos serem corretos ou incorretos, bons ou ruins, de modo independente do que qualquer um pense sobre eles é o que explicaria porque verdades morais não seriam relativas a nenhum indivíduo ou sociedade. Por exemplo, o que faz com que a verdade da sentença ‘existe uma árvore de frente a minha janela’ não ser relativa pode ser explicado pelo fato de que a árvore e os outros objetos denotados por essa proposição existem independentemente do que qualquer um pensa. Igualmente, uma explicação natural para a universalidade do discurso moral seria a independência de mentes dos valores morais.

Digo que é a explicação mais natural, mas não que é a única possibilidade teórica de dar sentido a O1. Como já mencionado na nota n. 5, seria possível manter que todos os indivíduos em situação ideal concordariam com as mesmas proposições. Uma tradição de origem kantiana, por exemplo, mantém que as proposições morais verdadeiras são os imperativos impostos pela razão a todos os indivíduos racionais. Teorias dessa ordem, embora às vezes também chamadas de realistas, são frequentemente denominadas *construtivistas* (KORSGAARD, 1996). Por razões longas para serem mencionadas neste momento, realistas morais creem que o projeto de fundamentar O1 sem a defesa de O2 é fracassado ou misterioso. A forma mais evidente de garantir universalidade é manter a independência de mente dos valores. No próximo capítulo, retomarei e explicitarei melhor tais teses metafísicas. Por hora, voltemo-nos para os motivos que levaram várias pessoas a aceitar a primeira tese sobre a universalidade da moral.

---

<sup>8</sup> Todas as traduções deste trabalho, a menos quando expressamente indicado o contrário, são minhas.

## 2. Defesa positiva

O realismo moral, portanto, afirma que a ética é objetiva. Mantém que padrões morais não são meras construções sociais, algo que inventamos ou projetamos no mundo, mas fatos que existem independentemente do que qualquer indivíduo pensa ou do consenso de sociedades. Dito dessa forma, essa tese pode soar a muitos ouvidos contemporâneos como demais antiquada e ingênua ou até mesmo dogmática e intolerante. Tornou-se comum em alguns círculos sociais tomar como certo que a moralidade é relativa – nada mais do que padrões individuais de comportamento ou normas aceitas por comunidades.

Não obstante, acredito que o relativismo expresso por muitas pessoas não se coaduna facilmente com várias outras coisas que elas acreditam. O discurso e a prática moral cotidiana possuem várias pressuposições que se ajustam muito mais facilmente aos compromissos realistas que às posições que o negam. Não pretendo com isso afirmar que não é possível posições antirrealistas intelectualmente sofisticadas, mas apenas que há várias considerações que parecem favorecer o realismo moral. Ela não é a posição ingênua que algumas pessoas creem.

O objetivo desta e da próxima seção é realizar uma breve defesa do realismo moral. Irei primeiro apresentar alguns dos argumentos que podem ser elencados a favor do realismo e, na seção seguinte, fornecer as linhas gerais de como é possível responder às suas críticas mais comuns. Compreender os atrativos de teorias realistas será relevante para motivar os capítulos seguintes desse trabalho.

Antes disso, porém, é importante fazer algumas rápidas considerações metodológicas sobre a aceitação de teorias filosóficas. O objetivo central dos argumentos seguintes será mostrar que muitas das coisas que acreditamos sobre a moralidade são aparentemente incompatíveis com o antirrealismo ou, ao menos, são muito mais facilmente explicadas sob a luz de teorias realistas. Dito de outra forma, a conclusão desses argumentos, se bem-sucedidos, é a de que teorias antirrealistas têm resultados contraintuitivos. Essa forma de proceder tem o nome de *reductio ad absurdum* e consiste em mostrar que se tomarmos certa posição  $p$  como verdadeira e conjugá-la com outras coisas que acreditamos, podemos concluir uma posição  $c$  que parece eminentemente falsa. O objetivo desse tipo de argumento é retirar disso a falsidade de  $p$ . Mas é evidente que do ponto de vista lógico pode-se manter a

coerência tanto tomando *p* como falso quanto aceitando *c* como verdadeiro – como se diz, o *reductium ad absurdum* de uma pessoa é a conclusão contraintuitiva de outra. Para esclarecer, considere o argumento de que o relativismo moral tem como consequência que as pessoas (ou sociedades, a depender da versão) são moralmente infalíveis, isto é, que é impossível estar errado em suas posições morais mais basilares (irei explicar esse argumento posteriormente, por hora tomemo-lo como bem-sucedido). O objetivo do realista, claro, é demonstrar que o relativismo é absurdo e deve ser rejeitado. Mas não é impossível imaginar um relativista que simplesmente aceite essa conclusão, por mais surpreendente que seja. Afinal de contas, não deveríamos pensar que a filosofia nunca possa ter como resultado conclusões surpreendentes. De que modo, então, proceder? Creio que a forma correta de agir é aceitar a teoria que, considerando-se todos os aspectos, é a mais plausível – aquela que se acomoda melhor a toda nossa rede de crenças e exige um menor grau de revisões. Isso tem a consequência de que nenhum argumento funciona por si só para estabelecer ou refutar uma posição, mas apenas quando analisados como parte de um conjunto. É sob essa ótica que deve ser compreendida a pequena defesa do realismo que pretendo fornecer.

#### A. *Possibilidade do erro*

Em todas as sociedades humanas que temos notícias, as pessoas criaram para si padrões de comportamentos: princípios que prescrevem o que é justo e bom e o que é mal e abusivo. Esses padrões podem ser identificados individualmente, registrando os valores que um indivíduo afirma, ou coletivamente, indicando os valores aprovados por uma sociedade. Chamemos isso de *moralidade ou práticas convencionais*. Evidentemente, realistas morais não negam a existência da moralidade convencional ou das forças sociais e biológicas que a impulsionam. O que eles negam é que não haja nenhuma moralidade, nada que seja certo ou errado, além e independentemente daquilo que as pessoas por ventura afirmem. Visto que, do contrário, é difícil ver como poderíamos avaliar os méritos das práticas morais convencionais de qualquer indivíduo ou sociedade.

Parece evidente que indivíduos ou mesmo sociedades inteiras podem estabelecer padrões convencionais objetáveis, que podem aceitar posições morais que são simplesmente *erradas*. É notório que muitas sociedades através dos séculos não garantem ou garantiam às

mulheres as mesmas liberdades e capacidades de desenvolvimento que permitiam aos homens; ou tomaram como basilares princípios que permitiam a escravização ou subjugação de outros seres humanos; ou mesmo asseguram que apenas uma casta de pessoas receba a maior parte das benesses sociais a despeito do sofrimento das demais. Além disso, no interior da própria comunidade em que vivemos, frequentemente consideramos que muitas pessoas mantêm princípios condenáveis ou equivocados. A discordância e o debate moral são fenômenos disseminados. Como diz David Brink,

O pensamento moral ordinário também dá suporte ao realismo moral na medida em que nós agimos como se houvesse fatos morais. Isso é verdadeiro tanto em contextos interpessoais quanto intrapessoais. Nós frequentemente *reconhecemos* a existência de exigências morais que constroem a nossa conduta de certas formas. E quando nós estamos incertos sobre tópicos morais, nós frequentemente *deliberamos* como se houvesse uma resposta correta à questão. Em outros momentos, nós discordamos e argumentamos com outros como se houvesse respostas corretas sobre os tópicos morais que nós discordamos. [...]. Se a nossa disputa é genuína e não vemos razões para abandonar nossa posição, nós consideramos as outras partes da disputa como enganadas. Se a nossa disputa não é resultado de discordância não-moral, nós consideramos nossos oponentes como *moralmente enganados*. (BRINK, 1989, p. 29)

Porém, se julgamos as práticas convencionais de um indivíduo ou de uma sociedade como equivocadas, é necessário que haja algum padrão em relação ao qual elas desviam. Para que uma posição *possa* estar errada, é necessário que haja a *possibilidade* de que uma posição distinta dela seja correta. É bem fácil ver como o realismo pode garantir essa possibilidade: se o que fundamenta o valor moral é independente do que pensamos ou sentimos, é evidente que sempre há a possibilidade de que nós ou qualquer pessoa esteja equivocada em suas convicções.

O mesmo não pode ser dito para posições antirrealistas. Relativistas, sobretudo, enfrentam enorme entrave para garantir a possibilidade do erro. Se a verdade de uma posição moral é relativa ao que uma pessoa atualmente crê, então não importa o que ela acredite, isso estará sempre certo. Igualmente, se a verdade de uma posição moral é relativa às convenções morais de uma sociedade, toda sociedade estaria correta em manter aquilo que mantém.

Indivíduos ou sociedades (a depender da versão do relativismo) seriam moralmente infalíveis! Eles nunca poderiam estar errados e toda crítica ou debate seria infundada.<sup>9</sup> Mas esse resultado, é claro, está em franco desacordo com a nossa prática moral. A maioria de nós não crê que um princípio moral é correto meramente porque ele é mantido por alguma pessoa ou algum grupo.

Neste momento, alguém poderia dizer que ataco um espantalho e que nem todos os relativistas são tão ingênuos como os que apresentei. Isto é correto: como já foi dito, muitos relativistas mantêm que a verdade de uma posição não é relativa ao que um indivíduo ou um grupo de indivíduos *atualmente* acredita, mas ao que ele acreditaria em certas condições idealizadas – por exemplo, poderiam ser relativas ao que ele acreditaria caso corrigisse suas crenças não-valorativas e realizasse um processo adequado para eliminar incoerências entre crenças valorativas. Sem dúvida, essa forma mais sofisticada de relativismo garante que nem todas as convenções morais sejam corretas e permite que haja uma possibilidade de crítica. Mas é importante enfatizar que nesse modelo apenas *críticas internas* são possíveis. Chamo de críticas internas críticas feitas a partir da perspectiva de uma prática. Esse tipo de crítica busca revelar contradições internas à prática, mas dificilmente pode questionar seus pressupostos fundamentais. O problema desse resultado do relativismo é que, mais uma vez, ele parece não ser suficiente para explicar tudo aquilo que fazemos com o discurso moral. Nós usualmente não nos contentamos em apenas apontar inconsistências internas. Para retomar um exemplo clássico na literatura metaética, um Calígula internamente consistente, que valorizasse acima de tudo a tortura por diversão, não estaria menos sujeito à crítica moral, a despeito da consistência de suas crenças – e é uma consequência bastante contraintuitiva de teorias relativistas que precisemos atribuir verdade e correção aos seus princípios.

Algumas vezes é sugerido que o relativismo poderia admitir uma crítica externa, ao reconhecer ela é feita a partir da perspectiva daquele que julga. Quando nós fazemos críticas morais, sempre as fazemos *a partir* da nossa própria convenção moral. Esse ponto, claro, é verdadeiro: quando reprovamos as práticas daqueles que negam às mulheres a possibilidade de se educar ou trabalhar com o que bem entendam, por exemplo, fazemos a partir de nossa

---

<sup>9</sup> Existe, é claro, a possibilidade de alguém estar enganado sobre qual é a convenção estabelecida em cada sociedade, por exemplo. Mas o ponto relevante para essa crítica é que a convenção *ela mesma* não pode estar errada. Dito de outra forma, você poderia criticar alguém por não conhecer qual é a convenção moral, mas nunca criticar a própria convenção.



perspectiva mais igualitária. Mas isso é verdadeiro, como regra geral, sobre qualquer afirmação. Se alguém afirma que o homem e o chimpanzé descendem de um mesmo animal, ele também faz isso a partir de uma perspectiva que aceita, dentre outras coisas, certos conhecimentos da teoria evolucionista. Aqueles que negam essa descendência em comum também o fazem a partir de uma outra perspectiva. Mas é evidente que se eles debatem entre si, esse debate só pode ter algum sentido porque ambos acreditam que há fatos independentes de suas próprias perspectivas que tornam verdadeira a afirmação de um ou de outro – neste caso, o fato de haver ou não um descendente em comum. Caso não houvesse nenhum fato do tipo, o debate pareceria sem razão. Se me agrada tomar chá de hortelã após o almoço e você prefere uma xícara de café e nós dois reconhecemos que não há nenhum fato independente de nossas próprias preferências que estabeleça qual é a bebida correta para se tomar após uma refeição, seria tolo se algum de nós criticasse a escolha do outro. Igualmente, pode-se dizer o mesmo sobre as leis de trânsito que estabelecem qual mão os motoristas devem seguir em cada região. De fato, esse resultado se aplica a qualquer juízo que dependa apenas de preferências individuais ou práticas convencionais – isto é, qualquer coisa em que não há possibilidade de erro<sup>10</sup>. Portanto, se é um resultado de teorias relativistas a impossibilidade de estar errado sobre os compromissos mais fundamentais de uma convenção moral, então toda crítica moral externa é sem sentido. O fato de que a crítica é feita a partir de uma outra perspectiva em nada ajuda.<sup>11</sup>

Tenho feito referência em particular a teorias relativistas pois é onde o problema da impossibilidade do erro é mais evidente. Afinal, faz parte dos próprios compromissos dessas teorias que o valor de verdade de uma afirmação moral dependa de elementos particulares a cada convenção moral. Não obstante, algo semelhante também pode ser dito em relação a teorias não-cognitivistas. Nesse caso, o argumento é um pouco mais complexo, pois a semântica não-cognitivistica (se bem-sucedida) permite que nós afirmemos que alguém fez algo ruim mesmo se soubermos que é isso o que ele acredita (ou que isso é compatível com o que

---

<sup>10</sup> É claro que é possível estar equivocado sobre qual é realmente a sua preferência ou sobre qual é a convenção em dada região. Mas o ponto importante é que a preferência ou convenção em si mesmas, por sua própria natureza, não podem estar erradas. Esse ponto é análogo ao estabelecido na nota anterior.

<sup>11</sup> Nesse parágrafo procurei responder o argumento que tenta admitir a possibilidade de crítica externa no interior do relativismo ao enfatizar o fato de que a crítica é feita a partir de uma outra perspectiva. Muitas vezes, porém, esse tema da perspectiva é ressaltado para estabelecer a própria verdade do relativismo moral. Como é possível depreender do que já disse, não acredito que também esse argumento seja sólido. Do fato de que toda afirmação moral é expressa a partir de uma certa perspectiva, não se segue que não haja nenhuma verdade moral independente dessas perspectivas.

acreditaria numa situação idealizada)<sup>12</sup>. Enquanto os relativistas precisam admitir que para um Cálígula internamente consistente o princípio do sofrimento para o maior número de pessoas é correto; a semântica não-cognitivista explica bem como poderíamos, ainda assim, afirmar que esse é um personagem com princípios completamente vis. Dessa forma, há um certo sentido de discordância moral que é garantido pelo não-cognitismo e as implicações teóricas são menos implausíveis que as do relativismo. Mas atente que o sentido de discordância permitido é apenas a mencionada capacidade semântica de manter que uma convenção moral é ruim mesmo sem crer que ela dependa de inconsistências internas ou incompatibilidade com fatos não-morais. Porém, a possibilidade do *erro* propriamente dito, um erro que atinja mesmo os pressupostos fundamentais de uma convenção moral, é tão difícil de ser explicado pelo não-cognitivista quanto pelo relativista. Mas quando debatemos sobre uma questão moral, pressupomos que há verdades a serem descobertas. Em geral, quando reprovamos algum princípio de comportamento é porque o consideramos equivocado. O não-cognitismo, contudo, explica esse fenômeno pela metade: ele garante a possibilidade de reprovar os princípios do Cálígula internamente consistente, sem explicar como esse personagem poderia estar errado. Críticas externas só parecem fazer sentido no interior do não-cognitismo como um modo de mudar os compromissos e as práticas do seu interlocutor – nunca como uma forma de estabelecer a verdade.

Portanto, se rejeitarmos que existam valores morais independentes das próprias convenções que indivíduos e sociedades por ventura afirmem, precisaríamos aceitar que a única forma de uma convenção moral estar errada é se ela for incompatível com outras posições internas a essa convenção ou se ela for condicional a certos fatos empíricos falsos.<sup>13</sup> Mas isso representaria uma forma de infalibilidade moral que vai contra o que a maioria de nós acredita. Seria um resultado surpreendente (e bastante desagradável) se, apenas para considerar alguns exemplos, tudo o que houvesse de equivocado nas posições defendidas em *Mein Kempf* ou pela *Ku Klux Klan* fosse alguma forma de inconsistência interna.

---

<sup>12</sup> Relembre que para o não-cognitismo a função que a linguagem moral cumpre prioritariamente é uma função não-descritiva, como a de expressar uma aprovação ou reprovação.

<sup>13</sup> A menos, é claro, que algo como a teoria do erro seja verdadeira. Se o problema para relativistas e não-cognitivistas é explicar como uma prática moral pode estar errada, o problema para teóricos do erro é explicar como ela pode estar *certa*. Para teóricos dessa natureza, todos os princípios de qualquer convenção moral existente ou possível são falsos. Não é necessário dizer que essa é uma consequência tão ou mais contraintuitiva que as do relativismo e não-cognitismo.

### B. *Possibilidade do progresso moral*

Um ponto similar ao que foi desenvolvido pode ser feito ao se considerar a noção de *progresso moral*. Esse progresso ocorre quando indivíduos ou sociedades se tornam moralmente melhores do que já foram. Isso pode ocorrer tanto ao rever posições equivocadas quanto ao modificar ou adotar novos comportamentos e práticas. Nós geralmente pensamos que somos capazes desse tipo de melhora quando relembramos algumas das coisas que achávamos correto no passado e não mais achamos. Igualmente, práticas voltadas à educação e conscientização frequentemente têm por objetivo melhorar as opiniões mantidas ou as ações praticadas pelas pessoas. Parece evidente que sociedades também podem se tornar moralmente melhores do que já foram. Nós hoje tratamos portadores de transtornos mentais de forma muito menos cruel do que há não muito tempo atrás fazíamos (e o Museu da Loucura em Barbacena é uma triste lembrança desse fato); pessoas negras não mais estão legalmente condenadas à condição de escravo como estavam há alguns séculos passados; homossexuais, embora certamente ainda discriminados, têm maior liberdade para expressar sua sexualidade do que possuíam há poucas décadas atrás. Infelizmente, nem tudo são flores. É preciso reconhecer que o regresso moral é também possível: as pessoas podem se tornar mais insensíveis com a idade, boas práticas sociais podem se arruinar e um *backlash* retrógrado muitas vezes ocorre após conquistas sociais.

Nada disso seria relevante mencionar não fosse o fato de que antirrealistas têm uma dificuldade em explicar a *possibilidade* do progresso ou regresso moral. Veja bem, quando consideramos que alguém se tornou melhor em alguma coisa – seja em conhecimentos sobre microbiologia ou seja enquanto jogador de *DotA* – é porque há uma escala independente em relação à qual a prática atual tem resultados melhores que a anterior. O que fazemos quando julgamos que houve progresso é considerar um padrão do que seria ideal, seja ele qual for, e notar que o atributo atual se sai melhor em relação a esse padrão do que anteriormente se saía.

Portanto, fica perceptível como o realismo explica a possibilidade do progresso moral de modo mais claro que as posições rivais. Como vimos, os realistas defendem que há certas coisas que são boas ou ruins e um padrão do que é moralmente correto que é independente das crenças e sentimentos expressos pelas pessoas ou das práticas convencionais das sociedades.

Assim, um indivíduo ou uma sociedade se torna moralmente melhor caso se aproxime desse ideal, isto é, caso mantenham um maior número de crenças corretas ou adotem uma maior quantidade de condutas boas.

Antirrealistas, entretanto, não podem explicar desse modo, pois não há para eles uma moralidade independente das práticas convencionais existentes. Uma saída aparente seria adotar uma noção relativista do padrão em relação ao qual o progresso é medido. O avanço moral teria como referência as práticas atualmente aceitas pelo indivíduo ou comunidade relevante.<sup>14</sup> Mas, como afirma Shafer-Landau:

[...] isto é terrivelmente equivocado. É uma receita para injustiça, um caso clássico de trapaça. Você determina o progresso ao comparar como está agora com onde costumava estar. Mas toda comparação exige um padrão *independente* para ser justa. Nas abordagens céticas [isto é, antirrealistas] que nós estamos considerando agora, pessoas e sociedades são forçadas a aferir o progresso ao assumir a sua perspectiva moral atual e perguntar se a perspectiva que eles costumavam ter é tão boa quanto a que agora têm. Este é um caso no qual a competição [...] está sendo julgada por um de seus competidores. Nós não permitimos isso em nenhum outro lugar e certamente não deveríamos permitir no coração da moralidade. (SHAFER-LANDAU, 2004, p. 26)

De fato, sem que haja um padrão independente daquilo que está sendo julgado o aferimento do progresso torna-se completamente enviesado. Na verdade, eu acrescentaria, a própria noção de progresso parece seriamente comprometida. Não é essa espécie de comparação que nós compreendemos pelo conceito de progresso. Portanto, se o progresso moral (ou o regresso moral, é bom enfatizar) é sequer *possível*, é importante que a tese do realismo moral seja verdadeira.

### C. Linguagem moral

---

<sup>14</sup> Uma outra saída para posições antirrealistas seria tomar como padrão de aferição de progresso não a moralidade convencional atualmente vigente, mas a moralidade que manteríamos em situações intelectualmente ideais, o que geralmente implica em corrigir as crenças não-morais falsas e tornar coerente as crenças morais. A resposta a isso seria a mesma que já foi fornecida nos parágrafos anteriores quando considerei saída similar para explicar a possibilidade do erro moral.

A posição realista também ganha suporte ao considerar a forma e o conteúdo da linguagem que utilizamos para fazer asserções morais. O discurso moral é tipicamente formulado no modo declarativo e atribui um predicado moral a um sujeito. Dizemos coisas como “prisões para averiguação são erradas”, “favorecer alguém num concurso por simpatia pessoal é injusto”, “não seria bom trabalhar para uma empresa que causa danos ao meio ambiente”, *etc.* Todos esses enunciados parecem atribuir um fato – nesses casos, uma propriedade moral – a um sujeito.

A nossa linguagem parece ir contra uma leitura relativista. O nosso discurso moral apresenta uma forma que atribuiu um predicado moral a um sujeito e não é feito referência a quem essa afirmação se aplica no sentido que um relativista defende – nós não dizemos que “cotas raciais são injustas *para Renato*” ou “mentir foi correto *para o Daniel*”. A menos, é claro, que com isso queiramos dizer que Renato acredita que cotas raciais são injustas ou que, nas circunstâncias em que Daniel se encontrava, seria correto mentir. Mas não há nada de relativo com essas últimas afirmações – se são verdadeiras, é verdadeiro para todos que Renato acredita que cotas raciais são injustas e verdadeiro para todos que é correto mentir nas circunstâncias específicas que Daniel se encontrava. A leitura literal dos enunciados morais não dá ensejo ao tipo de interpretação que o relativista defende.

Algo similar pode ser dito em relação ao não-cognitivista. Eles defendem que não há atributos ou verdade moral em sentido forte e que o nosso discurso moral tem prioritariamente a função não cognitiva de recomendar, reprovar e coordenar condutas. Mas, como vimos, a forma dos enunciados morais típicos é declarativa, atribuindo um predicado a um sujeito. Isso parece favorecer a interpretação de que podem ser verdadeiros ou falsos e são verdadeiros quando o item denotado pelo sujeito tem a propriedade denotada pelo predicado. A forma dos enunciados morais é muito mais semelhante com proposições descritivas e aptas a verdade<sup>15</sup> típicas como “a grama é verde” do que com proposições não descritivas e não aptas a verdades típicas como “feche a porta”. Além dessas considerações sobre a forma, mesmo o conteúdo dos juízos morais faz muitas vezes referência a atributos cognitivos como verdade, propriedade ou conhecimento moral. Por exemplo, muitas vezes são ditas coisas como “ações ruins, mas realizadas com boas intenções, devem ser perdoadas” ou “crianças que ainda não sabem distinguir o certo do errado não devem ser responsabilizadas”

---

<sup>15</sup>Por ‘aptas a verdade’ entende-se o atributo que uma proposição tem de poder ser verdadeira ou falsa.

Portanto, tanto a forma quanto o conteúdo do juízo moral refletem o fato de que nós pressupomos a existência de propriedades e conhecimento moral (contra o não cognitivismo) e que essas propriedades e conhecimentos não variam de acordo com o que por ventura acreditamos (contra o relativismo). Ademais, se o não-cognitivismo ou relativismo estão certos, é preciso encarar a nossa linguagem moral como enganosa. Eles precisam dizer que o verdadeiro funcionamento semântico desses termos é diferente do que sua forma superficial indica. Isso é largamente uma posição revisionista quanto à semântica moral e é ainda uma questão em aberto se esse projeto é bem-sucedido.

#### D. Conclusão

Todos esses pontos elencados a favor do realismo moral são apenas variações do mesmo tema: nossa prática moral pressupõe que algumas coisas são simplesmente ruins e

outras boas de modo objetivo. É isso que garante que possamos estar errados sobre os princípios morais que mantemos; que tenhamos um objeto sobre o qual discordamos nos debates morais; que sociedades possam progredir e se tornar melhores e que explica porque o discurso moral funciona como um discurso descritivo. O realismo moral, em certo sentido, é a posição que afirma que a nossa experiência da moralidade e o nosso discurso estão corretos. Como diz Sayre-McCord

[O realismo moral] é a visão de que, a esse respeito, as coisas realmente são como elas parecem ser. Realistas morais mantêm que há fatos morais, que é à luz desses fatos que os juízos morais das pessoas são verdadeiros ou falsos e que os fatos serem o que são (e os juízos serem verdadeiros, quando o são) não é meramente um reflexo de nós *pensarmos* que os fatos são de uma forma ou de outra. Isto é, os fatos morais são o que são mesmo quando nós os apreendemos incorretamente ou sequer os apreendemos. (SAYRE-McCORD, 2006, p. 40)

Talvez investigações filosóficas posteriores nos obriguem a rever algumas ou várias dessas posições básicas<sup>16</sup>. Mas – e eu acredito ser essa o ponto central para uma defesa

---

<sup>16</sup>Embora, é importante ressaltar, essa revisão não pode ser tão radical a ponto de que deixemos de explicar o fenômeno da moralidade e passemos, simplesmente, a falar de uma outra coisa.

positiva do realismo – a menos que sérias objeções nos obriguem a rejeitá-lo, o realismo é a melhor posição para explicar a moralidade.

### **3. Defesa negativa**

Como dito, uma defesa adequada do realismo moral deve apresentar não apenas os argumentos a favor dele, como também dirimir as objeções que pesam contra ele. De fato, se a conclusão da seção anterior está correta, o trabalho filosófico mais árduo para um realista moral não é mostrar que a existência de fatos morais objetivos é o que melhor explica o discurso e a prática moral, mas mostrar como esses fatos são possíveis.

Evidentemente, há várias objeções contra o realismo moral (assim como há com toda posição filosófica célebre) e discutir todas elas e, sobretudo, discutir com a profundidade que várias delas demandam, nos afastaria do tema central deste trabalho. Responderei neste capítulo aquelas que acredito serem as mais comumente formuladas pela maioria pessoas e no capítulo seguinte apresentarei algumas respostas a objeções mais célebres no contexto da filosofia moral contemporânea. Além disso, é bom enfatizar que esse trabalho não deve ser encarado como uma ampla e adequada resposta a tudo o que algumas dessas objeções exigem. O propósito aqui é apenas introduzir e motivar o realismo moral com vistas a criar o pano de fundo necessário aos capítulos centrais dessa dissertação.

Desse modo, nesse capítulo considerarei (i) a crítica de que o realismo leva a uma posição de intolerância e dogmatismo abjetos; (ii) a de que ele está comprometido com um absolutismo inaceitável; (iii) e a de que é uma tese implausível face à diversidade de posições morais existentes. No capítulo seguinte discutirei objeções de ordem metafísica e epistemológica: (iv) o que são os objetos da moralidade e como se relacionam com os demais objetos que existem (v) e como é que podemos conhecê-los.<sup>17</sup> A razão dessa separação é pragmática: às primeiras objeções é possível fornecer respostas gerais, que se aplicariam a todo tipo de realismo moral, enquanto as demais nos obrigam a distinguir entre as várias

---

<sup>17</sup>Várias objeções importantes tiveram de ser deixadas de lado, especialmente as relacionadas com a dificuldade de realistas em explicar a conexão entre valor moral e motivação ou razão para agir. Foi necessário omiti-las pois abordá-las adequadamente demandaria muito espaço e sua compreensão não é diretamente relevante à discussão central da dissertação, os argumentos genealógicos evolutivos.

vertentes metafísicas e epistemológicas do realismo. De fato, o próximo capítulo terá o propósito duplo de tanto motivar o realismo quanto de explicar as diferentes teorias realistas e fornecer o vocabulário necessário para o desenvolvimento posterior da dissertação.

### *A. Intolerância e dogmatismo*

Um dos argumentos mais populares fora dos círculos de filósofos morais contra a objetividade da ética é a defesa de que essa tese nos comprometeria com uma espécie de dogmatismo sobre nossas próprias crenças morais e uma atitude de intolerância com aqueles que pesam diferente de nós. David Brink expressa muito bem o raciocínio que geralmente está por trás desse tipo de objeção:

Eu suponho que o raciocínio seja algo semelhante ao seguinte. Se eu sou um realista moral, então eu devo pensar que crenças morais são objetivamente verdadeiras ou falsas. Se é assim, eu devo pensar que não mais do que um lado numa disputa moral genuína está correto e pelo menos um lado está enganado. Mas no meu desacordo com as demais pessoas, eu devo pensar que a minha crença moral é objetivamente verdadeira (ou, do contrário, eu não a manteria) e, conseqüentemente, que meus interlocutores estão enganados. Se eu penso que meus interlocutores estão enganados, eu devo tentar mudar as suas crenças ou tentar preveni-los de agir segundo elas. Mas, certamente, é dogmático pensar que somente a minha visão pode estar correta e é intolerante tentar mudar as crenças morais das pessoas ou interferir em suas ações. (BRINK, 1989, p. 26)

As conseqüências do antirrealismo parecem mais palatáveis. Se eu sou um relativista ou um não-cognitivista, então não é necessário que eu veja a posição daqueles que pensam diferente como errada. Ou eles podem estar certos segundo suas perspectivas (assumindo que não há erros não-morais ou de raciocínio) ou não há nada genuinamente certo e errado, mas apenas diferentes atitudes. Por isso, se eu não posso considerar a minha posição como a única correta, então devo ser menos dogmático quanto a ela e mais tolerantes ao que os outros acreditam.



Mas não é difícil apontar os problemas com essa forma de raciocínio. O realista moral pode muito bem evitar o dogmatismo e acomodar a tolerância. Na verdade – o que talvez seja uma surpresa para muitos – são justamente as posições relativistas e não-cognitivistas que têm problemas para acomodar o falibilismo e a tolerância, e não os realistas.

Consideremos primeiro a acusação de dogmatismo. Por um lado, é verdade que se um realista tem uma crença moral, ele deve pensar que está certo e todos os que mantêm posições diferentes estão errados. Mas isso é verdade em relação a todas as demais coisas. Acreditar em algo implica em pensar que aquilo é correto e, como posições contraditórias são falsas, que todas aquelas que mantêm posições contraditórias com a sua estão enganados. Mas nada disso implica a necessidade de manter tais crenças de forma dogmática. Em primeiro lugar, um realista não precisa ter uma posição sobre tudo – ele pode se manter em dúvida sobre uma série de assuntos morais. Em segundo lugar e mais importante, há graus de confiança nos quais uma crença é mantida. Eu posso acreditar que *O Poderoso Chefão* foi filmado nos anos 60, mas estar perfeitamente ciente que minhas evidências para essa crença são baixas (afinal, tudo o que tenho é uma vaga estimativa baseada na minha memória da idade aparente dos atores) e estar disposto a mudar caso alguém, que pareça mais confiante ou tenha mais evidências que eu, diga o oposto. É claro que se acredito que *O poderoso Chefão* foi filmado nos anos 60, por consequência lógica e semântica tomo essa posição como verdadeira e as posições contrárias a ela (que o filme foi filmado nos anos 70, por exemplo) como falsas – mas nada disso é o mesmo que manter essa crença de forma dogmática. Esse exemplo pode parecer trivial e bem distante de proposições morais, mas o objetivo é justamente ilustrar que podemos manter crenças com diferentes níveis de confiança e estar aberto a evidências e opiniões contrárias. Dizemos que uma pessoa é dogmática se mantém as suas crenças de forma rígida, não se abre as evidências e parece pouco disposto a revisá-las. Um realista moral pode ser bem diferente disso.

De fato, o antirrealismo parece muito mais inclinado ao dogmatismo do que o realismo. Se a moralidade não é um construto humano ou uma ilusão, mas é constituída por fatos independentes de nós; então há uma grande possibilidade de que não estejamos capturando esses fatos corretamente. Por outro lado, relembre da discussão anterior sobre a dificuldade para os relativistas e não-cognitivistas em explicar o erro moral. Se é impossível estar equivocado ou, ao menos, é difícil estar equivocado sobre os princípios mais básicos de

suas crenças morais, então uma atitude de confiança em suas próprias crenças morais é mais adequada. Ao realista, contudo, que admite uma distância maior entre crer em algo ou mesmo estar justificado em crer em algo e isto ser verdadeiro, a possibilidade do erro é mais presente e uma atitude de modéstia epistêmica muito mais propícia.

Um equívoco semelhante pode ser dito sobre a tolerância. Da crença de que a posição moral de uma outra pessoa é errada nada se segue sobre como agir em relação a isso. Em particular, não se segue que devemos silenciá-la, impedi-la de agir ou de algum modo forçar sua conversão – enfim, nenhum comportamento intolerante. Embora alguns indivíduos possam ter usado a crença na superioridade objetiva de seus próprios princípios como justificativa para subjugar pessoas de outras culturas, nada disso é uma consequência necessária do realismo moral. “É  $x$  (objetivamente) falso?” e “qual atitude devemos tomar em relação às pessoas que creem em  $x$ ?” são duas perguntas diferentes e uma resposta à primeira não indica por si só uma resposta à segunda. De fato, decidir qual a ação correta a ser tomada quando se acredita que alguém ou algum grupo mantém princípios e comportamento errados é uma questão substantiva muito difícil. Mas, dado as trágicas consequências que políticas de intolerância e conversão moral tiveram no passado, é provavelmente uma atitude adequada ter a tolerância como um princípio geral.<sup>18</sup>

Todavia, se um realista moral pode muito bem explicar a existência de um princípio geral de tolerância, o mesmo não pode ser dito sobre posições antirrealistas. Relativistas, sobretudo, têm uma dificuldade em particular para explicar isso, pois esse princípio de tolerância parece ser uma proposição moral. Um realista pode dizer que ela é universalmente verdadeira e de observância necessária a todas as pessoas nas circunstâncias nas quais ela se aplica. Para um relativista, porém, o princípio da tolerância só é verdadeiro se você faz parte de uma comunidade que valoriza a tolerância ou tem outras atitudes que implicam um respeito pelos demais. Muitas pessoas estão nessas condições, é claro, e para elas a tolerância é uma exigência moral. Mas muitos não estão. Não é segredo que existem várias pessoas ou mesmo culturas que são intolerantes com os que pensam de forma diferente. Para eles, um

---

<sup>18</sup> Pode-se defender que o princípio da tolerância tem força absoluta, isto é, que é sempre e em toda circunstância errado tentar modificar os princípios de alguém ou impedi-lo que aja segundo ele. Uma versão mais leve diria que esse é um princípio geral, mas que poderia ser superado por outras considerações e em certas circunstâncias. Embora eu certamente acredite que a segunda posição é mais plausível, não é necessário discutir aqui a difícil questão sobre quando a tolerância é apropriada. O importante para o argumento deste texto é que, seja qual for a resposta correta sobre isso, um realista moral pode acomodá-la sem problemas.

relativista precisaria dizer que a *intolerância* é obrigatória. Se censuram livros com opiniões desviantes e prendem aqueles que não pensam da mesma forma, estariam seguindo apenas *a sua moral* e, segundo a tese relativista, não poderiam estar enganados sobre isso. Por esse motivo, é impressionante como muitas pessoas se sentem tentadas a defender o relativismo cultural como forma de garantir a tolerância e respeito a culturas minoritárias quando essa posição metaética é francamente inconsistente com um princípio universal de tolerância. Como diz Bernard Williams,

A confusão central do relativismo é tentar concluir, a partir do fato de que sociedades têm diferentes atitudes e valores, um princípio *a priori* não relativo para determinar a atitude de uma sociedade com as demais; isto é impossível. Se nós vamos dizer que existem discordâncias morais últimas entre as sociedades, nós devemos incluir, dentre as coisas sobre as quais elas podem discordar, as suas atitudes quanto às perspectivas morais diferentes. (WILLIAMS, 1972, p. 23).

É compreensível que muitas pessoas pensem que a tese da objetividade da ética estaria relacionada a atitudes de dogmatismo em suas próprias crenças morais e intolerância com as crenças dos demais. Sem dúvida, acreditar dogmaticamente na superioridade objetiva de seus próprios valores pode ter sido uma das razões que levaram muitos a suprimir, converter ou mesmo matar aqueles que pensavam e agiam diferente dos seus conterrâneos – e a tragédia da colonização europeia talvez seja o caso mais paradigmático dessas atitudes. A triste história do choque de cultura deve nos ensinar a manter uma atitude aberta e crítica quanto aos nossos próprios princípios morais e uma atitude tolerante ao que as outras pessoas defendem. Todavia, ao contrário do que muitos pensam, é o realismo moral, e não as posições rivais, a teoria que melhor fundamenta tais princípios.

