

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHEUS DABNEI FERREIRA PEIXOTO

EVOLUÇÃO, NATURALISMO E MORALIDADE: AECN E O DILEMA
DARWINIANO DE STREET

BELO HORIZONTE
2022

MATHEUS DABNEI FERREIRA PEIXOTO

**EVOLUÇÃO, NATURALISMO E MORALIDADE: AECN E O DILEMA
DARWINIANO DE STREET**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dra. Telma de Souza Birchall

BELO HORIZONTE

2022

100	Peixoto, Matheus Dabnei Ferreira.
P379e	Evolução, naturalismo e moralidade [manuscrito] :
2022	AECN e o dilema darwiniano de Street / Matheus Dabnei Ferreira Peixoto. - 2022.
	152 f.
	Orientadora: Telma de Souza Birchal.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Evolução - Teses. 3. Ceticismo - Teses. 4. Naturalismo - Teses. I. Birchal, Telma de Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

EVOLUÇÃO, NATURALISMO E MORALIDADE: AECN E O DILEMA DARWINIANO DE STREET

MATHEUS DABNEI FERREIRA PEIXOTO

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 Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 27 de outubro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Profª. Telma de Souza Birchall - Orientadora (UFMG)

Prof. José Costa Júnior (IFMG)

Prof. Daniel de Luca Silveira de Noronha (FAJE)

Belo Horizonte, 27 de outubro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **José Costa Júnior, Usuário Externo**, em 31/10/2022, às 13:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Telma de Souza Birchall, Professora do Magistério Superior**, em 31/10/2022, às 16:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel De Luca Silveira de Noronha, Usuário Externo**, em 17/11/2022, às 10:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1857839** e o código CRC **3E3309F0**.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Trino, *Deus Sanctus, Deus Fortis, Deus Immortalis*.

Aos meus pais, Nei e Aurineusa, e minha irmã, Cassiene, por minha formação pessoal e por sempre terem me apoiado em toda minha jornada acadêmica.

A Laura Oliveira, pelo carinho, amor e motivação de sempre, pelos momentos de descontração ao longo dos períodos de tensão na produção desta dissertação.

A minha orientadora Telma de Souza Birchal, pelas discussões, discordâncias e por acreditar em meu potencial.

Aos amigos e colegas, que sempre emprestaram os ouvidos às minhas ideias e elucubrações.

Ao Abner Ferreira, pelos *insights*, conversas ao longo da escrita e pela boa vontade de ler este trabalho.

Aos membros do Seminário de Ética da UFMG, em especial aos professores Leonardo de Mello Ribeiro e Rogério Lopes, pelos excelentes comentários e sugestões que fizeram à proposta do argumento apresentado aqui.

Ao professor José Costa Júnior, pelo envio de uma sólida bibliografia e boas sugestões antes mesmo do início deste trabalho.

A CAPES, que financiou esta pesquisa.

RESUMO

Argumentos evolutivos debunking (AEDs), em um contexto geral, têm o propósito de solapar o status epistêmico de um domínio de crenças ao se apelar para suas origens evolutivas. Em metaética, AEDs geralmente são direcionados a teses realistas da moralidade – e.g. Ruse, Joyce, Kitcher, Bedke – e consistem essencialmente em afirmar que se nossas crenças morais sofreram influência significativa de pressões seletivas durante nossa história evolutiva, então se segue algum tipo de ceticismo moral. Um dos argumentos paradigmáticos articulados nessa direção é o Dilema Darwiniano de Sharon Street. Na presente dissertação propomos o *argumento evolutivo contra o naturalismo* (AECN) de Alvin Plantinga – um AED oriundo da filosofia analítica da religião – como possível resposta ao problema do ceticismo moral proposto por Street. Plantinga alega que considerações evolutivas tomadas dentro do *framework* do naturalismo ontológico acarretam em um conflito epistêmico para o sujeito que deseja manter em seu sistema doxástico tanto a crença na teoria contemporânea da evolução, quanto a crença no naturalismo ontológico. Argumentamos, a partir disso, que o Dilema Darwiniano sofre de um problema estrutural por causa do seu comprometimento com a ontologia naturalista, o que faz com que o dilema se generalize em seu escopo e afete, de maneira nociva, crenças não-morais, se tornando autorreferencialmente incoerente. Porém, para alcançarmos essa conclusão, traçamos o seguinte caminho: primeiro, esclarecemos propedeuticamente (1) o que é o realismo moral, (2) quais fatos evolutivos empíricos são geralmente apresentados como motivadores dos AEDs e (3) a *estrutura formal* dos AEDs. Tais preocupações compõem o primeiro capítulo deste trabalho. No segundo capítulo, tratamos de expor o Dilema Darwiniano de Street, bem como as críticas clássicas feitas a ele por autores como David Copp, Erick Wielenberg e William FitzPatrick. Terminamos o segundo capítulo tecendo uma avaliação crítica a essas objeções. Por fim, no terceiro capítulo, apresentamos o AECN e – utilizando as percepções de Daniel Crow – traçamos as aproximações e distanciamentos deste argumento com o Dilema Darwiniano, para então tirarmos as conclusões apropriadas. Concluimos propondo um dilema cético ao dilema de Street.

Palavras-chave: Evolução. Ceticismo. Naturalismo.

ABSTRACT

Evolutionary debunking arguments (EDAs), in a general context, intend to undermine the epistemic status of a domain of beliefs by appealing to its evolutionary origins. In metaethics EDAs are usually aimed at realistic moral theses – e.g. Ruse, Joyce, Kitcher, Bedke – and the main concern is that if our moral beliefs have been significantly influenced by selective pressures during our evolutionary history, then some sort of moral skepticism follows. One of the paradigmatic arguments articulated in this direction is Street’s Darwinian Dilemma. In the present dissertation I propose Alvin Plantinga’s *evolutionary argument against naturalism* (EAAN) – an EDA taken from the analytic philosophy of religion – as a possible answer to the problem of moral skepticism proposed by Street. Plantinga claims that evolutionary considerations taken within the framework of ontological naturalism entail an epistemic conflict for the subject who wants to maintain in his doxastic system both the belief in contemporary theory of evolution, and the belief in ontological naturalism. From this, I argue that the Darwinian Dilemma suffers from a structural problem because of its commitment to naturalistic ontology, which makes the dilemma generalize in its scope and harmfully affect non-moral beliefs, then becoming self-referentially incoherent. However, to reach this conclusion, I traced the following path: first, I propaedeutically clarify (1) what moral realism is, (2) which empirical evolutionary facts are generally presented as motivating EDAs and (3) EDAs’ formal structure. Such concerns make up the first chapter of this work. In the second chapter, we commit to expose the Darwinian Dilemma of Street, as well as the classic criticisms offered against it by authors such as David Copp, Erick Wielenberg and William FitzPatrick. The second chapter ends with a critical assessment of these objections. Finally, in the third chapter, we present the EAAN and - using Daniel Crow's insights - we trace the approximations and distances of this argument with the Darwinian Dilemma, so that we can draw the appropriate conclusions. We conclude by proposing a skeptical dilemma to Street's dilemma.

Keywords: Evolution. Skepticism. Naturalism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEDs – Argumentos Evolutivos Debunking

TCD – Teoria do Comando Divino

Pílulas PN – Pílulas de Napoleão

AECN – Argumento Evolutivo Contra o Naturalismo

P – Probabilidade

D – Distanciamento Divino

R – Faculdades Cognitivas Confiáveis

N – Naturalismo Ontológico

E – Evolução

IS – Indicadores Semânticos

NF – Neurofisiológicas

ES – Epifenomenalismo Semântico

NR – Faculdades Normativas Confiáveis

CC – Crenças Complexas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – Argumentos Evolutivos Debunking (AEDs)	12
1. O QUE É REALISMO MORAL?	13
1.2. Realismos e suas Matizes	18
1.2.1. Realismo não-naturalista	19
1.2.2. Realismo naturalista	22
1.2.3. Realismo supra-naturalista	27
2. EVOLUÇÃO E MORALIDADE	31
2.1. Seleção por parentesco	32
2.2. Altruísmo Recíproco	35
2.3. Capacidade para Normatividade Moral	36
3. ARGUMENTOS EVOLUTIVOS DEBUNKING: ESTRUTURA	41
3.1 Reivindicação Empírica	48
3.2 Escopo dos argumentos e delimitação do(s) alvo(s)	52
3.3. Epistemologia: possibilidades, probabilidades e movimento dialético	56
CONCLUSÃO	63
CAPÍTULO 2 – Street e o Dilema Darwiniano	64
1. Alvo argumentativo: teorias realistas do valor	64
2. Premissa de abertura: saturação evolutiva	65
2.1. O Dilema Darwiniano apresentado	69
2.1.1. Primeiro lado do dilema	70
2.2.1. Segundo lado do dilema	72
3. OBJEÇÕES	80
3.1. Copp e o quasi-tracking thesis	80
3.2. Wielenberg: confiabilidade cognitiva e direitos morais	85
3.3. FitzPatrick e os limites explicativos da evolução	89
4. Avaliação das Objeções	91
CONCLUSÃO	99
CAPÍTULO 3 – Argumento Evolutivo Contra o Naturalismo: um problema estrutural para Street?	101
1. ARGUMENTO EVOLUTIVO CONTRA O NATURALISMO	102
1.1. Confiabilidade Cognitiva	102
1.2. Materialismo(s) e a relação crença-comportamento	106
1.3. Undefeated-defeater	114
2. DILEMA DARWINIANO E AECN	117
2.1. Aproximações e Distanciamentos	117
3. Problema da Generalização	122

3.1. Sistemas de Indicação e Adaptabilidade	125
3.2. Indicadores Semânticos?	129
4. Um Dilema para o Dilema de Street	138
5. Uma Porta Estreita?	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	145

INTRODUÇÃO

Esta dissertação avalia as possíveis implicações filosóficas que a teoria darwiniana pode trazer para o campo da metaética – conhecimento moral – e, de maneira mais limitada, para a teoria geral do conhecimento. Avalia-se, *estritamente*, o potencial cético que considerações evolutivas podem trazer para esses campos. Nas últimas décadas, autores como Michael Ruse (1986), Richard Joyce (2006), Philip Kitcher (2006) e Sharon Street (2006) propuseram que uma etiologia evolutiva de nossas capacidades e juízos morais solapam ou anulam a verdade de tais juízos, ou a justificação epistêmica que os suportam (ou ambos), caso os tomemos a partir de uma perspectiva realista – como sendo crenças que se remetem a propriedades morais objetivas no mundo. A ideia é a de que considerações empíricas extraídas de áreas como a psicologia moral evolutiva, primatologia, e paleoantropologia, podem trazer, legitimamente, implicações normativas céticas para um domínio de crenças específicas.

Argumentos que compartilham dessa estratégia dialética entram na taxonomia dos denominados *Argumentos Evolutivos Debunking* (AEDs). Quando aplicados às teses realistas da moralidade, esses argumentos fornecem uma ameaça de ceticismo local, no caso, ao domínio das crenças morais. Entretanto, conforme o jargão de Dennett (1995), longe de ter um escopo destrutivo limitado, a evolução deve ser vista como um “ácido universal”, o que faz dela uma “ideia perigosa”. A inquietação consiste na noção de que uma etiologia evolutiva mais integral da espécie *Homo Sapiens* poderia trazer maiores problemas em relação a outros domínios de crenças para além do moral. Como impedir, então, o ácido destrutivo darwiniano de ser aplicado nocivamente às demais áreas de nosso conhecimento? Colocando em outros termos: não seria a teoria evolutiva um *neo-gênio maligno cartesiano* para nós, uma espécie de “descendente com modificação” do temido ceticismo global de Descartes?

O *insight* acima levou Alvin Plantinga (1993, 2011) a construir um argumento evolutivo debunking que alarga as fronteiras do ceticismo local, transformando-o em um ceticismo de caráter global. Esse é o argumento evolutivo contra o naturalismo (AECN). Porém, diferente do ceticismo cartesiano, o ceticismo proposto por Plantinga é condicional, pois ele somente se aplica aos sistemas doxásticos de naturalistas ontológicos reflexivos, indivíduos que acreditam em algo próximo ao materialismo, ou ao *princípio do fechamento*

causal do mundo físico, ou, de maneira negativa, que não há tal ser como o Deus do teísmo, consciências imateriais etc.

Na presente dissertação seguimos os argumentos dos autores acima e, por fim, os relacionamos – dando atenção especial a proposta de Street e Plantinga. Para isso, no primeiro capítulo apresentamos um conteúdo propedêutico que trata das (1) definição do realismo moral (geralmente alvo dos AEDs em metaética) e suas vertentes (realismo naturalista, não-naturalista e supra-naturalista), (2) literatura concernente aos dados empíricos acerca da evolução da moralidade – e.g. seleção por parentesco, altruísmo recíproco e capacidade normativa –, e (3) estrutura formal dos AEDs em metaética em suas versões mais sofisticadas.

No segundo capítulo passamos a discutir um AED propriamente dito: o Dilema Darwiniano de Street (2006, 2008). Acreditamos que o argumento de Street seja um dos mais sofisticados e bem formulados AEDs, e que por isso ele serve como um forte representante da proposta geral dos demais AEDs. Após fazer uma exposição detalhada do argumento, apresentamos as objeções clássicas que foram sugeridas a ele por autores como Copp (2008), Wielenberg (2010) e FitzPatrick (2014). Encerramos o capítulo tecendo uma avaliação crítica a cada uma das objeções e concluímos que elas não alcançaram o êxito esperado.