### B. *Absolutismo*

Muitas pessoas com frequência afirmam que o que é certo e errado varia de acordo com a circunstância. Mas os realistas estariam comprometidos com a universalidade da ética, o que, segundo elas, é francamente absurdo. O realismo seria uma posição de rigor e rigidez moral, insensível à flexibilidade e à grande variedade de circunstâncias da vida.

Contudo, essa objeção confunde quais são os verdadeiros compromissos do realismo moral. Se é verdade que ele, de fato, está comprometido com um certo sentido de universalidade, não é necessário que essa universalidade seja entendida de modo a gerar as consequências negativas que essa crítica mantém.

Antes de abordar a objeção propriamente, é bom ressaltar mais uma vez que o objeto da tese realista não é o que chamei anteriormente de *convenções ou práticas morais*, isto é, os valores e hábitos que as pessoas por ventura endossam. O ponto central do realismo é que essas crenças morais convencionais só seriam verdadeiras se correspondessem aos valores morais objetivos – do mesmo modo que as crenças que as pessoas mantêm sobre, digamos, o formato da Terra só serão verdadeiras se correspondem realmente ao formato da Terra, um fato objetivo e independente das crenças particulares. Dito isso, fica claro que quando se fala em universalidade da moral não significa que haja realmente posições morais mantidas por todas as pessoas. Isso talvez seja o caso, mas não precisa ser. Não é sobre isso que o realismo trata. O que precisa ser o caso é que haja proposições morais que *se apliquem* a todas as pessoas, independentemente do que elas acreditam.

Feita essa ressalva, retomemos a objeção. O que significa que haja uma moral que se aplique a todas as pessoas? Muitas pessoas parecem pensar que isso implica dizer que há certos princípios morais que valem sempre, independentemente das circunstâncias particulares. Seria algo como defender regras morais gerais tal como “não minta” ou “não faça ninguém sofrer”, sem aceitar que possa haver circunstâncias nas quais possa ser bom mentir ou mesmo causar sofrimento. Essa posição invariantista é às vezes chamada de absolutismo (por exemplo, BRINK, 1989, p. 90-92). Mas, como a objeção mantém, é uma forma de insensibilidade e rigidez imaginativa pensar que essas normas gerais possam se aplicar a todas as pessoas e em todos os momentos.

Uma outra forma de enfatizar essa questão é apelar a diferenças culturais. Como é sabido, muitas tribos nômades deixam para morrer crianças com graves deficiências motoras. Deixar um recém-nascido morrer por razão de deficiência é, sem dúvida, considerado um ato horrível e cruel em nossa sociedade. Mas, alguns diriam, aplicar esse julgamento a tribos nômades é não compreender as diferenças entre nossos modos de vida: uma criança com tais deficiências não poderia sobreviver naquelas sociedades. Sem dúvida esse é um exemplo polêmico e nem todos estariam convencido de suas premissas. Entretanto, considere outro

exemplo menos controverso: em alguns países, como o Líbano, é uma atitude muito rude recusar alguma comida que seus anfitriões estejam oferecendo, mas em vários outros lugares isso é perfeitamente aceitável.

Um realista, porém, não precisa ser nenhuma forma de absolutista moral. Ele pode muito bem aceitar que não há nenhuma afirmação moral genérica que valha para todas as circunstâncias. Obviamente, vários de nós de fato acreditam que há regras morais absolutas dessa ordem – “não cause sofrimento por diversão” parece um exemplo bem plausível, mas talvez mesmo “não torture” ou “não mate”. Mas se existem ou não regras como essas e quais delas existem é um debate substantivo diferente da questão sobre a natureza da moralidade que está em discussão aqui. A tese importante para o realista é que se existe uma exceção para o princípio geral de não matar, por exemplo, de modo que tenha sido aceitável que alguém matasse em certa circunstância, é preciso que essa aceitabilidade também se aplicasse a qualquer pessoa que estivessem naquela mesma circunstância. Como diz Brink,

O realista moral não está comprometido a ser esta forma de absolutista moral. Nenhum realista deve negar que o que é certo ou errado pode e irá variar de acordo com as circunstâncias. O realista pode insistir que os fatos morais precisam variar quando as circunstâncias moralmente relevantes variam. [...] O realista moral insiste apenas, ou ao menos principalmente, que os fatos morais não variam quando as crenças ou atitudes morais das pessoas variam. (BRINK, 1989, p. 91)

Portanto, para retomar os exemplos anteriores, é possível que haja circunstâncias nas quais é importante mentir (um oficial nazista perguntando se você esconde algum judeu é um exemplo clássico em aulas de filosofia) e é errado recusar comida (se está em um ambiente onde as pessoas consideram isso impróprio e ofensivo, por exemplo); ainda que na maior parte das demais circunstâncias seja errado mentir e permitido recusar a comida oferecida. Ressalta-se apenas que se a circunstância é moralmente relevante, então a norma se aplica a *todas* as pessoas que estejam *naquelas exatas circunstâncias*. Assim, embora o realista moral defenda que existe uma moralidade que se aplica a todas as pessoas, isso não é incompatível com a negação de qualquer forma de absolutismo moral. Embora os valores morais sejam universais, é perfeitamente possível que eles sejam bastante específicos, de tal modo que

imperativos genéricos tais como “não minta” sejam, quando muito, um princípio ou recomendação geral.

### *C. Diversidade e discordância moral*

Um argumento clássico – que pode ser retomado pelo menos até Sexto Empírico – é apelar para a grande diversidade de posições morais como razão para a tese de que nenhuma delas é objetivamente verdadeira. É evidente que a mera diversidade de práticas morais não pode garantir a inexistência de padrões morais objetivos independentes das crenças particulares, isso já deve estar bem claro pelas discussões anteriores. O argumento precisa ser mais sutil: ele deve defender que a melhor explicação para a diversidade de opiniões morais é a inexistência de que haja um fato objetivo sobre a questão. Um dos defensores mais célebres de um argumento dessa forma na literatura contemporânea é John Mackie, ele diz:

O argumento da relatividade tem como sua premissa a conhecida variação de códigos morais de uma sociedade para outra e de um período para outro, e também as diferenças em crenças morais entre diferentes grupos e classes dentro de uma comunidade complexa. Tal variação é em si mesma meramente uma verdade da moralidade descritiva, um fato da antropologia que não implica nem uma posição ética de primeira ordem e nem uma de segunda ordem. Ainda sim, ela pode indiretamente dar suporte a um subjetivismo de segunda ordem: diferenças morais entre juízos de primeira ordem tornam difícil considerar tais juízos como apreensões de fatos objetivos. (MACKIE, 1977 p. 36)

Para que esse argumento seja efetivo é preciso (1) que ele não se generalize a tudo o mais<sup>19</sup>, isto é, é necessário que a discordância em questões morais seja de algum modo diferente da discordância nas demais áreas de conhecimento e (2) que a melhor explicação para isso seja a inexistência de fatos morais objetivos. Há, portanto, duas vias para o realista se defender, ele pode negar a primeira ou a segunda premissa do argumento da discordância.

---

<sup>19</sup> Para que seja um argumento contra o realismo moral e não contra toda forma de realismo. Conforme afirmei na nota 6, a discussão sobre o realismo moral em geral pressupõe o realismo sobre os objetos cotidianos ou aqueles estudados pelas ciências naturais. Isso não é um problema, sobretudo nesta questão: embora o argumento sobre a discordância seja frequentemente utilizado no âmbito da moralidade, poucas pessoas utilizariam algo parecido para defender a inexistência de fatos sobre o mundo natural.

Embora eu acredite que ele pode ter um sucesso relativo na primeira via, as maiores chances de defesa estão na segunda. Mas, é claro, a conjunção de ambos os contra-argumentos é a melhor estratégia. Vejamos por partes.

Um modo de defender a primeira premissa é apelar à grande variedade ou caráter mais profundo das discordâncias morais em relação à divergência de opinião que há nas demais áreas, frequentemente fazendo uso de relatos etnográficos. Considere esse trecho de Richard Shweder:

Com base no registro histórico e etnográfico nós sabemos que pessoas diferentes em tempos e locais diferentes achavam bem natural espontaneamente horrorizar-se, ultrajar-se, indignar-se, orgulhar-se, enojar-se, culpar-se e envergonhar-se de toda sorte de coisas: masturbação, homossexualidade, abstinência sexual, poligamia, aborto, circuncisão, punição corporal, pena de morte, islamismo, cristianismo, judaísmo, capitalismo, democracia, queimar bandeiras, minissaias, cabelos compridos, nenhum cabelo, consumo de álcool, consumo de carne, vacinação, ateísmo, adoração de ídolos, divórcio, casamento de viúvos, casamento arranjado, casamento por amor romântico, pais e filhos dormirem na mesma cama, pais e filhos não dormirem na mesma cama, ser permitido a mulheres trabalhar, não ser permitido a mulheres trabalhar. (SHWEDER, 1994, p. 26)

É inegável que há uma pluralidade de posições morais, mas essa afirmação e suas consequências são frequentemente exageradas. Em primeiro lugar, relatos sobre culturas diferentes tendem a enfatizar muito mais as diferenças do que as semelhanças – achamos curioso notar quão exótico e diferentes outras culturas são, mas não nos espantamos que as pessoas em toda parte desaprovam violência gratuita e quebra de acordos ou aprovam ações cooperativas e o cuidado parental. Além disso, a ênfase em culturas diferentes pode esconder que os diferentes juízos morais são muitas vezes resultados das circunstâncias diferentes em que elas se encontram. Como vimos na discussão sobre absolutismo, o realista pode lidar e explicar esse tipo de diferença. O modo como algumas tribos tratam os recém-nascidos com disfunções motoras advém mais das circunstâncias em que vivem do que de um desprezo pela vida humana.

Por fim, e mais importante do que os pontos anteriores, essas diferentes práticas refletem muitas vezes diferenças não nas crenças valorativas, mas nas crenças *não morais* desses grupos. Hindus consideram correto uma atitude de reverência pelas vacas *porque* eles creem que elas são sagradas. Mas a crença na sacralidade das vacas não é uma crença moral. De modo semelhante, a divergência em questões como o aborto é frequentemente reflexo da discordância sobre quando a vida de um indivíduo começa, mas isso também não é uma questão moral. Diferenças em crenças morais frequentemente revelam diferenças em crenças não valorativas que as fundamentam. Como diz Rachels:

[...] muitos fatores trabalham juntos para produzir os costumes de uma sociedade. Não apenas os valores de uma sociedade são importantes, mas também as suas crenças religiosas, suas crenças factuais e seu ambiente físico. Logo, nós não podemos concluir que duas sociedades são diferentes em valores apenas porque são diferentes em costumes. Afinal de contas, costumes podem variar por uma série de razões diferentes. Logo, pode haver menos discordância do que se aparenta. (RACHELS & RACHELS, 2012, p. 21)

Portanto, não é tão evidente que haja um grau de discordância maior em questões morais que em outras áreas – de fato, muitas das discordâncias morais refletem discordâncias mais profundas em crenças não morais e nós não inferimos que não há nenhum fato objetivo sobre a origem da Terra ou a ancestralidade dos seres humanos a partir da constatação de que há uma grande divergência de opiniões sobre esses tópicos. Sem dúvida, um objetor poderia dizer que a divergência nessas áreas ocorre apenas dentre pessoas comuns e que há um grande consenso dentre aqueles que se dedicam a estudar profundamente esses tópicos. Entretanto, (1) é possível citar várias áreas de investigação científica em que não há nenhum consenso entre especialistas; mas ainda mais importante: (2) algo similar poderia valer para a moralidade. Os argumentos da discordância muitas vezes se focam nas opiniões não muito refletidas de pessoas comuns em diversas culturas. Porém, se perguntassem a essas mesmas pessoas tópicos sobre ciências naturais mencionados, as respostas também variariam bastante. Há, é claro, versões do argumento da discordância que tomam como premissa não esse tipo de variação cultural, mas a constatação de que mesmo pessoas muito bem informadas sobre todos os fatos não morais relevantes ainda divergem sobre a correta aplicação da justiça distributiva ou a permissibilidade da eutanásia. O problema, dessa vez, é que ao reformular o



argumento desse modo fica ainda menos claro que a discordância moral seja mais ampla e profunda que a divergência presente em outras áreas do conhecimento.

Não obstante, o realista talvez devesse conceder que é plausível supor que há um grau maior de discordância em questões morais do que há em outras áreas, ainda que essa constatação seja frequentemente exagerada. Todavia, há explicações melhores para essa forma de divergência que a radical conclusão de que não há nenhum fato objetivo sobre o qual eles discutem.

Em primeiro lugar, é possível que algumas questões morais sejam realmente indeterminadas. Os conceitos moralmente relevantes às vezes são vagos e, sobretudo, há situações nas quais nenhuma das alternativas instancia em maior grau uma propriedade moral. Isso poderia ocorrer se for impossível balancear ou hierarquizar as diferentes propriedades factuais relevantes para a consideração moral – isto é, se cada alternativa envolver razões que são incomensuráveis (SHAFER-LANDAU, 1994, apresenta uma boa discussão sobre indeterminação moral). Mas ainda que boa parte das discordâncias morais sejam genuínas e envolvam uma única resposta, há outras explicações para isso que não dependem da negação do realismo.

Como vimos, muitas discordâncias morais são dependentes de discordâncias quanto aos fatos não morais. Mas ainda mais importante: esses fatos são muitas vezes complexos e envolvem várias considerações contra-factuais. Por isso, pelo menos uma das partes pode ser insuficiente na sua capacidade de imaginar e pesar as várias consequências para todas as pessoas que diferentes políticas atingiriam. Esse tipo de fracasso pode ser resultado de preconceito, autoengano, ideologia e todo outro tipo de vieses cognitivos. Ao contrário de boa parte das questões científicas, questões éticas atingem frequentemente os interesses práticos dos envolvidos e estão mais ligados ao ideal de pessoa que os debatedores mantêm. Por causa disso, é esperado que influências distorcivas sejam mais comuns. De fato, nos tópicos científicos em que fatores como esses ocorrem, as discordâncias são muito mais frequentes. Sobre isso, Brink diz:

Porque o tópico da ética envolve, entre outras coisas, a apropriada distribuição de benefícios e peso das interações sociais e pessoais, essas influências distorcivas atingem o pensamento moral mais frequentemente que o pensamento científico; é justamente o tipo de tópico nos quais esses

mecanismos distorcíveis estão mais sujeitos a operar. (Eu não gostaria de subestimar a extensão que essas influências distorceram, digamos, as afirmações dos cientistas sociais sobre as consequências econômicas de certas políticas públicas ou as afirmações dos psicólogos e biólogos sobre a natureza e hereditariedade da inteligência. Mas essas são as exceções que provam a regra e também ajudam o realista a explicar a persistências das disputas morais.) (BRINK, 1989, p. 205)

Mas esses vieses cognitivos não precisam ocorrer para que haja grandes discordâncias sobre fatos não-morais relevantes para resolver as disputas éticas. Como dito, esses fatos são frequentemente complexos e envolvem considerações contra-factuais que não são empiricamente testáveis. Considere a dificuldade de resolver as seguintes perguntas moralmente relevantes:

Qual (re)distribuição de bens melhoraria a condição de uma pessoa representativa dos menos favorecidos? Iria a apropriação pública dos meios de produção nos Estados Unidos aumentar ou diminuir o padrão de vida médio? Quais são os determinantes sociais mais importantes da personalidade? Que tipo de vida o filho de Vera com severo retardo mental levaria (se ela levasse a sua gravidez até o final e criasse o filho) e como manter a gestação afetaria Vera e sua família? Quão maleável é a natureza humana? Quais, se alguma, das afirmações religiosas são verdadeiras? Se existe um Deus, como o seu desejo pode ser verificado (isto é, devem as escrituras ser lidas literalmente)? (BRINK, 1989, p. 203)

Além disso, alguns filósofos enfatizam (por exemplo, PARFIT, 1984, p. 453-4) que o desenvolvimento de uma teoria moral secular é uma área de investigação que, se comparada com outras áreas, é recente e pouco desenvolvida. Isso, em parte, é reflexo das fortes influências religiosas sobre a ética, cujos elementos não racionais podem ter contribuído para restringir o pensamento e a imaginação moral. Mesmo desconsiderando essa questão, um número muito menor de pessoas se dedicou integralmente a desenvolver teorias morais do que se dedicaram a áreas de conhecimento científico. Ademais, mesmo quando progresso é feito por teóricos, ele tem pouca influência sobre o pensamento da maioria das pessoas – elas, em geral, estão menos dispostas a aceitar um argumento de autoridade ou mesmo conhecer os

trabalhos desenvolvidos por teóricos morais e políticos do que estão em deferir seu conhecimento sobre o mundo físico aos cientistas naturais (BRINK, 1989, p. 207).

Por fim, eu creio que muita da força do argumento da discordância depende não da divergência de opiniões em si mesma, mas de uma suspeita de que não há um método epistemológico claro para tratar questões morais quanto há para questões científicas<sup>20</sup>. Irei dedicar parte do capítulo seguinte a abordar diretamente a epistemologia moral e mostrar como realistas tentam explicar a possibilidade do conhecimento moral. Mas mesmo antes disso é preciso reconhecer que parte da suspeita parece correta: o tipo de investigação feita em ética envolve considerar situações contrafactuais, realizar experiência de pensamentos, sopesar princípios e posições concretas – um tipo de procedimento muito mais sujeito a incertezas e debates que a verificação empírica com que várias áreas de ciência podem lidar com frequência (não quero dizer que verificação empírica não seja relevante para questões morais, mas seu peso é menor que em outras áreas de conhecimento). Porém, um grau maior de dificuldade e incerteza no método utilizado para responder perguntas morais não é razão para negar que haja respostas objetivas a elas (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 220). Quando muito, podem dar razão a um ceticismo moderado, mas não a um antirrealismo sobre fatos morais.

Portanto, o realista pode tanto afirmar que as discordâncias morais não são tão mais profundas e amplas que as divergências não morais, como o quadro é frequentemente retratado, quanto que há boas razões para explicar porque há mais divergências na ética que em outras áreas do conhecimento.

Ainda que o argumento da discordância tenha alguma força e possa oferecer certa plausibilidade ao antirrealismo, ele não é suficiente para, por si só, desbancar o realismo. Um resultado como esse vai depender das vantagens e desvantagens de ambas teorias em explicar o fenômeno moral. Já vimos na sessão anterior algumas vantagens do realismo moral e vimos nessa sessão como algumas das objeções mais comuns podem ser respondidas de forma simples. No próximo capítulo consideraremos as alternativas realistas para explicar a natureza

---

<sup>20</sup>Veja, por exemplo, como Mackie fundamenta o seu argumento: “Mas não é mera ocorrência de discordância que fala contra a objetividade dos valores. Discordâncias em questões de história ou biologia ou cosmologia não mostram que não há nenhum tópico nesses campos sobre os quais esses investigadores discordam. Mas tais discordâncias científicas resultam das inferências especulativas ou hipóteses explicativas baseadas em evidências inadequadas e é dificilmente plausível interpretar as discordâncias morais da mesma forma” (MACKIE, 1977, p. 36).

dos fatos morais e como podemos conhecê-los. A aceitação da melhor teoria metaética irá depender, em última medida, de sua capacidade em explicar vários atributos da moralidade e resistir às objeções propostas.

#### 4. Metafísica

Ser um realista moral é acreditar que valores morais são *reais*, que eles existem independentemente do que as pessoas pensam, acreditam ou sentem. Mas o que faz com que um valor seja uma propriedade *real*? Em um primeiro momento, valores não parecem ser o tipo de objeto que nós consideramos real, pelo menos não no sentido de independência de mentes afirmado pelo realismo moral. Cadeiras, cavalos e notebook são objetos que aceitaríamos mais facilmente como pertencentes a essa categoria<sup>21</sup>, pois, afinal de contas, podemos vê-los e tocá-los, mas nós não esbarramos em algo como a maldade. Mas, se o critério para existência for dessa ordem, considere os seguintes objetos: desertos, fome, desemprego, etc. Se os critérios para realidade forem os elencados anteriormente, nada disso deveria ser real. Você não toca ou vê o desemprego e a fome. Você evidentemente pode ver um deserto (assim como pode ver uma pessoa desempregada), mas não esbarra na propriedade de ser deserto – não como uma propriedade diferente de suas areias, vegetações e clima. Mas concluir a não realidade desses objetos seria um disparate. Afinal, eles preenchem os dois sentidos de objetividade apresentados neste capítulo: *x* ser um deserto ou *y* estar desempregado é universalmente verdadeiro e independe das crenças de quem julga. O que obviamente é problemático aqui são tais critérios de realidade. Um deserto não é um objeto além de suas propriedades naturais. *X* é deserto se *x* é uma região que apresenta baixa umidade e pouca vegetação.

Dessa forma, uma estratégia parece se apresentar ao realista. O mistério sobre a natureza valores morais pode ser resolvido se eles forem identificados com propriedades não-morais corriqueiras. Esse tipo de resposta é chamado de *realismo naturalista*, pois neste caso

---

<sup>21</sup> Se você não tiver sido convencido por filósofos que defendem a inexistência de um mundo externo ao sujeito. Mas se os argumentos forem apenas dessa ordem, a conclusão é um antirrealismo generalizado e fatos morais não seriam particularmente estranhos. Sobre isso ver nota n. 6,

os fatos morais seriam compostos de fatos naturais<sup>22</sup>. Para exemplificar, podemos imaginar uma forma simples de realismo desse estilo como uma teoria que identifica o valor moral de bondade intrínseca com *prazer* e a correção de uma ação moral com o fato de *ser conducente ao prazer*. Assim, não há nada de estranho com os fatos morais, pois não há nada de estranho com o fato de ser prazeroso ou de ser conducente ao prazer. Fatos morais não seriam um objeto além dos fatos naturais sobre o que é prazeroso ou conducente a isso, assim como desertos não seriam nada além dos fatos naturais sobre umidade e vegetação.

Contudo, estratégias dessa ordem sofreram um forte ataque no início do século XX com a publicação de *Principia Ethica* (Moore 1903). No primeiro capítulo, Moore dedica-se a considerar a questão “o que é bom?” – não no sentido de quais coisas são boas, em relação a qual “cooperar é bom” poderia ser uma resposta, mas no sentido de “qual a natureza do bom?” ou “qual a sua definição?”. Moore considera três respostas a essa pergunta: (1) bom pode ser uma propriedade simples e, portanto, não-analisável; (2) bom pode ser uma propriedade complexa e, portanto, analisável; (3) bom pode ser uma propriedade inexistente e, portanto, enunciados nos quais ‘bom’ ocorre são vazios ou desprovidos de sentido. Contra a terceira opção, Moore aponta a inteligibilidade das frases e perguntas envolvendo ‘bom’: se faz sentido perguntar se prazer é bom ou qualquer outra pergunta do gênero, então todos os termos envolvidos nessa proposição devem ser dotados de sentido.

Contra a segunda alternativa, Moore maneja o célebre *argumento da questão em aberto*. O objetivo é também mostrar que todas as tentativas de identificar termos morais com termos naturais – isto é, a estratégia que então considerávamos de reduzir enunciados morais a enunciados envolvendo propriedades naturais – são má sucedidas. Por isso, Moore chama esse tipo de identificação de *falácia naturalista*. O argumento que apresenta contra elas é o seguinte. Considere qualquer definição de bom em termos naturais, como, por exemplo, “prazer é bom” ou “bom é o que desejamos desejar”. Se isto é uma definição, isto é, se explicamos um conceito em termos de outros, então esses enunciados são analíticos<sup>23</sup> e ‘bom’ e ‘prazer’ ou ‘bom’ e ‘o que desejamos desejar’ têm significados equivalentes. Mas isso não

---

<sup>22</sup> Exatamente o que é natural é uma questão controversa, mas podemos manter, ao menos provisoriamente, que são naturais todos aqueles objetos regidos por leis de causalidade e que podem ser tipicamente estudados pelas ciências.

<sup>23</sup> Enunciados são analíticos quando sua verdade depende apenas da sua estrutura lógica e do significado dos termos que contém. Eles ocorrem quando o predicado explicita o que está contido no sujeito. Exemplos típicos e pouco controversos são “os solteiros são pessoas não casadas” e “triângulos têm três lados”.

pode ser o caso, pois ‘o prazer é bom?’ ou ‘o que desejamos desejar é bom?’ é sempre uma questão em aberto. Por ser uma questão em aberto, Moore não quer dizer que tais coisas não possam ser boas e nem mesmo que, por exemplo, não haja nada bom que não seja prazeroso; mas que a resposta a essas questões não depende de conhecer o significado de ‘bom’ e o significado de ‘prazer’ ou de ‘o que desejamos desejar’. Se assim fôsse, aqueles que conhecem os termos ‘prazer’ e ‘bom’ (ou ‘prazer’ e ‘o que desejamos desejar’) reconheceriam como óbvio que a propriedade definida (‘bom’) e as propriedades oferecidas como definição (‘prazer’ ou ‘o que desejamos desejar’) são a mesma coisa dita de duas formas. Mas é sempre uma questão significativa e não trivial perguntar se prazer é bom ou se tudo o que desejamos desejar é bom. Logo, ‘prazer’ não pode ser definido como nenhum desses dois termos. Moore, então, estende esse argumento aos demais termos naturais. Não apenas ‘prazer’ ou ‘o que desejamos desejar’, mas em relação a qualquer outra propriedade natural *N*, será sempre uma questão em aberto se *N* é bom.

Portanto, Moore conclui que ‘bom’ não pode ser idêntico a nenhum termo natural. Na verdade, embora o argumento da questão em aberto seja usualmente direcionado a tentativas de identificação naturalistas, a sua conclusão é mais ampla. Em relação a qualquer propriedade não moral *Y* será sempre conceitualmente possível perguntar se *Y* é bom. Em suas palavras,

Se me perguntam “o que é bom?”, a minha resposta é que bom é bom, e isso é o fim da questão. Ou se eu sou perguntado “como bom pode ser definido?”, a minha resposta é que ele não pode ser definido e isso é tudo o que tenho a dizer sobre isso. (Moore 1922: 6)

A conclusão, portanto, é que propriedades morais são *sui generis* ou autônomas, isto é, são uma categoria própria e diferente das demais categorias no mundo. Essa tese corresponde ao que é atualmente chamado de *realismo não-naturalista*. Propriedades morais existem, mas são diferentes e não podem ser identificadas com propriedades naturais ou com quaisquer outras propriedades não morais.

Apesar da influência de Moore, nem todos os realistas morais concordam com sua conclusão. De fato, há muitos que continuam a defender que fatos morais existem (e existem de forma independente de mentes) e são naturais. Propriedades morais não seriam *sui generis*,

mas sim idênticas ou inteiramente compostas por fatos naturais. Como disse, os que defendem essa posição são chamados de *realistas morais naturalistas*. Há algumas variantes de realismo naturalista, dependendo de qual estratégia adotam para explicar como fatos morais podem ser reduzidos a fatos naturais. Como o propósito dessa seção é de apenas introduzir essa divisão sobre a natureza metafísica dos valores morais no interior do realismo, a fim de melhor compreender o desafio que o realismo enfrenta face à genealogia evolucionista da moralidade, irei me focar em uma única estratégia de redução naturalista: o naturalismo *a posteriori*, defendido principalmente pelos chamados *realistas de Cornell* (Boyd 1988, Brink 1989).

Eles apontam que o argumento da questão em aberto de Moore pode ser resolvido fazendo uso de ideias desenvolvidas a partir dos anos 70 e 80 na filosofia da linguagem e da ciência. Se nos lembrarmos, Moore indica que ‘bom’ não pode ser identificado com nenhum termo natural (ou, de fato, qualquer termo não moral) porque dado qualquer N é sempre legítimo dizer “eu sei que x é N, mas x é bom?” – não há nenhuma confusão conceitual nessa questão. A resposta dos realistas de Cornell é mostrar que esse argumento pressupõe que o único modo no qual uma propriedade pode ser reduzida a outra – isto é, ser idêntica a outra ou inteiramente composta por outras – é se houver alguma relação de identidade entre seus termos. Dito de outra forma, Moore acreditava que ‘x é y’ seria sempre uma relação analítica, conhecida *a priori*, de modo que alguém que soubesse inteiramente o significado de ‘x’ e o significado de ‘y’ não poderia ter dúvidas da verdade de ‘x é y’. Mas desenvolvimentos na filosofia da linguagem realizados por Kripke (1980) e Putnam (1975) mostram que isso nem sempre é o caso. Considere o exemplo padrão: a identificação de água com H<sub>2</sub>O. É perfeitamente possível alguém conhecer os significados de H<sub>2</sub>O e de água e não saber que água é H<sub>2</sub>O (alguém no século XVIII, por exemplo). Isso porque redução metafísica de água a H<sub>2</sub>O foi uma descoberta empírica e *a posteriori* – ela não depende de uma clara conceituação sobre o que é ‘água’ e o que é ‘H<sub>2</sub>O’.

A explicação do porquê isso seria possível é baseada na *teoria causal da referência*, desenvolvida por Kripke para nomes e ampliada por Putnam para englobar também tipos naturais. A ideia central, naquilo que importa ao propósito atual, é que termos não precisam estar ligados ao seu referente pelas ideias que associamos a ele, mas por uma cadeia causal que liga os usos do termo a uma pessoa (Kripke) ou conjunto de propriedades (Putnam) aos quais ele se refere. Assim, há uma cadeia causal que liga os usos do termo ‘água’ a

instanciação de propriedade ser H<sub>2</sub>O. Por isso, uma investigação *a posteriori* pode fazer descobertas de origem metafísica.

De igual modo, realistas naturalistas como os que estamos considerando vão defender que essas ferramentas permitem que ‘bom’ seja reduzido a um conjunto de propriedades naturais sem que seja preciso a existência de relações semânticas, tal como Moore pressupôs. Cabe a uma investigação *a posteriori* descobrir ligações causais entre os usos de nossos termos morais e propriedades naturais. É claro que isso envolverá relações mais complexas que ‘água é H<sub>2</sub>O’. Mas, eles podem argumentar, isso não é uma característica única da moralidade. Também não é evidente o que está envolvido em ‘ser saudável’ ou ‘estar vivo’, mas temos algumas ideias de quais propriedades naturais mais básicas essas ideias envolveriam e esperamos que investigações posteriores nos deem um entendimento mais completo sobre isso<sup>24</sup>. De igual modo, realistas de Cornell sugerem que valores morais podem ser identificados a um conjunto de propriedades naturais, em relação às quais temos algumas ideias, ainda que não uma teoria completa. A expectativa é que essa teoria será cada vez melhor desenvolvida através nossa investigação moral – nosso engajamento com experiências e possibilidade morais e as discussões teóricas sobre o que é correto ou justo. A teoria final não precisa ser tão simples quanto o exemplo de naturalismo que apresentei há algumas páginas atrás, no qual valor moral é identificado ao que é prazeroso e às ações conducentes ao prazer. De fato, ela pode envolver um conjunto muito complexo de propriedades naturais de tal forma que seja extremamente difícil dizer em uma linguagem natural e *não valorativa* o que são as coisas boas e corretas. Não obstante, essa dificuldade linguística não implica que, de um ponto de vista ontológico, os valores morais não possam idênticos a essa rede intrincada de propriedades naturais.

Evidentemente, há objeções a essa tentativa de explicar como fatos morais podem ser reduzidos a fatos naturais (p. ex., Horgan & Timmons 1991) e, como disse, outros realistas naturalistas buscam vias teóricas diversas (p. ex., Jackson 1998). Além disso, há realistas que, embora concedam que o argumento da questão em aberto falha em refutar definitivamente o naturalismo moral, ainda se mantêm fiéis à ontologia de Moore e continuam a defender que valores morais são *sui generis* e não podem ser nem semanticamente analisados em termos não morais e nem metafisicamente reduzidos a propriedades não morais. Essa defesa pode

---

<sup>24</sup> Devo esses exemplos a Matthew Chrisman (2016).



advir de uma crítica particular a toda tentativa de redução naturalista ou a alguma tese geral sobre por que toda visão naturalista é incapaz de explicar a moralidade.

Nessa última direção, a crítica mais corrente é que as teorias naturalistas não conseguem explicar a *autoridade* da moralidade, ou seja, porque valores morais têm um peso *normativo inescapável*. Há duas características envolvidas nisso. A primeira é a de que moralidade é necessariamente normativa – isto é, se algum agente deve moralmente realizar  $\phi$ , então ele tem uma razão para  $\phi$ <sup>25</sup>. A segunda é que a moralidade é inescapável – os deveres morais se aplicam necessariamente a todos nós, eles não são contingentes às atitudes ou desejos do agente. Os críticos do naturalismo moral defenderão que essas são características conceituais da moralidade que nenhuma posição naturalista pode prover. De fato, dirão que é justamente por conta disso que o argumento da questão em aberto parece intuitivamente plausível. Stephen Finlay, por exemplo, afirma que:

Um fato é moral somente se ele dá suporte a alguma proposição sobre como as coisas *devem* ser ou o que alguém *deve* fazer (*ceteris paribus* e/ou *prima facie*). Uma teoria somente mereceria ser considerada uma forma de realismo moral metafísico, portanto, se ela afirma a existência de fatos morais independentes de atitudes [i. é., independentes de mentes] correspondentes a asserções envolvendo *dever*. Muitas teorias naturalistas se negam a fazer isso, mas apenas se o naturalista está disposto a afirmar de modo implausível que a realidade moral não tem conexão necessária com o que uma pessoa deve fazer, então ele deve buscar uma explicação para o ‘deve’ em termos naturais (i. é., não morais). Isso é amplamente considerado impossível; o apelo intuitivo do argumento da ‘questão em aberto’ de More contra a análise do ‘bom’ é diretamente relacionada ao apelo da ‘Lei de Hume’ de que nenhuma proposição contendo ‘deve’ é derivável de proposições que apenas afirmam o que ‘é’. Isso expressamente proíbe análises naturalistas semânticas da linguagem

---

<sup>25</sup> O termo ‘razão’ é utilizado na filosofia contemporânea para capturar a ideia de normatividade, de que algo tem um *peso deliberativo*.

normativa e o prognóstico para reduções naturalistas de fatos e propriedades normativas é igualmente ruim. (Finlay 2007: 834-835)

Em resumo, podemos separar os realistas morais em dois grandes grupos. A divisão é posta explicitamente em termos ontológicos, muito embora ela esteja também relacionada com teorias semânticas e mesmo epistemológicas. Os *realistas naturalistas* defendem que valores morais, em princípio, podem ser reduzidos a valores naturais. Da mesma forma que ‘x é saudável’ não implica nenhum fato além de x ter um conjunto de propriedades naturais mais básicas, ‘x é correto’ pode igualmente indicar também um conjunto de propriedades naturais mais básicas, ainda que elas formem uma rede bastante complexa e altamente disjuntiva de propriedades. Por sua vez, os *realistas não naturalistas* defendem que nenhuma explicação ou mesmo identificação da moralidade em termos não normativos (como os termos naturais) é possível. A moralidade (ou, em alguns casos, a normatividade em geral) deve ser vista com *sui generis*, uma categoria autônoma das demais.

Abordar em detalhes cada uma dessas teorias ou os motivos que levam vários filósofos a defender cada um delas seria uma tarefa enorme e nos desviaria completamente do propósito desse trabalho. Apresentei aqui apenas um contorno muito geral dessas teorias. Mas espero que ele seja suficiente para nos conduzir ao foco central da dissertação: os argumentos genealógicos evolucionistas da moralidade. Como iremos ver no capítulo 3, eles trazem aparentes problemas a toda teoria moral realista. Não obstante, conforme veremos no capítulo 4, os recursos que um naturalista e um não naturalista moral tem para se defender deles são diferentes.

## Capítulo Segundo – Evolução da Moralidade

A teoria da evolução pela seleção natural<sup>26</sup> proposta por Charles Darwin é a coluna vertebral de grande parte da biologia contemporânea e um dos mais revolucionários desenvolvimentos da ciência moderna. Mas por trás da sistematização filogenética, modelos

---

<sup>26</sup> Evolução e seleção natural são ideias distintas. A teoria da evolução é a tese de que todos os animais existentes possuem um ancestral (ou alguns ancestrais) em comum. Ademais, é bom enfatizar que o termo ‘evolução’ usado nesse contexto não tem nenhum sentido de progresso ou teleologia – evolução é a mera diferenciação ao longo do tempo. Já a seleção natural é um processo proposto por Darwin para explicar a evolução. Mas é importante ressaltar que ela não é necessariamente o *único* processo evolutivo. Hoje sabemos que mecanismos não adaptativos, como a deriva genética, também possuem papel relevante.

matemáticos e análise genética, há uma ideia muito simples: mais indivíduos nascem do que podem sobreviver e qualquer pequena diferença herdável entre eles irá, com o decorrer do tempo, sobrepujar as demais.

Há uma constante competição entre os animais pelos recursos que o ambiente pode prover. Assim, qualquer pequena diferença de atributos entre eles influenciará na capacidade de sobrevivência e animais que sobrevivem mais tempo deixam mais descendentes. Portanto, é matematicamente esperado que qualquer diferença herdável, que influencie na taxa de sucesso reprodutivo de um indivíduo, torne-se mais difundida com o decorrer do tempo. Para retomar um exemplo clássico, considere que mariposas cinzas se camuflam melhor no ambiente em que vivem e, por sobreviverem em média mais tempo que mariposas brancas, tenham uma taxa de sucesso reprodutivo ligeiramente superior a estas. Como a diferença na coloração é herdável, mariposas cinzas terão em média mais descendentes que as mariposas brancas e, com o passar do tempo, dominarão a população de mariposas naquele ambiente. Esse, em resumo, é o mecanismo da seleção natural. O gênio de Darwin foi mostrar como essa ideia é capaz de explicar a evolução das espécies e a capacidade dos animais de se adaptarem ao seu ambiente. A aparente teleologia e a proficuidade de formas do mundo natural torna-se compreensível através desse simples processo.