Por fim, passamos para o terceiro capítulo. Nele nos movemos para além das fronteiras da metaética ao expormos o AECN de Plantinga – argumento importado da filosofia analítica da religião. Acreditamos que o argumento de Plantinga apresenta um desafio para o Dilema Darwiniano (e *a fortiori* para AEDs similares), i.e., o desafio de restringir o alvo do dilema de modo a impedir que ele entre em um problema de autorreferencialidade. Após fornecer uma comparação entre os argumentos retomada de Daniel Crow (2016), concluímos que o Dilema Darwiniano é inconsistente e, por essa razão, deve ser abandonado. Apresentamos ao término do capítulo um pequeno e breve esboço de como realistas morais não adeptos do naturalismo ontológico (e.g. realistas teístas) podem lidar com AEDs estruturalmente semelhantes ao Dilema Darwiniano de Street.

CAPÍTULO 1 – Argumentos Evolutivos Debunking (AEDs)

Argumentos evolutivos *debunking* (doravante AEDs), em um contexto geral, têm o propósito de solapar¹ o status epistêmico de um domínio de crenças ao se apelar para suas origens evolutivas (Joyce, 2006; Street, 2006; Kitcher, 2006; Bedke, 2009). Apesar de existirem tentativas de construir AEDs voltados a áreas variadas da filosofia, como a filosofia da matemática (Clark-Doane 2012) e filosofia da religião (Plantinga 1991, 2011), neste capítulo daremos foco na área de maior destaque e recorrência desse tipo argumentativo, isto é, na filosofia moral, de modo específico, no subcampo da metaética². Na metaética, AEDs geralmente são direcionados a teses realistas da moralidade³, e são os argumentos com esse alvo que serão objeto de nossa investigação no presente momento.

A preocupação parece ser que se nossas crenças morais sofreram influência significativa de pressões seletivas durante nossa história evolutiva, então se segue algum tipo de ceticismo moral. Mas, antes de tudo, (1) o que é o realismo moral? (2) Quais fatos evolutivos são geralmente apresentados como suporte para esse tipo de argumento? (3) O que faz com que algum tipo de ceticismo moral seja concluído a partir desses fatos para o realista? As duas primeiras questões evocam respostas de caráter mais descritivo, enquanto que a terceira, apesar de também ser descritiva, nos convoca a refletir sobre os elementos *normativos* subjacentes às reivindicações do debunker. A seguir vamos nos ater à questão (1) e (2) como movimento propedêutico, a fim de darmos atenção a (3), questão mais importante para a presente dissertação.

¹ Aqui faço uso do termo “solapar” como correspondente a um *undercutting defeater*.

² Apesar de nosso foco estar voltado aos argumentos evolutivos debunking desenvolvidos na metaética ou “ética de segunda ordem”, deve-se mencionar que eles não são explorados somente nessa área da filosofia moral. Em ética normativa, por exemplo, utilitaristas como Singer (2005) e Greene (2008) discorrem sobre as consequências comprometedoras que os dados da teoria evolutiva, neurociência e psicologia moral trariam para posições deontológicas. Para eles, tais dados revelam algo de errado na forma com que julgamentos deontológicos são produzidos e, nessa direção, propõem o descarte de teorias deontológicas complexas como sendo produtos de racionalização *post hoc*.

³ Para uma proposta de AED em metaética com um alvo mais amplo do que o realismo moral, ver Kitcher em “*Biology and Ethics*”, 2006. Kitcher argumenta que considerações evolutivas acerca do surgimento de nossas capacidades morais normativas sugerem que teses éticas não-cognitivistas devem ser preferidas a teses cognitivistas (que incluem, além do realismo moral, teorias do erro e construtivismos em geral).

1. O QUE É REALISMO MORAL?

O realismo moral é caracterizado como a posição que afirma que os juízos morais têm a função semântica de representar ou descrever fatos, que alguns desses juízos são verdadeiros, e o que os torna verdadeiros é independente de quaisquer atitudes valorativas dos seres humanos ou outros agentes⁴. Por terem função semântica representativa, os juízos morais são *descritivos* e *cognitivos*⁵. Por ‘descritivos’ quer-se dizer que as sentenças morais se apresentam como descrições de fatos no mundo, expressando proposições, e por isso são passíveis de ser classificadas como verdadeiras ou falsas (*truth-apt*). Assim como a sentença “Robert é calvo” descreve uma característica de Robert, predicando a *calvície* a ele, a sentença “Robert é bondoso” também predica um tipo de *bondade* a ele, de maneira que a linguagem comum sobre fatos não-valorativos e a linguagem moral compartilham a mesma estrutura sintática⁶, diferindo somente em seus conteúdos. Por ‘cognitivos’ quer-se dizer que, ao expressar esses juízos morais descritivos, o sujeito manifesta o estado mental de tipo cognitivo – de acreditar em dada proposição ϕ . Isso quer dizer que quando alguém diz “furtar é errado”, esta pessoa não está meramente expressando como ela se *sente* em relação ao furto, ou como ela *deseja* que lidemos com casos de furto, mas sim que ela *acredita* que o ato de furtar possui como uma de suas propriedades essa característica moral. Desse modo, conforme aponta Shafer-Landau (2003), o cognitivismo parece preservar o sentido ordinário de uso da linguagem moral:

⁴ Para além desses três componentes mínimos, realistas morais geralmente subscrevem também a um componente epistemológico, que afirma que *sabemos/conhecemos pelo menos alguns desses fatos morais*. A consideração desse detalhe será importante na avaliação dos argumentos evolutivos debunking contra o realismo moral, como veremos com mais detalhe posteriormente, uma vez que os AEDs geralmente são apresentados com a pretensão de minar o conhecimento moral entendido nos moldes do realista. Em “*Only All Naturalists Should Worry About Only One Evolutionary Debunking Argument*”, Thomas Bogardus diz: “E se o realismo moral eliminasse seu componente epistemológico, esses argumentos evolutivos debunking teriam como objetivo empurrar o realista para a posição embaraçosa de não saber que sua própria visão é verdadeira, e de acreditar e afirmar uma visão (que ele sabe) que ele não sabe.” (p. 637, 2016).

⁵ A divisão entre *descritivos* e *cognitivos* pode parecer artificial e desnecessária, uma vez que muitos autores utilizam ambos os termos de maneira intercambiável, mas com ela tenho a pretensão de separar aspectos relacionados à estrutura linguística (concernentes à formalidade da língua, como *sintaxe*) e estados psicológicos (concernentes ao sujeito e seus estados mentais), respectivamente.

⁶ Esta equivalência estrutural sintática é usada por realistas como uma de suas defesas para a aceitação do discurso moral em seu valor nominal (*at face value*) descritivista, isto na ausência de uma razão contrária para tal. De acordo com Enoch (2017, p. 31): “não está claro quanto peso devemos dar, no final das contas, a tomar a linguagem pelo seu valor nominal. Talvez, um tanto metaforicamente, a linguagem às vezes nos engane (veja, por exemplo, a discussão de Dennett [1978: xix-xx] sobre “fadigas”). Ainda assim, se quisermos concluir que a linguagem nos engana, precisaríamos ser convincentes. Indo com o valor nominal parece ser o padrão.”

Somente o cognitivismo preserva integralmente [*straightforwardly*] o discurso comum sobre a verdade moral. Parece que aceitamos pelo valor nominal [*at face value*] locuções como “é verdade que o infanticídio é errado”. Permitimos a possibilidade de erro moral e muitas vezes o caracterizamos como um caso em que uma pessoa fala falsamente ou tem uma crença falsa. Quando experimentamos perplexidade moral, muitas vezes nos vemos engajados em uma busca pela verdade sobre quem está certo ou onde estão nossas obrigações. (Shafer-Landau, 2003, p. 23)⁷

Por causa de seu componente cognitivista, o realismo moral contrasta com teorias éticas não-cognitivistas. Estas são chamadas assim porque negam que juízos morais tenham função semântica representativa, estando ausente o componente descritivista enquanto função semântica. Mas se, para os não-cognitivistas, os juízos morais não são crenças sobre estados de coisas no mundo, o que eles são? A resposta a essa pergunta dependerá da teoria não-cognitivista a ser considerada. Como exemplo, podemos citar os não-cognitivistas conhecidos como emotivistas (Ayer, 1936; Stevenson, 1937), que em sua forma comum acreditam que *“termos morais em enunciados gramaticalmente assertivos funcionam, principalmente, para expressar emoção, e talvez também para provocar emoções semelhantes em outras pessoas”* (Roojen 2018, tradução nossa). Desse modo, sentenças morais são utilizadas de maneira instrumental ao expressarem a aprovação ou desaprovação do sujeito acerca de algo ou alguma ação. Quando alguém diz “sorvete de jiló, eca!”, essa sentença exerce a função de expressar sua desaprovação, neste caso nojo, em relação ao sabor do sorvete, e, como se pode ver, ela não pode ser classificada como verdadeira ou falsa, pois não descreve nada sobre o sorvete ou qualquer outra coisa. Da mesma maneira, de acordo com o emotivismo, quando dizemos que “furtar é errado” estamos usando essa sentença em função de expressar nossa desaprovação em relação ao ato de furto, algo semelhante a *“furto?! buuh”* (ato de vaiar), ou então algo como “eu desaprovo o furto, desaprove o furto também”, não dizendo nada sobre o ato de furto em si.

Após o surgimento do emotivismo, diversas outras teorias não-cognitivistas foram desenvolvidas com alto grau de sofisticação, como as teorias prescritivistas (Carnap 1937; Hare 1952), que defendem que os juízos morais são imperativos (universalizáveis ou não) que

⁷ “Only cognitivism straightforwardly preserves ordinary talk of moral truth. We appear to take at face value such locutions as ‘it is true that infanticide is wrong’. We allow for the possibility of moral mistake and often characterize it as a case in which a person speaks falsely, or has a false belief. When we experience moral perplexity, we often see ourselves as engaged in a search for the truth about who is in the right, or where our obligations lie.” – a tradução de todas as passagens dos autores citados na presente dissertação é nossa, exceto quando indicado a tradução de outrem.

funcionam como diretrizes para a ação, o expressivismo de normas (Gibbard 1990), que alega que juízos morais são tomados como recomendação de normas, entre outras. Também é importante mencionarmos as propostas do projeto não-cognitivista *quasi-realista*, que tem como pretensão explicar como podemos estar justificados a agir *como se* os julgamentos morais fossem genuinamente passíveis de serem verdadeiros ou falsos, mesmo que, estritamente falando, eles não o sejam de nenhuma maneira significativa (Blackburn 1984). O que basta para o presente trabalho é entender que o que une todas essas teorias não-cognitivistas listadas acima é o fato de elas negarem que a função semântica dos juízos morais seja descrever estados de coisas no mundo e, conseqüentemente, que esses juízos tenham valor de verdade, pois, em nível psicológico, juízos morais não expressariam crenças, mas sim estados mentais não-cognitivos como sentimentos, emoções e inclinações, opondo-se assim ao componente cognitivista do realismo moral.

É importante esclarecer de antemão uma possível confusão: a tese do realismo moral não está comprometida com a defesa de que ao se fazer juízos morais cognitivos, o indivíduo também não manifeste nenhum sentimento ou emoções em relação ao objeto do juízo, ou que em determinadas situações os juízos morais também não possam servir a esses propósitos. O que o realista de fato alega é que, primariamente, expressar aprovação ou desaprovação não é a função principal dos juízos, ou que a expressão de desejos e emoções não é nem *necessária*, nem *suficiente* para que algo se qualifique como um juízo moral. Isso daria aos estados mentais não-cognitivos, caso estejam também presentes em um julgamento moral, um papel secundário.

Apesar do cognitivismo ser condição necessária para uma teoria ser considerada como realista, ele não é suficiente. Isso porque os proponentes da chamada “teoria do erro” (Mackie 1977; Joyce 2006; Olson 2014) também acreditam que juízos morais têm função semântica representativa, mas ao contrário dos realistas morais, todos nossos juízos seriam falsos. Isso ocorreria, segundo os proponentes dessa teoria, porque (i) em nível *conceitual e psicológico*, nós nos comprometemos a caracterizar o mundo de uma determinada maneira através do discurso moral, atribuindo a ele propriedades morais objetivas, mas (ii) em nível *ontológico*, o mundo não corresponderia à maneira caracterizada, pois tais propriedades morais, como injustiça moral, maldade moral, virtude, bem etc – requeridas para tornar verdadeiros os juízos morais – seriam inexistentes. Para o teórico do erro, sentenças morais como “x é errado” tem o mesmo status de sentenças como “x é um centauro”, i.e., ambas são sentenças

que pretendem descrever algum fato no mundo, e ambas são falsas por não instanciarem os predicados atribuídos a elas. Mais do que isso: uma vez que a propriedade de “ser centauro” não existe na realidade, ela não pode ser instanciada em nenhum objeto, o que torna todas as sentenças que atribuem tal predicado a algum objeto uniformemente falsas. Todas essas implicações também se aplicariam aos casos morais. Uma vez que, para o teórico do erro, não há propriedades morais objetivas que poderiam tornar algumas sentenças morais verdadeiras, o nosso discurso moral envolveria um erro sistemático, pois todos nossos juízos morais que pretendem descrever fatos morais objetivos no mundo seriam falsos⁸. Por essa razão, teóricos do erro também são geralmente conhecidos como “nihilistas morais” por descartarem propriedades morais de sua ontologia. Conforme já visto, o realista moral concorda com o teórico do erro ao aceitar sua tese conceitual e psicológica (i), mas rejeita sua tese ontológica (ii) ao insistir que além dos nossos juízos morais terem função representativa e valor de verdade, pelo menos *alguns* desses juízos seriam verdadeiros em decorrência da existência de propriedades morais objetivas.