O objetivo deste capítulo é discutir como o mecanismo da seleção natural pode explicar o desenvolvimento do pensamento moral ou de atributos moralmente relevantes. Há uma aparente falta de sintonia nessa tese. Afinal de contas, a descrição do funcionamento da seleção natural convida à ideia de uma feroz competição por recursos entre os animais e faz jus ao verso do poeta Alfred Tennyson: “Natureza, vermelha em presas e garras”.

Todavia, a despeito de toda violência natural, vemos também que o comportamento cooperativo entre os animais abunda. Lobos, leões, hienas e diversos outros animais caçam em grupo; vários animais, sobretudo pássaros e mamíferos, dedicam muito tempo e recurso para cuidar de seus filhotes; algumas espécies de suricatos e esquilos agem como sentinelas e fazem barulhos para alertar os demais que um predador foi avistado; zangões fazem um ataque suicida para proteger a colmeia, enquanto várias outras abelhas estéreis trabalham para fornecer recursos para a abelha-rainha e sua prole; é comum em diversas espécies de macacos e primatas o hábito de catar parasitas das costas de outros; e assim por diante. O objetivo da primeira seção deste capítulo é mostrar o modo como esse aparente dilema é solucionado –

especificamente, abordarei os diversos modos nos quais a seleção natural atua em favor de comportamentos cooperativos. Na seção seguinte, apresentarei as hipóteses sobre como a seleção natural pode ter sido responsável para evolução de nossa psicologia moral.

Antes de começarmos, é importante fazer uma breve digressão sobre a palavra ‘altruísmo’ e seus usos nessa discussão. O sentido denotativo de altruísmo é o de realizar uma ação com a *intenção* de ajudar alguém. Dessa forma, um comportamento altruísta não se confunde com um comportamento cooperativo. É possível, e não é incomum, que cooperemos com os outros sem nenhum motivo altruísta – pode ser que ajudemos alguém com intenção clara de receber algo de volta no futuro ou mesmo no próprio momento da ação. Em sentido inverso, também é possível ser altruísta e não ter cooperado – talvez algum fato não previsto impediu que ação tivesse os efeitos pretendidos. Para preservar esse sentido, eu vou reservar a palavra ‘altruísmo’, sempre que possível, para a ação feita com a intenção de auxiliar alguém e ‘comportamento cooperativo’ e similares para descrever atos que beneficiam outros indivíduos. Isso não é uma operação comum na discussão feita por biólogos – eles muitas vezes estão dispostos a chamar todos os atos de auxílio de ‘altruístas’, mesmo que não seja possível atribuir a intenção de ajudar ou sequer qualquer tipo de intenção (porque foi feito por uma planta, por exemplo). Há ainda um terceiro uso dessa palavra: o chamado altruísmo biológico. Em sentido mais estrito, altruísmo biológico ocorre quando um traço diminui a adaptação de um organismo em favor da adaptação de outro. A existência de altruísmo biológico nesse sentido é uma questão polêmica e poderia ser possível se teorias de seleção de grupo forem bem-sucedidas. Nesse trabalho, para simplificar a discussão, eu evitei discutir seleção de grupo, então a existência de altruísmo biológico nesse sentido pode ser ignorada. Às vezes, porém, o termo ‘altruísmo biológico’ é usado em sentido mais vago para indicar um traço que diminui a adaptação *momentaneamente ou aparentemente* em favor da adaptação de outro. Nesse sentido lato, todas as teorias abordadas na primeira seção desse capítulo, com exceção do mutualismo, são instância de altruísmo biológico (Okasha 2013). Essas considerações, eu espero, não são fruto de mero pedantismo (embora esse seja um forte hábito filosófico), mas tornarão mais claro o escopo das teorias que serão discutidas a seguir.

## **1. A seleção natural de comportamentos cooperativos**

## A. Mutualismo

Há um modo bastante evidente de explicar como comportamentos cooperativos podem ter sido selecionados. Todos estamos cientes de que várias ações possuem maior sucesso, ou só são possíveis, se feitas em grupo. Um lobo tem uma chance muito maior de capturar uma presa se andar junto de uma alcateia. De igual forma, uma presa tem sucesso muito maior de evitar predadores se andar em bandos. Além disso, se fizermos uma leitura bastante lata do que é um ‘comportamento cooperativo’, então a polinização de flores por insetos e a dispersão de sementes através da alimentação dos frutos feita por animais são parte do mesmo fenômeno.

Esses são todos exemplos do que é chamado de mutualismo. Não há nenhum prejuízo adaptativo para os animais que desenvolvem comportamentos do tipo. Um lobo que não coopera com os demais atrapalha o sucesso da caçada não só dos demais, mas a sua própria. O que é importante notar, sobretudo para diferenciar mutualismo dos demais processos que veremos, é que não existe nenhuma necessidade da relação de cooperação ser contínua entre os participantes e, justamente, por isso também não há nenhuma possibilidade de que haja aproveitadores *free-riders*<sup>27</sup> Nessas ações todos têm ganho direto e imediato em realizar a ação cooperativa.

## B. Seleção parental

“O Gene Egoísta” é o título do famoso livro de Richard Dawkins (1995). Se compreendemos a expressão do título literalmente, ela é obviamente absurda. Um gene não pode possuir intenções egoístas ou altruístas porque ele sequer é o tipo de coisa que possui intenções. Mas o que essa expressão pretende dizer é que a seleção natural ocorre quando determinado conjunto genético é mais eficiente em reproduzir a si mesmo. Sob essa perspectiva, um organismo pode ser compreendido como o mero veículo através do qual a carga genética é transmitida. Quando vemos as coisas por esse lado, é fácil compreender porque vários animais se dedicam tanto a cuidar de sua prole. Um código genético que fizesse com que um mamífero não desenvolvesse nenhum interesse em amamentar os seus filhos

---

<sup>27</sup> Termo de origem econômica, mas também usado em discussões de teoria dos jogos aplicada ao processo evolutivo, para caracterizar comportamento de agentes que usufruem de certos benefícios, usualmente advindo de bens públicos, sem que tenham contribuído para a sua obtenção.

seria rapidamente excluídos do fundo genético. William Hamilton (1966) foi responsável por desenvolver a seguinte regra para explicar quando um comportamento de assistência pode ser explicado através do que passou a ser chamado de *seleção parental*:  $c < r \times b$ ; onde  $c$  indica o custo para quem realiza o ato,  $r$  indica o grau de relação genética entre o ator e o beneficiário (0.5 para pais, filhos e irmão, 0.25 para avós, netos e tios, *etc.*) e  $b$  indica o benefício recebido (custos e benefícios são medidos em termos de sucesso reprodutivo).

Através disso nós podemos explicar não só os atos de cuidado com a prole, mas vários outros atos de cooperação. Uma espécie de esquilos de planície (*Spermophilus beldingi*), por exemplo, é famosa por seus chamados de alerta. Quando um predador é avistado, esses esquilos produzem um som que indica aos demais que um predador está próximo. Esse é um comportamento em que claramente há um benefício para todos os esquilos que ouvem o aviso, mas um custo considerável àquele que avisa, pois quem solta o alarme aumenta a probabilidade de ser capturado. Pode parecer difícil de entender como esse comportamento pode ter sido selecionado, mas o que a observação desses esquilos mostra é que eles estão constantemente próximos de animais com alto grau de parentesco. Aliás, as fêmeas, por não abandonarem o local de nascimento, tendem a estar ainda mais próximas de parentes que os machos e, conseqüentemente, nós vemos um maior número de chamadas de alerta entre esquilos fêmeas que esquilos machos (Sherman 1977). Tudo isso é perfeitamente compreensível dada a regra de Hamilton.

A seleção parental também é capaz de explicar um dos casos que parecem mais misteriosos para a teoria da seleção natural: a esterilidade de algumas castas das colônias de insetos sociais da classe *hymenoptera*, como abelhas, formigas e cupins. Várias fêmeas dessa classe nascem estéreis e dedicam a sua vida a cuidar da prole de outras fêmeas na colônia. Hamilton (1966) foi responsável por explicar como isso poderia ser adaptativo. Devido a um arranjo peculiar dos cromossomos, uma fêmea dessa classe tem 75% de relação genética com suas irmãs e apenas 50% com seus filhos. Isso explica porque há uma forte pressão seletiva para comportamentos que beneficiem suas irmãs, mesmo ao custo de deixar de reproduzir

É importante ressaltar que os animais não precisam reconhecer quem é um parente (e muito menos fazer um cálculo de relação genética) para que ocorra a seleção parental. É verdade que muitos animais são capazes de reconhecer parentes por cheiro, observação do nascimento ou outras características, mas a evolução frequentemente adota rotas mais

indiretas. Em geral, pássaros reconhecem seus filhotes por localidade – os ovos chocados em seu ninho são tomados como seus filhos – e é justamente por isso que o cuco consegue se aproveitar dessa característica e, ao botar ovos em ninhos de outros pássaros, fazer com que outros animais cuidem de sua prole.

### C. Altruísmo recíproco<sup>28</sup>

Uma boa analogia é desenvolvida por Richard Joyce (2006: 26), a partir de um exemplo de David Hume, para explicar a diferença entre o mutualismo e o altruísmo recíproco (teoria originalmente desenvolvida por Trivers: 1971). O mutualismo pode ser representado por dois remadores que se unem para ir em direção a um destino em comum. Ambos cumprem o trajeto muito mais rápido do que se remassem em barcos individuais e, além disso, nenhum deles precisa temer que o outro não reme, pois se um deles parar o barco, irá girar em círculos e seu objetivo será frustrado. Compare isso com a diferença que há entre um remador que o propõe ao outro o seguinte: “Hoje eu estou passando mal, mas preciso chegar a cidade na outra margem. Se você me levar em seu barco hoje, eu farei o mesmo por você quando você estiver passando mal”. Se na situação anterior nenhum contrato era necessário, pois era do interesse imediato de ambos continuar remando, aqui podemos ver como um contrato, ainda que tácito, é realizado. Sem dúvida, os remadores que cumprem esse trato estão em melhor situação do que aqueles que nunca se ajudam. Mas, ao contrário dos primeiros, estão sujeitos a traição. De fato, um remador que concordasse com a proposta quando estivesse doente, mas negasse a realização do trato quando fosse a sua vez de conduzir um enfermo estaria em condição mais vantajosa do que aqueles que cumprem o trato. Em sentido oposto, quem é passado para trás está em situação pior do que aqueles que nunca fizeram nenhum trato.

Quem conhece um pouco de teoria dos jogos perceberá a semelhança entre esse cenário descrito e o dilema do prisioneiro. A principal diferença com o cenário típico do dilema do prisioneiro, no qual não cooperar é sempre a estratégia mais racional, é a de que

---

<sup>28</sup> ‘Altruísmo recíproco’ é um termo de arte bastante empregado e, por isso, mantive o uso da palavra ‘altruísmo’. Mas ressalto mais uma vez que ele nada diz sobre a estrutura motivacional do organismo – um comportamento explicado por altruísmo biológico não implica a existência da intenção de ajudar outrem ou sequer algum tipo de intenção.



nos ambientes naturais onde a seleção natural atua as interações são repetidas e as decisões anteriores de seus parceiros são memorizadas. Nesse sentido, a teoria de Trivers postula que nos ambientes onde há uma relação de custo-benefício vantajosa e estável para certo comportamento – o custo de realizar o ato de auxílio é ultrapassado pelo benefício da probabilidade de receber um auxílio de volta no futuro – haverá pressão seletiva para a fixação desse comportamento. Para que o altruísmo recíproco ocorra não é necessário que os indivíduos tenham algum grau de parentesco (como na seleção parental) e nem é necessário que todos os indivíduos que cooperam sejam imediatamente beneficiados (como no mutualismo). Porém, é essencial que os indivíduos interajam várias vezes e sejam capazes de reconhecer com quem já interagiram no passado. São essas características que impedem que indivíduos “traíçoeiros” se proliferem no grupo. Considere uma população de indivíduos que sempre ajudam os demais *indiscriminadamente*. Nesse cenário haveria uma pressão seletiva enorme para o desenvolvimento de características “traíçoeiras”. Um indivíduo que apenas recebesse os benefícios da cooperação dos demais, mas nunca ajudasse de volta, teria um sucesso reprodutivo maior que os indivíduos cooperativos; logo o traço “traíçoeiro” eventualmente dominaria a população. Mas isso não ocorre em situações nas quais os indivíduos fornecem auxílio de forma *discriminada* – isto é, indivíduos que não cooperam não recebem benefício no futuro. Nesses casos, o traço “traíçoeiro” não seria vantajoso, pois privaria o animal de benefícios futuros<sup>29</sup>.

Exemplos claros de altruísmo recíproco na natureza são mais raros que de seleção parental ou mutualismo, provavelmente porque as condições para que ocorra – múltiplos encontros e capacidade de reconhecer indivíduos e interações passadas – não são comuns. Um dos exemplos mais explícitos de altruísmo recíproco é a catação de parasitas comum em várias espécies de primatas e macacos. Esses animais precisam lidar constantemente com parasitas externos em seus pelos e muitos desses parasitas, se não são removidos, podem custar a vida do macaco. Mas, como qualquer um de nós que já tentou coçar as costas consegue compreender, nem todas as áreas do corpo são facilmente alcançáveis pelas mãos. Por isso, esses macacos precisam que outros dediquem um tempo do seu dia para catar os parasitas de suas cabeças e costas. Se esses atos se restringissem à família próxima, ele poderia ser compreendido através da teoria da seleção parental, mas a observação

---

<sup>29</sup> Um modelo matemático que busca mostrar como o altruísmo recíproco pode ser possível é desenvolvido por Axelrod & Hamilton (1981) através da estratégia de *Tit-for-Tat* para versões reiteradas do Dilema do Prisioneiro.

primatológica mostra que muitas vezes a catação ocorre entre indivíduos que não são parentes (embora ela, de fato, tenda a ser mais frequente entre parentes). Isso pode ser explicado quando recorremos à teoria do altruísmo recíproco. Se o macaco que abandona comportamentos mais imediatamente adaptativos, como a busca por comida ou sexo, para catar os parasitas de outro macaco aumenta a probabilidade de receber uma limpeza futura em seus pelos por aquele a quem ajudou; então esse comportamento será adaptativo. É exatamente isso que é observado na natureza – vários estudos (por exemplo, Schino 2007) mostram que o fato do macaco A ter catado os parasitas do macaco B agora está positivamente correlacionado ao fato do macaco B ter catado os parasitas do macaco A no passado.

Ainda mais interessante, nem sempre a punição que impede o surgimento de indivíduos “traíçoeiros” precisa ser passiva (não receber o comportamento cooperativo no futuro). Em alguns casos, animais podem ativamente punir aqueles que não cooperam. Por exemplo, nas colônias de macacos rhesus (*Macaca mulatta*), os indivíduos tendem a chamar o grupo quando encontram comida. Mas quando eventualmente um macaco encontra comida, não chama ninguém e é descoberto, ele é perseguido e mordido por outros macacos da colônia (Hauser 1992).

#### D. Reciprocidade indireta

Comportamentos cooperativos podem ser ainda mais incentivados se considerarmos organismos que são capazes de recolher informações sobre as interações passadas de outros indivíduos. Ao introduzir esse elemento de *reputação* permitimos que o custo de um ato cooperativo possa ser compensado pelo benefício superior de um auxílio futuro que não precisa ser realizado pelo mesmo indivíduo que foi anteriormente ajudado. Esse, é o funcionamento central da chamada “reciprocidade indireta” desenvolvido por Richard Alexander (1987) para explicar o desenvolvimento de sistemas morais. A ideia, em termos gerais, é a seguinte. Suponha que *A* realize vários atos cooperativos com outros indivíduos, enquanto *B* evita realizar qualquer ajuda e tudo isso é observado por *C*. No futuro, quando for escolher um parceiro para atos mutuamente benéficos, *C* irá preferir *B* em favor de *A*. Dessa forma, o ato cooperativo de *A* foi compensado por benefícios recebidos no futuro, mas não

pelos mesmos indivíduos que ele ajudou no passado. Ao reconhecermos que organismos capazes de recolher informações sociais podem desenvolver sistemas de reputação e mesmo de punição ativa, podemos ver o quanto a seleção natural é capaz de explicar comportamentos aparentemente custosos em cenários dessa ordem.

## 2. Quando se diz que a moralidade evoluiu, o que evoluiu?

Todas as explicações evolucionistas apresentadas até agora foram formuladas em termos explicitamente comportamentais e restritas a animais não humanos. Nesta seção, pretendo discutir explicitamente a evolução da moralidade, ou de características importantes para a psicologia moral, na espécie humana. Para tanto, é preciso fazer algumas distinções. Sobre o rótulo de “evolução da moralidade”, são fornecidas explicações para fenômenos de classes diferentes. Especificamente, ele pode indicar: (a) a evolução de comportamento cooperativo; (b) a evolução de atributos importantes para a nossa psicologia moral – como emoções sociais, simpatia, altruísmo, *etc*; (c) a evolução do pensamento moral ou da capacidade de produzir juízos morais.

A distinção entre comportamentos cooperativos e juízos morais ou mesmo mecanismos mentais como altruísmo ou emoções sociais já ficou clara pela discussão da seção anterior. Nós podemos atribuir comportamentos cooperativos a animais que não têm nenhuma intenção de agir motivados pelo altruísmo ou que, na verdade, não tenham sequer algo que possa ser chamado de intenção. Se isso vale para altruísmo, evidentemente o mesmo se aplica a emoção, simpatia e, sobretudo, à capacidade de produzir juízos morais. Cooperação, tal como estamos abordando aqui, é apenas a descrição de um ato que beneficia os interesses de outrem. Nada é dito sobre a estrutura psicológica ou conceitual do organismo que realiza esse ato. Portanto, explicar como a cooperação pode ser fruto da seleção natural pode ser um passo necessário, mas é ainda insuficiente para fornecer uma explicação evolutiva da moralidade ou mesmo do altruísmo.

Não obstante, é uma hipótese bastante plausível que uma estrutura psicológica altruísta presente nos seres humanos seja fruto da evolução. Dado a forma de vida de nossos ancestrais, é esperado que tenha havido uma pressão seletiva por comportamentos cooperativos, pois não apenas havia a necessidade premente de se proteger de predadores e a

possibilidade de caçar animais de grande porte, como nossos ancestrais viviam em grupos relativamente pequenos, com ampla oportunidade para interações reiteradas e capacidade cognitiva de se lembrar de parceiros anteriores. Um modo de garantir que comportamentos cooperativos sejam amplamente utilizados seria a existência de uma psicologia altruísta – dotar os nossos ancestrais de um interesse intrínseco pelo bem-estar de seus companheiros é um mecanismo simples e confiável de garantir que eles ajudassem uns aos outros. Esse sistema pode ter sido ampliado a partir de uma estrutura psicológica já presentes na linhagem filogenética que garantisse o cuidado com os filhos e fixada a partir de seleção parental. A evolução geralmente seleciona maneiras indiretas de identificar indivíduos geneticamente relacionados – o esquilo que lança o chamado de alerta não se guia explicitamente pelo conhecimento do grau de parentesco com os animais ao seu lado; igualmente, pássaros alimentarão qualquer filhote colocado em seus ninhos. Como no ambiente em que viviam os primeiros homínídeos maioria os indivíduos de convivência imediata possuíam alto grau de parentesco, então um desejo pelo bem deles, adquirida através de emoções tal como o amor ou a amizade, beneficiariam em ampla medida indivíduos geneticamente relacionados. Emoções sociais e motivações altruístas a não parentes podem ter sido selecionadas, através dos mecanismos de altruísmo recíproco e reciprocidade direta, a partir dessa base.

Talvez esteja-lhe passando pela cabeça que nada disso tem a ver com o verdadeiro altruísmo. Afinal de contas, a explicação na seção anterior mostrou que todos os comportamentos cooperativos são selecionados pela evolução na medida em que eles em última medida nos beneficiem<sup>30</sup>. Isso parece ter pouco a ver com o altruísmo verdadeiro, no qual há uma intenção de auxílio sem nenhum de retorno. Para compreender porque essa objeção é equivocada, é preciso mais uma vez ressaltar que são dois níveis de explicação diferentes. Mutualismo, altruísmo recíproco ou reciprocidade indireta são explicações em nível genético. Nesse sentido, o custo-benefício favorável é compreendido em termos de *adaptação*. No início desse capítulo, afirmei que a seleção através de mecanismos como esses é compatível com a inexistência de qualquer intenção altruísta. Agora afirmo algo complementar: a seleção através de mecanismos como esses é compatível com a *existência* de intenções realmente altruístas. É um equívoco dizer, como muitas vezes se vê em matérias de divulgação científica, que a biologia nos mostra que “no fundo” nós somos todos egoístas.

---

<sup>30</sup> Ou beneficiem um organismo geneticamente relacionado, no caso específico da seleção parental.

Essa alegação mistura os níveis de explicação e confunde o significado dos termos ‘egoísta’ e ‘altruísta’. Não há nenhuma incoerência na afirmação de que, em dados ambientes, genes responsáveis por uma psicologia altruísta são mais eficientes em reproduzirem a si mesmos que genes responsáveis por motivações egoístas – isso é, em resumo, o que a explicação para a evolução do altruísmo via a existência de um custo-benefício adaptativo estável e vantajoso quer dizer.

Hipótese semelhante à da evolução do altruísmo e emoções sociais pode ser fornecida para outros fenômenos mentais relevantes para a moralidade. É um fato notável sobre seres humanos que nós somos capazes de sentir empatia por outros indivíduos – isto é, conseguimos compreender a perspectiva que outra pessoa se encontra e saber que possui estados mentais diferentes do nosso. Evidentemente, compreender que uma ação causa dor a alguém é importante para a moralidade. Mas a empatia vai além disso, a grande maioria dos animais tem dificuldades de compreender que um indivíduo posicionado em uma situação diferente terá intenções, desejos e sensações diferentes das suas. Esse notável atributo humano, unido a estudos empíricos que mostram o seu surgimento em idade muito nova (por exemplo, Zahn-Waxler et al. 1991) e a possível homologia com outros primatas (ver, por exemplo, De Waal: 2006) impulsionam a hipótese de que a empatia é um fruto da seleção natural.

Analogamente, é plausível uma explicação evolucionista para a punição de comportamentos socialmente desviantes. É um fato antropológico notável que, nas mais diversas culturas, seres humanos exercem alguma forma de punição para comportamentos que se desviam das normas sociais. Também é frequente o que podemos chamar de “punição altruísta”, quando um indivíduo verifica algum ato não cooperativo, mas, mesmo se ter sido diretamente prejudicado por ele, pune o infrator. Como vimos, a punição tem papel importante para impedir o surgimento de *free-riders*, que se aproveitam das benesses da cooperação sem contribuir. Além disso, a punição altruísta pode ter um papel de constituir reputação – no sentido que vimos na explicação sobre a reciprocidade indireta. Há um custo imediato ao indivíduo que pune, mas se o benefício do aumento da probabilidade de benesses futuras é superior ao custo da punição, então será possível explicar a seleção desse comportamento através da reciprocidade indireta. Nenhum cálculo como esse, é claro, precisa ser atribuído à psicologia do organismo. Ele pode ser motivado por um fenômeno mais

simples de ponto de vista psicológico (e, portanto, preferível para a evolução) como a emoção da indignação ou algo como um senso de justiça (Fehr e Gächter : 2002).

## B.

O altruísmo ou a empatia podem ser necessários e importantes para a nossa psicologia moral, mas Richard Joyce (2006) argumenta que elas por si só não são suficientes para que sejam feitos juízos morais. Esse argumento se torna complicado pela inexistência de acordo sobre o que é um juízo moral e qual tipo de atitudes ele envolve. Mas, ainda assim, é possível ver que uma ação altruísta não precisa ser moral. Podemos imaginar seres angelicais dotados apenas dos mais nobres e genuinamente altruístas motivos, mas que nunca consideram que o altruísmo é algo *bom* ou *exigido* e que ações egoístas são *ruins* ou *proibidas*. A distinção fundamental aqui é ideia de que a moralidade é normativa, ela diz sobre o que *deve* ser feito ou evitado. Esses seres angelicais não precisam ter nenhum pensamento sobre que tipo de ação é prescrita, eles apenas *querem* ajudar uns aos outros. Há uma distinção forte entre *querer* e *ser prescrito*, *ter aversão* e *ser proibido*. A moralidade, enquanto um discurso normativo, vai além de meramente querer realizar ações altruístas e ter aversão por atos traiçoeiros, mas considera que essas ações são *prescritas* ou *proibidas*. É importante não confundir isso com a tese kantiana que a ação moral é feita pela consciência do dever, de tal modo que quem presta um auxílio por simpatia e generosidade não teria agido moralmente se não considerasse que aquilo é o seu dever. É perfeitamente possível e natural dizer que a ação generosa é moral, mas isso significa que nessa situação *deve-se* agir com essa intenção generosa (nesse sentido, poderíamos conceder que os seres angelicais são moralmente admiráveis, ainda que eles mesmos não façam juízos morais). Se tudo isso é plausível, fica demonstrado que fornecer explicações evolucionistas para a empatia e o altruísmo não é suficiente para afirmar que *o pensamento moral* ou a capacidade *fazer juízos morais* é fruto da evolução.

A pergunta que se segue a qualquer um que pretenda fornecer uma explicação evolutiva para os juízos morais *per se* é qual a vantagem que categorizar o mundo em termos morais traz que já não estava presente em ter intenções altruístas? O que há de vantajoso em

julgar que distribuir comida a quem lhe ajudou na caça é *justo* que vai além de apenas *querer* compartilhar a comida ou que uma pessoa traiçoeira é *moralmente vil* em vez de ter uma mera aversão à traição?<sup>31</sup>

Abordarei especificamente a hipótese fornecida por Richard Joyce (2006). Ele defende que o pensamento moral funciona como uma forma de compromisso tanto pessoal quanto interpessoal. O compromisso pessoal significa que categorizar uma ação em termos morais positivos aumenta a probabilidade de que irá realizá-la; assim como categorizar uma ação em termos morais negativos diminuiu a probabilidade de que irá realizá-la. Como a moralidade é tipicamente aplicada a ações sociais e cooperativas, e já vimos que no ambiente de nossos ancestrais ações como essas aumentam a adaptação, haveria uma pressão seletiva positiva para o pensamento moral. A base dessa hipótese é o fato conhecido de que nós estamos sempre sujeitos à fraqueza de vontade – frequentemente postergamos desejos de longo prazo em favor de desejos imediatos e facilmente racionalizamos nossas decisões. Existe uma clara distância entre o mecanismo de racionalidade prática e as fontes motivadoras de nossa ação. Os benefícios trazidos pela ação moral – participar de um grupo bem-sucedido, não temer ataques dos vizinhos, construir uma reputação para ações cooperativas futuras, *etc* – são tipicamente de longo prazo e estariam submetidos a forte influência dos desejos imediatos.

Imagine um cenário no qual os seres humanos ancestrais não tivessem nada semelhante à consciência moral. Considere que Piteco participou junto com Ugue de uma ação conjunta em busca de frutas na savana. Mas, em determinado momento, Piteco avistou um belo arbusto de frutas silvestres que ele ardentemente desejaria comer sozinho. Nós sabemos que participar de ações cooperativas futuras é vantajoso no longo prazo para Piteco e comer essas frutas sozinho diminuiu a probabilidade de que ele possa ser escolhido como parceiro. Mas esses são pesamentos complexos e, mesmo que os tivesse, estão sujeitos à fraqueza de vontade e toda sorte de racionalização. A seleção natural também pode ter dotado Piteco de um interesse intrínseco pelo bem-estar de Ugue, o que o deixa sensível a demanda de compartilhar as frutas. Mas a generosidade, por si só, pode ser incapaz de sobrepujar a vontade de comer as frutas sozinho. Veja como tudo seria diferente se pudermos atribuir ao Piteco o pensamento de que ficar com aquelas frutas só para si é *errado*. Afinal, eles faziam

---

<sup>31</sup> Estamos considerando explicações evolucionistas para o desenvolvimento do pensamento moral, mas note que uma resposta a essa pergunta também é importante para quem pretende fornecer uma explicação culturalista para a moralidade.

uma busca conjunta e não ter reartido as frutas que achou, mas aceitar as que Ugue encontrou, seria *injusto* com Ugue. O pensamento moral impõe uma barreira à racionalização, a sua natureza imperativa põe fim ao ciclo de justificação. Nesse sentido, Joyce afirma que:

Quando uma pessoa acredita que um ato de cooperação é *moralmente* exigido – que ele *deve* ser realizado quer queira quer não – então a possibilidade para negociações internas posteriores sobre a questão diminuem. Se uma pessoa acredita que uma ação é exigida por uma autoridade da qual ela não pode escapar, se ela acredita que ao não realizar a ação ela não estará meramente frustrando um interesse seu, mas que ela se tornará *repreensível* e *merecerá desaprovação* – então é mais provável que ela não realize essa ação. O valor distintivo dos imperativos imbuídos de força prática [*practical clout*, isso é um termo empregado por Joyce para descrever a autoridade categórica dos juízos morais] é que eles silenciam cálculos posteriores, o que é uma coisa valiosa quando nossos cálculos prudenciais podem ser tão facilmente sequestrados por forças contrárias e racionalizações. (Joyce 2006: 111)

Mas vamos continuar a nossa história e supor que mesmo assim Piteco comeu as frutas (o pensamento moral pode aumentar a motivação, mas como bem sabemos, não é invencível). Quando Piteco vê que Ugue repartiu as dele consigo e isso fez com que Ugue ficasse com poucas frutas e fome, Piteco pode sentir *culpa*. Se ele não possuísse um pensamento moral, a emoção da culpa não estaria disponível, pois ela envolve a cognição de que você fez algo *errado*, transgrediu uma norma e que, de certa forma, *deve* uma *reparação*. Igualmente, se Ugue vê que Piteco ficou com as frutas só para si, Ugue pode *indignar-se*. Há uma diferença entre sentir raiva e a indignação moral. Esta envolve o pensamento de que alguém fez algo *errado*, que ele *merece* uma punição. Com o desenvolvimento do pensamento moral, não apenas está disponível a emoção da culpa e de que uma reparação é exigida quanto a própria noção de que alguns comportamentos merecem punição.

Ademais, a consciência moral vai além de ser um mero motor para ações pessoais adaptativas. A moralidade é um fenômeno social. Quando alguém decide realizar uma ação, faz parte do processo decisório conceber como os outros receberão seu comportamento, se ela possui justificativas que serão aceitas pelos demais, se ela está agindo por motivos que julga que os outros também podem agir. Quando Piteco considera que se ele está doente é justo



receber os produtos da caçada sem participar ativamente, ele não meramente diz que gostaria de receber a comida, mas fornece uma *justificativa* de por que deve receber, uma justificativa que pode ou não ser aceita socialmente. Além disso, se é justo que Piteco receba por estar doente, também será justo que Ugue receba quando ele estiver doente. Essa forma de tomada de decisão conjunta é muito mais efetiva e forte se feita através do discurso moral do que seria se envolvesse apenas vontades e aversões.

Ao prover uma estrutura na qual tanto nossas próprias ações quanto as ações dos outros podem ser avaliadas, os juízos morais podem agir como um tipo de “moeda comum” para as negociações e decisões coletivas. Juízos morais, portanto, podem funcionar como um tipo de cola social, unindo indivíduos em uma estrutura justificatória compartilhada e provendo uma ferramenta para resolver vários problemas de coordenação em grupo. De importância particular é o fato que, embora uma forte reação emocional negativa não-moralizada (p. ex., raiva) pode impulsionar uma resposta punitiva, é preciso um juízo moral para *licenciar* punição e, assim, este é muito mais eficiente para governar decisões públicas de um grupo amplo do que emoções não moralizadas, especialmente quando essas emoções podem (ao final de um longo dia de caça e colheita) ser apáticas, distraídas ou divididas. A culpa – que envolve um juízo direcionado a si mesmo de que uma punição é merecida – pode servir ao indivíduo inibindo seus próprios mecanismos defensivos usuais, levando-o a se submeter à punição ou, ao menos, a pedir desculpas e, assim, voltar a conviver em bom relacionamento com seus companheiros. (Joyce 2006: 117-118)

### C.

Talvez tudo apresentado aqui pode passar a impressão de ser apenas uma história possível. Uma história criativa, sem dúvida, mas tão plausível quanto outras que poderiam ser contadas. No contexto da discussão sobre a metodologia da psicologia evolutiva, objeções como essa costumam dizer que tais hipóteses são “*a just-so story*”. Eu concederia que esse é um argumento correto se tudo o que houvesse fosse uma descrição de como dado comportamento poderia ser adaptativo. De fato, a partir da popularização da chamada

sociobiologia nos anos 70, vimos o surgimento de várias hipóteses para explicar diversos comportamentos humanos que, por si só, não passam de uma dentre as várias histórias que poderiam ser contadas<sup>32</sup>.

Porém, nós podemos ir além das descrições apresentadas aqui e procurar evidências que as confirmem. Essas evidências podem vir de diversas áreas de pesquisa: psicologia do desenvolvimento, antropologia, primatologia, neurociência, zoologia, *etc.* Por exemplo, o primatólogo Frans de Waal (2006) defende que podemos observar empatia, ações altruístas e até mesmo um senso rudimentar de justiça e punição a comportamentos desviantes da expectativa em outros primatas. A existência de mecanismo homólogos em espécies da nossa cadeia filogenética indica que, ao menos certos atributos importantes para a nossa psicologia moral, são frutos da evolução e estariam presentes antes mesmo do surgimento do *Homo Sapiens*. Por sua vez, a equipe liderada por Paul Bloom (2013) defende que já há indícios em bebês ou crianças novas de intenções altruístas, preferência por indivíduos cooperativos e rejeição de atores “traíçoeiros”. Se ele está certo e podemos excluir o aprendizado cultural, possivelmente pela pobreza de estímulos, então temos uma evidência que nossa mente é equipada para interpretar o mundo de modo valorativo e temos uma preferência inata para ações cooperativas e rejeição a ações traiçoeiras. Enfim, cito esses estudos apenas como ilustração. Várias outras coisas poderiam ser ditas, mas isso tornaria esse capítulo muito mais longo e amplo do que o pretendido. Com esse comentário eu não pretendo dar a impressão de que existem numerosas e fartas evidências que eu apenas estou deixando de lado por razões de brevidade. Sem dúvida ainda falta muito para que uma teoria evolutiva da moralidade esteja bem estabelecida. Ainda é uma área especulativa e que demanda muito mais pesquisas. O que pretendo enfatizar é que a objeção de que tudo isso é apenas “*a just-so story*” não se sustenta. É uma hipótese coerente e produtiva, que precisa ser considerada seriamente.

---

<sup>32</sup> Mas ressalto que, muito embora seja comum apresentar essa objeção a explicações evolucionistas, ela se aplica igualmente a muitas explicações culturalistas, que tendem a gozar de maior prestígio em certos círculos intelectuais.

## Capítulo Terceiro – Argumentos Genealógicos Evolutivos

Neste capítulo, abordarei os argumentos desenvolvidos por Michael Ruse (1986), Sharon Street (2006) e Richard Joyce (2006). O que une todos três é que partem da hipótese de que o pensamento moral é fruto da evolução ou que os seus conteúdos estão impregnados de influências evolutivas para derivar consequências céticas sobre a natureza objetiva dos

valores morais ou nossa possibilidade conhecê-los

Na literatura atual, eles frequentemente são agrupados sob o rótulo de "*evolutionary debunkig arguments*" [argumentos evolucionistas derrocantes]. A origem desse termo provavelmente vem do livro *The Evolution of Morality* (Joyce 2006), no qual Joyce divide os argumentos evolucionistas na filosofia moral em duas espécies: reivindicação evolucionista da moralidade [*evolutionary vindication of morality*] e derrocada evolucionista da moralidade [*evolutionary debunking of morality*]. Essa não é uma nomenclatura que me agrada. Não apenas sua tradução para o português é particularmente cacofônica, mas acho enganosa a ideia de que o objetivo desses argumentos seja derrocar a moralidade, como é usualmente pressuposto. Eles, quando muito, podem derrocar *certas teses* sobre a natureza dos valores ou do conhecimento moral<sup>33</sup>. Porém, a derrocada de uma tese é sempre acompanhada da reivindicação de outra – a derrocada do realismo moral é também a reivindicação do antirrealismo, por exemplo. Por conta dessas razões, adotarei a seguinte nomenclatura: *argumentos genealógicos evolucionistas da moralidade*. O que os une não é o fato de pretenderem *derrocar a moralidade* (o que quer que isso queira dizer), mas que partem de consideração sobre a origem (evolucionista) de nossas crenças e atitudes morais para assim concluir algo sobre sua natureza<sup>34</sup>. Classificá-los desse modo também ilumina o fato de que são espécies atuais de um gênero tradicional, e frequentemente não discutidos no interior da filosofia analítica, os argumentos genealógicos.