Até aqui explicamos que afirmar que juízos morais expressam crenças (em oposição a teorias não-cognitivistas) e manter que alguns juízos morais são verdadeiros (em oposição a teoria do erro) são condições necessárias para que uma teoria moral seja considerada realista, mas ainda assim essas duas condições não são suficientes. Isso porque as teorias conhecidas como relativistas, ou construtivistas (Shafer-Landau 2003), também satisfazem essas duas condições e não são classificadas como realistas (Harman 1975; Street 2010; Velleman 2013). As teorias relativistas afirmam que os juízos morais são crenças e que algumas delas são verdadeiras, mas, diferente do realista, tais crenças não seriam verdadeiras ou falsas *objetivamente*. A ideia compartilhada é que, em nível semântico, os juízos morais têm seu valor de verdade determinado por algum padrão contingente, seja de alguma cultura, convicção pessoal, uma versão humana idealizada, por meio de uma função procedimental etc. Em uma simples versão do relativismo cultural, o que é “certo” é equivalente ao que é “aprovado socialmente” em uma determinada cultura. Assim, a proposição “é errado castigar os filhos fisicamente” é verdadeira para indivíduos que vivem em uma cultura que desaprova

⁸ O que não significa que em alguns contextos o teórico do erro não possa falar de proposições que contenham termos morais como sendo verdadeiras. Por exemplo, o teórico do erro pode dizer que a sentença “roubar não é moralmente errado” é verdadeira, *no sentido específico* de que não há propriedades morais que se apliquem a essa ação. Nesse sentido, a frase “roubar não é moralmente correto” também seria verdadeira. O sentido que o teórico do erro rejeita, conforme aponta Joyce (2021), é o do indivíduo que afirma que “X não está errado implicando que X é moralmente bom ou pelo menos moralmente permissível”.

essa forma de educação, e falsa para indivíduos que vivem em uma cultura que aprova o castigo físico como padrão de educação dos filhos. Nesses casos, como se pode notar, sentenças morais descrevem algo no mundo (e.g. a convenção social *y*), e o valor de verdade é variável e dependente do padrão cultural no qual a pessoa que faz o juízo moral está inserida.

Em oposição às vertentes relativistas, o realista moral afirma que a moralidade é objetiva. Com isso ele quer dizer que sentenças como “é errado castigar os filhos fisicamente”, se verdadeiras, não são verdadeiras de modo *relativo* a padrões contingentes de uma tradição, sociedade ou grupo de pessoas, mas sim verdadeiras para todas as pessoas, e válidas para todos em todas as épocas, de maneira independente de tais padrões. Poderíamos dizer, de maneira análoga, que assim como as verdades matemáticas existem independentemente do que pensamos⁹, e são válidas e aplicáveis a todos, assim também os valores e deveres morais seriam verdadeiros *nesse sentido*, válidos e aplicáveis a todos.

Resta aqui uma explicação do sentido duplo de objetividade que estamos usando. No sentido requerido pelo realista, objetividade tem a ver com dois fatores: *validade universal* dos juízos morais e sua *independência das crenças e desejos* humanos. Sobre o primeiro sentido, dizer que juízos morais são válidos de maneira universal, é dizer que tais juízos devem ser aplicados a todas as pessoas, de todos os lugares e épocas. Com isso não é necessário ao realista negar a tese de que empiricamente possam existir discordâncias morais, mas somente dizer que, para além das discordâncias existentes de fato, existem normas morais que *devem* ser seguidas por todos. O segundo sentido tem a ver com o status ontológico dos fatos valorativos que tornam as sentenças morais verdadeiras ou falsas. Para o realista os fatos valorativos existem independentemente das crenças e desejos dos seres humanos, o que significa dizer que algumas ações têm a propriedade de serem certas ou erradas, boas ou más, e essas propriedades existem independentemente do que as pessoas sentem, desejam, pensam ou possam pensar sob qualquer circunstância imaginável.¹⁰ Por exemplo, o fato de Hitler ter massacrado milhares de pessoas em campos de concentração foi moralmente errado e continuaria sendo errado mesmo que todas as pessoas do mundo acreditassem – por meio de uma severa lavagem cerebral – que fosse correto ou até mesmo moralmente permissível. Com

⁹ Tendo em vista a simplificação, o exemplo análogo pressupõe algum tipo de realismo matemático.

¹⁰ David Enoch (2017, p. 31) também coloca essa noção de objetividade em termos de *reconhecimento*: “Parece que endossamos – pré-teoricamente – contrafactuais que não se encaixam bem com uma dependência-de-resposta [response-dependence] (se comer carne é moralmente errado, então presumivelmente teria sido errado mesmo que ninguém tivesse reconhecido seu erro)”.

isso o realista não está negando que os estados mentais e ações de Hitler são moralmente irrelevantes para um juízo moral verdadeiro acerca de sua ação, mas sim que *dado que* Hitler teve o estado mental *X*, e tal atitude *Y* em relação às pessoas contra quem ele agiu, *então*, quer concordemos ou não, a verdade de que “sua atitude foi moralmente errada” é instanciada de forma objetiva, independente do que pensamos ou possamos pensar sobre ela sob qualquer procedimento lógico-racional¹¹.

Esses componentes (o cognitivismo, o fato de alguns de nossos juízos morais serem verdadeiros e isto de maneira *objetiva*), apesar de não terem sido expostos de maneira exaustiva nessa seção, capturam o que geralmente compõem as teses realistas em seu núcleo mais básico, servindo para diferenciá-las das demais teorias morais do espectro metaético. Mas o realismo moral não é uma tese unificada em todas suas nuances, antes, abriga um grupo de teorias que apresentam distinções entre si, apesar de compartilharem esse núcleo básico. Por isso, a partir dessa apresentação dos distintivos gerais do realismo moral em relação à outras teorias morais, passemos agora para a análise *interna* das diferentes perspectivas adotadas pelas próprias teorias realistas em relação a tópicos como *ontologia*, *epistemologia* e *semântica moral*, uma vez que tais aspectos serão relevantes na nossa consideração do capítulo 2.

1.2. Realismos e suas Matizes

Vimos na seção anterior que realistas acreditam que valores morais existem objetivamente. Acontece que realistas divergem em relação à natureza desses valores morais, mais especificamente, sobre a que eles são *idênticos* ou sobre o que os *constituem*. Seriam, por exemplo, os valores morais constituídos de propriedades puramente naturais, assim como o são cadeiras, árvores e bicicletas? Seriam eles propriedades não-naturais, talvez na mesma qualidade de objetos abstratos, como números, conjuntos, relações etc, como supõem alguns filósofos da matemática, existindo de maneira *sui generis*? Seriam eles propriedades supra-naturais, constituídos por uma natureza divina ou por mandamentos expressos por uma divindade? Em resposta a essas perguntas, pelo menos três tipos de metafísica realistas serão

¹¹ Enfatizo esse último aspecto no intuito de distinguir teorias realistas de algumas teorias construtivistas como o kantismo de Korsgaard (1996), também chamado de “realismo procedimental”. Tais teorias construtivistas demonstram uma pretensão à “objetividade”, mas somente no primeiro sentido (validade universal), não no segundo (independência de mentes), e portanto muitos autores defendem que elas não podem ser estritamente classificadas como realistas. Ver Korsgaard em “*The Sources of Normativity*”, 1996a.

consideradas respectivamente: o *realismo não-naturalista*, *naturalista*, e *supra-naturalista* (Campbell, 2019). As duas primeiras são posições com maior aderência entre os filósofos realistas contemporâneos, o que faz com que o realismo supra-naturalista seja uma posição periférica na metaética. Mas será necessário considerarmos brevemente também esta última posição na intenção de trabalharmos melhor o conceito de “naturalismo ontológico” no capítulo 3 do presente trabalho.

1.2.1. Realismo não-naturalista

Começando pelo *realismo não-naturalista*, essa é a posição metafísica que afirma que propriedades morais não são idênticas ou constituídas de propriedades naturais¹² e, portanto, são irreduzíveis a elas. Desse modo, propriedades morais seriam *sui generis*, fato que posiciona a filosofia moral em um lugar de autonomia em relação a investigação das ciências empíricas. Esse tipo de metafísica realista foi defendida de maneira substancial por G. E. Moore em *Principia Ethica* (1903), e tem sido ressuscitado como uma opção viável entre filósofos realistas nas últimas duas décadas (Shafer-Landau 2003; Wielenberg 2009; Enoch 2012). O argumento de Moore em favor do realismo não-naturalista é o famoso *argumento da questão em aberto*, que alega que todas as tentativas de apresentar uma definição de termos morais em termos não-morais está fadada ao fracasso. Segundo a perspectiva de Moore, a frase “todo solteiro é não-casado” é analítica, uma vez que o termo “solteiro” significa simplesmente “não-casado”. Por isso, perguntar se um indivíduo solteiro é também não-casado envolveria algum tipo de confusão conceitual, uma vez que essa pergunta seria inconcebível para um falante maduro da língua portuguesa que sabe o significado de ambas as palavras, de modo que essa seria uma “questão fechada”. Da mesma maneira, se termos morais fossem redutíveis a termos naturais, como por exemplo, se “bom” significasse “prazeroso”, então um falante maduro que conhecesse o sentido de ambas as palavras reconheceria imediatamente que elas têm o mesmo significado que é expresso por palavras diferentes. Mas, como argumenta Moore, este não é o caso, pois perguntas como “lutar MMA é prazeroso, mas é bom?”, ou “comer carne vermelha é prazeroso, mas é bom?” são sempre

¹² A definição do termo “natural” não é precisa, e muitos filósofos atribuem significados diferentes a ele. Na definição clássica de Moore ([1903] 1922, §26, p. 40) ele diz: “Por 'natureza', então, quero dizer e quis dizer aquilo que assunto é concernente às ciências naturais e também à psicologia. Pode-se dizer que inclui tudo o que existiu, existe ou existirá no tempo.”. Apesar desta definição ter seus problemas (Miller, 2003), ela captura o que o não-naturalismo propõe de maneira enfática: a independência da moralidade dos objetos e metodologias de investigação das ciências empíricas.

questões em aberto e não envolvem nenhuma confusão conceitual, mesmo para um falante maduro acostumado com esses termos da língua.

‘Bom’, então, se entendemos com isso aquela qualidade que afirmamos pertencer a uma coisa, quando dizemos que a coisa é boa, é incapaz de qualquer definição, no sentido mais importante dessa palavra. O sentido mais importante de “definição” é aquele em que uma definição afirma quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; e nesse sentido ‘bom’ não tem definição porque é simples e não tem partes. (Moore, [1903] 1922, §10, p. 9)¹³

A conclusão é que termos morais são simples, ou *primitivos*, e por essa razão nunca podem ser definidos em termos não morais, assim como o termo amarelo não pode ser definido a partir de uma descrição definida, mas somente lhe cabe a ostensão.

Outro argumento de Moore é dizer que qualquer tentativa de inferir propriedades morais a partir de propriedades não-morais comete o que ele chama de *falácia naturalista*. Inferir que X é bom a partir de qualquer proposição sobre as propriedades naturais de X é inválido, pois conclusões valorativas só podem ser derivadas de premissas valorativas. Assim, inferir, como alguns proponentes do darwinismo social nos tempos de Moore faziam, que a “eugenia é boa” a partir de “a eugenia contribui para o florescimento da espécie humana” é inválido. Apesar de ser chamada falácia “naturalista”, o argumento de Moore se estende a todas as tentativas de redução semântica dos termos morais a termos não-morais, incluindo propostas supra-naturalistas como as da Teoria do Comando Divino (TCD) que, em algumas de suas formas, alegam que “bom” *significa* “ser ordenado por Deus”.

Uma tensão levantada em relação ao realismo não-naturalista é a de que uma vez afirmado que propriedades morais são propriedades não-naturais, como podemos ter conhecimento moral, uma vez que nossos sentidos captam somente propriedades naturais? Frente essa questão, realistas não-naturalistas geralmente adotam uma epistemologia conhecida como “intuicionismo”. A ideia básica é a de que o nosso conhecimento moral se dá a partir de supostas faculdades normativas de intuição moral. Tal conhecimento fornecido por essas faculdades seria *a priori*, e alguns intuicionistas defendem que as intuições morais seriam crenças morais básicas auto-evidentes, como as crenças de que “2+2=3”, justificadas

¹³ “Good', then, If we mean by it that quality which we assert to belong to a thing, when we say that the thing is good, is incapable of any definition, in the most important sense of that word. The most important sense of 'definition' is that in which a definition states what are the parts which invariably compose a certain whole; and in this sense 'good' has no definition because it is simple and has no parts”

por meio da apreensão do entendimento que o sujeito tem ao considerar a proposição moral em questão (Audi 2004), enquanto que outros intuicionistas defendem que intuições morais não seriam crenças, mas sim “*intellectual seemings*” (Huemer 2005, 2007) que vindicam proposições morais que compõem seu conteúdo. Em outras palavras, se parece (*seems*) a mim que *p*, então estou justificado com base na aparência de *p* em crer que *p* na ausência de um anulador para tal crença. Há uma longa literatura sobre o intuicionismo moral, e ele é alvo de diversas objeções, incluindo os argumentos evolutivos debunking que desafiam a confiabilidade das supostas faculdades normativas da intuição (Street 2006; Bedke 2009), os quais serão considerados no capítulo 2.

Apesar dos argumentos de Moore da questão em aberto e da falácia naturalista serem canônicos na apresentação do realismo não-naturalista, tais argumentos sofreram fortes críticas ao longo do século passado. Uma delas que desafia a força do argumento da questão em aberto é a objeção que parte da distinção fregeana de “sentido-referência”. Essa objeção reconhece que o argumento de Moore fornece um bloqueio em relação à tentativa de *redução analítica* de termos morais a termos não-morais, impedindo assim algum tipo de naturalismo analítico, mas aponta para o fato do argumento deixar em aberto a possibilidade de uma *redução ontológica* das propriedades morais para propriedades não-morais, viabilizando um possível naturalismo sintético. Conforme aponta Miller (2003):

Talvez o naturalista ético possa aplicar a distinção sentido-referência de Frege ao caso de 'bom' e 'N' [propriedade natural qualquer]. [...] Então poderíamos dizer: conhecemos o sentido de 'bom' e conhecemos o sentido de 'N', mas 'bom' e 'N' não têm o mesmo sentido. Eles têm sentidos diferentes, mas, no entanto, se referem à mesma propriedade, e o fato de se referirem à mesma propriedade é algo que podemos descobrir, porque podemos entender o sentido de um predicado sem saber qual propriedade ele representa. (Miller, 2003, p. 17)¹⁴

Por exemplo, sabemos que a água é, em sua essência química, H₂O, mas perguntar “água é H₂O?” ainda assim é uma questão em aberto para falantes maduros que entendem o sentido desses termos, pois alguém pode saber o que água significa e o que H₂O significa e ainda

¹⁴ “Perhaps the ethical naturalist can apply Frege's sense-reference distinction to the case of 'good' and 'N'. [...] Then we could say: we know the sense of 'good' and we know the sense of 'N', but 'good' and 'N' do not have the same sense. They have different senses but nevertheless refer to the same property, and the fact that they refer to the same property is something that we can discover, because we can understand the sense of a predicate without knowing which property it stands for.”

assim não saber que são a mesma coisa. O ponto é que o termo água não significa ou expressa o mesmo *sentido* que o termo H₂O, mas se *refere* e é redutível ontologicamente a H₂O. Da mesma maneira, termos como “bondade” podem não significar uma descrição de uma propriedade não-moral, e ainda assim se referir e ser redutível ontologicamente a uma propriedade não-moral. Como veremos a seguir, essa é uma estratégia utilizada por pelo menos alguns realistas naturalistas para se esquivar do argumento de Moore.

1.2.2. Realismo naturalista

Dentre as posições que se inserem no grupo conhecido como *realismo naturalista*, talvez a mais paradigmática seja a dos “realistas de Cornell”. Os realistas de Cornell¹⁵ (Boyd 1988; Brink 1989; Sturgeon 1985) afirmam que propriedades morais são propriedades naturais complexas (metafísica), conhecíveis, em princípio, de maneira amplamente científica (epistemologia), e que termos morais se referem diretamente a essas propriedades naturais complexas que regulam tais termos em seus usos comuns (semântica). A motivação explícita desses realistas é fornecer alguma espécie de naturalização da ética, de modo a integrá-la aos métodos amplos de investigação das ciências empíricas. Mas o que querem dizer os realistas de Cornell quando afirmam que propriedades morais *são* propriedades naturais complexas? Uma resposta a essa pergunta exige uma distinção didática (ainda que um tanto artificial) entre propriedades naturais simples e propriedades naturais complexas. Propriedades naturais simples, como a propriedade de “ser vermelho” e “ser redondo”, são diretamente observáveis empiricamente, enquanto que propriedades naturais complexas, como “ser saudável” e “ser um deserto”, não são observáveis diretamente, mas são conhecíveis apenas por meio do papel funcional (*functional role*) que exercem. Por exemplo, sabemos que “ser saudável” é uma propriedade natural que um organismo instancia quando está em uma configuração fisiológica e mental específica, e apesar de haver *indicações* diretamente observáveis de que uma pessoa seja saudável, a própria saúde da pessoa não é passível de ser ela mesma diretamente observada. Isso porque as características observáveis que indicam a saúde de um organismo, como ausência de olheiras, não são nem *necessárias* nem *suficientes* para que o indivíduo seja saudável, mas sim efeitos típicos causados pela saúde do próprio organismo. Como as demais propriedades naturais, a saúde exerce um papel funcional causal no organismo, o que significa

¹⁵ Chamados assim por seus integrantes estarem ligados à Universidade de Cornell na década de 80, época do desenvolvimento dos distintivos da teoria.

que ela pode ser causada por algumas coisas (ingestão regular de água, comida etc) e pode também causar outras (energia, longevidade etc), e é a partir da identificação desse papel causal que sabemos que o indivíduo instacia saúde. Boyd (1988) chama tais propriedades de “propriedades de agrupamento homeostático” (*homeostatic cluster properties*). Ele diz:

O agrupamento homeostático das propriedades em *F* é *causalmente importante*: existem (teoricamente ou praticamente) efeitos importantes que são produzidos por uma ocorrência conjunta de (muitas) das propriedades em *F* juntamente com (alguns ou todos) os mecanismos subjacentes em questão. (Boyd, 1988, p. 197, ênfase nossa).¹⁶

Da mesma maneira, os realistas de Cornell afirmam que propriedades morais como “bondade” (*goodness*) se assemelham em estrutura a propriedades naturais complexas como “saúde”, tendo papéis funcionais e causais específicos. Por exemplo, a bondade pode ser causada por coisas naturais como prazer, caridade e honestidade, bem como pode causar outras coisas naturais como florescimento humano, paz política e fraternidade, e podemos identificá-la indiretamente ao observarmos, diretamente, tais indicações de bondade. Por causa disso, propriedades morais entram em relações explanatórias causais, explicando de maneira eficaz algumas de nossas observações (Sturgeon 1988).

Em nível semântico, os realistas de Cornell adotam a chamada *teoria causal da referência*, desenvolvida por filósofos da linguagem a partir da década de 70 (Kripke 1972; Putnam 1973). De acordo com a aplicação dessa teoria a tipos naturais, o termo “água”, por exemplo, se refere diretamente a propriedade natural subjacente às características comuns da água, isto é, “água” se refere a propriedade natural “H₂O” que subjaz às propriedades manifestas de liquidez, transparência, insipidez etc, que comumente associamos a ela. Da mesma maneira, o termo moral “bondade” se refere à propriedade natural complexa que subjaz às características comuns de ações morais reconhecidas como boas. Desse modo, a teoria causal da referência possibilita os realistas de Cornell a defender uma redução ontológica de propriedades morais a propriedades naturais complexas, mesmo que uma redução semântica/linguística de termos morais para termos não-morais seja inviável, superando assim o desafio da questão em aberto de Moore, visto anteriormente. Da mesma

¹⁶ “The homeostatic clustering of the properties in *F* is causally important: there are (theoretically or practically) important effects which are produced by a conjoint occurrence of (many of) the properties in *F* together with (some or all of) the underlying mechanisms in question.”

maneira que “água” não *significa* “H₂O”, mas é reduzida *ontologicamente* a H₂O, termos morais como “bondade” não significam a descrição de uma propriedade natural complexa, mas são reduzidas ontologicamente a essas propriedades, i.e., são constituídas ou idênticas a elas. Assim, longe de apelarem junto a não-naturalistas para alguma faculdade normativa de intuição moral, uma investigação empírica sintética *a posteriori* é a maneira apontada pelos realistas de Cornell para descobrirmos quais são as propriedades naturais complexas que regulam nossos usos dos termos morais, e a medida que avançarmos em investigação empírica sobre a identificação mais precisa dessas propriedades, teremos em nível crescente um entendimento com maior precisão acerca da natureza do que constitui a própria moralidade.

Não é preciso dizer que, como em qualquer posição filosófica, há várias objeções a essa proposta específica dos realistas naturalistas de Cornell de redução ontológica da ética, ou até mesmo contra o projeto geral de naturalização da moralidade. Como o propósito deste trabalho não é fazer uma avaliação do realismo moral naturalista frente às suas mais variadas objeções, basta citarmos as mais recorrentes críticas apresentadas a ele, sendo elas a objeção da *normatividade* (Scanlon 2014; Parfit 2011), a objeção da *impotência explanatória* (Harman 1977), a objeção da *terra gêmea moral* (Horgan & Timmons 1991), e a “*just too different objection*” (Enoch 2011). Tomemos como exemplos as duas primeiras citadas.

A *objeção da normatividade* (Scanlon 2014; Parfit 2011) apela para a diferença entre dois tipos de fatos: normativos e naturais. Fatos normativos nos dizem acerca do que é *bom* no mundo, do que temos ou não *razões* ou *obrigações* de fazer e valorizar, e, portanto, são também *prescritivos*. Já os fatos naturais dizem respeito à estrutura inata do mundo e os princípios causais que operam na interação da matéria, e por isso são de caráter mais *descritivo*. Como se pode ver, fatos morais parecem ser por natureza fatos normativos, pois dizem respeito a razões que temos para agir de determinada maneira, avaliar coisas como boas ou más, certas ou erradas, e deveres a serem satisfeitos. Mas, de acordo com a objeção, fatos naturais não são normativos, e ao tentar fornecer uma naturalização da moralidade, os realistas naturalistas, em geral, deixam de fora seu aspecto mais importante, a própria normatividade. Logo, uma redução ontológica de fatos morais a fatos naturais é insustentável. Dentre as opções de resposta diante dessa objeção, o realista naturalista pode apresentar uma visão reformista da moralidade ao negar que a normatividade seja um aspecto não-negociável dos fatos morais ou mesmo do discurso moral (Brandt 1979; Railton 1986), ainda que essa

proposta seja bastante anti-intuitiva, ou pode ainda propor alguma maneira de reduzir a própria normatividade a fatos puramente naturais (Schroeder 2007; Foot 2001).

Já a objeção da *impotência explanatória* alega o seguinte: *se* não dispomos de uma explicação redutivista satisfatória de fatos morais objetivos à fatos naturais, *então* os supostos fatos morais não têm nenhuma relevância explanatória sobre nossas crenças acerca de nossas experiências e observações do mundo natural – o que nos levaria a duvidar da existência de fatos morais objetivos.¹⁷ Em outras palavras, uma vez negado a plausibilidade de redução natural dos fatos morais, a objeção afirma que podemos explicar o mundo natural sem apelar para qualquer conceito ou linguagem moral, ou sequer postular a existência de qualquer propriedade moral. Segundo Gilbert Harman (1977), a melhor explicação de nossas crenças científicas parece exigir, ou pelo menos envolver, a *verdade* dessas crenças, enquanto que o mesmo não seria verdadeiro para nossas crenças morais. Ele exemplifica essa suposta diferença entre crenças morais e crenças científicas ao propor que imaginemos uma situação na qual nos deparamos com alguns jovens que derramam gasolina sobre um gato e ateam fogo nele, e então, a partir dessa observação, formamos a crença de que “o que eles estão fazendo é errado”. Harman argumenta que nesse caso, com base em uma epistemologia da observação, poderíamos explicar nossa crença moral apontando para alguns fatos sobre nossos estados psicológicos concernentes a alguma sensibilidade moral, nossa educação recebida acerca de alguns princípios morais, propriedades físicas da situação etc, sem fazer referência a quaisquer supostas propriedades morais da própria ação dos sujeitos. Em outras palavras, nós não precisamos citar a suposta maldade (*wrongness*) da ação dos jovens para explicar porque formamos a crença de que “o que eles estão fazendo é errado”. Em contrapartida, Harman dá o exemplo da crença de um cientista de que “um próton está em uma câmara de nuvem”, e argumenta que essa crença parece ser melhor explicada, ainda que em parte, pela presença real de um próton observado na câmara pelo cientista, o que colocaria a verdade da presença do próton na câmara em uma relação explanatória acerca da crença do cientista. Portanto, propriedades morais objetivas seriam supérfluas, ou dispensáveis, em

¹⁷ Essa forma condicional de posicionar e ler o desafio de Harman é compartilhada por Joyce: “He is widely reported as having answered in the negative—as having concluded that there are no moral facts—but in fact his position is subtler. Rather, Harman’s conclusion is conditional: that if there is no reductive account available explaining how moral facts relate to naturalistic facts, then moral claims cannot be tested, moral theories cannot be confirmed or disconfirmed, and we have no evidence for the existence of moral facts. But at no point does Harman assert that the antecedent of this conditional holds. He doesn’t argue that a reduction of the moral to the non-moral is unavailable, only that it doesn’t come easily.” (Joyce, 2006, p. 184-185)

explicar causalmente nossas observações sobre o mundo, e, se esse é o caso, fatos morais não têm relevância explanatória e causal sobre o mundo empírico como sugerem os realistas de Cornell.