Feitas essas considerações, podemos partir para a discussão dos argumentos genealógicos evolucionistas da moralidade. Esse capítulo terá a seguinte estrutura. Primeiramente, vou apresentar os pormenores de cada um de seus principais defensores – Michael Ruse, na primeira seção; Sharon Street, na segunda; e Richard Joyce, na terceira. Na

---

<sup>33</sup> A ideia de uma “derrocada da moralidade” poderia fazer sentido se essas teses sobre a natureza do valor moral fossem algo tão fundamental à própria compreensão e significado do que é moralidade que a destituição dessas teses implicaria em dizer que não há algo como a moralidade. Poder-se-ia argumentar que Michael Ruse e Richard Joyce pretendam algo do gênero. Mesmo considerando isso, há ainda dois problemas em denominá-los argumentos derrocantes da moralidade: (a) Sharon Street, uma das autoras a que aplicam esse rótulo, explicitamente não tem tal pretensão; (b) como iremos ver no decorrer do capítulo, considerações evolucionistas podem ser capazes de negar que a moralidade tenha certa característica (seja objetiva, por exemplo), mas *por si só* não são suficientes para garantir que essa característica seja necessária ao conceito de moralidade de modo a permitir que a expressão “derrocada da moralidade” faça sentido.

<sup>34</sup> Eu definitivamente não sou o único a usar a palavra ‘genealogia’ para classificar esse grupo de argumentos. Amia Srinivasan (2015) aborda-os em um artigo que discute a natureza e alcance de argumentos genealógicos em geral. Richard Joyce frequentemente também utiliza esse termo, às vezes utilizando a expressão “argumentos genealógicos derrocantes” para denominá-los (2016a: 142).

quarta e última seção, busco uma visão de conjunto desses autores com o objetivo de ver se há algo que fundamentalmente os distingue ou se podem ser apenas variações de uma mesma estrutura básica. A conclusão será a de que (I) a despeito das aparências em contrário, Joyce e Street compartilham as proposições fundamentais e podem ser lidos como variantes do que é essencialmente o mesmo argumento; (II) os argumentos de Joyce e Street apresentam uma natureza diferente do ponto central de Ruse; (III) enquanto o argumento de Ruse traz uma roupagem evolucionista para uma discussão metaética tradicional sobre a capacidade explicativa dos valores morais, os argumentos de Joyce e Street trazem um problema novo para a interpretação da natureza da moralidade.

### 1. Michael Ruse

O primeiro filósofo a apresentar claramente o tipo de argumento que irei discutir neste trabalho foi Michael Ruse, em seu livro *Levando Darwin a Sério* (1995 [1986]) e em artigos de mesma época (RUSE: 1986; RUSE, WILSON: 1986). O objetivo de Ruse nessas obras é mostrar que, muito embora as antigas tentativas de conectar o evolucionismo com a moralidade (o chamado Darwinismo Social) estavam equivocadas, havia um outro modo – talvez mais sutil, porém igualmente revolucionário – da teoria evolucionista impactar a filosofia moral. Esse modo não pretendia justificar princípios morais com base em proposições factuais; pelo contrário, pretendia mostrar que nenhum princípio moral poderia ser justificado (RUSE: 1986b, p. 102). Ruse mudava a discussão da ética normativa para à metaética, do conteúdo do que devemos fazer para a natureza da moralidade. Especificamente, ele argumenta que quando admitimos que a moralidade é um produto da seleção natural, então devemos concluir que a natureza da ética não é *objetiva*. Em suas palavras:

Meu argumento é que, tendo aceitado a evolução natural da moralidade, o darwiniano se vê forçado a adotar a segunda opção [a moralidade é subjetiva e não objetiva]. A abordagem naturalista, que situa a moralidade dentro das disposições das regras epigenéticas, torna o nosso senso de obrigação uma função direta da natureza humana. Sentimos que devemos ajudar os outros e cooperar com eles por força do nosso modo de ser. Essa é a resposta perfeita para as origens e o *status* da moralidade. Não há precisão de invocar uma

série de valores de Platão. A moralidade não tem significação nem justificação fora do contexto humano. A moralidade é subjetiva. (RUSE: 1995, 321)<sup>35</sup>

A.

Deixemos de lado por um momento o que Ruse pretende dizer quando afirma que a moralidade é subjetiva e foquemos no que ele nega: a sua objetividade. Ruse não usa termo *realismo moral*, mas como vimos no início do primeiro capítulo deste trabalho, a noção de objetividade está fortemente associada com a de realismo. Especificamente, defini realismo moral como a teoria que aceita dois sentidos de objetividade: *universalidade* (existem afirmações morais verdadeiras e sua verdade não é relativa a nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos) e *independência de mentes* (a moralidade versa sobre propriedades que existem independentemente do que qualquer um acredita, sente, deseja, etc.). Michael Ruse, por sua vez, caracteriza teorias éticas objetivas da seguinte forma:

[...] Há a resposta segundo a qual, num certo sentido, a base final da ética é objetiva. Por esse termo se entenda que as normas morais existem independentemente dos seres humanos - pelo menos independente das emoções humanas - de alguma forma não física. [...] A intenção aí não é negar que [...] sejam necessários os seres humanos para ativarem princípios cruciais e abrirem caminho para o conhecimento. A questão é que as normas morais, assim como as verdades matemáticas, são (no mínimo) condições impostas a nós independente de nossa contingente natureza. (RUSE 1995: 205)

Ruse parece chamar de éticas objetivas aquilo que vínhamos chamando de realismo moral. Porém, ele claramente caracteriza o realismo moral apenas em termos não-naturalistas e nada diz sobre a possibilidade de um realismo naturalista (ver o capítulo primeiro, seção 4). Possivelmente é um reflexo da época em que Ruse escreveu esse livro, quando o realismo naturalista ainda era uma posição nova. Mas, como em artigos posteriores sobre a temática (RUSE 2006, RUSE 2017), Ruse nunca clarificou esse ponto, podemos considerar que ele pretende que seu argumento se volte contra toda forma de realismo moral.

---

<sup>35</sup> Ao contrário das demais citações neste trabalho, as citações dessa obra de Ruse (1995) não são minhas, mas de Regina Reges Junqueira, conforme indicado na bibliografia.

Michael Ruse não apenas nega que a moralidade seja objetiva, mas também afirma que ela é subjetiva. Sobre esse termo, ele diz o seguinte:

“Temos aí [com o subjetivismo em metaética] uma clara alegação de que a moralidade é uma função da natureza humana, e que sem os seres humanos não existiria o que é certo e o que é errado. Não existe uma fonte independente de moralidade. Tudo depende de sentimentos, pensamento e inclinações humanas” (RUSE: 1995, 207)

Dessa forma, ele considera como subjetivista toda teoria metaética que nega a *independência de mentes*, nos termos que discutimos no capítulo 1. Ruse não parece se comprometer com nenhuma posição mais específica do que isso e, como vimos no primeiro capítulo, a negação da independência de mentes é compatível com o relativismo, o não-cognitivismo e a teoria do erro. Por isso, inicialmente, a afirmação de Ruse de que “a moralidade é subjetiva” (RUSE: 1995, 321) se identifica com a tese de que moralidade é *dependente de mentes*.

A questão se torna um pouco mais complexa quando ele qualifica a sua tese. Fazendo alusões rápidas a algumas considerações semelhantes às que fiz no primeiro capítulo, ele afirma que “o ponto fraco do subjetivismo tradicional consiste em que ele não consegue explicar a verdadeira natureza da nossa experiência moral” (RUSE 1995, 321-2). Nossa experiência ordinária, Ruse crê, trata a moralidade como preceitos compulsórios e externos a nós. Por isso, o que ele chama de “subjetivismo tradicional” vai de encontro ao modo como nós vivemos e tratamos a moralidade. Por outro lado, o realismo (ou “objetivismo”, em seus próprios termos) explica essa experiência moral fazendo uso de uma metafísica que simplesmente não pode ser sustentada à luz do conhecimento sobre a origem natural da moralidade. Por isso ele afirma que:

Num certo sentido, [...] a moralidade é uma ilusão coletiva impingida a nós por nossos genes. Note-se, entretanto, que a ilusão reside não na moralidade em si, mas no seu sentido de objetividade. (RUSE: 1995, 322)

Segundo Ruse, a experiência de uma objetividade moral é um mecanismo empregado pela seleção natural para favorecer a cooperação. As razões que fornece a isso são largamente semelhantes àquelas defendidas por Joyce. É justamente porque a moralidade tem um “ar de

externalidade ou objetividade” (RUSE *Ibidem.*) que ela nos compele acima de nossas inclinações e desejos imediatos. A força motivacional do discurso e pensamento moral vem justamente do fato de tomarmos proposições como “ajudar um companheiro é uma obrigação” como prescrições objetivas, que independem de nossas atitudes. Como ele diz em um artigo posterior,

a razão pela qual a ilusão [da moralidade] é uma adaptação tão bem-sucedida é não apenas porque acreditamos na moralidade substantiva, mas porque nós também acreditamos que ela tem uma fundamentação objetiva. (RUSE 2006: 21)

Tais considerações sobre um caráter ilusório da moralidade tornam natural considerar Michael Ruse como um defensor da teoria do erro. Conforme vimos no capítulo 1, são teóricos do erro aqueles que defendem que, apesar das proposições morais serem passíveis de verdade ou falsidade, elas estão sistematicamente comprometidas e nenhuma delas é verdadeira. Isso ocorreria porque os conceitos morais possuiriam pressuposições que não são garantidas pela realidade. Ruse nunca defende sua posição de modo tão específico e não emprega o termo teoria do erro. Quando apresenta sua posição como correspondente à de algum filósofo, seu exemplo usual é David Hume<sup>36</sup> (RUSE: 1995, 338-442). Dessa forma, não é absolutamente claro que a posição defendida por Ruse seja idêntica à teoria do erro, embora seja essa a associação natural.

## B.

Deixando tais detalhes de lado, quais são os argumentos que Ruse mobiliza para defender que a moralidade é subjetiva (ou que ela é dependente de mentes)? Em certo sentido, seu argumento inicial é bastante simples. Visto que a moralidade é uma adaptação, um mecanismo que foi fixado no curso do processo evolutivo porque garantia sucesso reprodutivo, isso é o que ela é. A sua origem indica a sua natureza. A moralidade nada mais é que uma função da psique humana. Nós temos a tendência natural de julgar certos cursos de

---

<sup>36</sup> J. L. Mackie interpreta Hume como um teórico do erro (MACKIE, J. L. *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul. 1980), mas essa é uma posição bastante polêmica. Talvez Ruse esteja se baseando nessa leitura de Hume, mas não é possível saber com certeza.



ação como corretos e louváveis e outros como errado e deploráveis. Se isso é resultado de nossa natureza e nada mais, então, a moralidade é dependente de mentes. *Quod erat demonstrandum.*

Mas, é claro, o argumento não pode ser apenas esse. É evidente que em um certo sentido todos aceitam que a ética é subjetiva. Ela é um conjunto de crenças mantidas por pessoas particulares. Pessoas que não apenas acreditam em várias proposições morais, mas que possuem variadas respostas psicológicas dessa natureza. Elas sentem culpa e indignação, julgam certas ações como prescritas ou proibidas, mobilizam-se por causas que acreditam e buscam a punição de infratores. Seja a ética caracterizada como um conjunto de crenças, de sentimentos ou de tendências comportamentais; é evidente que tudo isso é uma função da natureza humana. Conforme vimos no primeiro capítulo, o ponto central do realismo moral nunca foi esse. Mas sim a defesa de que, além de tudo isso, existem proposições morais verdadeiras, ou melhor, existem fatos morais. Há uma realidade moral que não é relativa ao que nós por ventura acreditamos, sentimos ou agimos. É justo porque esses fatos morais existem, afirmam os realistas, que podemos garantir que algumas crenças morais são verdadeiras e alguns sentimentos morais estão justificados.

A comparação com o mundo não valorativo, os objetos ordinários que lidamos diariamente (esta cadeira na qual estou sentado e o notebook com que escrevo, por exemplo), é natural. É porque existe um computador em minha frente que a crença “há um computador em minha frente” é verdadeira – ou, ao menos é isso que defendem os realistas<sup>37</sup>. Retomando o argumento evolutivo, a analogia se mantém. Eu vejo este notebook em minha frente. As minhas sensações visuais são subjetivas, assim como a minha crença que “há um notebook em minha frente” também o é. Tudo isso é uma função do meu aparato perceptual e cognitivo. Aparato esse que também é fruto do processo natural da evolução e foi selecionado por excelentes razões biológicas. Por que isso deveria retirar a realidade do notebook que está em minha frente? Igualmente, por que o fato de que nossas tendências morais são frutos do processo evolutivo deveria, de alguma forma, pesar contra a objetividade da ética?

---

<sup>37</sup> Gostaria de enfatizar, como já fiz na nota n. 6, que estou assumindo um realismo sobre objetos não valorativos. Isso, como toda grande tese filosófica, é polêmico. De fato, o próprio Michael Ruse expressa um ceticismo metafísico nesse sentido (RUSE 1995: 238-253; RUSE 1986: 107). Mas os realistas morais, em geral, não defendem sua posição contra aqueles que são antirrealistas sobre todo o mundo natural. Dessa forma, talvez um bom modo, ainda que impreciso, de caracterizar a posição em debate é dizer que as propriedades morais não gozam de um “*status* de realidade” inferior às demais propriedades não morais.

Contra essa analogia, Michael Ruse fornece duas objeções que, seguindo a nomenclatura empregada por Scott James (2011: 170-173), vou chamar de *argumento da idiosincrasia* e *argumento da redundância*. O primeiro consiste em enfatizar que o processo evolutivo não tem uma direção necessária e foi fruto da contingência que nós temos uma moralidade como temos hoje. Fossem as circunstâncias diferentes, isto é, tivéssemos nos desenvolvido em um outro ambiente ou evoluído a partir não de primatas, mas de outros ancestrais, o conteúdo do que tomamos por moral poderia ser completamente diferente. Como ele diz,

Suponha que, ao invés de evoluir a partir de primatas que vivem em savanas (o que nós fizemos), nós tivéssemos surgido a partir de habitantes das cavernas. Nossa natureza e nossa moralidade poderiam ser muito diferente. Ou, considere os cupins (para ir a um exemplo extremo da perspectiva humana). Eles precisam comer as fezes um dos outros, porque eles perdem certos parasitas, vitais para a digestão, quando eles trocam de pele. Tivessem humanos seguido por um caminho similar, nossos mais altos imperativos éticos seriam muito estranhos de fato. (RUSE 1986: 108)

Há muitas questões complicadas com o exemplo do Ruse. Não é claro que há um sentido de “nós” que ainda se manteria caso “nós tivéssemos vindo a partir de habitantes das cavernas”, pois seríamos criaturas tão diferentes que dificilmente diríamos que somos nós. Nem que imperativos que não fazem nenhum apelo à cooperação ou bem-estar dos outros possam ser chamados de “moralidade”; pois, como é pressuposto mesmo por Ruse em vários momentos, isso parece fazer parte da definição de moralidade. Muito menos que há problemas para o realista moral em admitir que caso tivéssemos uma fisiologia tal como a dos cupins seria bom que comêssemos as fezes uns dos outros. Como apresentei na seção *absolutismo* (Capítulo 1, III), um realista pode admitir muito bem que os princípios morais possam variar de acordo com a circunstância. Ele apenas insiste que os fatos morais não variam quando as crenças ou sentimentos variam.

Mas não nos deixemos prender por essas complicações. O argumento de Ruse pode se manter independentemente delas. O ponto central é que a moralidade é “o produto idiosincrático da história genética da espécie e como tal foi moldada por um regime particular da seleção natural” (RUSE, WILSON 1986). Mas por que isso indicaria a

inexistência de uma realidade moral? Possivelmente é porque assim que nos dermos conta da contingência por trás de nossas crenças morais, nós veremos que não há nada além de tendências humanas para a ética. Ou talvez seja porque assim que admitirmos que a moralidade é resultado do acaso, então seria *improvável* ou *fortuito* caso nossas crenças morais de fato correspondam a uma realidade objetiva. De fato, esse parece ser o sentido quando ele diz que “quaisquer que sejam os ditames da moralidade objetiva, nós podemos ter evoluído de modo a errar completamente a sua verdadeira essência” (RUSE 1986: 108).

O *argumento da redundância* segue uma linha similar a essa, mas com um apelo diferente. Ruse diz:

No mínimo, o objetivista terá de admitir que seus princípios máximos (considerando-se o darwinismo) são redundantes. Nós acreditamos no que fazemos com referência ao que é certo e ao que é errado, independente da existência “real” do que é certo e do que é errado! O darwinista afirma que sua teoria apresenta uma análise completa de nossos sentimentos morais. Nada mais é preciso. Dado dois mundos idênticos, exceção feita de que um tem moralidade objetiva e outro não, os seres humanos em ambos iriam pensar e agir da mesma forma. (RUSE 1995: 324-325)

Tal como no exemplo anterior, esse argumento possui algumas complicações em sua formulação. É uma tese amplamente aceita que se há propriedades morais, então elas supervêm sobre propriedades naturais<sup>38</sup>. Por superveniência entende-se o seguinte: dado quaisquer dois mundos possíveis, se eles são idênticos quanto as suas propriedades não morais, então eles são idênticos quanto às suas propriedades morais. Se a tese da superveniência é verdadeira, o argumento do Ruse não é sólido, pois é impossível que haja dois mundos idênticos (em suas propriedades não morais) e que um tenha moralidade objetiva e outro não<sup>39</sup>.

Mais uma vez, não nos deixemos prender por esse tipo de complicação. A leitura mais caridosa do argumento do Ruse é a de que é *redundante* postular fatos morais. O argumento é

---

<sup>38</sup> Explicar por que a superveniência ocorre pode ser um problema para realistas, sobretudo os não-naturalistas. Mas isso é outra questão. O fato relevante aqui é que a grande parte deles, assim como os demais filósofos morais, aceitam que as propriedades morais supervêm sobre as não morais.

<sup>39</sup> WIELENBERG (2010: 454-456) formula um argumento nessa direção contra Ruse

similar à chamada Navalha de Occam: as entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade. Isto é, se fatos morais são supérfluos como explicação, nossas melhores teorias não deveriam dispor deles.

Essa é natureza, portanto, do argumento de Ruse contra a existência de fatos morais independentes de nós. Ele afirma que assim que nós considerarmos a origem da moralidade, sua natureza se torna clara. Ao contrário do que muitos filósofos defendem, não há nenhuma moralidade no mundo externo a nós, nenhum preceito ético além daquilo que nós mesmos projetamos. A moralidade é um fruto de nossa natureza. A postulação de fatos morais externos é *redundante*, pois são teoricamente supérfluos. A evolução natural, assim como o desenvolvimento cultural posterior, já nos fornece toda a teoria necessária. Ademais, se considerarmos a própria natureza *idiosincrática* do processo evolutivo que deu origem à moralidade humana, não há razão para acreditar em preceitos morais independentes de nós. Fosse o ambiente de nossa evolução diferente, poderíamos ter imperativos morais completamente diversos dos que hoje temos.

## 2. Sharon Street

Exatos vinte anos após Michael Ruse ter defendido que considerações sobre a origem evolutiva da moralidade traziam resultados importantes para discussões filosóficas sobre a natureza da ética, a discussão é reavivada com a publicação no mesmo ano de duas obras independentes que também defendem que as discussões científicas sobre a evolução da moralidade levam a conclusões metaéticas notáveis. Consideremos primeiro a defesa de Sharon Street (2006). Na seção seguinte, nos dedicaremos a Richard Joyce.

A.

Como é explícito pelo título do artigo de Sharon Street, o que ela chama de *dilema darwinista* é um dilema para “teorias *realistas* sobre valor”. Street também é clara sobre o que está chamando de realismo: são as teorias que defendem que “há pelo menos alguns fatos ou verdades avaliativas que se mantêm independentemente de todas as nossas atitudes avaliativas” (Street 2006: 110). Por *fatos ou verdades avaliativas*, ela compreende coisas como o fato de que “deve-se realizar X”, “Y é algo bom, valioso, etc”, “Z é moralmente

correto ou errado”, *etc.* Por *atitudes avaliativas*, ela compreende coisas como desejos, atitudes de aprovação e desaprovação, tendências não refletidas de experienciar X como contando a favor ou exigindo Y e também crenças de que “X é moralmente correto”, “Y é bom”, *etc.* (ibidem.)

Desse modo, fica claro que ela compreende por atitudes avaliativas tanto atitudes conativas (como desejos) e cognitivas (como crenças), quanto tendências não refletidas como juízos bem formados. A diferença em relação aos *atos ou verdades avaliativas* é que eles se referem, como o nome diz, ao que *é o caso* ou o que *é verdadeiro*. O ponto central é que a verdade de uma proposição normativa não depende de modo fundamental dos pensamentos, sentimentos ou reações que alguém possa ter em relação a ela. Portanto, o que Street está apresentando aqui como característica definidora do realismo não é nada diferente do apresentei no primeiro capítulo como o segundo sentido de objetividade, ou seja, *independência de mentes*<sup>40</sup>. Além disso, ela também é explícita em enfatizar que tem como alvo tanto realistas de vertente não naturalista, como naturalista (apresentado no capítulo primeiro, seção IV, deste trabalho). A única diferença em relação ao realismo que apresentei no primeiro capítulo desse trabalho é que lá abordei explicitamente o realismo moral e Street volta seu argumento contra toda forma de realismo sobre *valor*, sejam eles valores morais ou não. Como este trabalho tem o propósito de considerar a influência da evolução da *moralidade* nas discussões metaéticas, eu deixarei de lado esse aspecto da posição da Street restringirei o argumento a valores morais. Isso não alterará a solidez de seu argumento.

### B. A Hipótese Darwinista

Sharon Street tem uma hipótese diferente de Michael Ruse e Richard Joyce. Ela não defende que a evolução produziu o nosso pensamento moral ou nossas crenças morais, mas que desenvolveu atitudes avaliativas ou mesmo proto-juízos e esses, por sua vez, influenciaram o conteúdo de nossas crenças morais. Ou seja, a evolução pode nos ter legado uma psicologia que vê favoravelmente ações de auxílio a uma pessoa necessitada. Essa

---

<sup>40</sup> De fato, ela mesmo afirma isso. Na nota de número 1, ela diz: “De forma ampla, realismo sobre valor pode ser entendido como a visão de que existem fatos ou verdades *independentes de mentes*. Eu foco na independência de atitudes avaliativas porque é a independência de desse tipo estado mental que é principal ponto de disputa entre realistas e antirrealistas sobre valores.” (STREET 2006: 156)

atitude, por sua vez, influenciou a crença “auxiliar os outros é moralmente bom”. Esse exemplo é apenas ilustrativo. A influência não precisa ser direta e muito menos necessária. Sem dúvida, nós podemos formar crenças em sentido contrário às nossas tendências e atitudes naturais. A hipótese que Street está defendendo, porém, parte do seguinte condicional: “se as nossas tendências e atitudes avaliativas formadas pela evolução fossem completamente diferente, então as nossas crenças morais seriam completamente diferentes”. Essa é a premissa da qual parte o argumento de Street.

Contudo, para simplificar esse trabalho e a comparação entre os autores, eu vou tratar Ruse, Joyce e Street como se todos partissem de hipóteses análogas. Frequentemente falarei apenas que “a nossa psicologia moral é fruto da seleção natural” ou que “a evolução influenciou as nossas crenças morais”. Faço isso para deixar as complexidades da hipótese evolutiva de lado e também para tornar mais fácil abordar todos os autores em conjunto. Espero que essa falta de precisão para tratar a premissa dos argumentos genealógicos evolucionistas seja compreendida pelo fato de que o foco do trabalho não é defender a verdade da hipótese da evolução da moralidade, mas compreender qual posição metaética se segue *se* ela for verdadeira.

### C.

Retornemos ao argumento de Sharon Street. Ela o apresenta sob a forma de um dilema. Se há tais verdades morais independentes que postulam os realistas e concedemos que a evolução influenciou o conteúdo de nossos juízos morais, então ou essa foi uma influência que nos *aproximou* das verdades avaliativas ou não (nos afastou ou nem nos aproximou nem nos afastou)<sup>41</sup>. Dada a seguinte premissa:

*Hipótese darwinista:* A seleção natural e outras forças evolucionistas tiveram uma influência imensa sobre o conteúdo de nossas atitudes morais

---

<sup>41</sup> No artigo original (Street: 2006) a formulação do dilema é a de negar ou afirmar que há uma relação entre a influência evolucionista e as verdades normativas. Essa é uma caracterização problemática, pois não é claro o que ela quer dizer com “uma relação”. Em um artigo posterior, ela é mais explícita em dizer que está “entendendo ‘negar uma relação’ como uma questão que diz respeito à influência das forças evolutivas sobre as nossas atitudes avaliativas como não sendo melhor do que aleatória com respeito à verdade” (Street 2008: 208). Sobre afirmar uma relação ela diz que isso significa “que as forças evolucionistas tenderam a impulsionar os nossos juízos normativos em direção à verdade” (Street 2008: 226). É essa caracterização posterior que estou utilizando.

Aqueles que defendem a existência de verdades avaliativas que independem de nossas atitudes precisam defender um dentre os dois lados do dilema:

*Primeiro lado (nenhuma tendência em particular):* Mantém que as forças evolucionistas *não tenderam* a direcionar os nossos juízos morais em direção às verdades morais independentes.

*Segundo lado (tendência de aproximação):* Mantém que forças evolucionistas tenderam os nossos juízos morais *em direção* às verdades morais independentes.

Por *tendência de aproximação à verdade*, eu imagino que Street tenha em mente a noção de *convergência* entre os nossos juízos morais e as verdades independentes. Enquanto o segundo lado do dilema manteria que a influência evolutiva sobre o conteúdo de nossas crenças morais tem uma tendência de convergência com os fatos morais independentes que postulam os realistas, o primeiro lado nega que haja tal tendência. O que faz desse argumento um dilema é que nenhuma das alternativas parece ser satisfatória para o realista

D.

Como vimos, a primeira alternativa mantém que a influência da evolução sobre nossas crenças morais não teve nenhuma tendência que as direcionasse à verdade. Sendo assim, devemos considerar que a influência da evolução foi puramente *distorciva* e fez com que acreditássemos em coisas que nada tem a ver com a verdade. Imaginar que influências dessa ordem possam ter direcionado nossas crenças às verdades é, argumenta Street, análogo a partir em direção a Bermuda e deixar que o curso do barco seja influenciado apenas pelos ventos e pela maré. É claro que ainda assim é *possível* que o barco seja levado justamente ao litoral de Bermuda, mas isso seria um resultado de extrema sorte. De igual modo, dentre todos os juízos morais logicamente possíveis, acreditar que as forças evolutivas – que, *ex hipotesi*, não tendem a aproximar nossos juízos das verdades avaliativas – fizeram justamente com que eles correspondessem com tais verdades independentes seria um resultado muito improvável. Portanto,

Se nós mantivermos esse ponto e o combinarmos com a primeira premissa de que os juízos avaliativos foram imensamente formados por influências darwinistas, então o que nos resta é a conclusão cética de que nossos juízos avaliativos muito provavelmente tomaram o rumo errado [are off track], pois foi revelado que o nosso sistema de juízos avaliativos está totalmente saturado e contaminado de influências ilegítimas. (Street 2006: 122)

Nesse momento, alguém poderia argumentar que essa resposta ignora a influência, também enorme, da reflexão racional. Nós não somos seres que apenas endossam quaisquer atitudes que por ventura a evolução nos tenha dado, mas nós frequentemente nos afastamos delas e fazemos juízos em sentido oposto. Desse modo, o objetor continuaria, o processo de reflexão racional realizado durante toda nossa história cultural pode não apenas ter corrigido essa influência distorciva como nos direcionado à verdade. Há, sem dúvida, um ponto importante nessa objeção: uma consideração evolucionista da natureza humana não precisa (e não *deve*) nos considerar como meros autômatos, incapazes de refletir sobre nossas atitudes e de nos posicionarmos contra tendências inatas.

Sem dúvida é verdade que nós podemos refletir sobre nossas crenças e muda-las à luz da reflexão. Mas Street afirma que se nossos juízos foram imensamente influenciados pela evolução e se essa influência foi distorciva (como estamos supondo), então o resultado da reflexão também estará condenado a essa influência distorciva. Pois não há nenhum porto seguro a partir do qual a reflexão pode ser feita. A reflexão moral sempre precisa tomar de partida alguma perspectiva normativa, que por sua vez também estará sujeita à influência da evolução. Ela diz

A objeção ganha plausibilidade ao sugerir que a reflexão racional provê um meio de se colocar a parte de nossos juízos avaliativos, considerá-los e gradualmente separar os verdadeiros dos falsos – como se fazendo uso de uma ferramenta não contaminada. Mas essa caracterização não pode estar correta. Pois, a reflexão racional sobre juízos avaliativos envolve, inescapavelmente, analisar um juízo em face de outros. [...] O consenso disseminado de que o método do equilíbrio reflexivo, amplamente compreendido, é o único modo de proceder em ética é um reconhecimento deste fato: em última medida, nós podemos testar os nossos juízos avaliativos apenas testando sua consistência com outros juízos avaliativos,



combinados é claro com os juízos sobre os fatos (não-avaliativos). (Street 2006: 124)

Ou seja, Street supõe que a única epistemologia moral plausível é o coerentismo, a defesa de que modo correto de justificar uma crença moral é testando sua coerência e compatibilidade com os demais princípios e posições morais que mantemos, combinados com nossos juízos não morais. Mas, apesar da fama mantida pela epistemologia do equilíbrio reflexivo, é um exagero dizer que há um “consenso disseminado” sobre essa posição. Vários filósofos defendem que há crenças morais autojustificadas e essas servem de base para a justificação das demais crenças morais – a posição chamada de intuicionismo moral (AUDI 2004, STRATTON-LAKE 2002, MCNAUGHTON 2000, por exemplo). Há algo que poderíamos dizer em defesa da tese e Street contra essa possibilidade? Imagino que ela precisaria defender que, por causa de influência da seleção sobre nossas crenças morais, nós nunca estamos em posição de saber se uma crença moral é autojustificada de fato. Obviamente, *se* existirem crenças morais autojustificadas e *nós soubermos* quais são elas, então elas podem servir de porto-seguro para a nossa reflexão sobre como devemos agir. Mas visto que estamos supondo que a influência da evolução sobre nossas crenças foi imensa (hipótese darwinista) e que com toda a probabilidade sua influência foi distorcida (conclusão a partir da pressuposição do primeiro lado do dilema); então estamos numa situação em que nunca podemos garantir que qualquer crença moral seja autojustificada.<sup>42</sup>

E.

O segundo lado do dilema mantém que as forças evolutivas tenderam a influenciar os nossos juízos morais *em direção* às verdades morais independentes. Mas de que modo compreender essa tendência? Uma resposta pode surgir ao realista: as forças evolutivas fizeram que nossas atitudes morais *rastreassem* [*tracked*] as verdades morais justamente *porque* é adaptativo reconhecer tais verdades; pois, ora, certamente é algo que promove a sua sobrevivência (e a de seus descendentes) ser capaz de reconhecer quais são as razões que há para fazer, acreditar ou sentir. Assim como nosso polegar opositor foi selecionado porque

---

<sup>42</sup> Essa é uma versão simplificada do argumento que Richard Joyce apresenta contra o intuicionismo moral, como iremos ver na seção seguinte (sessão III, item D).

garantiu manusear objeto e isso contribuiu para sucesso reprodutivo de nossos antepassados biológicos, nossas atitudes morais foram selecionadas porque nos permitiram reconhecer verdades morais e isso também contribuiu para o sucesso reprodutivo de nossos antepassados.

Street chama essa posição de *tese do rastreamento* [*tracking account*]. Como irei discutir no fim desse capítulo (seção 4.B) talvez esse não seja o nome mais adequado, pois o fundamental não é apenas que nossas atitudes morais rastreiam a verdade<sup>43</sup> (embora isso ocorra), mas que ela rastreia a verdade *porque* é adaptativo reconhecer tais verdades. Nesse sentido, ela fornece uma *explicação* para a presença de alguns juízos normativos em vez de outros nas populações humanas. Portanto, essa tese é uma explicação científica e como tal está sujeito aos seus padrões usuais de adequação. Porém, como Street irá argumentar, é uma explicação muito pior do que hipóteses alternativas.

Considere, por exemplo, o que Street chama de *tese da relação adaptativa* [*adaptive link account*]. Segundo ela,

As tendências de fazer certos tipos juízos avaliativos em vez de outros contribuíram para o sucesso reprodutivo de nossos antepassados não porque elas se constituem como percepção de verdades independentes, mas sim porque elas forjaram relações adaptativas entre as circunstâncias de nossos antepassados e respostas a essas circunstâncias, fazendo com que eles agissem, sentissem e acreditassem de modo reprodutivamente vantajoso. (Street 2006: 127)

Assim, elas formaram mecanismos que ligam algumas circunstâncias a respostas que promovem a sobrevivência e o sucesso reprodutivo. Considere, por exemplo, o mecanismo que liga a circunstância *o toque do corpo a uma superfície quente* com a resposta *um reflexo automático de afastar o corpo daquela superfície*. Evidentemente, há uma grande diferença entre reflexos como esse e atitudes avaliativas (ou proto-juízos) tal como o de, por exemplo, *experenciar* a cena de um semelhante sendo arbitrariamente agredido por um outro indivíduo como clamando que o agressor seja punido – ou de nos *ressentirmos* em relação a ele. Porém, do ponto de vista da psicologia evolutiva, ambas as reações podem ser compreendidas como

---

<sup>43</sup> Street não torna explícito o que significa rastrear verdades, mas cita Nozick (1981) como referência. Entretanto, Nozick apresenta esse termo como se referindo às seguintes condições contrafactuais: i) se p, então S acredita que p; (ii) se não p, então S acredita que não p (Goldman & Beddor: 2016).

respostas de mecanismos que fazem com que os organismos respondam às circunstâncias de modo adaptativo.

De posse desses dois esquemas competitivos de explicação sobre por que tendemos a fazemos certos juízos em vez de outros, podemos avaliar sua adequação. Street irá argumentar que a *tese da relação adaptativa* é superior à *tese do rastreamento* em, pelo menos, três aspectos: (a) é mais simples, (b) mais clara e (c) ilumina melhor o *explanandum*. Vejamos.

(A) A *tese do rastreamento* precisa postular entidades extras, nomeadamente as verdades morais independentes<sup>44</sup>. A *tese da relação adaptativa* não depende disso: ela explica a seleção de modo direto, apontando para a vantagem adaptativa de realizar certas ações. Como são hipóteses que explicam as tendências de fazermos certos juízos em vez de outros, então devemos preferir a mais simples.

(B) Além disso, é pouco claro por que ser capaz de rastrear tais verdade morais promove sucesso reprodutivo. Pode parecer que é sempre vantajoso rastrear verdades, sejam elas sobre o que for. Mas não é claro que seja assim. Por um lado, é fácil ver como ser capaz de rastrear fatos sobre objetos externos de tamanho médio é vantajoso: é preciso fugir de predadores, coletar comida, mover-se com segurança pelo ambiente, etc. De fato, a melhor explicação para a vantagem de perceber objetos como esses depende da postulação de que *realmente* há tais coisas. Por outro lado, não é claro porque ser capaz de, por exemplo, rastrear verdades sobre a presença de ondas eletromagnéticas de baixa frequência seria evolutivamente vantajoso. Na verdade, a manutenção de uma habilidade como essa provavelmente envolveria mais custos que benefícios. De igual modo, é pouco claro porque seria vantajoso ser capaz de rastrear as verdades morais independentes que postula o realista.

(C) Por fim, a *tese da relação adaptativa* é mais explicativa. É difícil ver como um defensor da *tese do rastreamento* poderia explicar a considerável coincidência de que as verdades normativas rastreadas seriam *exatamente* as mesmas que esperaríamos se nossas atitudes fossem forjadas por relações que desconsiderassem inteiramente a verdade. O ponto enfatizado por Street é de que não é apenas pouco claro por que seria adaptativo rastrear verdades morais, mas também que demanda explicação por parte de um defensor da *tese do rastreamento* o fato de que as verdades morais que rastreamos têm o mesmo conteúdo que

---

<sup>44</sup>Este ponto provavelmente só se aplica a um realista *não-naturalista*, visto que para um de tipo *naturalista* fatos normativos são idênticos ou constituídos por fatos naturais.

seria esperado que nossas atitudes tivessem segundo a hipótese de que nossas crenças foram formadas por processos insensíveis às supostas verdades morais. Além disso, considere todos juízos normativos que *poderiam* ser feitos mas não são. O universo lógico de juízos normativos é imenso e a *tese da relação adaptativa* é capaz de explicar com muito maior facilidade os juízos que não estão presentes nas populações humanas – tal como o juízo de que qualquer adulto tem maior *status* moral que meu filho – do que a *tese do rastreamento*.

Portanto, Street conclui que o realista não pode apelar para algo como a *tese do rastreamento* para explicar a tendência das forças evolutivas em direcionar os nossos juízos morais às verdades morais independentes. Todavia, se não há nenhuma tendência de direcionamento entre a influência evolutiva e as verdades morais, teríamos como resultado que nossas crenças morais são distorcidas em relação à verdade. Logo, a conclusão é que não há nenhuma boa saída ao realista moral se aceitarmos a influência da evolução sobre a nossa psicologia moral.

### 3. Richard Joyce

O argumento final que iremos considerar é aquele proposto por Richard Joyce em *The Evolution of Morality* (2006) e artigos subsequentes (destacam-se 2016a e 2016b, mas ver também 2013a, 2013b e 2017).