Uma maneira de responder ao desafio de Harman é demonstrar que uma propriedade pode ter eficácia explanatória mesmo que ela não possa ser diretamente observável. Como vimos no caso das propriedades morais complexas, elas podem ter potencial explanatório ainda que somente sejam observáveis indiretamente por meio de suas indicações subjacentes. Outra possibilidade é dizer que uma vez que propriedades morais são simplesmente propriedades naturais complexas, então ao citar os fatos físicos do evento, cita-se necessariamente os fatos morais, pois ambos seriam idênticos.¹⁸

É importante notar de antemão que o desafio de Harman apresenta um *modus operandi* similar a alguns argumentos evolutivos debunking, no qual alguns autores alegam que a pressuposição ontológica da existência de propriedades morais objetivas seria desnecessária dado que teríamos uma etiologia evolutiva satisfatória que explica o fenômeno da moralidade sem apelo a essas propriedades (Ruse 1986). Entretanto, um dos pontos que o desafio de Harman deixa em aberto e, portanto, o faz diferir dos argumentos debunking, é a questão acerca de qual seria a etiologia ou quais seriam os fatores relevantes que teriam moldado nossa sensibilidade moral refletida nos juízos morais que fazemos em cada situação. Conforme diz Joyce (2006, p. 185) a “*referência à seleção natural biológica não é necessária para o caso de Harman*”, de modo que nossa sensibilidade moral pode ser explicada pela transmissão cultural, por mecanismos inconscientes, ou qualquer outra explicação não-evolutiva sem prejuízo ao desafio. Veremos os traços do problema da impotência explanatória em conexão com argumentos debunking em momento apropriado.

Outras posições realistas naturalistas que não foram apresentadas nessa seção, como teorias Neo-aristotélicas (Foot 2001; Hursthouse 1999), e o Funcionalismo Moral (Jackson 1998), são opções que se apresentam como propostas de superação de algumas das

¹⁸ Essa discussão acerca do naturalismo de Cornell e o problema da impotência explanatória está registrada nos debates ocorridos entre Sturgeon e Harman ao longo de vários textos. Ver Harman em “*The Nature of Morality*” 1977, cap. 1 e 2; “*Moral explanations on natural facts - can moral claims be tested against reality*” 1986; e Sturgeon em “*Harman on moral explanations of natural facts*” 1986a, “*what difference does it make whether moral realism is true*” 1986b, “*Moral explanations*” 1988, “*Contents and causes: a reply to Blackburn*” 1991 e “*Non-moral explanations*” 1992. Para uma boa reconstrução do debate e seus principais argumentos, ver Alexander Miller em “*An Introduction to Contemporary Metaethics*”, cap. 8, 2003.

dificuldades enfrentadas pelo naturalismo de Cornell e devem ser consideradas pelo leitor interessado.

1.2.3. Realismo supra-naturalista

Por fim, temos o *realismo supra-naturalista*, sendo mais famosa alguma versão contemporânea do que é conhecido com Teoria do Comando Divino (Quinn 1978; Adams 1999; Alston 2002). De acordo com essa perspectiva, “*comandos divinos são constitutivos do status moral das ações*” (Alston, 2002, p. 284). A propriedade de Y “ser moralmente correto” (Y representando uma ação determinada) seria idêntica, ou constituída, pela propriedade de Y “ser comandado por Deus”, e uma vez que Deus seria um ente sobrenatural, propriedades morais seriam não-naturais, mais especificamente, supra-naturais. A proposta dos teóricos do comando divino é fornecer uma *redução ontológica* das obrigações morais para prescrições divinas, não uma *redução semântica*, de modo que, assim como os naturalistas de Cornell, eles buscam evitar o argumento de Moore da questão em aberto. Alguns autores posicionam as teorias do comando divino (doravante TCD) na categoria anti-realista construtivista, apesar de notarem certa ambiguidade em relação ao status semântico de determinação da verdade moral, já que, diferente do construtivismo, nas TCDs proposições morais verdadeiras não seriam uma função de um procedimento humano. Conforme nota Shafer-Landau:

Todas as teorias de mandamentos divinos incorporam uma função construtiva, com certeza, mas também é o caso de que as atitudes relevantes para o estabelecimento de padrões não são as de nenhum ser humano – as atitudes (não importa quão refinadas) de nós, meros mortais, não fazem o trabalho relevante (Shafer-Landau, 2003, p.16)¹⁹

Acreditamos que o problema taxonômico de classificar as TCDs depende do tipo de TCD que se tem em mente. Na distinção que fazemos mais à frente entre TCDs voluntaristas e não-voluntaristas, a primeira poderia ser classificada como algum tipo de construtivismo subjetivista, uma vez que proposições morais seriam frutos da vontade (*will*) de Deus *simpliciter*, enquanto que a segunda poderia ser tomada como um tipo de realismo moral, dado que proposições morais não dependeriam, em todos os casos, da mera vontade divina,

¹⁹ “All divine command theories incorporate a constructive function, to be sure, but it is also the case that the relevant standard-setting attitudes are not those of any human being—the attitudes (no matter how refined) of us mere mortals do not do the relevant work.”

mas também de sua natureza *necessária* (determinando os valores morais). Por essa razão, a TDC que apresentamos nessa seção é de caráter não-voluntarista.

Mackie famosamente (1977) argumentou que se propriedades morais objetivas existissem, elas teriam um caráter bastante estranho (*queer*) em relação ao resto dos componentes de nosso mundo natural, pois teriam um caráter prescritivo, demandando de nós certas condutas em resposta a obrigações morais universais. Assim, argumentou Mackie, propriedades morais objetivas não existem, pois não há nada nem mesmo semelhante a tais propriedades morais no tecido de nosso mundo natural. Teóricos do comando divino fazem coro com Mackie ao alegar que, dada uma visão de mundo naturalista, propriedades morais objetivas seriam realmente estranhas de serem encaixadas em nosso mundo natural, mas afirmam, por outro lado, que a estranheza em relação ao caráter prescritivo das propriedades morais é facilmente dissolvida em uma visão de mundo teísta, uma vez que não há nada de estranho com obrigações morais que são, de fato, comandos emitidos por um agente pessoal.

A Teoria do Comando Divino enfrenta diversas objeções, sendo a mais comum o antigo e persistente *dilema de Eutífron*, proposto por Sócrates ao personagem Eutífron no diálogo platônico de mesmo nome, e atualizado como objeção aos teóricos do comando divino em geral. A objeção levanta o seguinte dilema: (a) algo é bom porque é comandado por Deus, ou (b) algo é comandado por Deus porque é bom? De acordo com o primeiro lado do dilema (a), o valor moral “bondade” é simplesmente constituído por aquilo que Deus comanda. O problema com essa concepção é que ela faz com que a moralidade tenha um caráter de arbitrariedade, uma vez que Deus poderia comandar o genocídio como bom, e teríamos então a obrigação moral de sermos genocidas. Essa conclusão parece ser absurda e contrária à nossa intuição acerca da natureza dos nossos deveres morais e do que constitui ser bom. Mas se tomarmos o segundo lado do dilema (b), então a moralidade não depende de Deus, uma vez que Deus comanda algo porque ele *reconhece* que esse algo tem, em si, a propriedade de ser bom. Em ambos os lados, o dilema de Eutífron torna a TDC implausível.

Uma maneira um tanto quanto extravagante (para não dizer desesperada) de lidar com o problema seria aceitar o primeiro lado do dilema, como fez Guilherme de Ockham, e “*bite the bullet*”. Por subscrever ao “voluntarismo teológico”, que alega que os valores e deveres morais dependem da vontade (*will*) de Deus *simpliciter*, Ockham defende que é logicamente possível que Deus comande o genocídio, mas, como um artigo de fé, devemos acreditar que ele jamais expressará tal comando. Já outros filósofos teístas, como Tomás de Aquino,

aceitam (b) e descartam a TDC voluntarista como sendo insatisfatória. Nessa perspectiva, Deus, por ser moralmente perfeito, seria somente uma fonte epistêmica confiável acerca do seria bom, e seus comandos seriam infalivelmente precisos, mas não o fundamento da moralidade (Swinburne 2004).

Por outro lado, os proponentes contemporâneos da TCD descartam a versão voluntarista de Ockham, ao mesmo tempo que rejeitam a posição do tomismo acerca da função basicamente epistêmica de Deus. Para isso, faz-se a divisão entre *valores morais*, concernente ao que é “bom”, e *deveres morais*, concernente a aquilo que é “certo”, que temos ou não a obrigação de fazer. Segundo Alston (2002), valores morais seriam constituídos ontologicamente pela natureza divina, enquanto que os deveres morais seriam constituídos pelos comandos divinos que, por sua vez, são expressões *necessárias* de sua natureza. Uma vez que Deus é um ente necessário, sua natureza exemplificaria os mesmos valores morais em todos os mundos possíveis, e em virtude de seus mandamentos refletirem necessariamente sua natureza, eles seriam sempre os mesmos em todos eles.

Por essa razão, TDCs contemporâneas são também chamadas de não-voluntaristas, pois o que é “bom” não depende da vontade de Deus, mas sim de sua natureza. Dito isso, Alston constrói um trilema ao apontar para uma terceira opção não contemplada pelo dilema de Eutífron, a de dizer que (c) Deus comanda algo porque ele é bom. Segundo essa opção, nossos deveres morais são constituídos pelos comandos de um Deus que é *essencialmente* bom. Como os nossos deveres morais são fundamentados nos mandamentos de Deus, eles não são independentes de Deus. Por outro lado, os mandamentos de Deus também não seriam arbitrários, pois eles refletem *necessariamente* sua natureza imparcial, amorosa, generosa, misericordiosa etc, que constitui nossos valores morais. Alston diz:

Longe de ser arbitrário, os mandamentos de Deus para nós são uma expressão de sua perfeita bondade. Uma vez que ele é perfeitamente bom por natureza, é impossível que Deus nos ordene a agir de maneiras que não sejam as melhores. E se Deus ordenar que sacrifiquemos tudo pela aquisição de poder? (Estamos assumindo que isso não é o melhor.) Essa seria, portanto, nossa obrigação moral? A resposta para isso depende da melhor maneira de lidar com condicionais subjuntivos com antecedentes impossíveis. Mas qualquer que seja nossa lógica de condicionais, isso não constitui uma dificuldade substantiva justamente porque não há possibilidade de verdade no antecedente (Alston, 2002, p. 290).²⁰

²⁰ “So far from being arbitrary, God's commands to us are an expression of his perfect goodness. Since He is perfectly good by nature, it is impossible that God should command us to act in ways that are not for the best.

Segundo essa perspectiva, perguntar “se Deus comandasse genocídio, tal ação seria moralmente certa?” seria análogo a perguntar “se existisse um triângulo de seis lados, qual seria a sua área?”, uma pergunta que expressa um contrafactual com antecedente impossível e, portanto, absurda.

Sendo satisfatória ou não o modelo de TCD não-voluntarista, fato é que o dilema de Eutífron ainda apresenta uma tensão a essa forma de realismo. Jeremy Koons, por exemplo, diante da resposta dada acima, reformula o dilema da seguinte maneira: “*as qualidades como ser misericordioso e amoroso são características de Deus porque são boas, ou são boas porque são características de Deus?*” (2012, p. 179). Segundo ele, se tomarmos a segunda opção, como fazem os teóricos do comando divino, propriedades como “bondade” ficam destituídas de qualquer conteúdo descritivo, o que é contra-intuitivo. Outro problema de caráter mais geral com a tese da TCD que escapa a nossa pretensão no presente trabalho, é acerca da justificação epistêmica de sua crença em uma metafísica teísta, assim como o fato de metafísicas naturalistas serem mais parcimoniosas e se colocarem lado a lado com uma visão epistemológica mais científica. Tocaremos parcialmente neste último problema no capítulo 3 da presente dissertação.

O realismo moral trabalhado nesta seção em suas diversas matizes, isto é, em sua forma *naturalista*, *não-naturalista* e *supra-naturalista*, constitui o alvo comum de vários argumentos evolutivos debunking desenvolvidos em metaética que, em suas versões mais recentes e modestas, se voltam contra o suposto *conhecimento moral* de verdades morais objetivas tomados nos moldes realistas – geralmente atacando a pretensa *justificação moral* reivindicada pelo realista – e fazem isso apelando para fatos fornecidos pela psicologia moral evolutiva e teoria da evolução em geral como uma de suas premissas de partida. Mas quais fatos evolutivos seriam esses?

What if God should command us to sacrifice everything for the acquisition of power? (We are assuming that this is not for the best.) Would it thereby be our moral obligation? The answer to this depends on how it is best to handle subjunctive conditionals with impossible antecedents. But whatever our logic of conditionals it is not a substantive difficulty just because there is no possibility of the truth of the antecedent.”

2. EVOLUÇÃO E MORALIDADE

Seres humanos são inclinados a *avaliar* comportamentos que promovem a cooperação, a reciprocidade, e o benefício mútuo como sendo valorosos do ponto de vista moral, enquanto comportamentos de deslealdade, agressividade e auto interesse são geralmente avaliados como imorais. Fato é que muitos desses comportamentos que valorizamos e praticamos não são uma idiossincrasia dos primatas *homo sapiens*, antes, tais comportamentos são compartilhados por animais não-humanos, como babuínos, morcegos, ursos e besouros. Citando alguns exemplos, podemos ver que é comum morcegos-vampiros da família *Phyllostomidae* doarem alimento a outros morcegos que não conseguiram adquiri-lo durante a busca na madrugada (Wilkinson 1984), que pássaros abelharucos africanos de testa branca às vezes abstém-se de se reproduzir para ajudar a criar pássaros da ninhada vizinha (Emlen & Wrege, 1988), e que a dedicação de insetos, como algumas abelhas e formigas, ultrapassa a busca pela mera reprodução, estando voltada à proteção da colônia e da rainha, ainda que isso exija auto sacrifício. Todos esses casos exemplificam um tipo de comportamento cooperativo que muitas das vezes ameaça a integridade reprodutiva do próprio organismo que o promove. Uma vez que esses comportamentos são predominantes no mundo animal, eles são suscetíveis de serem submetidos a explicações evolutivas.

Biólogos evolutivos têm se empenhado em explicar o surgimento desses comportamentos compartilhados pelos demais animais por meio do mecanismo comum de seleção natural, e os desenvolvimentos nas últimas décadas no campo da sociobiologia e da psicologia moral evolutiva sugerem que parte considerável do fenômeno moral humano também é suscetível de ser explicada dessa maneira. Duas teorias²¹ proeminentes na literatura para a explicação do *comportamento* tipicamente moral, e que é compartilhado por outros animais, são a (i) teoria da seleção por parentesco (*kin selection*) e (ii) altruísmo recíproco. Em relação à uma explicação evolutiva acerca do *pensamento* moral humano, uma proposta recorrente é a de que (iii) a posse de uma capacidade normativa ou de um senso moral (Joyce, 2006) para a produção de juízos morais foi vantajosa do ponto de vista seletivo, e por isso foi selecionada durante o processo evolutivo.

²¹ Outras teorias que explicam a seleção de aspectos importantes do fenômeno da moralidade, como o “Mutualismo” e a “Cooperação Indireta” (Alexander, 1987), não serão tratadas aqui, uma vez que acreditamos ser suficiente apresentar as teorias da “seleção por parentesco”, “altruísmo recíproco” e da “capacidade normativa” para o desenvolvimento da presente dissertação. Para uma ótima entrada acerca das demais teorias não tratadas aqui, ver Okasha em “*Biological Altruism*”, na entrada da Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Nas próximas seções apresentaremos, de modo objetivo, cada uma dessas teorias, uma vez que elas são geralmente reivindicadas, muitas das vezes pressupostas, como uma premissa de partida na composição dos AEDs.

2.1. Seleção por parentesco

Segundo Dawkins (1976), o trabalho explicativo do biólogo evolutivo deve ser feito com uma distinção entre o *nível genético* e o *nível do organismo* que carrega os genes, porque em muitas ocasiões o que é bom para os genes (sua propagação e perpetuação), nem sempre é bom para o corpo que o carrega. Desse modo, Dawkins propõe localizarmos o nível genético como sendo o nível específico em que a seleção natural opera, não o nível do organismo em particular, e essa localização nos levaria automaticamente à valorização dos parentes do ponto de vista evolutivo. Scott James (2015) exemplifica a ideia da seguinte maneira: imagine uma gazela que, por causa de uma mutação gênica, deixe de se alimentar em momentos de ameaça para proteger suas irmãs de um predador. Neste cenário, a vida da gazela que se coloca de prontidão para proteger suas irmãs é ameaçada pelo predador, ao mesmo tempo que suas irmãs são beneficiadas pelo comportamento dela, que as possibilitam fugir. Do ponto de vista evolutivo, parece-nos, à primeira vista, que tal comportamento altruísta²² levaria à extinção da gazela protetora a longo prazo, e, conseqüentemente, gazelas que tivessem a inclinação a se comportar de modo similar não existiriam hoje. Mas essa conclusão não está correta quando levamos em consideração o nível explicativo em que se dá o processo de seleção natural, isto é, o nível do gene. Uma vez que as irmãs da gazela do nosso exemplo compartilham 50% dos genes dela *por causa do grau de parentesco*, e que os genes responsáveis por esse comportamento altruísta provavelmente estão presentes em seus próprios genes, o comportamento de promover a sobrevivência de suas irmãs é também uma maneira de promover a sobrevivência dos seus próprios genes, e isso é o que conta como benefício no processo de filtragem da seleção natural.

²² Nesse cenário, com “comportamento altruísta” não queremos dizer que (A) a gazela possui alguns motivos/intenções e que ela age baseada nesses motivos/intenções em consideração aos outros, mas simplesmente que (B) a gazela tem a tendência de se *comportar* de maneira cooperativa (talvez sacrificial) em dadas circunstâncias, de maneira a aumentar o sucesso reprodutivo de outros indivíduos em detrimento do seu próprio sucesso. O termo “altruísmo psicológico” tem o sentido de (A), enquanto que o termo “altruísmo biológico” tem o sentido de (B). Assim, como diz Kitcher em *Biology and Ethics* (2006), “organisms incapable of having intentions (plants, for example) can be altruistic in the biological sense” (p. 7). Ver FitzPatrick em “*Morality and Evolutionary Biology*”, 2021.

A ideia de que a seleção natural favorece o comportamento altruísta na grande maioria dos casos, foi elaborada de maneira mais clara por Hamilton (1964, 1966), e demonstrada por ele de maneira formal através do que ficou conhecido como a “regra de Hamilton”, a saber: $c < rb$. De acordo com a regra, *se* para qualquer ato cooperativo, os benefícios (*b*) deste ato para um dado parente, multiplicados pelo grau de parentesco genético (*r*) do que promove o ato e do que é beneficiado por ele (que varia a depender da proximidade entre os membros da família), são maiores que o custo (*c*) evolutivo da promoção do ato, *então* a seleção natural tenderá a favorecer esse comportamento. Aplicado ao exemplo da gazela, isso significa que o custo do seu ato altruísta é menor do que o benefício genético gerado pelo ato de preservar os genes compartilhados por suas parentes irmãs. Isso explica por que a conexão de parentesco é importante, pois se por um lado a gazela tivesse a tendência de se colocar *indiscriminadamente* em risco para ajudar a qualquer outra gazela que não compartilhasse seus genes, essa tendência seria eliminada no decorrer do processo evolutivo – uma vez que esse comportamento levaria à extinção dos genes que carregam essa tendência. Por outro lado, se a gazela tivesse comportamentos puramente egoístas²³, ela também seria eliminada juntamente com sua tendência pela concorrência com grupos de parentes que são altruístas e têm um sucesso reprodutivo melhor. Dessa maneira, a seleção por parentesco explica de maneira bastante promissora porque vemos padrões de comportamentos altruístas, até mesmo suicidas, em colônias de insetos sociais, como no caso de algumas abelhas e formigas:

[...] as fêmeas da ordem *hymenoptera* (formigas, abelhas, vespas e moscas desfolhadoras) podem compartilhar até 75% de seu material genético com irmãs, mas apenas 50% com descendentes. De acordo com a regra de Hamilton, com um coeficiente de parentes tão alto a seleção natural favorecerá fortemente comportamentos que beneficiem as irmãs, mesmo ao custo dos indivíduos não se reproduzirem. (James, 2015, p. 54)

Na seleção por parentesco a promoção de comportamentos cooperativos não exige que os indivíduos tenham intenções ou que ajam baseados em interesses no benefício genético, antes, ela acontece em um nível motivacional básico, instintivo²⁴, não-reflexivo. Tudo o que é

²³ Mais uma vez, aqui cabe um cuidado com as terminologias. Com “egoísta” não queremos dizer que o indivíduo aja de acordo com *razões* ou *interesses* de se beneficiar dos sacrifícios dos outros de maneira auto interessada, ou que ele tenha qualquer tipo de reflexão intencional, mas simplesmente que seu *comportamento* promove somente o benefício próprio.

²⁴ Para uma discussão acerca do status da teoria de Hamilton em relação a pesquisas empíricas mais recentes, ver Ratnieks e Wenseleers em “*Altruism in insect societies and beyond: voluntary or enforced?*”, 2007. Segundo os autores, dados recentes acerca do modo de operação de colônias de insetos sugerem que em alguns casos os

necessário é que os organismos disponham de uma capacidade de detectar (*input*), ainda que de maneira não-consciente, a presença de parentes e a partir dessa detecção responder (*output*) com comportamentos altruístas que, satisfazendo a regra de Hamilton, terão grandes probabilidades de ser selecionados.

Se aplicarmos a teoria descrita acima a nós, seres humanos, esperamos encontrar disposições para promovermos tratamentos prioritários a membros de nossa família, principalmente a filhos, irmãos e irmãs, à medida que eles compartilham em maior grau nossos genes. Não é difícil perceber no nosso dia a dia que, de fato, compartilhamos essas disposições, e esse fato tem sido confirmado por meio de vários estudos em psicologia experimental. As pesquisas mostram, por exemplo, que independentemente das relações de proximidade espacial, temos tendências a ajudar parentes do que outras pessoas (Essock-Vitale e McGuire, 1985), que a maneira que administramos nossas finanças, como testamentos, é fortemente coordenada tendo em vista o benefício de membros de nossa família (Smith *et al.*, 1987), e que preferimos auxiliar membros familiares a outros indivíduos (Burnstein *et al.*, 1994). Os experimentos também mostram que essas disposições são mais fortes à medida que o grau de proximidade genética é maior, isto é, irmãos são geralmente escolhidos em detrimento de primos, mães em detrimento de avós etc.

A seleção por parentesco pode também ser usada para explicar alguns auxílios a *não* parentes. Joyce (2006, p. 21) propõe que não é necessário que o indivíduo possua um mecanismo sofisticado de detecção específica do grau de parentesco genético dos outros indivíduos para que ele promova comportamentos altruístas voltados a eles – aliás, esse seria um mecanismo extremamente complexo e dispendioso para ser sustentado ao longo da história evolutiva – mas simplesmente que ele tenha a disposição de tratar *aqueles que vivem ao seu redor* de maneira especial. Uma vez que os indivíduos mais próximos são geralmente parentes, a regra de Hamilton é satisfeita, sobrando espaço para que indivíduos que não são parentes, mas que vivem próximos, também se beneficiem dos atos cooperativos. Essa proposta simples nos ajuda a entender por que também possuímos preocupações com pessoas que compõem nosso convívio social, apesar de não serem parentes.

Tudo isso aponta para a possibilidade de explicarmos, por meio do mecanismo de seleção natural atuando através da seleção por parentesco, parte significativa de nossas vidas

operários são coagidos a exibirem comportamentos altruístas, ao invés de tais comportamentos serem espontâneos.

morais, i.e., nossas tendências de ajudar membros de nossas famílias e pessoas próximas a nós, e de nos *interessarmos* e nos *preocuparmos* de maneira intensa com o bem-estar deles.

2.2. Altruísmo Recíproco

Notamos na seção anterior que a seleção por parentesco também pode explicar uma parcela das tendências de animais a ajudar *não* parentes, isso se ela for entendida através de um mecanismo que promove comportamentos cooperativos a indivíduos de convívio próximo que são detectados. Mas, o que dizer dos comportamentos cooperativos que não envolvem necessariamente relações parentais ou de proximidade? Para responder a essa pergunta, o biólogo Robert Trivers (1971) desenvolveu uma explicação que ele cunhou de “altruísmo²⁵ recíproco”. A ideia é bastante simples, mas não menos poderosa: a reciprocidade é observada nos casos em que o custo de prover um benefício a um não parente no *momento presente* é confiavelmente superado pelo valor recíproco de algum benefício que será recebido no *futuro*. Por exemplo, no início do texto citamos o fato recorrente de morcegos-vampiros compartilharem alimento com outros morcegos que não conseguiram se alimentar durante a noite, e calcula-se que cerca de 30% desses compartilhamentos não são voltados a parentes (James, 2015). O altruísmo recíproco revela que tais compartilhamentos de recursos com não parentes frequentemente estão relacionados com associações anteriores entre os que promovem o benefício e os beneficiários. Em outras palavras, o fato de um morcego-vampiro *A* ter ajudado outro morcego-vampiro *B* no presente momento, está relacionado ao fato de que o morcego-vampiro *B* ajudou o morcego-vampiro *A* em circunstância passada.

Para que casos como esse de altruísmo recíproco aconteçam, é necessário que os animais que interagem entre si tenham uma capacidade mais refinada²⁶, algo que se assemelha uma faculdade de memória, para detectar e registrar as circunstâncias em que ajudaram (ou receberam) ajuda de um outro animal, para então, no futuro, poderem “cobrar” (ou retribuir) os benefícios doados (ou recebidos) naquela ocasião²⁷. Isso porque, como vimos no caso da

²⁵ Para uma consideração importante acerca dessa terminologia, ver nota 22.

²⁶ Conforme nota James (2015, p. 63), essa exigência de uma “capacidade mais refinada” faz com que uma grande parcela da população biológica seja excluída desse modelo explicativo.