#### A.

Os argumentos que estamos considerando nesse trabalho partem do fato de que a moralidade é resultado do processo de seleção natural para concluir sobre a ausência de fundamentação de nossas crenças morais (Ruse) ou, ao menos, a sua ausência de fundamentação dado uma construção *realista* dessas crenças (Street). Richard Joyce visa um objetivo similar. Mas, enquanto a conclusão pretendida por Ruse e Street é *metafísica* – respectivamente, que não existem propriedades morais e que propriedades morais não podem ser compreendidas de modo realista – Joyce mantém que seu argumento é *epistemológico*. Ele defende que a origem evolutiva da moralidade nos impulsiona a concluir que nossas crenças morais são *injustificadas*. Ele é bastante explícito sobre esse aspecto:

Os últimos anos viram um crescimento da discussão sobre os chamados argumentos evolucionistas derrocantes [*evolutionary debunking arguments*] da moralidade, mas o fato de que os diferentes argumentos derrocantes [*debunking*] têm conclusões muito diferente permitiu que a confusão prosperasse. O famoso argumento de Sharon Street (2006), por exemplo, tem a conclusão de que o realismo moral é provavelmente falso; logo, críticos com frequências falam em “argumentos derrocantes contra o *realismo moral*”. Minha própria empreitada, pelo contrário, visa a conclusão de que os juízos morais são epistemicamente injustificados. Contudo, os juízos de um certo discurso não terem justificacão é consistente com esses juízos serem verdadeiros e de modo independente de mentes; logo, meu próprio argumento derrocante é inteiramente consistente com a verdade do realismo moral. (JOYCE 2016b: 124)

Joyce está fazendo uso da distinção tradicional entre questionamentos sobre o que existe (metafísica) e sobre a possibilidade do conhecimento (epistemologia). Enquanto Ruse defende que valores morais não existem, Joyce defende que nossas crenças morais são injustificadas. A diferença aqui é análoga a que se mantém entre um ateu e um agnóstico – o primeiro defende que Deus não existe e o segundo que não sabemos se ele existe ou não<sup>45</sup>. É possível que alguém tenha uma crença injustificada e ainda assim verdadeira. Utilizando um exemplo de Joyce (2016b: 129), imagine que Hans forme a crença que 987659 é um número primo jogando uma moeda para o alto (o seu método é o seguinte: se cair cara, ele crê que é um número primo; se for coroa, não). Imagino que ninguém duvidará de que a crença de Hans “987659 é um número primo” é injustificada – ainda que muitos filósofos discordem sobre os detalhes que a fazem injustificada. Mas isso é compatível com ela ser verdadeira. É perfeitamente possível que 987659 seja um número primo. Na verdade, 987659 é um número primo e sabemos disso porque há métodos e evidências, diferentes daqueles de Hans, que permitem estarmos justificados nessa crença.

---

<sup>45</sup> É um pouco mais complicado que isso, pois a concepção tradicional de conhecimento mantém que são condições necessárias para o conhecimento a existência de uma *crença verdadeira justificada* (S sabe que p *somente se* S acredita que p, p é verdadeiro e S está justificado em acreditar que p). Dessa forma, tanto Ruse (segundo a leitura que o interpreta como teórico do erro) quanto Joyce manteriam que ninguém tem conhecimento moral. Mas enquanto para Ruse isso ocorreria porque o discurso moral está comprometido com crenças falsas (visto que elas necessariamente fazem referência a propriedades que não existem); para Joyce a ausência de conhecimento se deve ao discurso moral estar comprometido com crenças injustificadas.

Há três consequências que podemos tirar disso. A primeira é a já enfatizada possibilidade de uma crença ser injustificada e ainda assim verdadeira. A segunda é que justificação, ao contrário da verdade ou existência, é claramente relacional: apesar de Hans não estar justificado na crença “987659 é um número primo”, outras pessoas podem estar justificadas em manter essa mesma crença. O terceiro fator é que justificação é algo que pode ser perdido ou obtido<sup>46</sup>. Hans pode receber novas evidências que garantam obter a justificação da sua crença. Igualmente, eu posso estar justificado em manter que “987659 é um número primo” porque um colega matemático me contou e perdê-la quando um amigo confiável me disser que esse matemático obtém um estranho prazer em espalhar crenças falsas sobre a existência de números primos.

A partir dessas considerações, podemos ver por que Joyce enfatiza a diferença entre a conclusão do seu argumento e a de Ruse e Street. Enquanto os dois últimos pretendem mostrar, respectivamente, que não existem valores morais ou que valores morais não podem ser independentes de mentes; Joyce defende a tese de que todas as crenças morais são injustificadas<sup>47</sup>. Isso, por si só, é compatível com a existência de valores morais independentes de mentes.

## B.

Porém, o que une os três autores considerados nesse capítulo é que todos defendem formas de argumentos *genealógicos*. Todos partem de considerações sobre a origem da moralidade para retirar conclusões sobre sua natureza. Especificamente, Joyce considera que a origem de nossas crenças morais é suficiente para retirar sua justificação. Mas por que apontar a origem de uma crença traria qualquer tipo de consequência epistemológica? Algumas vezes é dito que há uma “falácia genealógica”, ou seja, que criticar uma crença com base em sua origem é sempre um argumento falacioso. Porém, embora seja verdade que o mero fato de uma crença ter uma origem causal nada diz sobre sua justificação (afinal de contas, toda

---

<sup>46</sup> A menos que se defenda uma teoria confiabilista sobre a justificação. Falarei sobre o confiabilismo posteriormente.

<sup>47</sup> É bom ressaltar que Joyce também defende que crenças morais são falsas, mas não com base no argumento genealógico. O seu livro anterior, *The Myth of Morality* (2001), é uma famosa defesa da teoria do erro. Assim, embora ele não acredite que haja valores morais, defende que a força do argumento genealógico, por si só, está apenas sobre a justificação das crenças morais e não sobre a existência de propriedades morais.

crença tem uma etiologia), é evidente que algumas vezes o reconhecimento da origem de uma crença deve ser capaz de colocá-la sobre suspeita. Joyce apresenta o seguinte exemplo:

Suponha que houvesse uma pílula que fizesse você acreditar que Napoleão ganhou Waterloo e outra que fizesse você acreditar que ele perdeu. Suponha também que houvesse um antídoto para cada uma das pílulas. Agora imagine que você estivesse vivendo sua vida alegremente acreditando que Napoleão perdeu Waterloo (como, de fato, você está) e então você descubra que, em algum ponto no passado, uma pessoa sorrateiramente lhe deu uma pílula com a crença “Napoleão perdeu Waterloo”. Não é uma questão de aprender que existem essas pílulas; na verdade, estamos imaginando que de alguma forma você descobriu além de toda dúvida que a sua crença é o produto de tal pílula. Isso deveria solapar a sua fé na sua crença de que Napoleão perdeu em Waterloo? É claro que deveria. (Joyce 2006: 179)

A intenção desse cenário é evidenciar que deveríamos ter uma conclusão epistemológica análoga sobre as crenças morais. Se aceitarmos a tese defendida por Joyce de que só temos os conceitos morais – isto é, classificamos o mundo usando termos como *obrigação*, *virtude*, *justiça*, *culpa* – porque isso fez com que nossos ancestrais deixassem mais descendentes, então deveríamos fazer o equivalente a tomar o antídoto para pílula “Napoleão perdeu Waterloo”: suspender todas as nossas crenças morais. Pelo menos, enquanto não for possível ter evidências independente sobre sua justificação.

Mas essa analogia é justa? Joyce considera três objeções. (1) Poderia ser dito que nenhum traço humano se desenvolve inevitavelmente, tal como a pílula da experiência de pensamento, mas sempre são resultados complexos de mecanismos inatos e fatores ambientais. Isso é verdadeiro, mas ter um *input* ambiental, por si só, não compromete a noção de uma crença ser inata e muito menos garante que seja formado de modo sensível ao ambiente. Se a pílula funcionasse de forma que quando você ouvisse a *Marseillaise* fosse tomado pela crença de que Napoleão perdeu Waterloo, ainda assim o resultado epistêmico da descoberta que tomou a pílula seria o mesmo.

(2) Poderia ser argumentado também que não há evidência de que nossas crenças morais sejam inatas, tal como a experiência de pensamento faz supor. Joyce concordaria com isso. A hipótese que ele desenvolve no livro *The Evolution of Morality* afirma que a evolução

nos dotou com uma capacidade de classificar o mundo em termos morais, ou seja, a tendência de fazer julgamentos categóricos sobre o que é correto ou incorreto. Dessa forma, ele não defende que a evolução agiu sobre o *conteúdo* das crenças morais, mas sim sobre a sua forma. Os *conceitos* morais seriam inatos, ainda que não as crenças. Mas admitir isso não mitiga os resultados céticos da genealogia. A justificação de uma crença é perdida se um dos conceitos dos quais ela faz uso é colocado sob suspeição.

(3) Por fim, e mais importante, na experiência de pensamento envolvendo as pílulas “Napoleão perdeu Waterloo” o cenário foi construído de modo a deixar bastante evidente que as pílulas geram as crenças de modo completamente independente dos fatores ambientais relevantes para a verdade. Mas não poderia ser o caso que a genealogia evolucionista da moralidade desenvolveu uma capacidade que gerasse crenças verdadeiras? Em um primeiro momento, o argumento que Joyce desenvolve é análogo (embora mais direto) ao de Street: as explicações científicas que temos para acreditar que nossa psicologia moral sejam fruto da seleção natural de modo algum pressupõem a verdade de nossas crenças ou existência de propriedades morais. Joyce considera a hipótese de que o pensamento matemático também seja resultado do processo evolutivo (Butterworth 1999 é apresentado como defensor uma teoria dessa natureza). Essa não é uma genealogia que traz resultado cético algum para as crenças matemáticas, pois a hipótese evolutiva só é plausível dado a suposição de que existem verdades matemáticas. Para simplificar bastante a teoria, imagine que a crença “ $1 + 1 = 2$ ” tenha sido selecionada. Porém, só faz sentido dizer que ter essa crença é reprodutivamente vantajosa porque, de fato, é verdade que “ $1 + 1 = 2$ ”. Houvesse alguém que duvidasse da existência de verdades matemáticas<sup>48</sup>, a explicação de por que o pensamento matemático foi selecionado seria sem sentido. Assim como Street, Joyce também defende que considerações dessa ordem poderiam ser feitas para hipóteses sobre a evolução de nossos órgãos sensoriais. Por exemplo, faz parte da explicação de porque foi adaptativo desenvolver órgãos sensoriais que haja objetos no mundo que devemos evitar (predadores, abismos) ou aproximar (comida, parceiros). Porém, como Joyce diz, o mesmo não pode ser dito para a explicação evolutiva da moralidade:

---

<sup>48</sup> Há filósofos que duvidam da existência de entidades matemáticas *reais*, mas isso não significa que duvidam da existência de verdades matemáticas por si mesmas ou que crenças como “ $1 + 1 = 2$ ” são corretas.



Se nós pressupomos que os conceitos *certo* e *errado* são bem-sucedidos em denotar propriedades no mundo ou se nós pressupomos que eles sofrem de falha referencial que os põe a par de conceitos como *bruxa* e *fantasma*, a plausibilidade da hipótese sobre como nossos juízos morais evoluiu permanece não afetada. (Joyce 2006: 183)

A capacidade de um niilista moral aceitar, sem nenhuma perda de plausibilidade e coerência, a hipótese da evolução da moralidade indica que a existência de verdades morais não é *explicitamente* pressuposta em nenhum momento da explicação genealógica. Isso já demonstra a sua diferença em relação a outras hipóteses genealógicas, tais como a evolução de nossos órgãos sensoriais ou do pensamento matemático. Não obstante, Joyce aceita que esse resultado não é por si só suficiente para mostrar que a evolução da moralidade é de fato análoga à experiência das pílulas “Napoleão perdeu Waterloo”,

pois ainda existe a possibilidade de que uma relação de identidade ou superveniência se mantenha entre os itens denotados na genealogia e as propriedades morais representadas no conteúdo da crença, de tal forma que a genealogia torne as crenças verdadeiras apesar de tudo. (Joyce 2006: 184)

O que isso significa é que existe a possibilidade de que, muito embora nenhuma propriedade moral seja necessária para explicar a evolução de nossos juízos morais, as propriedades morais estejam de tal forma relacionadas com os fatos presentes na genealogia que não haveria nenhuma consequência cética. Essa relação poderia ser de duas formas: identidade<sup>49</sup> ou superveniência<sup>50</sup>.

Vamos considerar primeiro a relação de identidade. Utilizando um exemplo de Joyce (2016a: 154) alguém poderia explicar uma avalanche usando os termos “neve” e “raios de sol” sem em qualquer momento mencionar átomos de hidrogênio, mas isso não indica que átomos de hidrogênio não tiveram nenhum papel explicativo na gênese da avalanche. Afinal, neve contém átomos de hidrogênio. De igual modo, é possível que propriedades morais, ainda

---

<sup>49</sup> Ele parece usar o termo ‘identidade’ com um sentido bastante amplo, que inclui tanto a completa identidade de um ente a outro quanto a composição de um ente por outro. Também não está exigindo a possibilidade de reduções semânticas, mas apenas relações ontológicas.

<sup>50</sup> É claro que se há uma relação de identidade, então também há uma relação de superveniência. Imagino que Joyce tenha em mente a possibilidade de que haja *apenas* relações de superveniência.

que nunca explicitamente mencionadas, estejam presentes na genealogia evolucionista. Isso seria possível se alguma forma de realismo moral naturalista for plausível.

Antes de abordar a resposta de Joyce, vamos considerar a segunda possibilidade: embora nenhuma propriedade invocada na genealogia da moralidade seja idêntica ou contenha fatos morais, ainda assim há uma relação de superveniência entre eles. Esse seria o caminho que um não-naturalista moral teria que percorrer. Falarei mais sobre isso no capítulo seguinte, pois uma resposta como essa é fornecida por vários dos críticos dos argumentos genealógicos, mas por hora fiquemos com a ideia geral. Suponha que seja uma verdade necessária que a cooperação é boa. Não porque haja uma relação ontológica de identidade ou composição entre a propriedade de algo levar a cooperação e algo ser bom. Teorias não naturalistas mantêm que o bom é *sui generis*. Apesar disso, é verdadeiro que a cooperação seja boa (mesmo que apenas *prima facie* boa) de tal modo que podemos esperar que ações que promovam a cooperação também sejam ações boas na maior parte dos casos. Isso teria a consequência de que embora fatos morais não estejam presentes na genealogia, as verdades morais teriam uma relação de superveniência tal com alguns dos fatos presentes na genealogia que ela não traria nenhuma consequência cética.

Há uma diferença no modo como Joyce responde a essas possibilidades na obra *The Evolution of Morality* e nos artigos posteriores, ainda que possa ser apenas em sua formulação. O que há de semelhante em todos os textos é a defesa de que apenas aventar essas possibilidades não é suficiente para derrotar o argumento genealógico. É preciso que seja fornecida uma teoria *defensável* que mostre como a verdade moral poderia estar implicitamente presente na genealogia. Em *The Evolution of Morality* ele suplementa o argumento evolutivo com argumentos metaéticos mais tradicionais contra a possibilidade de uma redução da moralidade a fatos naturais. A tese geral – desenvolvida amplamente em seu primeiro livro, *The Myth of Morality* – é a de que nenhuma propriedade natural teria a capacidade de fornecer a *autoridade inescapável* associadas aos juízos morais. Evidentemente, está além dos propósitos desse trabalho discutir tais argumentos. Mas é relevante mencionar que os argumentos apresentados por Joyce são independentes dos argumentos de base genealógica e concernem aspectos mais gerais sobre a possibilidade de um naturalismo moral.

Apesar disso, o argumento genealógico tem um papel a cumprir, pois se de fato não há plausibilidade na tese naturalista, o caminho também estaria fechado para uma hipótese não-naturalista. Em *The Evolution of Morality*, Joyce é claro em manter que a presença de uma genealogia não moral para nossas crenças morais torna supérflua propriedades morais não naturais. Ele diz:

O único modo de que fatos morais possam estar implicitamente imbricados em uma hipótese genealógica científica é se algum tipo de naturalismo moral fosse verdadeiro. As duas seções prévias colocaram dúvidas sobre essa possibilidade. Logo, nos resta [o não-naturalismo e supernaturalismo moral] e dessa vez a Lavalha de Ockham realmente pode fazer o seu trabalho, pois o não-naturalismo e o supernaturalismo de fato postulam uma ontologia extra neste mundo, mas a presença de uma genealogia não-moral [...] mostra que essa ontologia é supérflua. (Joyce 2006: 209-2010)

Não obstante, em seus artigos posteriores, Joyce parece ter optado por um caminho mais modesto. Em vez de tentar mostrar diretamente que é impossível a verdade moral estar implicitamente presente, seja por identidade ou apenas por superveniência, na hipótese da evolução da moralidade, ele formula seu argumento como um *desafio*. Aqueles que pretendem mostrar que a gênese evolutiva da moralidade não traz nenhuma consequência cética é que precisam fornecer uma tese sobre como a verdade moral poderia estar corretamente relacionada com a explicação evolutiva das crenças morais, muito embora essa explicação nunca faça menção explícita à verdade moral. Não é preciso apenas mostrar que isso é *possível*, mas é preciso fornecer uma tese *crível* dessa relação. Conforme ele diz,

Nós temos uma explicação [*account*] crível sobre como os fatos morais podem ajudar a explicar os mecanismos e forças que dão origem aos juízos morais? Note a presença crucial da palavra “crível”. Abandonar essa restrição tornaria a tarefa mais fácil do mundo estabelecer que os fatos morais têm papel explicativo e justificatório crucial nos nossos juízos morais, mesmo pressupondo o nativismo moral. Alguém poderia simplesmente alinhar qualquer aspecto mencionado na genealogia evolutiva – por exemplo, o de que fazer juízos morais melhoraram a probabilidade dos genes de um ancestral serem passados para a próxima geração – e declarar que *aquela* propriedade é a bondade moral, digamos. (JOYCE 2016b: 134)

## C.

Portanto, se os argumentos anteriores são sólidos, devemos considerar – até que se apresentem evidências contrárias – que a explicação genealógica da moralidade não pressupõe a existência de verdades morais. Mas por que exatamente isso traria o resultado de que nenhuma de nossas crenças morais é justificada? O argumento é aprofundado por Joyce em dois aspectos. Primeiramente, vamos considerar o que exatamente significa dizer que a verdade moral não é pressuposta na genealogia evolutiva (seção III) e, em seguida, abordar por que isso é um problema para qualquer epistemologia moral plausível (seção IV).

Sobre o primeiro ponto, Joyce não foi muito além do que já tratamos até aqui no livro *The Evolution of Morality*. Se nós podemos fornecer uma genealogia para uma crença de tal forma que a verdade da crença não seja de nenhuma forma pressuposta nessa genealogia, então isso a coloca a par das pílulas “Napoleão perdeu Waterloo”. Mas em dois artigos recentes (2016a e 2016b) ele passou a fazer uso da expressão *rastrear verdades* [truth-tracking] para explicar exatamente o que há de errado com genealogia das pílulas “Napoleão perdeu Waterloo” e que aparentemente também se aplicaria à explicação evolutiva da moralidade<sup>51</sup>. Em ambos os casos, a explicação mostra que o processo responsável por gerar as crenças não rastreia as verdades relevantes. Isso indica que o processo não é *sensível* à verdade.

---

<sup>51</sup> Joyce muda o modo como expressa exatamente o que na genealogia da moralidade faz com que ela tenha as consequências céticas tais como as da pílula “Napoleão perdeu Waterloo”. Na primeira defesa do argumento apenas é dito que a genealogia moral “não pressupõe a verdade das crenças” (ver Joyce 2006: 184, por exemplo). Em dois artigos do ano de 2016, ele passa a dizer que a genealogia evolutiva mostra que “os juízos morais são resultados de um processo que não rastreia verdades” (ver Joyce 2016a: 143, por exemplo). Apesar disso, em seu artigo mais recente sobre o tópico, Joyce retorna a uma formulação parecida com a primeira e afirma apenas que a hipótese evolucionista fornece uma explicação que “pode ser endossada pelo teórico do erro moral” (ver Joyce 2017: 113, por exemplo). Ao ressaltar isso, não pretendo dizer que haja mudança em sua posição, pois é evidente que as três formulações podem ser compatíveis. Além do mais, não penso que essa oscilação sobre o modo de expressar o argumento seja sem razão. Os artigos publicados em 2016 (2016a e 2016b) têm estilo um pouco mais técnico do que os demais e têm como objetivos tanto desenvolver melhor alguns aspectos do argumento originalmente formulado em *The Evolution of Morality* (2006) quanto responder a críticas que lhe foram feitas. Provavelmente por isso ele faz usos de termos mais técnicos de teoria do conhecimento. Ademais, a literatura que se desenvolveu sobre os argumentos genealógicos frequentemente usa a expressão “rastrear verdades”. Assim, ao discutir a resposta que teria a seus críticos, faz sentido que incorpore o vocabulário que se tornou usual na discussão.

O modo tradicional de interpretar rastrear verdades é em termos de covariação contrafactual: (i) se  $p$ , então  $S$  acredita que  $p$ ; (ii) se não  $p$ , então  $S$  acredita que não  $p$ <sup>52</sup>. Mas o problema dessa interpretação contrafactual é sua aparente impossibilidade de lidar com verdades ou falsidades necessárias. Isso é especialmente problemático para o argumento genealógico moral, pois muitos filósofos defendem que muitas verdades morais são necessárias (“quebrar promessas é *prima facie* errado”, por exemplo, seria necessariamente verdadeiro). Joyce considera a possibilidade aventada por alguns epistemólogos contemporâneos (são citados Restall 1997, Vander Laan 2004 e Brogaard & Salerno 2013) de aceitarmos contrapossíveis não vagos [*non-vacuous counterpossibles*]. A ideia seria desenvolver um aparato lógico e conceitual semelhante ao de mundos possíveis também para cenários impossíveis, pois envolveriam a negação de verdades necessárias. Isso possibilitaria, por exemplo, fornecer uma interpretação em termos de contrapossíveis para proposições como “se 987659 não fosse um número primo, o método usado por Hans de lançar uma moeda para cima daria o mesmo resultado” (isso envolve mundos impossíveis porque é uma verdade necessária que 987659 é primo). Se isso for aceito, então, mesmo que verdades morais sejam necessárias, nós poderíamos interpretar a rastreabilidade à verdade do processo de formação de crenças morais em termos de contrapossíveis não vagos de tal forma que fosse possível avaliar proposições como “ainda que quebrar promessas não fosse errado,  $S$  acreditaria que quebrar promessas é errado de toda forma” – isto é, a negação ao equivalente de (ii) na definição tradicional de rastrear verdades.

Entretanto, Joyce se diz não convencido de que a interpretação modal seja realmente o melhor modo de compreender o sentido relevante de rastrear verdades. Ela é bem intuitiva quando consideramos proposições cotidianas, mas encontra as mencionadas dificuldades em lidar com verdades necessárias. Vamos retomar o exemplo já conhecido de Hans que tem como um método de descobrir se um número é primo jogar uma moeda para cima. Claramente, há algo de errado com o processo que forma sua crença sobre números primos. É errado justamente porque ele não rastreia a verdade, o processo é insensível aos fatos que fazem algo ser um número primo ou não. Mas se é impossível dar sentido à proposição “ainda

---

<sup>52</sup> Essa definição tradicional das condições para que um processo rastreie verdades recebeu várias críticas e, por isso, as versões atuais mantêm que essa condição deve ser formulada como “se  $S$  acredita que  $p$ , então  $p$  não teria facilmente sido falso” ou “em todos os mundos possíveis mais próximos nos quais  $S$  acredita que  $p$ ,  $p$  é verdadeiro” (Goldman & Beddor: 2016). Abordar esses detalhes, porém, não é necessário neste trabalho, pois o problema apontado por Joyce em lidar com verdades necessárias se mantém também nessas formulações.

que 987659 não seja um número primo, Hans acreditaria que era do mesmo modo”, então precisamos interpretar a condição de rastrear verdades de outra forma. Joyce mantém que o problema com o método de Hans é que um número ser primo não tem nenhum *papel explicativo* sobre o que faz com que uma moeda caia para cima. Ele diz:

Eu concordo com a afirmação de Gilbert Harman de que o teste contrafactual sobre se *H* explica *E* “só é apropriado em certos contextos” (...). No caso de fatos morais explicarem juízos morais, Harman diz que, em vez de uma avaliação contrafactual, “o que é necessário é uma descrição [*account*] sobre como a maldade efetiva [*actual wrongness*] de [algo] poderia ajudar a explicar a desaprovação dela [por alguém]. Nós temos que ser capazes de acreditar nessa descrição [*account*]. Nós não podemos simplesmente inventar algo”. (Joyce 2016a: 148)

Dessa forma, se a explicação evolutiva para a moralidade é verdadeira, então isso mostra que a (suposta) propriedade moral – o fato de que algo é correto ou errado – não cumpre nenhum papel explicativo sobre porque temos crenças morais. Assim como na experiência de pensamento da pílula, o fato de Napoleão ter pedido Waterloo não cumpre nenhum papel explicativo em porque você acredita nisso. Nenhum dos dois processos de formação de crença é capaz de rastrear a verdade.

#### D.

Visto isso, vamos aprofundar mais sobre exatamente por que uma genealogia que mostra que um processo de formação de crenças que é incapaz de rastrear verdade traz consigo suspeita epistêmica para aquelas crenças. Inicialmente é possível imaginar que toda essa discussão tem como pressuposição a aceitação do *confiabilismo* – a teoria de que uma crença é justificada<sup>53</sup> somente se ela é fruto de processos que confiavelmente produzem crenças verdadeiras<sup>54</sup> – pois é justamente no interior da literatura confiabilista que o termo

---

<sup>53</sup> Muitos filósofos dessa corrente não falam em justificação, mas diretamente em conhecimento. Essa variação não fará diferença para os nossos propósitos

<sup>54</sup> O confiabilismo é a principal corrente dentre os defensores do externalismo em epistemologia: a tese de que a crença de uma pessoa pode estar justificada por fatores em relação aos quais ela não tem nenhum acesso cognitivo evidencial. As outras teorias epistemológicas que iremos considerar são todas formas de internalismo e, por isso, mantêm que a justificação de uma crença depende das evidências que uma pessoa tem acesso.

*rastrear verdades* ou *sensibilidade à verdade* é geralmente utilizado. De fato, se um processo de formação de crenças é incapaz de rastrear verdades, então ele não é um processo confiável. Dessa forma, se o processo de formação de crenças morais não é capaz de rastrear verdades, como já vimos, então ele não é confiável e as crenças que produz são injustificadas.

Contudo, o resultado cético da genealogia evolutiva da moralidade se impõe mesmo a teorias epistemológicas internalistas – aquelas que mantêm que a justificação de uma crença depende das evidências que as pessoas têm acesso. Na medida em que uma hipótese evolutiva da moralidade foi desenvolvida e temos todas as razões para acreditar que ela é verdadeira (como pressupomos nesse capítulo), então ela se torna parte das evidências que uma pessoa intelectualmente informada pelo assunto tem acesso. O fato de que a genealogia das crenças morais não rastreia a verdade deve entrar como uma evidência que solapa a justificação das crenças morais. Vejamos como isso se aplicaria especificamente a teorias coerentistas, intuicionistas e conservativistas [*conservativism*].

O coerentismo mantém que uma crença é justificada se ela faz parte de um sistema coerente e com alto grau de capacidade explicativa. Inicialmente, várias crenças morais de uma pessoa podem manter um elevado grau de coerência com as demais crenças de uma pessoa e, assim, serem justificadas. Entretanto, crenças sobre a genealogia da moralidade também precisam entrar no sistema. Se essa genealogia nos leva a crer que o processo de formação de nossas crenças morais é insensível às (supostas) propriedades morais, então o modo de mantermos coerência interna e força explicativa em nosso sistema doxástico seria suspendendo a justificação das crenças morais. Para que as crenças morais possam permanecer coerentes com as nossas explicações científicas é preciso mostrar que em algum lugar essas explicações estão equivocadas ou que, apesar das aparências contrárias, elas indicam que o processo de formação da moralidade não é insensível à verdade.

Por outro lado, o fundacionalismo mantém que algumas crenças são autojustificadas e as demais crenças estariam justificadas na medida em que podem ser inferidas delas. Assim, se alguém defende a justificação de crenças morais no interior do fundacionalismo é porque ou as crenças morais podem ser inferidas de crenças não morais autojustificadas ou é porque há algumas crenças morais que são elas mesmas autojustificadas. Praticamente nenhum filósofo moral defende a primeira possibilidade, dado a dificuldade de mostrar como crenças morais poderiam ser inferidas de crenças não morais, então iremos focar apenas na segunda

hipótese – o chamado *intuicionismo moral*. Os intuicionistas mantêm que existem algumas crenças morais que são autojustificadas. Pode parecer tentador acreditar, como os intuicionistas, que algumas crenças morais são autojustificadas, afinal nós mantemos vários juízos morais com tal força que não consideramos possível colocá-los sob questão (“como alguém poderia duvidar que torturar alguém por prazer é errado?”). Porém, faz parte da genealogia moral explicar porque nós nos mantemos tão confiantes em algumas crenças morais. A hipótese evolutiva explica por que algumas crenças nos *parecem* autojustificadas. Como Joyce diz:

O problema geral é que o próprio atributo que indica (segundo o intuicionista) o *status* autoevidente da crença – tal como atribuímos a ela um elevado grau de confiança – pode ser ele mesmo submetido a uma explicação genealógica plausível consistente com a teoria do erro. Por exemplo, uma explicação evolutiva para o pensamento moral não vai simplesmente abordar por que nós temos crenças morais, mas provavelmente também vai, quando adequadamente desenvolvida, abordar por que nossas crenças morais são arraigadas e possuem um alto nível de confiança – por que, de fato, elas parecem autoevidentes. Mas se a evidência está disponível de que o atributo que nos inclina a classificar as crenças como autoevidentes é ele mesmo produto de um processo que parece consistente com a falsidade da crença, então esse atributo não pode ser mais requisitado como fundamento [ground] para a autoevidência. (Joyce 2017: 111-112)

Suponha, por exemplo, que as pílulas “Napoleão perderam Waterloo” além de lhe fornecerem essa crença também garantissem a ela um grau muito elevado de confiança de tal modo que você estivesse inclinado a dizer que ela é autoevidente. Mas se você descobre a origem da sua crença, isto é, que você tomou uma pílula com essas características, você deveria passar a questionar a confiança com que mantém essa crença e, por isso, deve suspeitar que ela não é de fato autoevidente como antes poderia supor. Por conta disso, Joyce mantém que o intuicionista moral também teria problemas em acomodar uma hipótese evolutiva completa que tanto explicasse por que temos crenças morais (sem pressupor que ela é capaz de rastrear verdades) quanto por que atribuímos a ela um grau especial de confiança.

A última teoria epistemológica considerada por Joyce é a que ele chama de conservativismo epistêmico [epistemic conservatism], a tese de que alguém pode estar



justificado em manter uma crença mesmo na ausência de justificação positiva. Segundo Joyce, “algumas epistemologias morais explicitamente recorrem ao conservativismo; outras dependem dele de modo mais implícito. Mais do que isso, [...] pressuposições conservativistas dominam as atitudes populares [folk attitude] sobre a justificação moral” (Joyce 2016b: 143)<sup>55</sup>. Mas, Joyce argumenta, nenhum princípio conservativista plausível poderia defender as crenças morais do argumento genealógico. Ainda que seja aceitável que algumas crenças possam ser justificadas mesmo sem evidências positivas para elas, qualquer teoria epistêmica defensável precisa admitir que certos atributos de uma crença devem lançar suspeitas sobre sua justificação. Se temos razões para acreditar que há uma explicação para a origem daquela crença que mostra que ela não é confiável, então isso deve contar como evidência contrária à sua justificação. Joyce diz:

No caso moral, nós tendemos a pensar que nossos juízos são muito bons [...]. A perspectiva de que nossas crenças morais possam ser falsas – não apenas as nossas próprias crenças, mas aquelas compartilhadas (muitas vezes enfaticamente) pelos nossos companheiros e pessoas queridas – é tão inquietante que nós tendemos evitar até mesmo confrontá-las. Enquanto uma pessoa pode reconhecer que ela aprendeu muitas das suas normas morais através da sua comunidade, isto é provavelmente acompanhado do pensamento incipiente de que *certamente alguém em algum lugar e de algum modo* teve acesso aos fatos morais. Se esse pensamento inarticulado fosse razoável, então o conservativismo poderia fornecer às crenças morais uma justificação *prima facie*. A hipótese genealógica discutida anteriormente, entretanto, revela duramente o que há de não razoável nesse pensamento, pois ela fornece uma explicação plausível de como nós viemos a estar todos nós enfaticamente confiantes nas crenças morais de uma maneira que parece consistente com uma teoria do erro moral. (Joyce 2017: 112).

Portanto, toda epistemologia moral plausível precisa levar a sério a evolução da moralidade. Se nós temos uma explicação para a origem de nossas crenças morais que de nenhuma forma depende da existência de verdades morais – e a menos que algum bom

---

<sup>55</sup> Joyce cita Lycan, Timmons, Huemer e Enoch como alguns dos que desenvolveram teorias morais que têm elementos de conservativismo epistêmico com papel mais ou menos central

contra-argumento seja desenvolvido pelos defensores do conhecimento moral, é exatamente isso o que temos – então devemos concluir que todas nossas crenças morais são injustificadas<sup>56</sup>. É importante estar atento à dialética do argumento de Joyce. Ele não acredita que a genealogia evolucionista possa mostrar que nossas crenças morais são falsas ou mesmo que são irremediavelmente injustificadas. A sua força está em mudar o ônus da prova: elas são injustificadas até que se prove o contrário. Se houver uma teoria crível que mostre como, apesar das aparências, as verdades morais estão pressupostas na explicação evolucionista, então a justificação pode ser reconquistada. Caso contrário, precisamos tomar o equivalente do antídoto para as pílulas “Napoleão perdeu Waterloo”: suspender a crença em proposições morais.

#### 4. Comparação e união

Há semelhanças óbvias entre os argumentos de Ruse, Street e Joyce – todos eles partem de uma explicação evolucionista para origem de nossas crenças morais e disso concluem razões para *desacreditar* alguma posição metaética. Também é um passo importante no argumento dos três a defesa de que a gênese de nossas crenças morais não depende da suposta existência de verdades morais (ou verdades morais independentes, no caso de Street). Apesar disso, há alguns fatores que parecem distinguir seus argumentos. Ruse e Street muitas vezes apelam à *contingência* do processo que formou nossas crenças morais, enquanto isso não cumpre nenhum papel explícito para Joyce. Além disso, o argumento de Street, ao contrário dos demais, frequentemente assume tons *probabilísticos*<sup>57</sup>. Mas a diferença mais evidente está na conclusão almejada por cada um dos autores: Ruse defende que não há valores morais, Street defende que o realismo moral deve ser abandonado e Joyce defende que não há crenças morais justificadas. Além da diferença sobre a natureza filosófica da conclusão – nos argumentos de Ruse e Street ela é metafísica; no argumento de Joyce ela é epistemológica – há também uma diferença em sua amplitude: Street defende explicitamente

<sup>56</sup> A formulação correta da conclusão vai depender do arcabouço epistemológico adequado. Se o internalismo for correto, então perdemos a justificação quando tivemos evidências de que a moralidade é fruto de um processo que não rastreia verdades. Se o externalismo for a teoria epistemológica de preferência, então o argumento genealógico mostra que devemos acreditar que nunca estivemos justificados.

<sup>57</sup> É um passo importante de seu argumento a defesa de que, se o realista ficar no primeiro lado do dilema, nós só poderíamos conhecer a verdade através de uma *coincidência improvável*. Veja: “Enquanto pressupormos que não existe relação entre as influências evolucionistas e a verdade avaliativa, [...], dada ausência de uma coincidência incrível, [então] a maioria de nossos juízos avaliativos são provavelmente falsos” (Street 2006: 124-125).

que seu argumento atinge apenas teorias realistas sobre os valores morais, enquanto Ruse e Joyce são mais ambiciosos.

Apesar disso, defenderei que esses argumentos caminham na mesma direção. De fato, Street e Joyce convergem em ampla medida e é possível dizer que são apenas formulações diferentes para o que é essencialmente o mesmo argumento. Michael Ruse, embora tenha *insights* e parta de premissas análogas, fornece uma versão estruturalmente diferente, sobretudo naquilo que chamei de *argumento da redundância*. Se bem-sucedido, ele é uma versão mais abrangente que as de Street e Joyce; mas, justamente por isso, depende de passos e premissas mais polêmicas. Vou considerar primeiro o argumento de Ruse e em que medida ele se distingue dos demais e, na subseção seguinte, irei comparar e apontar as semelhanças entre Street e Joyce.

#### A.

Vamos retomar o argumento de Michael Ruse. Se bem nos lembrarmos, dividi seu ataque em dois argumentos: o da *idiosincrasia* e o da *redundância*. O primeiro deles, eu acredito, apresenta alguns *insights* que se melhor desenvolvidos poderiam o aproximar do argumento de Street ou mesmo de Joyce. Afinal, por que a suposta idiosincrasia ou contingência do processo evolutivo deveria trazer algum problema para nossa crença na objetividade da moral? O único modo que consigo dar sentido a esse ataque é supor que a contingência é um modo de indicar que o processo evolutivo é insensível às verdades morais. Se é isso que está de fundo nesse argumento de Ruse, então de fato temos uma versão incipiente dos argumentos genealógicos mais recentes. Não obstante, outros momentos do texto de Ruse, especialmente aquilo que chamamos de *argumento da redundância*, indicam considerações de natureza bem diferente. Ruse diz:

Nós acreditamos no que fazemos com referência ao que é certo e ao que é errado, independente da existência “real” do que é certo e do que é errado! O darwinista afirma que sua teoria apresenta uma análise completa de nossos sentimentos morais. Nada mais é preciso. (RUSE 1995: 325-324)

Ruse tenta explicar a primeira frase em termos de insensibilidade modal: havendo ou não valores morais reais, nós iremos acreditar e agir exatamente do mesmo jeito. Como

vimos, o problema com esse modo de formular é que não podemos supor que haja dois mundos idênticos (em propriedades não-morais) sem supor que eles também são idênticos em valores morais – a menos que rejeitemos a amplamente aceita tese da superveniência do moral sobre o não moral. De todo modo, o que está por trás do argumento de Ruse é a defesa de que a suposta existência de valores morais reais não tem nenhum *papel explicativo* na origem de nossas crenças morais. Essa também é uma premissa essencial ao argumento de Joyce e mesmo de Street (é por essa razão que um realista não poderia defender o segundo lado de seu dilema). Ao contrário dos demais, a conclusão de Ruse é mais direta: se os valores morais não têm nenhum papel explicativo, não devemos postular sua existência. Além da análise de nossa psicologia moral, nada mais é preciso. A sua estrutura é a seguinte:

R1. Valores morais objetivos não cumprem nenhum papel explicativo na origem de nossas crenças e atitudes morais

R2. Se valores morais objetivos não cumprem nenhum papel explicativo na origem de nossas crenças e atitudes morais, então valores morais objetivos não existem.