²⁷ É justamente esse elemento que faz com que o “altruísmo recíproco” seja diferente do que é chamado de “Mutualismo”. No primeiro caso, há a exigência de um tipo rudimentar de *acordo* entre as duas partes, que perdura para além de uma única circunstância no tempo, além de o benefício recebido pelas duas partes não ser imediato. Já no caso do mutualismo, teoria que não tratamos no texto, as partes se beneficiam mutuamente, de maneira imediata, por cooperação em momentos específicos, mas isso não exige que elas mantenham algum tipo de vínculo retributivo ao longo do tempo. De todo modo, tanto o altruísmo recíproco quanto o mutualismo são modos complementares de explicar como comportamentos cooperativos são selecionados no processo evolutivo.

seleção por parentesco, a cooperação indiscriminada e gratuita para com animais não parentes não seria vantajosa do ponto de vista evolutivo para o que coopera, uma vez que nenhum benefício equivalente lhe seria devolvido.

É por essa razão que antropólogos (Packer, 1977) observam que a disposição que macacos vervet têm de ajudarem outros macacos em necessidade é *proporcional* à ajuda que eles receberam destes outros macacos em um passado recente, uma condicionalidade que não está presente em casos de macacos que são parentes. Desse modo, os macacos que não devolvem favores recebidos, aumentam suas chances de não receber mais auxílios no futuro, o que, a longo prazo, os levará à extinção na cadeia de transmissão genética. Portanto, a cooperação mútua, sob essas circunstâncias, trás um grande benefício do ponto de vista da seleção natural.

2.3. Capacidade para Normatividade Moral

Todos os aspectos relevantes para a moralidade que foram tratados nas seções anteriores, e que são compartilhados por animais não-humanos, estão relacionados ao *comportamento* cooperativo tipicamente moral, mas como tais não dizem nada (ou pelo menos não dizem de forma direta) acerca das estruturas psicológicas distintas e complexas que encontramos em seres humanos. Isso porque o fato de uma criatura *agir* de maneira tipicamente moral, não é suficiente para que essa criatura *seja*, de fato, uma criatura moral. Por exemplo, o fato de uma abelha apresentar comportamento cooperativo em relação às abelhas-irmãs não a torna moralmente correta ou virtuosa, da mesma maneira que o fato de um leão matar uma zebra não o torna um assassino, nem mostra que seu ato foi moralmente repreensível. Desse modo, podemos dizer que, apesar de dispormos até aqui de explicações evolutivas para o surgimento de comportamentos tipicamente morais, essas explicações não esgotam o fenômeno da moralidade da maneira como o conhecemos e vivenciamos, sendo necessária a apresentação de uma explicação mais localizada sobre o surgimento de nossa psicologia moral. Isso nos leva à reflexão acerca de quais características essenciais, as quais os demais animais supostamente não possuem, fazem uma criatura ser classificada como um agente moral. Esse é um ponto de grande divergência entre filósofos morais, de modo que vamos focar em uma característica específica que acreditamos ser típica à experiência da moralidade.

Uma das propriedades distintivas da experiência moral que faz com que os animais dos exemplos anteriores não sejam classificados como criaturas morais – apesar de exibirem

comportamentos tipicamente morais – é a falta que eles têm de uma capacidade de exercer *juízos morais*²⁸. De acordo com Joyce (2006), ao invés dos juízos morais serem meras inibições que uma criatura tem para não fazer algumas ações, eles estão relacionados à capacidade de entender *proibições*, isto é, de que algumas ações não *devem* ser feitas pelo motivo de serem erradas²⁹. Para clarificar esse ponto, Joyce sugere que imaginemos uma comunidade de agentes que compartilham *desejos* pró-sociais (e.g. desejos de viver em paz, harmonia, de evitar a violência etc), e que esses agentes, de fato, vivam em harmonia de acordo com esses estados conativos. Joyce dirá que, a despeito de serem assim, não encontramos nesse cenário nenhum tipo de juízo moral, mas somente inibições a agir de determinada maneira:

Essas criaturas imaginárias têm *inibições* contra matar, roubar etc. Elas nem sonhariam em fazer essas coisas; elas simplesmente não querem fazê-las. Mas não precisamos creditar a elas uma concepção de *proibição*: a ideia de que não se deve matar ou roubar porque fazê-lo é errado. E os juízos morais requerem, entre outras coisas, a capacidade de compreender as proibições. (Joyce, 2006, p. 50)³⁰

Assim, a posse dessa capacidade de emitir juízos morais é o que faz seres humanos serem agentes morais. O modelo de Joyce não tem a pretensão de explicar, do ponto de vista evolutivo, a seleção dos *conteúdos* dos juízos morais emitidos através da nossa capacidade moral (ou senso moral), mas somente explicar o surgimento e *função* da própria capacidade de categorizar o mundo por meio de *conceitos* morais, independentemente do conteúdo dos juízos emitidos que preenchem esses conceitos. Ele diz:

²⁸ Apesar de os autores concordarem (em sua maioria) que os juízos morais são algum tipo de atitude valorativa que os agentes têm em relação a ações, pessoas, instituições etc., há divergências em relação à *natureza* desses juízos, uma vez que alguns acreditam que eles são meras expressões de emoções e sentimentos (como vimos no caso dos *emotivistas*), e não a “compreensão” de alguma coisa; já outros acreditam que envolvem estados cognitivos, i.e., crenças, e não meras emoções. Para os propósitos desta seção vou assumir a última posição (cognitivista), pois ela está relacionada a forma como o realismo moral, alvo dos AEDs, é classificado.

²⁹ Deve-se salientar que esta é somente uma das propriedades dos juízos morais. Além da propriedade de que (1) as criaturas morais compreendem proibições, James (2015, p. 82) lista pelo menos mais cinco outras propriedades, sendo elas (2) as proibições morais não *parecem* depender de nossos desejos; (3) as proibições morais não *parecem* depender da lei e convenções humanas; (4) os juízos morais são fortemente ligados a motivação; (5) juízos morais implicam em noções de merecimento; (6) criaturas morais experienciam respostas afetivas em relação às suas próprias más ações. Apesar dessa lista ser bastante razoável, não é necessário considerarmos cada item dela nessa seção.

³⁰ “These imaginary beings have inhibitions against killing, stealing, etc. They wouldn’t dream of doing such things; they just don’t want to do them. But we need not credit them with a conception of a prohibition: the idea that one shouldn’t kill or steal because to do so is wrong. And moral judgments require, among other things, the capacity to understand prohibitions.” – a tradução de todas as passagens desta obra de Joyce é nossa.

[...] a alegação era apenas de que existe um mecanismo inato especializado (ou uma série de mecanismos) cuja função é possibilitar esse tipo de aquisição [juízos morais com conteúdos específicos]. Esse mecanismo, suponho, vem preparado para categorizar o mundo em termos moralmente normativos; os conceitos morais podem ser inatos mesmo que as crenças morais não o sejam. (Joyce, 2006, p. 180-181).³¹

Esse é um dos fatores que o diferenciam de Street (2006), como ficará claro no decorrer do próximo capítulo.

Mas, podemos perguntar, por que essa capacidade foi selecionada e engendrada em nós durante o processo evolutivo? Uma explicação comum de acordo com alguns autores (Ruse, 1986; Joyce, 2006; Kitcher, 2006) é que, grosso modo, a capacidade de emitir juízos morais pode ter sido selecionada *em função* de promover maior estabilidade social no interior de grupos humanos primitivos. Conforme articulamos nas seções anteriores, forjar alianças de cooperação entre indivíduos é altamente vantajoso para eles do ponto de vista do sucesso reprodutivo, e apesar da “seleção por parentesco” e o “altruísmo recíproco” explicarem uma porção considerável deste fenômeno, essas teorias não parecem ser suficientes para fixar, de maneira estável, a promoção da cooperação entre seres humanos que convivem em grupos maiores. Por exemplo, em relação a grupos humanos primitivos que, em sua forma de organização ordinária, viviam em bandos³² e frequentemente conviviam com outros bandos, a seleção por parentesco poderia assegurar que houvesse comportamentos cooperativos e altruístas entre parentes e alguns indivíduos mais próximos do círculo de convivência, mas deixaria de fora da cooperação os indivíduos não parentes e os mais afastados do bando.

Já do ponto de vista do altruísmo recíproco, os indivíduos poderiam dispor de mecanismos mais refinados de registro de auxílio mútuo, e por isso estender a cooperação para outros membros não parentes. O problema é que o altruísmo recíproco apresenta dificuldades em evitar que, sob algumas circunstâncias, alguns indivíduos cedam à tentação de não cooperar, especialmente quando a não cooperação se apresenta como uma escolha

³¹ “the claim was just that there is a specialized innate mechanism (or series of mechanisms) whose function is to enable this type of acquisition. This mechanism, I hypothesize, comes prepared to categorize the world in morally normative terms; moral concepts may be innate even if moral beliefs are not.”

³² “Gibbons form small family units, each defending a territory; orangutans are relatively solitary, the largest stable groups typically consisting of a female and one or two young; gorillas assort into small groups, usually with a single mature male and a few females and juveniles; only among chimpanzees and bonobos do we regularly find societies that contain adults of both sexes. *The available evidence indicates that our hominid ancestors lived in something like the chimp-bonobo pattern.*” Kitcher, 2006, p. 7 (ênfase nossa).

desejável e agradável, e que traz benefícios mais imediatos ao indivíduo. Em outras palavras, mesmo o comportamento cooperativo sendo vantajoso a longo prazo, ações egoístas apresentam, em muitas ocasiões, benefícios mais imediatos. É importante notar que esse problema da *oscilação do desejo* é difícil de ser resolvido mesmo se concedermos aos indivíduos uma capacidade de medir consequências a longo prazo, pois essa capacidade não garantiria, por si só, que o desejo de não cooperar fosse suplantado pela ação cooperativa nos momentos de acrasia.

Para resolver esse problema, faz-se necessário apresentar um mecanismo que sobreponha o mero desejo que uma criatura tem de cooperar com outros, uma vez que os desejos são suscetíveis a oscilar a depender da circunstância, e esse mecanismo seria a capacidade para exercer os juízos morais normativos. A ideia é deslocar a cooperação da esfera do *desejo* para a esfera do *dever*, de modo que ela seja confiavelmente promovida, mesmo na ausência de desejos para sua promoção. Segundo Ruse (1995), é exatamente isso o que a evolução fez, arquitetando nossa psicologia moral com crenças sobre o certo e o errado para nos fazer cooperar, tendo em vista nosso sucesso biológico. Joyce compartilha dessa ideia ao dizer que:

A hipótese, então, é que a seleção natural optou por um mecanismo motivacional especial para esse reino: a consciência moral. [...] Quando uma pessoa acredita que um ato de cooperação é *moralmente* requerida - que *deve* [must] ser realizado, quer ela goste ou não - então as possibilidades de negociações internas adicionais 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 realizá-la, ela não apenas se frustrará, mas se tornará *repreensível e merecedora de desaprovação* - então é mais provável que ela execute a ação. (Joyce, 2006, p. 111)³³

A capacidade de experimentar certas ações como proibidas, ao invés de meramente inibidas por desejos ou algo do tipo, faz com que o indivíduo que possua essa capacidade tenha uma menor probabilidade de resistir à cooperação diante de circunstâncias que desafiam sua

³³ “The hypothesis, then, is that natural selection opted for a special motivational mechanism for this realm: moral conscience. [...] When a person believes that an act of cooperation is morally required—that it must be performed whether he likes it or not—then the possibilities for further internal negotiation on the matter diminish. If a person believes an action to be required by an authority from which he cannot escape, if he believes that in not performing it he will not merely frustrate himself, but will become reprehensible and deserving of disapprobation— then he is more likely to perform the action.”

vontade³⁴. Por exemplo, se um ser humano primitivo tomasse o roubo não somente como algo não-desejável para ele, mas também *acreditasse* que o roubo é proibido, e essa crença estivesse atada através da evolução a *emoções morais* que o impulsionam a evitar o que ele acredita ser proibido, então, quando ele estivesse diante da pilha de maçãs vermelhas maduras de seu vizinho, e surgisse nele o desejo de roubá-las, haveria uma maior probabilidade de que o seu desejo de roubar fosse suplantado pela sua crença na proibição de não roubar (ainda mais se ele acreditar que, caso roube, ele se tornará repreensível e passível de punição³⁵ pelos demais do grupo). Não é preciso dizer que um grupo social no qual seus membros exibem a capacidade de fazer juízos como esses teria uma vantagem evolutiva em relação a grupos desprovidos dela, pois tais indivíduos seriam menos sujeitos ao fenômeno da acrasia, e a posse dessa capacidade seria um motor bastante eficaz na promoção da estabilidade social.

Em consonância com essa narrativa, podemos concluir duas coisas: (1) nossa capacidade de fazer juízos morais, ainda que de modo mais rudimentar, pode ter surgido em um de nossos ancestrais por variação genética, e uma vez surgida (2) ter sido selecionada por causa da *função* evolutivamente benéfica que ela desempenhou em nossos antepassados, isto é, a função de promover uma maior e mais constante interatividade social cooperativa entre os membros do grupo.

A narrativa acima – apesar de ser bastante objetiva e deixar intocadas várias facetas complexas acerca da evolução da moralidade – nos parece ser suficiente para nos engajar com as reivindicações dos AEDs em metaética (e até mesmo AEDs em outras áreas como a *ética normativa*), uma vez que esses argumentos atacam de modo recorrente o realismo moral e utilizam, como premissa empírica, uma narrativa evolutiva acerca da evolução dos distintivos de nossa psicologia moral semelhante à exposta acima. Tendo esses elementos em mente, nossa intenção no restante deste capítulo se volta à apresentação da estrutura dos AEDs, e como ela se relaciona com o conteúdo do que tratamos nas seções anteriores – realismo moral e evolução da moralidade.