R3. Valores morais objetivos não existem. (R1, R2)

Mas, se nos lembramos, a retórica de Ruse parece indicar uma posição mais forte do que R3 – ele afirma, por exemplo, que “a moralidade é uma ilusão coletiva impingida a nós por nossos genes” (RUSE 1995: 322). Como discuti na primeira seção, frases como essas tornam natural supor que Ruse defende algo como a teoria erro (não há valores morais e todas as nossas crenças morais são falsas), embora ele nunca seja explícito sobre isso. Mas uma análise do seu texto mostra que a passagem da inexistência de valores reais para “a ilusão da moralidade” é realizada pela defesa de que a moralidade está comprometida com um realismo de valores. Portanto, seu argumento completo teria essa forma:

R1. Valores morais objetivos não cumprem nenhum papel explicativo na origem de nossas crenças e atitudes morais

R2. Se valores morais objetivos não cumprem nenhum papel explicativo na origem de nossas crenças e atitudes morais, então valores morais objetivos não existem.

R3. Valores morais objetivos não existem. (R1, R2)

R4. Juízos morais estão comprometidos com a existência de valores morais objetivos.

R5. Juízos morais estão comprometidos com entidades que não existem. (R3, R4)

O que é interessante em reconstruir o argumento de Ruse dessa forma é notar que se alguém negar a premissa R4, então teríamos uma conclusão idêntica à de Street: o realismo moral é falso<sup>58</sup>. Mas, como vimos, Ruse defende R4 através de um apelo à nossa experiência da moralidade – ele afirma que nós tratamos os preceitos morais como externos e impostos a nós e não como criação ou projeção nossa. Isso, é claro, é bastante razoável. Como apresentei no primeiro capítulo desse trabalho são considerações como essas que dão uma plausibilidade inicial ao realismo moral. Mas evidentemente um trabalho muito maior precisaria ser feito para estabelecer R4 além de toda dúvida. De toda forma, é interessante notar que R4-R5 não parecem fazer parte do argumento genealógico *per se*. Se isso for verdade, parece que aproximamos bastante o argumento de Ruse ao de Street. Mas defenderei que Ruse, por conta de R2, apresenta considerações que o distinguem de Street – de fato, creio que ela está mais próxima de Joyce do que dele.

Antes de abordar isso, é preciso discutir o que “não cumprir um papel explicativo” quer dizer para que a premissa R2 seja plausível. Como já vimos na discussão sobre Joyce, um termo pode não estar explicitamente presente numa explicação e, ainda assim, ter um “papel explicativo implícito”. O que isso significa em vocabulário mais preciso é que pode haver uma relação de identidade ou composições entre a propriedade em questão e um dos termos explicitamente presente na genealogia. Como consideramos, é possível e natural explicar como uma avalanche de neve se formou sem nunca mencionar átomos de hidrogênio. Mas é evidente que átomos de hidrogênio tiveram um papel explicativo na origem da avalanche – eles estão incluídos, porque ‘neve’ contém, entre outras coisas, átomos de

---

<sup>58</sup> Como vimos na primeira subseção, Ruse usa o termo “objetivismo moral” e não “realismo”. Mas o que ele entende por “objetivismo” é em, larga medida, semelhante ao que chamamos de realismo – com a ênfase de que ele parece ignorar a possibilidade de posições realistas naturalistas.

hidrogênio. Igualmente, é possível que, apesar de valores morais reais não serem mencionados na explicação da origem de nossas crenças morais, eles possam ser idênticos ou compostos por alguns dos termos explicitamente presentes na genealogia. Essa não é uma possibilidade que Ruse considera, mas para que seu argumento seja de fato plausível ele precisaria defender que é impossível que termos morais possam ser idênticos a qualquer um dos termos presentes na genealogia moral. Essa é uma premissa possível de ser defendida caso tenhamos razões para crer que versões de realismo moral naturalista são falsas. De fato, muitos defendem que existem atributos presentes na moralidade – a sua força categórica, por exemplo – que tornam impossível tratar valores morais como propriedades naturais (Joyce 2001; Joyce 2006: 190-209).

Mas, é claro, esse é um debate muito amplo e não é possível abordá-lo aqui. A conclusão que tiramos disso é que ou o argumento de Ruse só é capaz de atingir posições realistas não-naturalistas (visto que para elas os valores morais são *sui generis*) ou, para que tenha a conclusão mais forte pretendida, que ele precisaria de outros argumentos metaéticos independentes.

Voltemo-nos agora à premissa R2. Ela é o centro do argumento de Ruse e marca uma clara diferença entre o seu argumento e os demais argumentos genealógicos. Ela nada mais é do que uma instanciação do princípio de parcimônia ou navalha de Occam: nós não devemos multiplicar entidades além da necessidade. Se a teoria evolutiva unida a fatores sociológicos permite explicar todas as nossas crenças e atitudes morais sem nunca fazer referência à existência de nenhuma propriedade moral, então não devemos acreditar na existência de tais propriedades. Esse é um argumento puramente metafísico – ele não faz uso em nenhum momento de considerações sobre a epistemologia moral, como Joyce e mesmo Street. Ao ser visto dessa forma, o argumento de Ruse torna-se muito próximo de uma discussão já clássica na metaética sobre a incapacidade explicativa de valores morais (HARMAN 1977 contém a defesa tradicional desse argumento). Muitas linhas já foram escritas sobre isso e, de fato, creio que há algo de dúvida na existência de uma entidade que não fornece nenhum ganho explicativo e nem cumpre nenhum papel na explicação de por que temos as crenças e atitudes que temos. Não obstante, se isso for tudo o que os argumentos genealógicos têm a oferecer, eles apenas trazem um verniz evolucionista a uma discussão metaética já clássica.

## B.

Voltemo-nos agora a Sharon Street e Richard Joyce. Nessa seção pretendo defender que, apesar das aparências em contrário, o argumento de ambos é bastante similar. De fato, é possível fornecer uma versão reconstruída do argumento genealógico que una a ambos. Essa interpretação vai em sentido contrário à fornecida por Joyce. Em artigos recentes, ele tem enfatizado o caráter distinto de seu argumento. Ele diz:

O conhecido argumento de Sharon Street (2006), por exemplo, tem a conclusão de que o realismo moral é provavelmente falso [...]. Meus próprios esforços, ao contrário [...], visam a conclusão de que juízos morais são epistemologicamente injustificados. Juízos de um certo discurso serem carente de justificação, entretanto, é consistente com esses juízos serem verdadeiros e de forma independente de mentes. Logo, meu próprio argumento derrocante [*debunking*] é inteiramente consistente com a verdade do realismo moral. (Joyce 2016b: 124).

Portanto, há dois focos de divergência: (a) quais teorias metaéticas são alvo da genealogia, (b) se a conclusão é de natureza metafísica ou epistêmica. Enquanto Street é explícita em defender que a genealogia da moralidade cria problemas apenas para teorias realistas dos valores morais; Joyce mantém que genealogia evolucionista traz resultados céticos a todos que defendem a possibilidade do conhecimento moral. Por outro lado, Street sustenta uma consequência metafísica (a impossibilidade de uma construção realista da ontologia moral) e Joyce é enfático em afirmar que o resultado é epistêmico (as crenças morais são injustificadas). Pretendo mostrar que essas diferenças não são tão substanciais quanto inicialmente parecem.

Consideremos por partes. Se bem nos lembrarmos, o dilema construído por Street envolve a relação entre dois domínios: a influência da evolução sobre nossas crenças morais e os supostos valores independentes de mentes (em seus termos, “verdades normativas independentes”). É um dilema, pois nenhuma das alternativas necessárias – a influência da evolução sobre nossas crenças tendeu a nos aproximar dos valores independentes ou não houve tal tendência – é satisfatória. Mas por que esse é um dilema apenas a teorias realistas? Na última sessão de seu artigo, Street defende que uma teoria construtivista com a sua – isto é, uma teoria em que valores morais são em última medida relativos às crenças dos

indivíduos<sup>59</sup> – pode acomodar muito bem a genealogia darwinista da moralidade. Afinal de contas, a verdade moral é definida como uma função das crenças que os indivíduos possuem<sup>60</sup>, quaisquer que sejam as origens dessa crença. Enquanto os realistas defendem que os valores morais são metafisicamente primários [*prior*] às causas evolutivas de nossas crenças morais e, por causa disso, precisam de alguma explicação para a relação entre essas esferas; os construtivistas “compreendem as causas evolucionistas como primárias, no sentido de que essas causas (junto com muitas outras) nos forneceram o nosso conjunto inicial de atitudes avaliativas, e as verdades avaliativas são compreendidas como uma função dessas atitudes” (Street 2006: 154).

Consideremos agora se a versão proposta por Joyce seria capaz de atingir também teorias construtivistas ou relativistas sobre a verdade moral. É plausível pensar que Joyce também precisaria pressupor uma construção realista dos valores morais como pano de fundo de seu argumento. Afinal, defender que a genealogia de nossas crenças sobre fatos de tipo *t* são insensíveis às verdades sobre *t* só é epistemologicamente relevante se as verdades sobre *t* são independentes das nossas crenças sobre *t*. Como afirma Guy Kahane,

Posições antiobjetivistas [*antirrealistas*, segundo a nomenclatura que estamos utilizando] afirmam que nossos compromissos avaliativos últimos são a fonte dos valores, mas eles mesmos não respondem a nenhum fato avaliativo independente. Porém, se não há nenhuma verdade independente de atitudes que nossas atitudes devam rastrear, como poderia fazer sentido se preocupar se essas atitudes têm a sua origem distal [*distal origin*] em processos capazes de rastrear verdades? (Kahane 2011: 112)<sup>61</sup>.

Joyce fornece uma resposta a esse argumento no artigo *Evolution, Truth-tracking, and Moral Skepticism* (Joyce 2016a). Seu contraexemplo é o seguinte. Considere que Fred é alguém recém-chegado ao nosso país e não sabe o valor monetário do pedaço de papel que

---

<sup>59</sup> No capítulo primeiro, seção I, deste trabalho eu caracterizei brevemente os compromissos de teorias como essas.

<sup>60</sup> No caso da teoria de Street, as verdades morais são aquelas proposições que iríamos manter após um processo de equilíbrio reflexivo.

<sup>61</sup> Na verdade, este trecho de Guy Kahane e a resposta fornecida a ele por Joyce se voltam aos argumentos genealógicos evolutivos em ética normativa, como os fornecidos por Singer (2005) e Greene (2008), que não são o foco deste trabalho. Mas creio não haver nenhum problema em importar essas considerações para a nossa discussão atual.



tem em suas mãos. Além disso, Fred é estúpido e usa a tasseografia (o belo e ineficaz método de adivinhação com base nas folhas de chá) para formar suas crenças sobre o valor daquela nota. Ninguém duvida que valores monetários são fatos construídos<sup>62</sup> e ninguém duvida também que a genealogia sobre como Fred formou suas crenças é incapaz de rastrear fatos sobre valores monetários. Assim, não há por que supor que argumentos genealógicos se voltem apenas a proposições sobre fatos independentes de mentes. Por isso, Joyce mantém que

posições metaéticas subjetivistas/construtivistas podem estar tão sujeitas aos EDA [*evolutionary debunking arguments*, isto é, o que estou chamando de *argumentos genealógicos evolucionistas*] quanto posições objetivistas. O que Kahane parece desconsiderar é que fatos subjetivistas/construtivistas são *rastreáveis* também e, portanto, crenças e intuições sobre tais fatos podem ser produzidas por processos que são bem-sucedidos ou ineficazes em rastreá-los. (Joyce 2016a)

O contraexemplo de Joyce é sólido. De fato, ele mostra que não é possível supor que toda forma de teoria construtivista estará imune a qualquer argumento genealógico. Mas o que precisamos considerar é mais específico: teorias construtivistas como a defendida por Sharon Street são também presas da genealogia evolutiva da moralidade? Não creio ser o caso, pois, como já foi enfatizado no parágrafo anterior, a teoria construtivista de Street define as verdades morais como as proposições que atingiríamos após um método de equilíbrio reflexivo realizado a partir de nosso conjunto atual de crenças. Isso significa que não importa quais foram influências causais (evolutivas ou de qualquer outra natureza) sobre as crenças que presentemente mantemos, a verdade será uma função delas. A diferença crucial entre a ontologia moral defendida por Street e a ontologia dos valores monetários é a de que enquanto a ontologia moral de Street mantém que os valores morais são uma função a partir das crenças *de cada agente particular*, o valor monetário é constituído por uma rede interdependente de crenças e expectativas entre as pessoas que aceitam aquela moeda. Ela não é constituída pela crença particular de Fred, mas pelas crenças de toda a comunidade. Embora ambos sejam formas de construtivismo, é possível dizer que os valores morais, segundo

---

<sup>62</sup> Apresentei esse mesmo ponto no capítulo primeiro, seção I, deste trabalho.

Street, são *estritamente subjetivos* e os valores monetários são *intersubjetivos*<sup>63</sup>. Justamente por essa diferença, valores monetários, ainda que construídos, não são imunes a qualquer argumento genealógico. Não obstante, continua sendo verdadeiro que o tipo de construtivismo metaético defendido por Street se evade de qualquer ceticismo generalizado advindo de argumentos genealógicos<sup>64</sup>.

Uma pergunta mais difícil de responder é se toda teoria construtivista teria o mesmo sucesso ou se isso é uma característica própria da versão de Street. Pelos motivos já apresentados, acredito que toda teoria estritamente subjetivista – isto é, aquelas cuja verdade moral é constituída a partir das crenças de cada indivíduo – estaria facilmente livre do ceticismo generalizado a partir de considerações genealógicas. Outras formas de construtivismo *talvez* não tivessem o mesmo sucesso. Isso precisaria ser considerado caso a caso. Entretanto, como é próprio da genealogia evolucionista atingir igualmente todos ou ao menos amplos estratos da humanidade, acredito que mesmo teorias construtivistas cuja verdade fosse constituída de modo mais amplo que crenças individuais não teriam problemas em acomodar a origem evolutiva de nossas crenças morais<sup>65</sup>.

Deveríamos, portanto, concluir que Joyce se equivoca quando defende que todas as “teoristas cognitivistas do sucesso” (isto é, todas aquelas que não são teorias do erro ou não-cognitivistas) estão sujeitas ao seu argumento genealógico? Como vimos, um construtivismo como o de Street não parece ter grandes problemas em lidar com a genealogia evolutiva da moralidade. Porém, a formulação característica do modo como Joyce constrói seu argumento permite que ele se defenda dessa crítica. Se bem lembrarmos, ele diz que seu argumento deve ser entendido como um desafio. Caberia aos defensores do conhecimento moral apresentar uma teoria que mostrasse como – apesar dos valores morais não estarem explicitamente

---

<sup>63</sup> Essa não é uma terminologia usada por Sharon Street ou usual na discussão. Introduzo-a apenas para esclarecer meu ponto e marcar a diferença importante entre formas diferentes de ontologia construtivistas.

<sup>64</sup> É verdade que se eu descobrir que uma crença particular (“não tem problema furar filas”, por exemplo) tem sua origem causal no fato de eu ter tomado uma pílula furar-filas-é-ok, isso constituirá um argumento contra a justificação dessa crença, mesmo no interior de uma teoria construtivista sobre a normatividade como a de Street. Por outro lado, eu também poderia rejeitar essa crença mesmo sem saber de sua origem causal – por exemplo, ao ver que ela é incompatível com as outras crenças que mantenho. Quando digo que o construtivismo de Street está imune a argumentos genealógicos me refiro a argumentos genealógicos que visem uma conclusão de ceticismo generalizado, como são os argumentos genealógicos evolucionistas que estamos considerando.

<sup>65</sup> Obviamente, genealogias com características diferentes da evolutiva gerariam resultados diversos. Se, por exemplo, Felipe K. Pinto descobrisse que ele (e apenas ele) é um androide e todas as suas crenças foram inseridas por cientistas em um laboratório, então isso poderia ser uma genealogia com resultados céticos para as crenças de Felipe, considerando teorias construtivistas cuja verdade fosse definida com base nas crenças de uma comunidade ou alguma forma de contrato social.

presentes na genealogia de nossas crenças morais – eles estão implicitamente presentes, de modo que o processo de formação de nossa psicologia não seja insensível aos valores morais. Sendo assim, é possível que Joyce defenda que esse é um desafio que mesmo teorias construtivistas estão sujeitas. Dessa forma, ele não estaria errado em dizer que o desafio da genealogia evolutiva da moralidade se volta contra todos os teóricos cognitivistas do sucesso. Por outro lado, esse seria um desafio muito fácil de enfrentar para um construtivista como Street<sup>66</sup>. Portanto, o argumento evolutivo de Richard Joyce não é mais *amplo* que o de Street. A diferença que há se deve muito mais à formulação que a qualquer questão substantiva.

Consideremos agora o outro ponto de aparente diferença entre os argumentos de Street e Joyce: a natureza metafísica do primeiro e epistêmica do segundo. De fato, é verdade que Joyce é bastante preciso ao caracterizar a natureza epistêmica do argumento genealógico. Por sua vez, Street tem como claro objetivo argumentar contra o realismo moral, como é explícito até mesmo pelo título de seu artigo. Também é verdade, como Joyce enfatiza em um artigo recente<sup>67</sup>, que Street não utiliza explicitamente nenhum termo típico de discussões em epistemologia. Apesar disso, os argumentos não são tão diferentes quanto inicialmente possam parecer. De fato, acredito que uma caracterização mais precisa das preocupações de Street tornaria seu argumento análogo ao de Joyce.

Para ver isso reconsideremos porque Street defende que o realismo moral deve ser abandonado ao descobirmos a origem evolutiva de nossas crenças morais. Se bem lembrarmos, ela apresenta o seguinte dilema ao realista: ou as forças da evolução sobre nossas crenças morais tiveram uma tendência de convergência em relação às verdades morais reais ou não tiveram nenhuma tendência do tipo. O primeiro caso, Street defenderá, é incompatível com a nossa melhor explicação sobre a origem da moralidade. O segundo caso levaria ao “resultado cético implausível de que a maior parte de nossos juízos avaliativos tomou o rumo errado [are off track] devido à pressão distorcível das forças Darwinistas” (Street 2006: 122).

Portanto, tanto Street quanto Joyce defendem que temos razões para crer que o processo de formação de nossas crenças morais as fez incapaz de rastrear verdades e isso traz

---

<sup>66</sup> É bom ressaltar que o único problema que estamos analisando neste trabalho é como o construtivismo (ou o realismo, no capítulo que se segue) pode responder ao desafio lançado pela evolução da moralidade. Isso é diferente de considerar se o construtivismo de Street é, de fato, uma boa teoria metaética.

<sup>67</sup> “[...] Em vão alguém procura no artigo de Street (2006) por palavras como ‘injustificado’ ou ‘não garantido’ [*unwarranted*] (ou qualquer equivalente) usadas em seu sentido epistemológico” (Joyce 2016b).

consigo consequências céticas para tais crenças. Joyce caracteriza essa consequência em termos de injustificação. Por sua vez, Street em certos momentos diz que nossas crenças morais “tomaram o rumo errado [are off track]” e em outros momentos afirma que devemos considerá-las como “provavelmente falsas” (Street 2006: 125, por exemplo). Essa caracterização probabilística se deve ao modo como Street formula o problema. Ela afirma que “em vista do amplo universo de juízos e verdades avaliativas logicamente possíveis” (Street 2006: 122) seria apenas por uma “feliz coincidência [...], mas também surpreendentemente conveniente ao realista” (ibidem.) se forças insensíveis às verdades morais causassem uma convergência entre nossos juízos e tais verdades.

Não estou certo se esse é o melhor modo de formular o que há de perturbador em um processo formador de crenças incapaz de rastrear verdades, pois certamente um realista não aceitaria que existe esse amplo universo de verdades normativas possíveis. Afinal de contas, eles defendem que verdades normativas são necessárias (isto é, são as mesmas em todos os mundos possíveis). Street poderia contra-argumentar dizendo que ela se refere a verdades não metafisicamente, mas conceitualmente possíveis. Porém, não é inteiramente claro que a existência de verdades meramente conceitualmente possíveis (em conjunção com a insensibilidade à verdade no processo de formação de nossas crenças morais) seria capaz de sustentar que nossas crenças morais são *provavelmente falsas*. Street evitaria tais problemas caso seguisse o caminho de Joyce e abandonasse a formulação segundo a qual as nossas crenças morais seriam “provavelmente falsas” e mantivesse que elas são “injustificadas”.

De todo modo, ainda que essa crítica a Street não seja válida, espero ter tornado claro que o argumento de Street (contra a interpretação de Joyce) tem características epistemológicas. O passo que possibilita a Street rejeitar o realismo moral – isto é, tirar uma consequência metafísica de um ataque epistêmico – é a defesa de que tal ceticismo sobre o conhecimento moral é, em seus termos, “implausível”. Portanto, o argumento de Street tem a forma de um *reductum ad absurdum* – ela pretende mostrar que o realismo moral, em conjunção com a origem evolutiva da moralidade, leva a consequências inaceitáveis. Não vejo nenhum problema em adotar essa estratégia. Se, por um lado, é verdade que o realismo moral não é incompatível com o ceticismo, como Joyce afirma; por outro, também é verdade que todos os realistas morais visam garantir a possibilidade do conhecimento moral. A conjunção

de realismo e ceticismo moral, embora não seja obviamente incoerente, é uma tese que nenhum filósofo que eu conheça defende.

Feitas essas defesas, considero que o esqueleto central do argumento genealógico evolucionista – tanto na versão de Street quanto na de Joyce – é o seguinte:

SJ1. Nossas crenças morais têm sua origem em um processo incapaz de rastrear verdades (insensível às verdades).

SJ2. Se um processo formador de crenças é incapaz de rastrear verdades (insensível às verdades), então as crenças formadas por ele são injustificadas.

SJ3. Logo, as crenças morais são injustificadas. (SJ1, SJ2).<sup>68</sup>

A defesa de SJ1 é em parte empírica – é preciso mostrar qual é a melhor explicação descritiva para a origem da moralidade – e parte epistêmica, pois é preciso dar razões para crer que a descrição da origem da moralidade é, de fato, um processo insensível às verdades morais. Street realiza isso, naquilo que chama de segundo lado do dilema darwinista, ao defender que a melhor explicação para nossas crenças morais terem sido selecionadas é a mera relação entre a presença dessas crenças e a ocorrência de ações adaptativas e não uma suposta capacidade de rastrear verdades morais independentes. Isso é análogo a dizer, como Joyce em *The Evolution of Morality*, que a explicação para a origem de nossas crenças morais não pressupõe a verdade dessas crenças. Uma sutileza que o argumento de Joyce (mas não o de Street ou de Ruse) possui é admitir que, ainda que a genealogia evolutiva não pressuponha explicitamente verdades morais, ela poderia pressupô-las implicitamente através de relações de identidade ou superveniência entre os termos da genealogia e valores morais<sup>69</sup>. Uma fraqueza da formulação de Street é pressupor que as crenças morais só podem ser capazes de rastrear verdades morais se essa capacidade fizer parte da explicação de por que tais crenças foram selecionadas. Isso aparecerá melhor no capítulo seguinte.

---

<sup>68</sup> Como acabamos de ver, enquanto Joyce pretende defender a conclusão SJ3 por si mesma, Street utiliza esse argumento como um *reductum ad absurdum* do realismo moral.

<sup>69</sup> Aliás, uma forma de compreender o motivo pelo qual o construtivismo de Street não é afetado pelo argumento genealógico é porque sua caracterização de verdade moral garante que haja relações de identidade entre os termos presentes na genealogia e essas verdades.

SJ2, por sua vez, é possivelmente uma proposição menos polêmica do que SJ1. Street a defende no que chama de primeiro lado do dilema darwinista. Sua tese, como acabamos de ver, é a de que, em vista da ampla gama de verdades morais possíveis, seria altamente improvável que forças insensíveis às verdades morais fizessem que nossas crenças correspondessem a essas verdades. Argumentei que abandonar os termos probabilistas seria mais satisfatório a Street. Mas ainda que não o faça, sua defesa seria muito similar a SJ2 (pois, afinal, se nossas crenças morais são muito provavelmente falsas, então elas são injustificadas). Já Joyce, percorre várias teorias epistemológicas (confiabilismo, coerentismo, fundacionalismo e conservativismo [*conservatism*]) para mostrar que todas as teorias plausíveis sobre conhecimento precisam admitir que, se nós sabemos que um conjunto de crenças é formado por um processo que é insensível à verdade, então devemos tratar essas crenças como injustificadas.

A depuração dos argumentos genealógicos evolucionistas da moralidade que fiz nesta seção tem um duplo propósito. Em primeiro lugar, é um resultado interessante ver como apesar das diferenças nos detalhes, Richard Joyce e Sharon Street desenvolveram independentemente argumentos que visam a defesa das mesmas premissas centrais. Em segundo lugar, é importante reconhecer como esses argumentos se diferem da versão proposta há exatos vinte anos antes por Michael Ruse. Enquanto a proposta deste acaba se reduzindo ao já conhecido (ainda que importante) argumento da incapacidade explicativa dos valores morais, Street e Joyce mostram como os avanços científicos sobre a origem de nossa psicologia moral podem trazer novos problemas à metaética.

## Capítulo Quarto – Contra-argumentos Realistas

Vimos no capítulo passado qual é a melhor formulação para um argumento genealógico evolutivo contra teorias realistas da moralidade. Neste capítulo veremos como os realistas podem se defender. Considerarei uma forma de resposta naturalista, desenvolvida sobretudo por David Copp (seção 2), e duas formas de respostas não-naturalistas – a chamada objeção a partir de um terceiro fator (seção 3) e o que podemos chamar de objeção da incapacidade explicativa da genealogia moral (seção 4).

### **1. Rastrear verdades e natureza da seleção**

Antes de considerar diretamente os contra-argumentos realistas é importante dedicar algumas linhas para explicitar como a expressão “rastrear verdades” é empregada por Street e Joyce. Clarear esse conceito será importante por, pelo menos, três motivos: (1) os dois primeiros contra-argumentos apresentados nesse capítulo dependem de forma central desse conceito; (2) uma equivocidade no significado de “rastrear verdades” pode fazer os argumentos genealógicos parecerem mais fortes do que são; (3) embora esse termo cumpra papel relevante nos argumentos de Street e Joyce, uma análise cuidadosa mostra que eles não o empregam com o mesmo significado. De fato, o uso de Joyce contém o de Street, mas é mais amplo do que este.

A expressão “rastrear verdades” não foi criada por nenhum desses autores e é usada em contextos mais amplos do que a discussão sobre argumentos genealógicos. De fato, ela foi desenvolvida no interior do debate sobre o externalismo epistêmico e tem a sua origem no livro *Philosophical Explanation* de Robert Nozick (1981). Lá ela é caracterizada como a

sensibilidade de um processo de produção de crenças à seguinte covariação contrafactual: (i) se  $p$ , então  $S$  acredita que  $p$ ; (ii) se não  $p$ , então  $S$  acredita que não  $p$ . Os usos atuais são mais sofisticados do que essa definição tradicional; mas a mesma ideia ainda se mantém. Ela pretende capturar a intuição de que existe uma relação tal entre o processo que produz as crenças do tipo  $t$  e as verdades relativas às crenças do tipo  $t$  de modo a garantir uma covariação contrafactual entre as verdades e as crenças nesse domínio. Esse é o uso padrão da expressão “rastrear verdades” e, para tornar mais específico, podemos chamá-lo de *significado metafísico*<sup>70</sup>.

Por outro lado, em discussões filosóficas relacionadas à evolução, algumas vezes se diz que *a função de um traço é rastrear verdades* e com isso se quer dizer que determinado traço foi selecionado no processo evolutivo por sua capacidade de covariação com a verdade. Por exemplo, alguém poderia dizer que a função de nosso aparato perceptual é rastrear verdades. Isso significaria que nossa percepção produz representações sensíveis aos fatos, de modo que se os fatos fossem outros, a representação deles também o seria – e é justamente essa característica que garantiu sucesso reprodutivo aos nossos antepassados que possuíam tais aparatos. Nas discussões das seções anteriores, já haviam sido apresentadas hipóteses como essas e tanto Street quanto Joyce fornecem argumentos para negar que a moralidade tenha sido selecionada por motivos como esses. Na verdade, o meu objetivo ao retomar isso é enfatizar que quando Street fala em rastrear verdade e o que ela chama de “tese do rastreamento” é justamente a hipótese de que a *função* dos traços morais seja rastrear verdades, isto é, que eles tenham sido selecionados *por causa* dessa característica. Isso é bastante evidente quando ela diz:

O realista pode elaborar [a resposta de que há uma relação de rastreamento entre forças seletivas e as verdades avaliativas] da seguinte forma. Certamente, ele ou ela poderia dizer, é vantajoso reconhecer verdades avaliativas; certamente promove a capacidade de sobrevivência (de si mesmo e de seus descendentes) ser capaz de apreender quais razões se tem para agir, fazer e sentir (Street: 2006: 125)

---

<sup>70</sup> Significado metafísico e significado causal não são termos empregados pela literatura, estou os utilizando apenas para deixar mais claro.



Sempre que Street considera a tese do rastreamento ela tem em mente não apenas o significado metafísico e típico da expressão rastrear verdades, mas a proposta mais específica de que o atributo que fez os nossos traços morais serem selecionados foi a capacidade de rastrear verdades. Poderíamos chamar isso de *significado explicativo*. É contra isso que ela opõe e defende o que chama de “tese da relação adaptativa”.

Essas considerações tornam explícita uma lacuna no argumento de Street: um realista poderia defender que nossa psicologia moral fixada pela evolução rastreia verdade (no significado metafísico) sem que ela tenha sido selecionada *por causa* de sua capacidade de rastrear verdade. Para melhor demarcar essa diferença, podemos utilizar a linguagem introduzida por Elliot Sober (1986) entre *seleção de* [*selection of*] e *seleção para* [*selection for*]. Ela pretende ressaltar que uma propriedade pode ter sido fixada pelo processo de seleção natural sem ser necessário que ela figure na explicação de por que a seleção natural ocorreu. Por exemplo, o sangue não foi selecionado *para* ser vermelho – a propriedade ser vermelho não figura na explicação de por que o sangue é adaptativo. Na verdade, o sangue foi selecionado *para* transportar oxigênio e a natureza das hemoglobinas, as moléculas responsáveis pelo transporte de oxigênio, fazem o nosso sangue ser vermelho. Por isso, embora não tenha havido uma seleção *para* ser vermelho, houve uma seleção *de* um sangue vermelho. De forma semelhante, seria possível argumentar que, apesar de nossas crenças morais não terem sido selecionadas *para* rastrear fatos morais, é possível que tenha havido uma seleção *da* capacidade de rastrear fatos morais. Esse será um passo central dos dois primeiros argumentos que veremos nesse capítulo.

Por fim, gostaria de ressaltar algo que frequentemente não é abordado na literatura crítica aos argumentos genealógicos. Se é possível questionar uma lacuna no argumento de Street – tudo o que ela mostra é que não houve uma seleção *para* rastrear fatos morais, mas isso é compatível com ter havido uma seleção *de* sua capacidade de rastrear – o mesmo não pode ser dito sobre Joyce. Embora ele não empregue essa nomenclatura em *The Evolution of Morality*, é exatamente isso o que está envolvido quando ele concede que os fatos morais podem estar implicitamente presentes na genealogia de nossa crença morais, ainda que não estejam explicitamente presentes (capítulo terceiro, seção 3.B). Nesse livro, ele argumenta que isso seria possível se houvesse relação de identidade ou superveniência entre os fatos morais e os fatos presentes na genealogia moral. Contra a primeira hipótese, ele maneja

argumentos tradicionais (mas independentes do argumento genealógico *per se*) contra a possibilidade de redução de valores a fatos naturais. Contra a segunda hipótese, ele argumenta nessa obra que a genealogia evolutiva tornaria valores morais não naturais redundantes e, portanto, dispensáveis. Porém, em artigos posteriores o argumento é mais modesto: defende que o ônus da prova cabe ao não-naturalista – ele é quem deve mostrar por que estaríamos justificados em crer que fatos morais reais sobrevêm sobre os fatos naturais presentes na genealogia moral. Retomarei essa posição de Joyce nas próximas seções, após discutirmos as objeções aos argumentos genealógicos evolucionistas.

## 2. Naturalismo moral

A maior parte dos objetores aos argumentos genealógicos evolucionistas defendem alguma forma de *não-naturalismo moral*. De fato, é possível pensar que eles sejam os alvos preferenciais desse argumento. Porém, se bem nos lembrarmos, Street é enfática em defender que o dilema darwinista se volta a toda forma de *realismo moral genuíno*, expressão utilizada por ela para se referir a posições realistas que defendem a independência de mentes, seja naturalista ou não-naturalista. A posição de Joyce é um pouco mais difícil de compreender. Em nenhum momento ele diz que seu argumento se volta apenas a realistas não-naturalistas. Na verdade, como discutimos, ele nega que apenas realistas estejam sujeitos ao argumento genealógico evolutivo, mas toda posição que não seja a teoria do erro. Porém, como relatei na seção 3.B do capítulo anterior, em *The Evolution of Morality* ele vincula a sua crítica genealógica a argumentos tradicionais ao naturalismo moral, o que torna incerto compreender se há algo de específico na genealogia evolutiva que torna implausível o realismo naturalista.

As duas respostas que conheço a esses argumentos feitas por realistas naturalistas são a de David Copp em *Darwinian Skepticism About Moral Realism* (2008) e a de Kim Sterelny e Ben Fraser em *Evolution and Moral Realism* (2016). Mas Sterelny e Fraser consideram que os argumentos genealógicos evolutivos têm como eixo central a tese segundo a qual a evolução torna o apelo a fatos morais redundantes e, por isso, teoricamente dispensáveis (Sterelny & Fraser 2016: 3). Defendi no capítulo anterior de que apenas Michael Ruse pode ser lido dessa forma. Por causa disso o artigo de Sterelny e Fraser – muito embora uma de forma muito interessante filosofia da ciência, explicação evolucionista da moralidade e realismo moral reducionista – não responde explicitamente ao tipo de argumento que Street e

Joyce manejam. Por sua vez, David Copp responde especificamente ao dilema darwinista de Street. Por esse motivo, focarei essa seção na resposta de Copp e na forma específica com que Street apresenta seu argumento.

A.

Se nos lembrarmos do argumento de Street, o segundo lado do seu dilema darwinista consistia em opor a hipótese de que a nossa psicologia moral foi selecionada *porque* rastrear verdades morais era adaptativo (chamada por ela de *tracking account*) à hipótese muito mais plausível de que a nossa psicologia moral foi selecionada *porque* ela gera diretamente comportamentos adaptativos (chamada por Street de *adaptive link account*). Mas, como vimos, afirmar que um traço não foi selecionado *porque* rastreava verdades – isto é, que a sua *função* enquanto adaptação evolutiva é rastrear verdade – não é suficiente para garantir que ele, em um sentido metafísico, não rastreia verdade. Copp exatamente defende esse ponto opondo o que ele denomina de *tracking thesis* à *tracking account* de Street. Ele diz:

*A tracking thesis* é a tese de que, basicamente, as forças darwinistas causaram o rastrear de fatos morais por nossas crenças morais. O *tracking account* é a hipótese de que as forças darwinistas causaram o rastrear de fatos morais por nossas crenças morais *porque* a capacidade para detectar verdades morais promoveu sucesso reprodutivo. Parece-me que é possível rejeitar essa explicação sem negar a *tracking thesis*. No lugar dela, realistas devem ser capazes de utilizar o *adaptive link account* para explicar porque nós desenvolvemos a tendência de formar crenças morais que rastreiam os fatos. Até mesmo Street acredita que o construtivismo pode empregar o *adaptive link account* para explicar porque nós desenvolvemos essa tendência. (Copp 2008: 194-195)

Dessa forma, se o realista conseguir esclarecer como a evolução pode ter nos legado crenças morais sensíveis à verdade – muito embora a sensibilidade à verdade moral não esteja explicitamente presente na explicação da genealogia dessas crenças – então ele haverá desmontado o argumento genealógico e garantido a possibilidade do conhecimento moral. Porém, como Copp enfatiza, até esse requerimento pode ser suavizado. Não é necessário mostrar que *todas* as crenças morais influenciadas pela evolução rastreiem a verdade: basta

um número “epistemologicamente suficiente” delas. Se parte da influência evolutiva sobre nossas crenças tiver sido distorcível, mas não a maior parte dela, então a reflexão racional sobre essas crenças poderia ser capaz de eliminar a falsidade<sup>71</sup>. Nesse sentido, Copp diz:

Realistas não precisam afirmar que forças darwinistas tiveram a tendência de causar as nossas crenças morais a rastrear a verdade. Bastaria se a seguinte relação complexa ocorresse: o efeito indireto das forças darwinistas sobre o conteúdo de nossas crenças morais foi tal que, dado o efeito cumulativo de todas as influências em seu conteúdo, nossas crenças tendem a rastrear verdades morais *bem o suficiente*, de modo que a reflexão racional pudesse, em princípio, corrigir suficientemente qualquer influência distorcível e, assim, solapar a preocupação cética. Isto é, bastaria que as forças darwinistas tenham influenciado o conteúdo de nossas crenças morais de tal forma que, dada todas as influências sobre seu conteúdo, elas rastreiem a verdade a um ‘grau epistemologicamente suficiente’. [Copp 2006: 194]

Esse argumento apresenta similaridade à tese de Sterelny e Fraser de que “as práticas morais são um mosaico; alguns elementos podem vir a ser reivindicados [vindicated], outros revistos, outros descartados”. Especificamente, argumentam que (1) parte da função dos juízos morais é “assinalar, criar laços e conformar” [to signal, to bond, and to shape] e não apenas rastrear fatos; (2) mesmo quando sua função é de rastrear, eles podem ser apenas parcialmente bem-sucedidos - “por exemplo, é possível que na vida social íntima, informacionalmente transparente e relativamente igualitárias dos coletores do Pleistoceno, o pensamento normativo rastreou costumes que beneficiam a cooperação e impulsionam ações adaptativas mais efetivamente do que ele fez no mundo social muito mais hierárquico e controlado por elites dos primeiros Estados” (STERELNY & FRASER 2016: 15-16). Mas,

---

<sup>71</sup> É importante lembrar que os argumentos genealógicos evolutivos partem da hipótese de que a influência evolutiva sobre nossas crenças morais é ampla. Street diz que a evolução teve um “papel tremendo” (Street 2006: 109), compreendendo com isso a hipótese de que “se o conteúdo geral de nossas tendências evolutivas básicas tivesse sido muito diferente, então o conteúdo geral de nossos conteúdos avaliativos bem formados [full-fledge evaluative judgements] teriam sido muito diferentes” (Street 2006: 120). Por sua vez, a tese que Joyce defende em *The Evolution of Morality* é de que a moralidade, em si mesma, é uma adaptação evolutiva – não tanto no sentido de que o conteúdo específico dos juízos morais seja adaptativo, mas a sua *forma*, o modo de classificar as ações como proibidas ou exigidas, moralmente boas ou ruins. Ainda que essa diferença específica entre os argumentos de Joyce e de Street não seja abordada, todos os objetores apresentados nesse capítulo vão conceder (mesmo que apenas para vias de argumento) a tese de que a influência evolutiva sobre nossos juízos morais foi tão ampla quanto os defensores dos argumentos genealógicos dizem que é.

assim como Copp, eles também defendem que a evolução fez com que o conteúdo de nossos juízos morais fosse parcialmente capaz de rastrear os fatos morais.

## B.

Portanto, o desafio para essa resposta realista é esclarecer como a influência da evolução, muito embora não tenha selecionado as nossas crenças morais *porque* elas são capazes de rastrear verdades, ainda assim fez com que essas crenças parcialmente rastreassem a verdade. Copp afirma que para responder esse desafio de uma forma satisfatória “um realista precisaria propor uma teoria das condições de verdade dos juízos morais” e, de posse dessa teoria, poderia mostrar como a explicação evolucionista da moralidade fez com que nossas crenças fossem sensíveis àquilo que, de acordo com a teoria, são os fatos morais (Copp 2006: 198).

As condições de verdade para os juízos morais propostas por Copp são apresentadas com base na sua *teoria moral centrada na sociedade*, espécie de realismo moral naturalista que Copp desenvolveu detalhadamente em obras anteriores (ver, sobretudo, Copp 1995). Não caberia a este trabalho uma exposição ampla da sua teoria e muito menos responder às objeções que ela poderia suscitar. Vou me limitar a apresentá-la sucintamente e abordar como Copp a utiliza para responder ao dilema darwinista.

Seres humanos vivem e não poderiam deixar de viver em sociedade. Mas como possuem diferentes talentos e interesses, a sociedade precisa motivá-los a viver harmonicamente e cooperar em busca de uma melhor solução às suas demandas. Para esse fim, sociedades precisam de um código social – um conjunto de padrões de comportamento que, se internalizados em grande medida por seus habitantes, garantam satisfação das necessidades da sociedade. Copp concede que estabelecer quais são as necessidades de uma sociedade é uma questão complexa, mas defende que algumas coisas são evidentes. Entre outras coisas, ele afirma que “uma sociedade precisa garantir que a sua população continue a existir. Ela precisa garantir um sistema de cooperação entre seus membros. Ela precisa garantir harmonia social interna” (Copp 2006: 200) Exatamente como promover essas necessidades é uma questão empírica, mas Copp acredita ser provável que isso envolva a adoção de um sistema de normas deontológicas de tipo usual.

Dessa forma, Copp propõe que uma proposição moral é errada se ela é proibida pelo código social que melhor garante a consecução das necessidades da sociedade relevante (a sociedade relevante é identificada contextualmente). De posse dessa teoria sobre a natureza dos fatos morais, é possível responder ao dilema darwinista proposto por Street. Afinal, se bem nos lembrarmos, a hipótese empírica da evolução da moralidade afirma que a evolução nos concedeu emoções e tendências comportamentais pró-sociais; a capacidade de se guiar por normas; e, se aceitarmos a tese de Joyce, a projeção no mundo de requerimentos ou proibições categóricas. Essas características foram selecionadas porque permitiram que nossos ancestrais formassem redes elaboradas de cooperação e, assim, garantiram sucesso reprodutivo a populações humanas. Mas embora essa explicação genealógica possa ser fornecida sem nunca mencionar explicitamente termos morais – a capacidade de rastrear fatos morais não precisa estar presente na explicação de porque desenvolvemos nossa psicologia moral – ainda assim, se adotarmos a teoria dos fatos morais proposta por Copp, é fácil ver como a evolução garantiu que nós rastreássemos fatos morais a um ‘grau epistemologicamente suficiente’. Afinal de contas, se (a) a sobrevivência e harmonia interna são necessidades de qualquer sociedade, (b) normas morais corretas são aquelas cuja aceitação é exigida pelo código social que melhor serve às necessidades da sociedade relevante e (c) nossa teoria científica diz que a nossa psicologia moral foi selecionada porque isso garantiu melhor a cooperação entre nossos ancestrais, logo é razoável esperar que a influência da evolução sobre nossas crenças morais, unida a todas as demais influências, possibilita que nós rastreemos os fatos morais a um grau epistemologicamente suficiente.

Embora não recorram a uma teoria moral elaborada e já desenvolvida em outras obras, Sterelny e Fraser também apresentam uma tese similar. Eles defendem que fatos morais podem ser reduzidos a um “conjunto de fatos sobre comunidades humanas (incluindo as ancestrais): fatos sobre formas produtivas de cooperação, sobre arranjos sociais e disposições cognitivas positiva e negativamente relevantes à exploração estável dessas oportunidades” (Sterelny e Fraser 2016: 10). Eles não possuem uma resposta específica ao dilema darwinista de Street, mas é fácil ver que se uma teoria naturalista como essa é defensável, então eles podem manejar um argumento similar ao de Copp e defender que podemos esperar que a influência da evolução, juntamente a todas as demais influências, sobre as nossas crenças morais garantiram que elas parcialmente rastreassem a verdade.

C.

Em seu artigo original, Street antecipa a possibilidade de um realista naturalista afirmar que existe uma identidade entre os fatos morais e os fatos que nossa psicologia moral foi selecionada para responder. Contra essa manobra, Street fornece o que ela chama dilema darwinista de segunda ordem, pois, ela afirma, essa teoria naturalista dependerá de intuições normativas para dar suporte à identidade entre fatos morais e fatos naturais. Desse modo, é possível questionar qual a relação entre essas intuições e as influências da evolução. Por um lado, se a evolução não fez com que essas intuições rastreassem os fatos, então elas não são confiáveis. Por outro lado, é ainda mais implausível a ideia de que essas intuições foram selecionadas porque é adaptativo reconhecer verdades sobre relações de identidade entre fatos morais e fatos naturais. Como se pode ver, ela apenas maneja o dilema darwinista um nível acima. Dessa vez, colocando em questão as intuições utilizadas pelo naturalista para justificar uma teoria de identidade entre fatos naturais e valores morais.

A resposta de Copp é simples. Ele afirma que:

a teoria centrada na sociedade baseia-se em grande medida em intuições filosóficas de segunda ordem, incluindo a ideia de que a moralidade tem a função de fazer a sociedade possível e a explicação padrão [standard-based account] da semântica dos juízos normativos (Copp 2008: 203).

É implausível que esse tipo de intuição tenha sofrido alguma influência distorcível da evolução. Ainda que tivesse, um argumento contra a justificação dessas intuições teria premissas empíricas distintas das premissas dos argumentos genealógicos que consideramos no capítulo passado – afinal de contas, eles são baseados em explicações sobre a origem da *moralidade*. Dessa forma, o dilema darwinista de segunda ordem de Street só seria viável se o realista recorresse a intuições morais substantivas na defesa da identidade entre valores morais e fatos naturais.

A resposta de Copp é análoga a fornecida por Street para justificar por que a uma teoria construtivista dos valores, como a defendida por ela, também não poderia estar sujeita a um dilema darwinista de segunda ordem. Ela afirma que um antirrealista não necessita de juízos normativos substantivos sobre como agir para defender a sua teoria metaética.

Isso pode ser visto ao imaginar um pesquisador alienígena que (1) reconhecidamente possui conceitos avaliativos; (2) aceita juízos avaliativos (relativos a razões práticas) com conteúdo avaliativo inteiramente diferente dos nossos; entretanto, (3) chega à mesma posição metaética que o antirrealista humano e (4) isso baseado nas mesmas exatas considerações. (Street 2006: 163)

Copp afirma que esse filósofo marciano também poderia, pelas mesmas razões que ele, defender a teoria moral centrada na sociedade (Copp 2008: 203). Todavia, essa defesa de Copp parece pressupor que intuições morais do marciano não sejam *completamente* distintas das nossas. Afinal de contas, imagine que esse marciano acreditasse que moralmente bom é tudo aquilo que leva à destruição dos outros. É difícil conceber que esse pesquisador marciano poderia defender que proposições morais são verdadeiras se elas são exigidas pelo código social que melhor garante a consecução das necessidades da sociedade. Isso demonstra que a teoria moral centrada na sociedade baseia-se, pelo menos, em algumas proposições sobre que tipo de coisa a moralidade diz respeito. Afinal de contas, a tese de que moralidade tem a função de fazer a sociedade possível só faz sentido se a moralidade envolve, entre outras coisas, comportamentos pró-sociais e cooperativos. Mas isso não significaria que a teoria de Copp, a despeito do que ele diz, depende da aceitação de intuições morais substantivas?

Acredito que essa objeção pode ser respondida. Copp precisaria dizer que a sua teoria parte, entre outras coisas, de explicações sobre a função do discurso e pensamento moral. É com base nisso que ele pode defender que a moralidade é uma rede de comportamentos estabelecidos para que as sociedades prosperem. Para defender esse ponto, Copp precisaria apenas de premissas *empíricas* – sobre o que são e como funcionam as emoções morais, que tipo de comportamentos seres humanos valorizam e repreendem e por que esse tipo de resposta se desenvolveu nas comunidades humanas ancestrais.<sup>72</sup> Como se pode ver, essas

---

<sup>72</sup> Uma questão é digna de nota. Se Copp fizer uso dessa resposta que apresentei – e creio ser a única forma plausível de compreender a defesa de que ele não depende de intuições morais substantivas para desenvolver sua teoria – então é necessário dizer que um marciano que tem intuições normativas como as que imaginei (bom é tudo aquilo que leva à destruição dos outros), na verdade, não possui nada equivalente a um conceito moral. Isso poderia ser visto como um problema para esse tipo de resposta a Street. Mas, na verdade, creio ser indicativo de problemas filosóficos mais profundos à própria possibilidade de redução naturalista de valores morais – e não uma questão específica dos argumentos genealógicos evolucionistas. Questionamentos dessa natureza estão presente, por exemplo, na famosa passagem de *The Language of Morals* em que Hare imagina como um missionário poderia traduzir os usos de 'bom' feito por uma tribo de canibais (Hare 1952: 148 ss.).



premissas empíricas seriam em grande medida similares às tomadas como base pelos próprios argumentos genealógicos evolutivos; embora possam ir além e também incluir explicações culturais. Portanto, não há nada de injustificável no uso dessas premissas e, se houvesse, os próprios argumentos genealógicos evolutivos também seriam colocados em cheque.

D.

Logo, podemos concluir que a teoria moral centrada na sociedade defendida por David Copp pode evitar um argumento genealógico evolucionista. Ela faz isso porque é capaz de apresentar uma teoria das condições de verdade dos juízos morais que mostra por que eles seriam capazes de rastrear (em sentido metafísico) os fatos morais, muito embora a capacidade de rastrear fatos morais não seja a explicação utilizada para explicar por que eles foram selecionados pela evolução. Uma outra forma de compreender, usando um vocabulário similar ao empregado por Joyce, seria dizer que fatos morais não estão *explicitamente presentes* na explicação de por que nossa psicologia moral evoluiu. Mas, como Joyce admite, eles podem estar *implicitamente presentes* se forem idênticos ou compostos por algum dos fatos utilizados na explicação. É exatamente isso o que ocorreria se a teoria moral de Copp estiver correta. Portanto, o que é possível concluir é que os argumentos genealógicos evolucionistas são incapazes, por si só, de refutar toda forma de realismo moral naturalista. Não obstante, eles ainda cumprem alguma função no debate, pois um realista precisa mostrar de que forma fatos morais poderiam estar implicitamente presentes na explicação evolutiva da moralidade. Isso os obriga a especificar de que forma a natureza dos fatos morais é compatível com a evolução da moralidade. Talvez seja isso o que Joyce queira dizer quando afirma que seu argumento é um desafio a qual todo defensor do conhecimento moral deve responder.

### **3. Não naturalismo moral: a objeção a partir de um terceiro fator**

Uma forma comum de responder aos argumentos genealógicos de Street e Joyce é propondo o que podemos chamar, utilizando uma terminologia criada por David Enoch (2010), de explicação a partir de um terceiro fator. Pelo menos quatro filósofos propuseram, de forma independente, objeções nessa direção: Erick Wielenberg (2010), David Enoch

(2010), Kevin Brosnam (2011) e Knut Skarsaune (2010). Na primeira subseção apresentarei esse tipo argumento e na seguinte considerarei críticas e ele.

A.

Esses quatro filósofos partem da mesma premissa que David Copp (2008): fatos morais não fazerem parte da explicação de por que a evolução nos legou certas crenças morais (rastrear em um sentido explicativo) não é suficiente para afirmar que essas crenças são insensíveis à verdade (rastrear em um sentido metafísico). Dito de outra forma, a evolução pode ter selecionado a capacidade de rastrear valores por nossas crenças morais, ainda que essas crenças não tenham sido selecionadas *para* rastrear os valores.

Nós já vimos como Copp explorou essa possibilidade. Ele forneceu uma caracterização dos valores morais com base na sua teoria centrada na sociedade e com base nela mostrou como a evolução de nossa psicologia moral, embora não tenha visado à seleção de processos que rastreiem fatos morais *qua* fatos morais, ainda assim nos legou crenças capazes de rastrear fatos morais. Copp não é inteiramente claro sobre isso, mas penso que sua explicação depende da redução naturalística entre os valores morais e certos fatos naturais causalmente relacionados com a seleção de nossa psicologia moral.

Evidentemente, uma saída como essa não está disponível a um não-naturalista. Se bem lembrarmos o que foi dito no capítulo primeiro (seção IV), a característica definidora de posições realistas não-naturalistas é a defesa de que valores morais são *sui generis* – propriedades que não podem, semântica ou ontologicamente, serem reduzidas a fatos naturais ou quaisquer fatos aparentemente não morais<sup>73</sup>. Logo, não seria possível identificar valores morais com algum fato ou conjunto de fatos presentes na genealogia evolutiva da moralidade, pois claramente são fatos naturais. A saída que Wielenberg, Enoch, Brosnam e Skarsaune utilizam é a postulação de um terceiro fator que é responsável tanto por (a) nossas crenças morais terem sido selecionadas quanto por (b) essas crenças morais serem verdadeiras. Enoch é claro sobre isso:

---

<sup>73</sup> Na verdade, muitas vezes defende-se que propriedades *normativas* são *sui generis*. Assim, valores morais não poderiam ser reduzidos a nenhum fato aparentemente não *normativo*. Essa especificidade, porém, não fará diferença para a nossa discussão.

Como correlações *em geral* podem ser explicadas? Os caminhos óbvios [...] são dois: se os fatores correlacionados são A e B, então (a grosso modo) ou fatos A são de alguma forma (causalmente, constitutivamente, ou ambos) responsáveis por fatos B ou fatos B são responsáveis por fatos A. Aplicado ao nosso caso: a correlação seria explicada se ou as verdades normativas fossem responsáveis por nossas crenças normativas ou as nossas crenças normativas fossem responsáveis pelas verdades normativas. Mas [...] é exatamente esses dois tipos de explicação que não estão disponíveis ao realista robusto [i. é., o realista não-naturalista]. [...] Aquilo que se deve buscar é uma explicação a partir de um terceiro fator. Pois, é possível que a explicação para uma correlação entre fatores A e B seja em termos de um terceiro fator, C, que é (a grosso modo) responsável tanto por fatos A quanto por fatos B. (Enoch 2010: 429)

O construtivismo de Sharon Street, se correto, consegue explicar a correlação entre a influência da evolução sobre nossas crenças e os fatos morais porque as crenças morais são constitutivamente responsáveis pelas verdades morais (A é responsável por B). Por sua vez, a teoria centrada na sociedade de David Copp, se correta, consegue explicar essa correlação porque os fatos morais são causalmente responsáveis pelas crenças morais que foram selecionadas pela evolução (B é responsável por A). Podemos representar simplificadamente essas posições da seguinte forma. A seta cheia indica relação de causalidade e a seta pontilhada indica relações de composição ou redução.

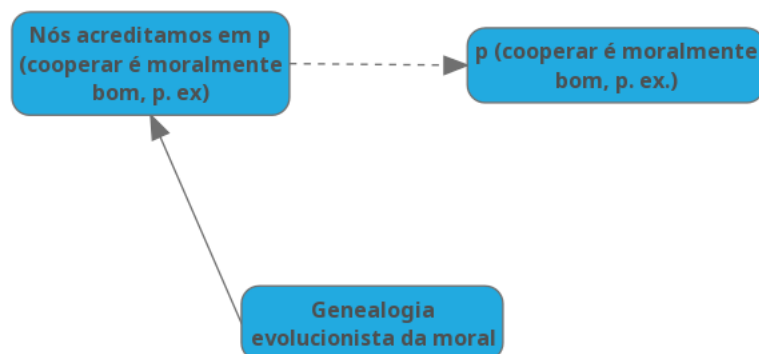


Figura 1. Esquema Street

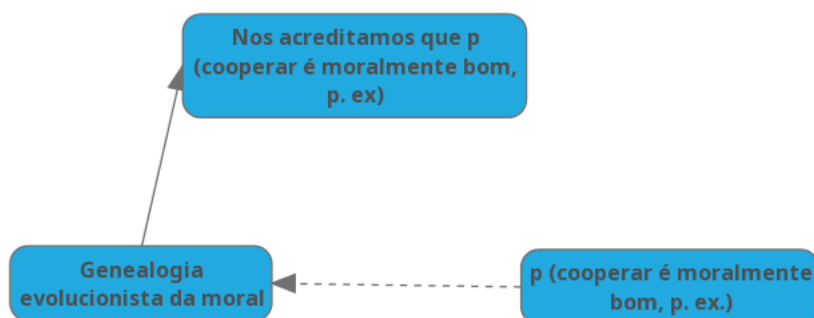


Figura 2. Esquema Copp

O que pretendem Enoch e os demais filósofos considerados nessa seção é explicar essa correlação através de um terceiro fator que é responsável tanto por nossas crenças morais quanto pelos fatos morais (C é responsável por A e por B). Exatamente qual é esse terceiro fator e o modo como ele se relaciona com a evolução de nossas crenças morais e com os valores morais é algo que varia em cada um desses autores. Para Enoch, o terceiro fator é o fato de que “a sobrevivência ou o sucesso reprodutivo (ou qualquer que sejam os ‘alvos’ da evolução) é, ao menos em alguma medida, bom” (Enoch 2010: 430). Analogamente, Skarsaune (2010) pressupõe que o prazer é usualmente bom e a dor é usualmente ruim. Por sua vez, Wielenberg (2010) defende que algumas faculdades cognitivas são tanto causalmente necessárias para que nossa psicologia moral seja selecionada quanto garantem a existência de direitos morais básicos, no sentido de que a presença dessa faculdade implica a presença de direitos. Por fim, Brosnan (2011) parte do princípio de que valores morais estão ligados àquilo que promove bem-estar. Por questões meramente de simplicidade, vamos adotar a explicação de Brosnan, mas ressalto que a distinção entre elas está apenas nos detalhes – todas compartilham da mesma forma de responder aos argumentos genealógicos contra o realismo moral. Brosnan diz:

Considere a crença de que a cooperação com outros é moralmente boa. Suponha que esta crença foi favorecida pela seleção natural porque ela aprimorou a capacidade para comportamentos de auxílio; indivíduos que acreditam que a cooperação é moralmente boa tem maior probabilidade de auxiliar os outros do que indivíduos que não dispõem dessa crença. Os

comportamentos de auxílio que essas crenças geram tem dois efeitos: ele promove a adaptação e ele promove o bem-estar. O primeiro efeito é o que explica porque ele poderia evoluir através da seleção natural. O segundo efeito é parte daquilo que pode explicar porque a cooperação é de fato moralmente boa. Se o que é moralmente bom tem ligação com comportamento que promove em vez de prejudicar o bem-estar, então parte do que faz a cooperação ser moralmente boa é que ela tipicamente tem esse efeito. (Brosnam 2011: 60).

Nós podemos compreender o que o Brosnam está propondo através do seguinte esquema:

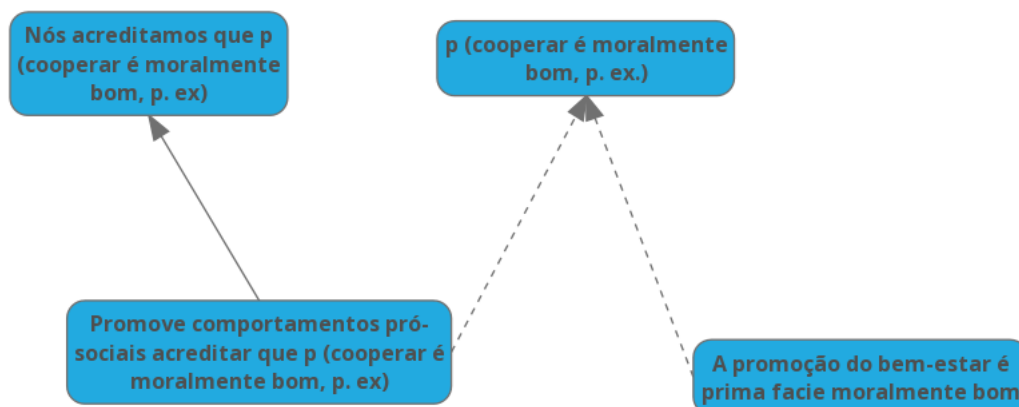


Figura 3. Esquema Brosnam

A seta cheia indica o processo de seleção natural: o fato de que acreditar em  $p$  (cooperar com os outros é moralmente bom, segundo o exemplo do Brosnam) promove comportamentos pró-sociais é o que explica por que a crença em  $p$  foi selecionada. Por sua vez, as setas pontilhadas indicam por que  $p$  é o caso: dado que o bem-estar é *prima facie* bom e que a promoção de comportamentos pró-sociais tende a promover o bem-estar, então  $p$  (ou o que quer que promova comportamentos pró-sociais) tende a ser moralmente bom. Enquanto a seta cheia refere-se a processos causais, as setas pontilhadas indicam relações lógicas que são explicitadas por alguma teoria moral normativa. O fato de que a promoção do bem-estar é *prima facie* moralmente bom é o que “preestabelece a harmonia entre as verdades normativas e nossas crenças normativas” (Enoch 2010: 431).

Note que não é preciso defender que se algo gera bem-estar, então ele *necessariamente* é moralmente bom. Como Brosnam é explícito em enfatizar, as setas indicam relações de *tendências* ou *aumento de probabilidade*. Isso é suficiente para responder ao dilema proposto do Street. Como já vimos com Copp, tudo o que é necessário ao realista é mostrar como as crenças morais influenciadas pela evolução rastreiam os fatos morais a um *grau epistemicamente suficiente*. Não é necessário, portanto, que haja uma correlação perfeita entre as crenças legadas pela evolução e a verdade, mas apenas uma correlação parcial, de modo que o processo reflexivo aliado às demais influências sobre nosso conjunto de crenças seja capaz de conduzir nossas crenças morais à verdade.

Uma objeção evidente a esse tipo de explicação é de que todas elas precisam assumir como ponto de partida alguma verdade moral substantiva – Brosnam assume que o bem-estar é *prima facie* moralmente bom, Enoch assume que sobrevivência é *prima facie* boa, *etc.* Mas, ao fazer isso, não cometeriam uma óbvia petição de princípio? Para contestar isso, eles relembram que os argumentos genealógicos em questão são de natureza epistemológica e, por isso, não atacam diretamente a existência de valores morais, mas a confiabilidade de nossas crenças morais. Portanto, não poderia estar vedado ao realista assumir a existência de verdades morais. Nesse sentido, Wielenberg afirma que “para perceber porque não é [uma petição de princípio] é importante manter em mente a tese que eu busco refutar: a tese de que mesmo que existam fatos morais, os humanos não possuem conhecimento moral” (2010: 442).

Poderia ainda haver a acusação de que a existência do que estamos chamando de um terceiro fator – um fato que garante uma harmonia preestabelecida entre as crenças morais selecionadas e a verdade – dependeria de um milagre, um resultado contingente muito improvável. Citando o que diz Street em um contexto um pouco diferente, essa explicação não dependeria de “um golpe de sorte que é não apenas extremamente improvável, [...], mas também incrivelmente conveniente para o realista” (Street 2006: 122)? Contra esse tipo de acusação, Wielenberg e Enoch defendem que é difícil dizer o que há de contingente na explicação. Afinal, uma verdade moral (como a de que a promoção do bem-estar é *prima facie* bom) é necessária em um sentido bastante forte, ou, pelo menos, é isso o que realismo moral não-naturalista defende e não haveria porque não poderem assumir isso no contexto de uma crítica epistemológica. Além disso, os demais fatores da explicação – a crença em p ter

sido selecionada porque ela promove comportamento pró-sociais – é uma explicação científica e depende de relações de causalidade que dificilmente poderiam ser consideradas contingentes ou improváveis em algum sentido problemático

## B.

Antes de responder à objeção do terceiro fator, vamos considerar qual é a posição de Joyce. Como vimos, tanto a posição naturalista de Copp quanto a dos não-naturalistas que defendem um terceiro fator têm como passo importante de seu argumento a defesa de que pode ter havido uma seleção *da* capacidade de rastrear verdades morais sem que seja necessário uma seleção *para* a capacidade de rastrear verdades morais. Esse, de fato, é um ponto falho no argumento originalmente concebido por Street. Mas é um fator raramente ressaltado na literatura crítica aos argumentos genealógicos evolucionistas que a apresentação original desse argumento feita por Joyce já admitia essa possibilidade. Como vimos no capítulo anterior, ele considera a possibilidade de que fatos morais possam estar implicitamente presentes na genealogia evolutiva ainda que não estejam explicitamente presentes. Ele considera dois modos nos quais isso poderia ocorrer: fatos presentes na genealogia evolutiva poderiam ter relações de identidade (tal como na teoria de Copp, discutida na seção anterior) ou superveniência com os fatos morais. Mas a objeção a partir de um terceiro fator mostra que há uma possibilidade um pouco mais sutil que a superveniência completa entre um fato moral e um fato presente na genealogia: a existência de um terceiro fator verdadeiro poderia, dado sua relação tanto com o processo evolutivo quanto com as verdades morais, ser capaz de aumentar a probabilidade de que nossas crenças morais rastreiem a verdade. Embora Joyce conceda em um artigo recente (2016a) que essa também seria uma possibilidade, ele corretamente resalta que ela não é mais simples de defender: “a exigência mais ampla de *probabilização* pode ser logicamente mais fraca do que a exigência de *identidade ou superveniência*, mas está longe de ser óbvio para mim que ela é mais fácil de satisfazer” (Joyce 2016a: 156).

Como apresentei no capítulo anterior, em *The Evolution of Morality* (2006), Joyce critica a possibilidade de que fatos morais não naturais poderiam *sobrevir* sobre fatos presentes na genealogia moral fazendo uso do princípio da navalha de Occam: dado duas

explicações igualmente capazes de iluminar o fenômeno, nós devemos preferir aquela que postula um menor número de entidades. Eu não acredito que esse é o caminho que Joyce deveria tomar. Embora possa ser filosoficamente interessante, essa resposta teria como consequência tornar a versão epistemológica do argumento genealógico presente em Joyce e Street em uma versão metafísica, tal como a de Ruse. Além dessa conclusão claramente se chocar com a defesa explícita de Joyce de que seu argumento é epistemológico, eu também defendi no capítulo anterior que a versão epistemológica, presente em Joyce e Street, é um argumento mais original e possivelmente mais forte do que a versão metafísica do argumento genealógico presente em Ruse.

Felizmente, em artigos mais recentes (2016a e 2016b), Joyce apresenta uma resposta diferente à possibilidade de que valores morais não-naturais possam sobrevir sobre os fatos da genealogia ou que algum terceiro fator possa explicar a correlação. Ele enfatiza que os argumentos genealógicos devem ser compreendidos como um desafio, que altera o ônus da prova. Caberia ao realista defender porque deveríamos acreditar que nossas crenças morais estão justificadas se há uma explicação para elas que não parece depender da sensibilidade a verdades morais. Meramente mostrar que, dada uma certa construção dos fatos morais, nossas crenças corresponderiam a esses fatos não é uma resposta adequada ao desafio. Não basta mostrar que existe essa possibilidade, diz Joyce, é preciso mostrar que essa é uma possibilidade plausível. Veja:

O AED [argumento evolucionista derrocante,] que eu defendo representa um *desafio*: ele diz que o fã da moralidade tem trabalho a fazer para que a justificação seja estabelecida ou restaurada. Acenos em direção a um “terceiro fator” não demonstram que há uma lacuna no AED previamente não vista, mas, na verdade, representam tentativas de responder ao desafio que o AED coloca. Mas isso também explica por que eu acho essas tentativas tão insatisfatórias, pois nenhuma delas seriamente se compromete a defender em detalhes a conexão entre fatos morais e o processo evolutivo; em vez disso, elas acenam – às vezes de forma surpreendentemente vaga – a uma propriedade que *poderia* ser suficiente para estabelecer a conexão, como se mostrar uma mera possibilidade pudesse demolir o AED. Mas quem advoga esse tipo de AED nunca esteve sob a ilusão de que estabelecer tal conexão é *impossível*; a possibilidade de que fatos morais possam encontrar um lugar



na genealogia evolucionista sempre foi reconhecida. O que é importante [what it comes down to] é se essa mera possibilidade pode ser tornada *plausível* e, até onde eu vi, nenhum desses objetores dos AED [*debunkers of debunking*] fez um esforço sério de mostrar isso. (Joyce 2016a: 154-155)

Mas, contra Joyce, poderíamos insistir: o que há de implausível nas respostas trazidas pela objeção de um terceiro fator? Vamos retomar a proposta particular de Brosnam. Ele defende que a promoção do bem-estar é em geral moralmente boa e que comportamentos pró-sociais tendem a promover bem-estar. Não são teses absolutamente plausíveis? Afinal, como ele mesmo enfatiza, não é necessário para garantir a confiabilidade das crenças morais que o bem-estar seja sempre moralmente bom ou que todo comportamento pró-social aumente o bem-estar – apenas relações de tendência ou aumento de probabilidade já são suficientes. É difícil questionar que essas são proposições amplamente aceitas e tomadas pela maioria de nós como, se não verdadeiras, ao menos muito plausíveis.

O que eu acredito ser o melhor contra-argumento contra a proposta de um terceiro fator – e, em alguns momentos, é isso que Joyce dá a entender que está por trás de sua objeção – envolve negar ao realista a possibilidade de invocar proposições morais substantivas, pois elas foram colocadas sob suspeita pela genealogia evolucionista. Nesse sentido, Joyce diz:

O tipo de argumento derrocante que eu defendo [...] tem ambições modestas; ele cria um ônus da prova. [...] Wielenberg não aceita esse ônus, no entanto. Ele pensa que o argumento cético é insuficiente para colocar em dúvida crenças que são inicialmente bem justificadas e firmemente mantidas [...]. Mas é exatamente a justificação que está em questão, então eu nego ao meu oponente o direito de assumi-lo. (Joyce 2016b: 139)

Dessa forma, parece que retornamos a uma objeção semelhante à de petição de princípio. Como vimos, Wielenberg, Enoch e Brosnam respondem a isso dizendo que os argumentos genealógicos não podem os impedir de pressupor a existência de fatos morais. Em primeiro lugar, porque a natureza desses argumentos é epistemológica e, por isso, concede que fatos morais possam existir, ainda que não tenhamos conhecimento deles. Em segundo lugar, porque, eles dirão, são os defensores dos argumentos genealógicos que cometeriam uma petição de princípio se negassem aos realistas a possibilidade de presumir a verdade de algumas proposições morais. Contudo, para entender por que não considero

satisfatórias essas respostas, é preciso ressaltar a dialética argumentativa. Os defensores do argumentos genealógicos estão afirmando as seguintes proposições:

- (1) Nós podemos explicar a origem de nossas crenças morais sem recorrer, explícita ou implicitamente, a verdades morais
- (2) Se (1), então nossas crenças morais são incapazes de rastrear as verdades morais.
- (3) Nossas crenças morais são incapazes de rastrear as verdades morais.
- (4) Se (3), então nossas crenças perdem a sua justificação.
- (5) Nossas crenças morais perdem sua justificação.

A objeção a partir de um terceiro fator não questiona a proposição (1) ou (4), mas apenas a proposição (2) [(3) e (5) são consequências lógicas da verdade das anteriores]. O grande problema é que para negar a proposição (2) eles fazem uso de crenças morais que, segundo sua própria ótica, já aceitaram que podem ser explicadas de forma completamente independente da existência de verdade. É preciso compreender o argumento genealógico como um *derrotador* [*defeater*]. Com isso, pretendo dizer que ele funciona como uma evidência que retira a pressuposição inicial de justificação das crenças morais. A dialética argumentativa é a seguinte. Inicialmente, garante-se ao realista a possibilidade de assumir como *prima facie* justificadas as crenças morais firmemente aceitas. Porém, a existência de uma genealogia que explica a origem dessas crenças morais firmemente aceitas sem recorrer a sua verdade age como um *derrotador* [*defeater*], que retira sua justificação inicial. Talvez a justificação possa ser reestabelecida – de fato, se a teoria de Copp está correta e estamos justificados em crer nela, isso derrotaria o derrotador porque mostraria que, ao contrário das aparências, os fatos morais realmente estão presentes na genealogia de nossas crenças. O grande problema com a objeção a partir de um terceiro fator é que eles concedem que nossas crenças morais podem ser totalmente explicadas sem recorrer a verdades morais, mas tentam garantir a possibilidade de que nossas crenças rastreiem a verdade assumindo como

verdadeiro justamente crenças que já aceitaram ser explicadas independente da verdade e que, portanto, tem a sua justificação inicial derrotada.<sup>74</sup>

Outra objeção à explicação a partir de um terceiro fator foi desenvolvida por FitzPatrick (2014)<sup>75</sup>. Ele torna mais elaborada a intuição de que tal explicação faria nosso conhecimento moral accidental, pois, como vimos, esses filósofos aceitam que a gênese de nossas crenças morais é completamente independente dos fatos morais. A evolução nos legou certas crenças morais em última medida porque isso contribui para a propagação dos nossos genes. A partir dessas crenças iniciais, processos posteriores de refinamento, coerência e outras influências formaram as crenças que temos atualmente. Em nenhum momento, valores morais reais afetaram o processo de formação de nossas crenças morais. Contudo, eles defendem que a existência de um terceiro fator surpreendentemente garante a correlação de nossas crenças com as verdades. No caso de Brosnam, esse terceiro fator é a verdade necessária de que “o bem-estar é *prima facie* moralmente bom”. Mas é preciso enfatizar que esse fato de nenhuma forma participou da formação de nossas crenças morais. Apenas é o caso que sua existência garante uma correlação entre as crenças que a evolução nos legou e as verdades morais. É isso o que está por trás da intuição de que a explicação a partir de um terceiro fator torna nosso conhecimento moral inaceitavelmente accidental.

A resposta que Enoch e Wielenberg fornecem à objeção de que a explicação de um terceiro fator tornaria o nosso conhecimento moral improvável, como vimos, baseia-se na defesa de que suas teses dependem apenas de dois fatores: as leis de natureza do processo de seleção natural, dificilmente algo caracterizado como contingente, e a existência de uma verdade moral (“o bem-estar é *prima facie* moralmente bom”, segundo a tese de Brosnam) que é necessária. Portanto, não caberia a acusação de que o conhecimento moral seria improvável ou fruto da sorte. Devemos conceder a eles que, se existe uma verdade moral realista e necessária tal como “o bem-estar é *prima facie* moralmente bom”, então a correlação entre nossas crenças morais legadas pela evolução e os fatos morais não pode ser literalmente considerada como improvável.

---

<sup>74</sup> Essa objeção também foi desenvolvida por Dustin Locke (2014)

<sup>75</sup> Veremos na seção a seguir que FitzPatrick é um dos críticos dos argumentos genealógicos evolucionistas. Apesar disso, ele acredita que a objeção a partir de um terceiro fator não é uma saída para o realista.

Porém, a intuição de que essa explicação torna o conhecimento moral acidental pode ser fundamentada em outras considerações. A explicação a partir de um terceiro fator defende que as verdades morais não tiveram nenhum papel em por que nós temos a crenças morais que temos, mas apenas mantêm que um fator indiferente fez com que nossas crenças correspondessem à verdade. Assim, a minha crença “matar alguém por diversão é errado”, por exemplo, não é explicada pelo fato de que matar alguém por diversão é errado, mas por influências outras indiferentes à verdade moral. Apenas calhou, por motivos independentes daquilo que me levou a ter essa crença, que a crença é verdadeira. Essa é uma teoria muito implausível de como temos conhecimento moral. Nessa direção, FitzPatrick diz:

Confiavelmente acreditar que a escravidão é errado, por exemplo, não é impressionante se a razão por que alguém acredita nisso não tem nada a ver com ela ser efetivamente errada, mas é meramente o resultado de causas indiferentes que apenas calharam de empurrar alguém à direção correta. O tipo de conhecimento moral que os realistas tipicamente querem envolve uma compreensão moral significativa: nem todo mundo é um filósofo moral, mas a nossa crença de que a escravidão é errada deve ter alguma coisa a ver com o fato de ela ser errada, através da nossa compreensão sobre os fundamentos [*grounding*] desse fato [...]. A explicação a partir de um terceiro fator, ao abandonar esse “porquê” e o papel do reconhecimento de fatos e propriedades morais na etiologia de nossas crenças morais, deixa essa intuição central para trás. (FitzPatrick 2014: 254)

Portanto, creio que devemos rejeitar as explicações a partir de um terceiro fator desenvolvidas por Wielenberg, Enoch, Brosnam e Skarsaune. Para que fosse bem-sucedidas, elas precisariam fazer uso de princípios morais que não podem ser meramente presumidos justificados, pois é justamente isso o que foi colocado sob suspeita pelos argumentos genealógicos evolutivos. Como essa explicação não questiona a premissa central de que nossas crenças morais são explicadas por fatores que não envolvem fatos morais, então os princípios morais que ela precisa presumir devem ser considerados como injustificados até que se prove contrário e não podem ser assumidos como verdadeiros apenas porque nos parecem plausíveis e são firmemente aceitos. Além disso, ainda que esses objetores estivessem justificados em recorrer a proposições morais apenas porque elas são plausíveis, a sua

explicação teria como consequência uma compreensão muito insatisfatória de como temos conhecimento moral.

#### **4. Não-naturalismo moral: incapacidade explicativa da evolução**

Voltemo-nos agora para uma linha argumentativa desenvolvida por William J. FitzPatrick em uma série de artigos (2014, 2015, 2017) e também presente nos ensaios de Russ Shafer-Landau (2012, 2017)<sup>76</sup>. Enquanto a objeção da seção anterior negava que se nossas crenças morais têm a sua gênese em um processo que é insensível à verdade, então elas não são injustificadas, FitzPatrick e Shafer-Landau concordam com esse condicional. O que eles questionam é a veracidade do antecedente – explicações evolucionistas, por si só, não garantem que nossas crenças morais têm a sua gênese inteiramente em processos insensíveis à verdade. Na primeira subseção apresentarei esse argumento e na subseção seguinte defenderei que ele pode ser resistido

##### A.

Como dito, FitzPatrick e Shafer-Landau concedem que *se* as nossas crenças morais foram causadas pela evolução e não há nenhuma outra explicação independente para a sua formação, então isso é um derrotador [*defeater*] a qualquer justificação que elas poderiam a princípio possuir. Mas essa admissão não é suficiente para garantir aos defensores dos argumentos genealógicos a conclusão de que não há conhecimento moral (dado uma construção realista de conhecimento moral). O resultado cético só viria se for verdade que a influência da evolução sobre nossas crenças morais teve, nos termos da Street, “um papel tremendo” (Street 2006: 109) ou, como diria Joyce, que os conceitos morais que empregamos foram causados por processos inteiramente insensíveis à verdade. Se isso fosse o caso, esses objetores poderiam conceder, não haveria conhecimento moral. Mas o que estão disputando é justamente quão ampla foi a influência da evolução sobre nossas crenças. Especificamente, eles afirmam que a influência da evolução só poderia explicar completamente nossas crenças

---

<sup>76</sup> Esse não é o único argumento presente no amplo artigo de Shafer-Landau. Entretanto, creio que os demais argumentos dependem ou de versões mais fracas dos argumentos genealógicos evolutivos ou são voltados diretamente à solidez da hipótese evolutiva da moralidade, cuja veracidade estamos presumindo neste trabalho.

morais, como supõe Street e Joyce, se esse autores já presumirem de início que é impossível uma epistemologia realista robusta. Dessa forma, a premissa presente nos argumentos genealógicos – nossas crenças morais podem ser inteiramente explicadas por processos insensíveis à verdade moral – só é verdadeira se negarem a possibilidade do realismo moral não-naturalista. FitzPatrick diz:

É possível – e inteiramente plausível, sem uma refutação *independente* do realismo – que apesar de quaisquer influências evolucionistas que possam ter parcialmente moldado algumas das nossas crenças e disposições morais, nós também viemos a apreender [grasp] o fato moral de que a escravidão é errada, por exemplo, ao apreender as razões porque ela é errada, compreendendo os atributos que em si mesmos a fazem errada [wrong-making features as such] - os mesmos fatores que nós poderíamos citar ao explicar por que nós mantemos essa crença e ao defendê-la. Se, de fato, nós tivermos feito isso, então essa crença moral foi *guiada pelo fatos morais* e não meramente causadas por fatores alheios: nós acreditamos que a escravidão é errada *porque* ela é errada e nós vimos *que* ela é errada ao ver *porque* ela é errada, apreendendo [apprehending] as *boas razões* para manter essa crença. (FitzPatrick 214: 243)

De forma similar, Shafer-Landau afirma:

Nós razoavelmente pensamos que algumas de nossas crenças morais vieram primariamente de influências culturais, outras de influências paternas e ainda outras de influências evolutivas. A menos que nós estejamos presumindo de início que elas não podem vir de uma apreciação da verdade, a partir de uma compreensão dos fundamentos em virtude dos quais os fatos morais são aquilo que eles são, então, por tudo que sabemos, as nossas crenças morais também se originam da apreensão [grasp] da verdade moral. Presumir o oposto [...] é apenas cometer uma petição de princípio contra o realista. (Shafer-Landau 2017 186)

O que FitzPatrick e Shafer-Landau estão dizendo é que, a menos que haja uma refutação da epistemologia realista, não é possível afirmar que todas as nossas crenças morais podem ser explicadas pela evolução. Algumas dessas crenças são explicadas porque elas foram formadas por uma apreensão correta dos fundamentos que fazem algo ser moral ou

imoral, cujos detalhes seriam fornecidos pela correta epistemologia realista. Mas, como afirma FitzPatrick, nada na teoria evolucionista implica que é falsa uma epistemologia segundo a qual nós reconhecemos os fatos morais em virtude das razões que os fazem verdadeiros. De fato, ele dirá, a ciência sequer aborda a possibilidade de que existam fatos morais independentes que nós podemos conhecer e é difícil ver como isso poderia ser negado recorrendo apenas a explicações biológicas. Ele diz:

Nada na ciência real garante essa afirmação explicativa forte [todas as nossas crenças morais podem ser explicadas apenas pela influência da evolução] [...]. Afinal de contas, como a ciência poderia garanti-la? Seria preciso estabelecer não apenas que (a) houve influências evolutivas fortes sobre as disposições normativas de nossos ancestrais do Pleistoceno, mas *também* que (b) as nossas disposições normativas atuais são *todas simplesmente* produtos dessas [influências evolutivas] (além de outras influências meramente causais vindas da cultura) *e não (parcialmente ou inteiramente) produtos da experiência, reflexão e raciocínio guiados pela realidade moral enquanto tal*. A primeira afirmação é suficientemente plausível, mas como a ciência poderia estabelecer a *segunda* afirmação? A biologia evolutiva sequer lida com questões filosóficas tais como se existem fatos morais cuja apreensão poderia explicar algumas de nossas crenças morais, então ela obviamente não pode adjudicar a disputa sobre essas questões para nós e é difícil ver como ela sequer poderia fazer sem cometer uma petição de princípio sobre essas questões filosóficas. (FitzPatrick 2014: 259)

Portanto, tudo o que o realista moral precisaria conceder é que a evolução agiu sobre *algumas* de nossas crenças morais e, na medida em que essa é a explicação *completa* de por que as temos, elas são injustificadas. Mas nada o impede de também presumir que *outras* crenças morais nossas podem ser explicadas porque nós compreendemos corretamente os fundamentos que fazem de algo moral ou imoral. De posse dessas crenças morais justificadas, poderíamos corrigir quaisquer influências distorcíveis que a evolução por ventura nos tenha legado. A resposta não seria diferente àquela que o realista fornece para justificar a possibilidade de conhecimento moral a despeito das influências culturais. Assim como a cultura fortemente misógina do século XIX não impediu que alguns indivíduos defendessem o sufrágio feminino – e fizeram isso, um realista pode muito bem supor, porque reconheceram

as razões que fazem essa prática justa – também seria possível transcender as influências evolutivas e reconhecer, por exemplo, que pessoas de grupos ou culturas distintas das nossas merecem o mesmo tratamento que fornecemos aos membros de nosso grupo ou cultura. Street nega que a razão seja capaz de corrigir a influência distorcível da evolução. Mas seu argumento depende da premissa segundo a qual a influência da evolução sobre nossas crenças foi completa, algo que o realista não deve conceder. Se é garantido ao realista presumir que algumas de nossas crenças podem ser explicadas por uma correta apreensão das verdades morais, então, evidentemente, essas crenças seriam capazes corrigir influências causais distorcíveis.

Uma objeção pode surgir nesse momento. Talvez FitzPatrick e Shafer-Landau não estejam interpretando corretamente o argumento genealógico ou, pelo menos, não estejam lidando com sua versão mais forte. Talvez o defensor desse argumento não precisasse afirmar que todas nossas crenças morais podem ser explicadas pela evolução, mas sim que *é possível* explicá-las recorrendo apenas a influências insensíveis à verdade e a incapacidade do realista de afastar essa possibilidade já seria suficiente para colocar sob suspeita as nossas crenças morais. Mas, se esse é o argumento, teríamos uma conclusão muito mais ampla do que a pretendida pelos defensores dos argumentos genealógicos na moral (supondo que eles não sejam céticos em outros domínios). Como ressalta Shafer-Landau

Para praticamente toda crença possível, nós somos incapazes de excluir a possibilidade de que ela é um produto de gênios malignos ou neurocientistas manipuladores. Se essa inabilidade exige que nós suspendamos os juízos, então devemos ser céticos sobre praticamente tudo o mais (Shafer-Landau 2012: 18)

Talvez o argumento genealógico não afirme que é meramente possível fornecer uma explicação que recorra inteiramente a fatores insensíveis à verdade moral, mas que essa explicação, dado tudo o que sabemos, *é provável*. Porém, ao fazer esse movimento, recaímos no argumento anterior. Só seria possível afirmar que uma explicação para as nossas crenças morais que é completamente insensível à verdade (foram inteiramente guiadas pela evolução e demais fatores alheios à verdade) é mais *provável* que uma explicação segundo a qual algumas dessas crenças foram guiadas pela apreensão das razões independentes que as fazem verdadeiras, se já existe alguma suspeita contra a possibilidade de um realista garantir o



conhecimento moral. Porém, como vimos, isso não pode ser simplesmente presumido de princípio.

## B.

A objeção de FitzPatrick e Shafer-Landau realmente demonstra uma falha no modo como o argumento genealógico é tipicamente apresentado. Parte-se da premissa de que há uma explicação evolutiva cuja influência sobre nossas crenças morais é imensa – seja porque formaram vários protojuízos e disposições avaliativas que por sua vez influenciaram em grande medida as crenças que temos (segundo a formulação de Street) ou seja porque foram responsáveis pela forma típica dos nossos juízos morais (segundo a formulação de Joyce). A objeção naturalista concede que a evolução tem esse poder explicativo, mas defende que valores morais podem estar implicitamente presentes no processo que formou nossas crenças. A objeção a partir de um terceiro fator também concede ampla capacidade explicativa às influências evolutivas, mas garante que temos razões para crer há uma harmonia entre o que o processo cego da evolução nos fez crer e os valores morais independentes. Em sentido oposto, FitzPatrick e Shafer-Landau negam que o realista precise conceder que a genealogia evolutiva tem a força explicativa que o cético defende. Eles acertadamente apontam que se uma epistemologia realista é verdadeira, então a explicação para algumas das crenças morais que temos envolverão o reconhecimento das razões pelas quais algo é correto ou errado. Não há nada na ciência evolutiva que refute essa possibilidade. De fato, parece impossível que ela tenha esse papel, sobretudo se é o processo que garante a justificação de nossos princípios morais é *a priori*, como defendem a maior parte dos realistas não-naturalistas. Por isso, FitzPatrick e Shafer-Landau estão corretos em afirmar que a premissa explicativa invocada pelos argumentos evolucionistas só é plausível àqueles que já suspeitam da epistemologia realista robusta. Dessa forma, os argumentos genealógicos seriam uma petição de princípio aos defensores dessa teoria metaética.

É preciso conceder que essa objeção é decisiva se os argumentos genealógicos pretendem ser uma *refutação* ao realismo moral. Todavia, eu acredito que a genealogia evolucionista ainda tem um papel metaético a cumprir e o realismo não-naturalista não está tão seguro quanto FitzPatrick e Shafer-Landau pensam. É importante ressaltar o ponto

ênfâtizado por Joyce em seus artigos mais recentes que o argumento genealógico precisa ser visto como um *desafio* às demais posições metaéticas. Especificamente, proponho que ele constitui um forte desafio à epistemologia moral racionalistas comumente presente em posições realistas não-naturalistas. FitzPatrick, em particular, reconhece que genealogia evolutiva constitui um desafio à epistemologia realista, mas crê que esse é um desafio de fácil enfrentamento. Ele diz:

A lição principal que tiramos desses debates é a de que ao desenvolver uma epistemologia moral positiva, os realistas estão limitados pela necessidade de levar a sério o fato de que a seleção natural, operando sobre princípios que não têm nenhuma relação com verdades morais independentes, nos deu os materiais psicológicos brutos que nós de alguma forma somos capazes de desenvolver, treinar e empregar para alcançar o conhecimento moral. [...]. Mas dependendo dos detalhes da epistemologia moral realista proposta pode haver alguns desafios genuínos e isso deve ser reconhecido. Não haverá nenhuma dificuldade especial se conclusões éticas são todas derivadas simplesmente através da reflexão inteligente e do raciocínio, como os fatos matemáticos, ou através disso conjugado com informações empíricas, como os fatos científicos. Mas se nós pensarmos, como eu penso, que as emoções cumprem um papel epistêmico significativo na apreensão de fatos éticos, então nós temos um compromisso teórico adicional: nós devemos defender que a seleção natural calhou de também nos prover com materiais emocionais brutos específicos necessários para que nós sejamos capaz de treinar a nossa disposição emocional, em contextos culturais, para se tornar apropriadamente sensível às propriedades morais independentes e fatos como tais (FitzPatrick 2015: 902)

Não é inteiramente claro para mim porque FitzPatrick pensa que uma epistemologia que concede um papel epistêmico significativo às emoções teria um desafio maior que uma posição racionalista típica. Talvez ele creia que as influências evolutivas sobre nossa psicologia moral atuaram sobretudo em nossas disposições emocionais. Ainda que isso seja verdadeiro, não vejo por que seria relevante ao debate – basta que a força da evolução (sobre nossas emoções ou não) seja capaz de influenciar o conteúdo ou a forma dos nossos juízos morais para que o desafio cético se estabeleça. Especificamente proponho nessa seção que, a despeito dos argumentos de FitzPatrick e Shafer-Landau, a genealogia evolutiva da

moralidade é um forte desafio à epistemologia moral realista típica, pela dependência que possui de um princípio de conservativismo epistêmico. Isso pode não ser capaz de *refutar* essas posições, mas lança sérias suspeitas sobre elas.

Para ver isso é preciso analisar o modo como defensores do realismo não-naturalista argumentam a favor da nossa capacidade de conhecimento moral. A dúvida sobre como poderia a mente humana ter acesso aos fatos não-naturais que postulam é um questionamento clássico a essa forma de realismo. A defesa típica consiste em apresentar uma epistemologia racionalista<sup>77</sup>, segundo a qual somos capazes de reconhecer verdades *a priori*, aliada à posição intuicionista<sup>78</sup>, que mantém a possibilidade de crenças morais autojustificadas – ou seja, crenças que não precisamos inferir de nenhuma outra. A comparação padrão é com verdades lógicas ou da matemática. Quando compreendemos adequadamente a proposição " $1 + 1 = 2$ " ou o *modus ponens*  $[(A \wedge (A \rightarrow B)) \rightarrow B]$ , estamos justificados em crer que são verdadeiros, ainda que não precisemos inferir essas proposições de nenhuma outra (característica fundacionalista) e esse conhecimento advém da capacidade da razão em apreender a verdade dessas proposições (característica racionalista).

É preciso desfazer algumas confusões que podem gerar objeções desnecessárias. Em primeiro lugar, não é necessário que haja algo como uma faculdade de intuição. Sem dúvida, é importante para uma epistemologia racionalista que nossa mente seja capaz de produzir juízos sintéticos *a priori*, mas não é necessário a existência de uma espécie de módulo mental dedicado à apreensão de verdades *a priori*. Além disso, a acusação de que essa é uma capacidade misteriosa tem origem na expectativa de que apenas métodos empíricos podem produzir conhecimento e, dirão os racionalistas, há bons motivos para negar que isso seja verdadeiro.

Ademais, as proposições intuitivas não precisam ser óbvias a todas as pessoas. O intuicionismo defende que uma compreensão adequada de certas proposições é suficiente para produzir a crença justificada. Mas essa compreensão não precisa ser simples, óbvia ou veloz – compreender o que significa o *modus ponens*, por exemplo, não é algo trivial na primeira vez em que ele nos é apresentado e a compreensão de outras proposições pode ser ainda muito

---

<sup>77</sup> Por epistemologia racionalista, entende-se a defesa de que há outras formas de conhecimentos além dos nossos sentidos, ou seja, a negação de que todo o conhecimento vem por vias empíricas.

<sup>78</sup> Intuicionismo, como já vimos na apresentação do argumento de Joyce, é uma epistemologia *fundacionalista* para proposições morais.

mais complexa. Nesse sentido podemos introduzir a diferença entre uma conclusão de inferência e uma conclusão de reflexão (Audi 2004: 45-48) para enfatizar que apesar de uma intuição não estar fundamentada numa prova ou argumento, ela pode ser formada através de investigação racional. Dessa forma, compreender o que está envolvido em uma proposição moral tal como “há um dever *prima facie* de cumprir promessas” exige não só entendimento do que significa dever *prima facie* e o que recai como promessa, mas também uma análise cuidadosa do que envolve cumprir ou ignorar uma promessa e os casos particulares e possíveis em que isso pode acontecer.

Por fim, um intuicionista não precisa defender que as proposições autojustificadas são indubitáveis ou inquestionáveis. Uma crença fruto de uma intuição (ou aparente intuição, a depender de como esse conceito for definido) pode ser derrotada por outras evidências contrárias posteriores. Ela é *prima facie* justificada, sem dúvida, mas não precisa ser infalível.

Feita essa caracterização de uma epistemologia moral racionalista típica, podemos nos perguntar agora o que a faz defensável ou por que deveríamos acreditar que temos um conhecimento *a priori* e autojustificado de algumas proposições morais. A estratégia, até onde percebo, envolve (a) a negação de outras possibilidades de garantir o conhecimento moral e (b) a defesa de um princípio de conservação epistêmica. Especificamente, o primeiro lado da estratégia consistiria em defender que posições não-cognitivistas, subjetivistas ou realistas naturalistas não conseguem garantir o conhecimento moral. O segundo lado da estratégia é o que nos interessa nesse momento. O racionalismo moral depende, ainda que não de forma explícita, da defesa de que algumas crenças, tais como “a cooperação é *prima facie* boa” ou “agredir uma pessoa por diversão é errado”, são tão críveis que devemos considerá-las como autojustificadas ou que elas gozam de um *status* de confiança maior do que qualquer argumento cético. Michael Huemer é explícito sobre esse aspecto:

Para justificar a sua posição, o niilista teria que produzir premissas mais plausíveis do que qualquer juízo moral – mais plausíveis do que ‘assassinar é errado’, mais plausíveis do que ‘dor é pior que prazer’ e assim por diante. Mas alguns juízos morais são tão plausíveis quanto algo pode ser. Logo, o prognóstico para o niilista é desde o início pouco promissor. (Huemer 2005: 117)

Tudo isso é plausível inicialmente. Mas é justamente contra esse *status* de justificação inicial que os argumentos genealógicos se voltam. Temos uma explicação rival que mostra não só por que cremos que “a cooperação é *prima facie* boa” quanto por que essa proposição nos parece crível. Podemos imaginar, para retomar um exemplo de Joyce, que ao tomar certa pílula não apenas adquirimos a crença de que Napoleão perdeu Waterloo, mas que também adquirimos alto grau de confiança nessa crença a ponto de estarmos dispostos a dizer que ela é autojustificada. Mas caso tenhamos a confirmação de que tomamos essa pílula no passado, não deveríamos abandonar a justificação que conferíamos a essa crença? É exatamente esse o argumento do Joyce contra o intuicionismo. Como ele diz:

O problema geral é que o próprio atributo que indica (segundo o intuicionista) o *status* autoevidente da crença – tal como atribuímos a ela um elevado grau de confiança – pode ser ele mesmo submetido a uma explicação genealógica plausível consistente com a teoria do erro. Por exemplo, uma explicação evolutiva para o pensamento moral não vai simplesmente abordar por que nós temos crenças morais, mas provavelmente também vai, quando adequadamente desenvolvida, abordar por que nossas crenças morais são arraigadas e possuem um alto nível de confiança – por que, de fato, elas parecem autoevidentes. Mas se há evidência disponível de que o atributo que nos inclina a classificar as crenças como autoevidentes é ele mesmo produto de um processo que parece consistente com a falsidade da crença, então esse atributo não pode ser mais requisitado como fundamento [ground] para a autoevidência. (Joyce 2017: 111-112)

Nesse momento, FitzPatrick e Shafer-Landau diriam que só aceitaríamos que as crenças (e o atributo que nos possibilita tratá-las como autoevidentes) são produtos de processos consistentes com a falsidade da crença se já supusermos de início a falsidade da epistemologia moral realista. Sem dúvida e, por essa formulação, Joyce está errado. Porém, o que eu estou pretendendo mostrar é que nós também só aceitamos a verdade da epistemologia moral realista se já supusermos de início a falsidade da influência ampla da genealogia evolucionista. A conclusão de Joyce nessa citação é por demais forte: a mera presença de evidências de que nossas crenças foram formadas por processos consistentes com sua falsidade não é suficiente para derrotar a justificação dessa crença. Mas também não podemos admitir, como fazem FitzPatrick e Shafer-Landau, que temos uma aceitação plena de como

podemos apreender verdades morais e isso é suficiente para negar que nossas crenças tenham sido influenciadas pela seleção natural – esse argumento esconde o fato de que a teoria sobre como podemos conhecer valores morais não naturais está fundamentada, entre outras coisas, no fato de que nós temos diversas crenças morais que tomamos como críveis ou *prima facie* justificadas, justamente o que é colocado sob suspeita pelo argumento genealógico evolucionista.

Também não é justa a equiparação de Shafer-Landau com argumentos céticos tradicionais. A genealogia darwinista não é uma possibilidade aventada na imaginação, como a de um gênio maligno, mas, como vimos no capítulo segundo, é baseada em evidências empíricas. O cenário em que somos constantemente enganados por um gênio maligno, embora impossível de descartar, é uma hipótese apresentada sem nenhuma explicação (Por que esse gênio maligno quer nos enganar? Como a enganação funciona? *Etc.*). Isso é totalmente oposto de uma explicação científica fundamentada em uma ampla rede de evidência e relações explicativas.

Devemos negar tanto que há razões *decisivas* para defender que nossas crenças foram influenciadas por processos insensíveis à verdade (e, portanto, é falsa a possibilidade de apreender verdades morais independentes) quanto que *certamente* somos capazes de apreender verdades morais independentes (e, portanto, é falso que nossas crenças foram amplamente influenciadas por processos insensíveis à verdade). A pergunta a ser feita é “qual é a nossa melhor explicação para o fenômeno da moralidade?”. A generalidade com que formulei a pergunta é proposital, pois qualquer resposta definitiva depende de uma comparação teórica global. Não seria possível comparar especificamente a plausibilidade da explicação evolucionista da moralidade com a plausibilidade da epistemologia moral intuicionista e racionalista, pois a própria defesa dessa teoria epistemológica depende da defesa geral do realismo não naturalista – se não até mesmo da inexequibilidade de teorias rivais ao realismo em filosofia da matemática e da lógica<sup>79</sup>. Dito isso, os argumentos genealógicos evolucionistas cumprem seu papel ao colocar sob suspeita o passo importante para a defesa do realismo moral não naturalista – a tese de que algumas crenças morais são tão evidentes e críveis que elas *precisam* ser consideradas justificadas e, se a possibilidade de

---

<sup>79</sup> Nesse sentido, a pergunta anterior não foi suficientemente genérica e deveríamos substituí-la por algo como “qual é a nossa melhor explicação para o mundo?”.

apreendermos verdades *a priori* é o melhor modo de garantir esse conhecimento, então essa é a posição a ser defendida. A genealogia moral mostra que há uma teoria rival bem fundamentada que não só explica por que temos essas crenças morais sem que seja necessário postular fatos morais *sui generis* como também explicaria por que elas nos parecem tão eminentemente críveis.

### **5. Conclusão**

Se eu estou certo no que defendi neste capítulo, então os argumentos genealógicos evolutivos da moralidade não nos obriga a concluir que toda teoria moral realista está fadada ao fracasso, mas também não são completamente malsucedidos. É verdade que o realismo moral realista não é refutado, mas vimos que era importante para o seu sucesso que esses teóricos mostrassem como a natureza dos valores morais garante que eles possam estar na genealogia evolutiva de nossas crenças morais. Isso pode ser fácil para algumas teorias naturalistas morais, mas não é algo necessariamente disponível a todas. Ademais, isso obriga que os naturalistas morais forneçam teorias mais claras e específicas sobre os valores morais. Por outro lado, também é verdade que o realismo moral não naturalista não é refutado. Mas a genealogia evolutiva da moralidade coloca sob suspeita um passo importante para a defesa de como podemos conhecer valores morais independentes. Essa suspeita pode não ser suficiente para abandonar a tese não-realista – talvez haja evidências suficientes para crer na possibilidade de conhecimentos *a priori* e suspeitas sobre o projeto de explicação evolucionista para a origem de nossas crenças morais. Mas a existência dessa genealogia evolucionista, sobretudo à medida que se tornar empiricamente mais robusta, torna mais fraca as evidências que temos para aceitar uma epistemologia moral racionalista.

## Bibliografia

- ALEXANDER, Richard. **The Biology of Moral Systems**. Aldine de Gruyter. 1987.
- AUDI, Robert. **The Good and the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value**. New Jersey: Princeton University Press. 2004
- AXELROD, R. & HAMILTON, W. D. *The Evolution of Cooperation*. *Science*, 211: 1390–96. 1981.



- AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. New York: Dover Publications. [1936] 1952.
- BLACKBURN, Simon. **Spreading the Word**. New York: Oxford University Press. 1984.
- BLOOM, Paul. **Just babies: The origins of good and evil**. New York, NY, US: Crown Publishers/Random House. 2013
- BOYD, Richard. *How to be a Moral Realist*. IN: SAYRE-MCCORD, G. **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press. 1988.
- BRINK, David. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.
- BROGAARD, B. & SALERNO, J. *Remarks on counterpossibles*. Em: **Synthese** 190, p. 639–69. 2013.
- BROSINAN, Kevin. *Do the evolutionary origins of our moral beliefs undermine moral knowledge?*. Em: **Biologia & Philosophy** 26. 2011.
- BUTTERWORTH, Brian. **What Counts: How Every Brain Is Hardwired for Math**. New York: Free Press. 1999.
  - CHRISMAN, Matthew. **What is this thing called Metaethics?**. London: Routledge Taylor & Francis Group. 2016
  - COPP, David. **Morality, Normativity, and Society**. New York: Oxford University Press
  - \_\_\_\_\_. *Darwinian Skepticism About Moral Realism*. Em: **Philosophical Issues, 18, Interdisciplinary Core Philosophy**. 2008
  - DAWKINS, Richard. **The Selfish Gene**. Oxford: Oxford University Press. 1995
  - DE WAAL, Frans. **Primates and Philosophers: How Morality Evolved**. Princeton University Press. 2006.
- ENOCH, David. *The epistemological challenge to metanormative realism: how best to understand it, and how to cope with it*. Em: **Philosophical Studies** 148. 2010.
  - \_\_\_\_\_. **Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism**. Oxford: Oxford University Press. 2011.
- FEHR, E. e GACHTER, S. *Altruistic Punishment in Humans*. **Nature**, 415. 2002
- FINLAY, Stephen. *Four Faces of Moral Realism*. IN: **Philosophy Compass** 2/6. 2007.
- FITZPATRICK, William J. *Why There is No Darwinian Dilemma for Ethical Realism*. Em: BERGMANN, M & KAIN, P. **Challenges to Moral and Religious Belief: disagreement and evolution**. Oxford: Oxford University Press. 2014.

- \_\_\_\_\_ . *Debunking Evolutionary Debunking of Ethical Realism*. **Philosophical Studies** 172. 2015.
- GIBBARD, Alan. **Wise Choices, Apt Feelings**. New York: Oxford University Press. 1990.
- GOLDMAN, Alvin.; BEDDOR, Bob. Reliabilist Epistemology. Em: ZALTA, E. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition). 2006.
- GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. Em: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.) **Moral Psychology: The Neuroscience of Morality**, vol. 3, 35–79. 2008.
- HAMILTON, W. D. *The Genetical Evolution of Social Behaviour, I and II*. **Journal of Theoretical Biology**, 7: 1–16, 17–52. 1963.
- HARE, R. M. **The Language of Morals**. New York: Oxford University Press. 1952
- HARMAN, Gilbert. Moral Relativism Defended. **The Philosophical Review**, vol. 84, no. 1, p. 3-22. 1975.
- \_\_\_\_\_ . **The Nature of Morality: An Introduction to Ethics**. New York: Oxford. University Press. 1977
- HAUSE, M. D. *Costs of deception: cheaters are punished in rhesus monkeys*. **Proc. Nat. Acad. Sci., U.S.** 89, 12137-12139. 1992.
- HORGAN, Terence & TIMMONS, Mark. *New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth*. IN: **Jornal of Philosophical Reasearch** 16. 1991
- HUEMER, Michael. **Ethical Intuitionism**. New York: Palgrave MacMillan. 2005.
- JACKSON, Frank. **From Metaphysics to Ehtics**. Oxford: Oxford University Press. 1988.
- JOYCE, Richard. **The Myth of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
- \_\_\_\_\_, Richard. **The Evolution of Morality**. Cambridge: MIT Press. 2006
- \_\_\_\_\_, Richard. Ethics and Evolution. IN: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. (eds.). **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, 2nd edition. New Jersey: Blackwell. 2013a
- \_\_\_\_\_, Richard. The Evolutionary Debunking of Morality. IN: FEINBERG, J.; SHAFER-LANDAU, R. (eds.). **Reason and Responsibility**, 15th edition. Boston: Cengage. 2013b.

- \_\_\_\_\_, Richard. Evolution, Truth-Tracking, and Moral Skepticism. IN: JOYCE, R. (ed.). **Essays in Moral Skepticism**. Oxford: Oxford University Press. 2016a
- \_\_\_\_\_, Richard. Reply: Confessions of a Modest Debunker. IN: LEIBOWITZ, U.; SINCLAIR, N (eds.). **Explanation in Ethics and Mathematics**. 2016b
- \_\_\_\_\_, Richard. Human morality: From an empirical puzzle to a metaethical puzzle. IN: Ruse, M; Richards, R (eds.). *Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2017.
- KIRCHIN, Simon. **Metaethics**. London: Palgrave Macmillan. 2012.
- KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press. 1996
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1980.
- LOCKE, Dustin. Darwinian Normative Skepticism. Em: BERGMANN, M & KAIN, P. **Challenges to Moral and Religious Belief: disagreement and evolution**. Oxford: Oxford University Press. 2014.
- MACKIE, J. L. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. Harmondsworth: Penguin. 1977
- MCNAUGHTON, David. *Intuitionism*. IN: LAFOLLETE, H. (Ed.) **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Oxford: Blackwell. 2000.
- MILLER, Alexander. **An Introduction to Contemporary Metaethics**. Oxford: Polity. 2003.
- MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press. 1903.
- NOZICK, Robert. **Philosophical Explanations**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1981
- OKASHA, Samir. *Biological Altruism*. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/altruism-biological>>
- PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford: Oxford University Press. 1984
- PUTNAM, Hilary. **Mind, Language and Reality**. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

- RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **The Elements of Moral Philosophy, seventh edition.** 2012.
- RESTALL, G. *Ways things can't be.* IN: **Notre Dame Journal of Formal Logic** **38**, p. 583–96. 1997.
- RUSE, Michael. **Levando Darwin a Sério.** Trad. Regina Reges Junqueira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada. 1995.
- \_\_\_\_\_. Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. **Zygon**, vol. 21, no. 1. 1986
- \_\_\_\_\_. Is Darwinian Metaethics Possible (and If It Is, Is It Well Taken)? IN: BONIOLO, ANNA. **Evolutionary Ethics**, p. 13–26. 2006.
- \_\_\_\_\_. Darwinian Evolutionary Ethics. IN: RUSE, M. & RICHARD, R.. **The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press. 2017.
- RUSE, Michael & WILSON, Edward. Moral philosophy as applied science. **Philosophy**, 61. 1986b
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey. Moral Realism. IN: COPP, David. **The Oxford Handbook of Ethical Theory.** Oxford: Oxford University Press. 2006.
- SHAFER-LANDAU. Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy. IN: **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, No. 2, p. 331-344. 1994
- \_\_\_\_\_. **Moral Realism: A Defense.** Oxford: Oxford University Press. 2003.
- \_\_\_\_\_. **Whatever Happened to Good and Evil?** Oxford: Oxford University Press. 2004.
- SHERMAN, P. W. *Nepotism and evolution of alarm calls.* **Science** 197, 1246–1253. 1977.
- SCHINO G. *Grooming and Agonistic Support: A Meta-analysis of Primate Reciprocal Altruism.* **Behavioral Ecology**, 18: 115–20. 2007
  - SHWERDER, Richard. Are Moral Intuitions Self-Evident Truths? **Criminal Justice Ethics**, n. 13. 1994
  - SINGER, Peter. *Ethics and Intuitions.* **The Journal of Ethics**, 9 331-352. 2005.
- SKARSAUNE. Knut. *Darwin and moral realism: survival of the fittest.* Em: **Philos Studies** **153**. 2010.
- SOBER, Elliot. **The nature of selection: evolutionary theory in philosophical focus.** Cambridge: MIT press. 1984
  - SRINIVASAN, Amia. *The Archimedean Urge.* **Philosophical Perspectives**, **29**, **Epistemology**. 2015

- STEVENSON, Charles Lewis. *The Emotive Meaning of Ethical Terms*. **Mind**, n. 46, p. 14-31. 1937.
- STREET, Sharon. *Constructivism about Reasons*. **Oxford Studies in Metaethics**, n. 3, p. 208–245. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About*. **Philosophical Issues**, 18, Interdisciplinary Core Philosophy, p. 207 a 228. 2008
- \_\_\_\_\_. Coming to terms with contingency: Humean constructivism about practical reason. IN: Lenman, Jimmy & Shemmer, Yonatan (eds.). **Constructivism in Practical Philosophy**. Oxford University Press. 2012.
- STRATTON-LAKE, Philip. **Ethical Intuitionism: Re-evaluations**. Oxford: Clarendon Press. 2002.
- TIMMONS, Mark. **Morality Without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism**. Oxford: Oxford University Press. 1999.
- VANDER LAAN, D. *Counterpossibles and similarity*. IN: **Lewisian Themes: The Philosophy of David K. Lewis**. JACKSON, F. & PRIEST, G. Oxford: Oxford University Press. 2004.
- Wielenberg, Erik. *On the Evolutionary Debunking of Morality*. Em: **Ethics** 120. 2010.
- WILLIAMS, Bernard. **Morality: an Introduction to Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press. 1972
- WONG, David. **Moral Relativity**. Berkeley CA: University of California Press. 1984.
- ZAHN-WAXLER, CAROLYN, MARK CUMMINGS e RONALD J. IANNOTTI. **Altruism and Aggression: Social and Biological Origins**. Cambridge Studies in Social and Emotional Development. Cambridge University Press. 1991.