³⁴ É claro que o próprio agente primitivo não sabe (ou pelo menos não é necessário a ele saber) que sua ação promove estabilidade social, ou que todo esse comportamento é vantajoso do ponto de vista evolutivo. Basta que a evolução forneça um mecanismo que faça com que ele tenha crenças-emoções de que pelo menos algumas ações não devem ser feitas, independentemente das circunstâncias.

³⁵ Não temos espaço para tratar aqui do papel que sentimentos morais como *culpa*, a ideia de “reputação” entre membros de um grupo, e o funcionamento de um sistema punitivo, exercem sobre a motivação dos indivíduos providos de capacidades para o juízo moral para agirem de acordo com esses juízos. Uma boa consideração sobre esses detalhes pode ser encontrada em James, 2015 (cap. 4 e 5).

3. ARGUMENTOS EVOLUTIVOS DEBUNKING: *ESTRUTURA*

Se o que foi dito na seção anterior acerca da origem de nossa psicologia moral é razoável, i.e., se nossas crenças morais sofreram influência significativa de pressões seletivas durante nossa história evolutiva, então qual a relevância disso, se é que existe alguma, para as questões discutidas em filosofia moral? Mais especificamente, quais seriam as implicações morais meta-normativas para algumas teorias, como o realismo moral, caso a narrativa acima seja verdadeira? Alguns filósofos têm argumentado nas últimas décadas que a influência evolutiva em nossa psicologia moral traria algum tipo de implicação cética para a tese metaética realista, seja em relação a sua ontologia (Ruse & Wilson, 1998), seja em relação a sua epistemologia (Joyce, 2006; Street, 2006; Bedke, 2009), ou até mesmo em relação a sua natureza cognitivista (Kitcher, 2006). Tais argumentos, apesar de suas particularidades, foram agrupados no que ficou conhecido na literatura como os “argumentos evolutivos debunking”³⁶ (doravante AEDs). Mas o que é um argumento “debunking”? Em uma definição geral, um argumento debunking é um argumento que extrai uma conclusão problemática para uma crença(s), posição ou teoria, ao apontar para o modo como essa crença teria se originado, e no caso específico dos debunking *evolutivos* contra o realismo moral, isso é feito apontando para a influência evolutiva presente na etiologia de nossas crenças morais. Algumas “modalidades” de argumentos debunking não são novos na história da filosofia, e é possível encontrar suas nuances espalhadas entre alguns autores históricos canônicos. Kahane (2011) faz menção de pelo menos três tipos de debunkings: *históricos*, *psicológicos* e *evolutivos*. Em obras como “*A Genealogia da Moral*” (1887) e “*O Anticristo*” (1895), por exemplo, Nietzsche argumenta em favor de um debunking histórico quando alega que a moralidade judaico-cristã é problemática (por ser negadora da vida) e deve ser descartada por ser uma moral de rebanho, uma *décadence*, que teve sua origem histórica no ressentimento do fraco em relação aos valores do nobre. Marx, por sua vez, em “*A ideologia alemã*” (1846), também propunha um tipo de debunking histórico ao alegar que as crenças sociais e práticas institucionais que compõem a superestrutura social de sociedades capitalistas são *ideológicas*, i.e., problemáticas por serem uma visão distorcida da realidade determinada pela condição material histórico-econômica dessas sociedades. Por outro lado, podemos encontrar um tipo de debunking psicológico em

³⁶ Existem algumas propostas bastante promissoras de tradução para a língua portuguesa. José Costa (2017, p. 164) sugere “argumentos evolutivos de descrédito”; Mariana Burkle (2021, p. 10) propõe “argumentos desmanteladores evolutivos”; Eduardo Coelho (2018, p. 22) traduz para “argumentos genealógicos evolutivos”. O termo “debunking” resiste à tradução mais precisa. Por essa razão, optamos por manter o termo original.

Freud, quando em “*Um Futuro de uma Ilusão*” (1927) ele argumenta que a crença religiosa é dubitável por ser fruto de nosso mecanismo de realização de desejos. Exemplos mais recentes de debunking psicológicos podem também ser encontrados em Sinnott-Armstrong “*Moral Skepticisms*” (2006), que argumenta, por exemplo, que nossas intuições morais podem ser negativamente influenciadas por nossas emoções e interesses pessoais. Apesar dos debunkings históricos e psicológicos serem interessantes, nesta dissertação nossa atenção está voltada aos *debunkings evolutivos*, que têm um desenvolvimento robusto em metaética mais recente na história da filosofia.

Ruse & Wilson (1989) defendem, por exemplo, que a moralidade, da maneira *objetiva* como a entendemos, é uma ilusão fomentada por nossos genes, e que tem como função biológica nos fazer cooperar uns com os outros. De acordo com eles, o aspecto cognitivista da moralidade, e a forte noção de objetividade do *conteúdo* de nossos juízos morais também são adaptações evolutivas, engendradas em nós por meio de “regras epigenéticas” por causa de seu valor adaptativo. Eles dizem:

O darwinista argumenta que a moralidade simplesmente não funciona (de uma perspectiva biológica), a menos que acreditemos que ela seja objetiva. A teoria darwinista mostra que, de fato, a moralidade é uma função dos sentimentos (subjetivos); mas mostra também que temos (e temos de ter) a ilusão de objetividade. (Citado em Linville, p. 393, 2009 [Ruse 1998, p. 253,])

³⁷

A partir disso, eles argumentam que essa explicação biológica – de que seres humanos fazem julgamentos morais com pretensão à objetividade por causa de seu valor adaptativo – não requer a postulação de propriedades morais objetivas, conforme defendidas pelo realista moral. Se esse é o caso, concluem os autores, propriedades morais não existem, pois devemos lançar mão do princípio da navalha de Ockham e descartar propriedades morais objetivas de nossa ontologia de mundo, uma vez que elas não têm nenhuma relevância explanatória na explicação de nossa moralidade. Em outras palavras, propriedades morais objetivas são explicativamente redundantes, ou *supérfluas*³⁸. Essa conclusão claramente resulta na falsidade

³⁷ “The Darwinian argues that morality simply does not work (from a biological perspective), unless we believe that it is objective. Darwinian theory shows that, in fact, morality is a function of (subjective) feelings; but it shows also that we have (and must have) the illusion of objectivity.”

³⁸ Nas palavras de Ruse e Wilson: “A explicação evolutiva torna a moralidade objetiva *redundante*, pois mesmo que não existissem premissas éticas exteriores, nós continuaríamos pensando sobre o certo e o errado como pensamos” (1986/1994, p. 431, citado em James, 2015. Ênfase nossa).

das crenças morais do realista, uma vez que elas nunca se remetem (*never refer*) a nenhum fato no mundo.³⁹

Por uma outra perspectiva, Joyce (2006, 2013) defende que nosso senso moral, i.e., nossa capacidade de categorizar o mundo a partir de conceitos morais como *bom*, *mau*, *obrigatório*, *proibido* etc, fortaleceu a coesão social de nossos antepassados, e, por causa disso, foi selecionado durante nossa história evolutiva. Joyce diz que sua explicação evolutiva, também chamada de nativismo moral [*moral nativism*], não demonstra que nossas crenças morais (expressas através de conceitos morais) são falsas, como conclui Ruse, mas sim que elas não são justificadas.⁴⁰ Uma vez que a evidência da psicologia evolutiva acerca do surgimento de nosso senso moral não pressupõe a postulação de propriedades morais objetivas, a crença na existência ou não de tais propriedades deve ser suspensa, o que implica dizer que devemos ser agnósticos quanto a elas. Desse modo, Joyce usa a navalha de Ockham de maneira diferente de Ruse:

[...] devemos distinguir duas navalhas [de Ockham] (segundo Sober 2009). Suponha que nossa evidência falhe em discriminar entre “X existe” e “X não existe”. A Navalha da Negação afirma que devemos negar a primeira e afirmar a segunda; a Navalha do Silêncio afirma que devemos suspender o julgamento sobre ambas. O argumento debunking da ética evolutiva é mais plausível quando interpretado da última maneira. (Joyce, 2013, p. 466)⁴¹

³⁹ Além do argumento a partir da utilização da Navalha de Ockham, Ruse e Wilson também oferecem o que Scott James (2015, p. 218-220) denomina de *argumento da idiosincrasia*. De acordo com esse argumento, se nos fosse possível rebobinar a fita de nossa história evolutiva, seria também *possível* que nos deparássemos com uma história genética diferente e, conseqüentemente, com processos cognitivos que nos levariam a ter crenças morais diferentes das que temos agora, valorizando, e.g., o parricídio, o incesto e o canibalismo. Em outras palavras, nossa constituição moral é *idiosincrática* à nossa espécie, de modo que suas características se reduzem àquilo que foi demandado em nosso ambiente ancestral, e que nada tinha a ver com uma realidade moral objetiva. A partir disso, Ruse e Wilson afirmam a conclusão ontológica de que “não existem quaisquer princípios morais abstratos fora da natureza particular de espécies individuais” (1994, p. 431).

⁴⁰ De acordo com Joyce, o argumento de Ruse só pode ter êxito se ele primeiro demonstrar que a redução de fatos morais a fatos não-morais não é possível – e isso só poderia ser demonstrado por meio de um argumento de caráter metaético, não um argumento meramente empírico-evolutivo. Se fatos morais *são* fatos naturais (conforme entende o realista naturalista), então não é verdade que fatos morais constituem um extrato ontológico extra no mundo, e por isso eles não podem ser descartados pelo princípio de parcimônia. Conforme diz Joyce: “If the moral facts are reducible to the non-moral facts invoked in the genealogical explanation, then the former cannot be eliminated on grounds of parsimony, any more than cats should be eliminated from our ontology because we can explain them in terms of physics.” (Joyce, 2006, p. 189)

⁴¹ we should distinguish two razors (following Sober 2009). Suppose our evidence fails to discriminate between “X exists” and “X does not exist.” The Razor of Denial states that we should deny the former and affirm the latter; the Razor of Silence states that we should suspend judgment about both. The debunking argument of evolutionary ethics is more plausible when construed in the latter manner”

Segundo Joyce, apesar de não ser plausível supor que o nativismo moral possa demonstrar *semanticamente* que nossas crenças morais são todas falsas, isso não o impede de demonstrar que elas são todas *epistemicamente* injustificadas, mesmo que fatos morais possam existir no mundo. O que está em jogo nesse tipo de argumentação é o suposto *conhecimento moral* que o realista alega ter de pelo menos algumas verdades morais objetivas⁴², e uma vez que a noção de conhecimento – definido nos moldes tradicionais⁴³ – requer que as crenças verdadeiras sejam também justificadas, ao atacar-se a justificação da crença, ataca-se, indiretamente, o conhecimento que o sujeito que a mantém alega ter. Diante dessas conclusões ontológicas (Ruse) e epistêmicas (Joyce) problemáticas em relação a existência e crença em propriedades morais objetivas, ambos os autores são unânimes na rejeição do realismo moral, ao mesmo tempo que endossam algum modelo de teoria do erro, posição cognitivista e antirrealista que, como vimos na seção 1, é cética quanto à existência de verdades morais.⁴⁴

Philip Kitcher (2006), apesar de também rejeitar o realismo moral com base em um argumento evolutivo debunking, propõe uma conclusão mais ampla ao defender que considerações evolutivas acerca do surgimento de nossas capacidades morais normativas sugerem que teses metaéticas não-cognitivistas devem ser preferidas a teses cognitivistas (que incluem, além do realismo moral, teorias do erro e construtivismos em geral). Ele chega a essa conclusão ao dizer que a biologia evolutiva sugere que a função de nossas *atitudes morais* (não confundir com “crenças morais”) é nos motivar a ter comportamentos altruístas que melhoram a coesão social. Desse modo, por mais que aparentam expressar sentenças declarativas em sua superfície, juízos morais não têm a função de representar supostos fatos morais no mundo, mas sim de promover estabilidade social através de reações *emotivas*.

⁴² Conforme notamos na nota 4, realistas morais geralmente subscrevem também a uma tese epistemológica, ao afirmarem que *sabem/conhecem* pelo menos alguns fatos morais.

⁴³ A definição tradicional de conhecimento foi alvo de substantiva revisão após o seminal artigo de Edmund Gettier “*Is Justified True Belief Knowledge*” (1963), de modo a fazer emergir diversas definições de justificação, ou, conforme o jargão de alguns filósofos, garantia (*warrant*), distintas entre si, entendidas sob de modelos epistêmicos internalistas (Feldman, 1985; Bonjour, 1985) e externalistas (Goldman, 1979; Plantinga, 1993). Algumas posições desafiam até mesmo a condição de *necessidade* da justificação para a definição de conhecimento (ver, por exemplo, Sartwell em *Why Knowledge Is Merely True Belief*, 1992). A discussão desses detalhes não nos compete no momento, e por ora assumo – como também parecem assumir os proponentes dos AEDs – que algum tipo de justificação/garantia, independente do modo como ela venha a ser caracterizada, é necessário para que o indivíduo tenha conhecimento.

⁴⁴ Uma diferença importante em relação ao antirrealismo de cada autor gira em torno do conceito de *objetividade* do conteúdo dos julgamentos morais. Joyce (2000, p. 713-732) diz: “Ruse argues that the content of morality is objective—we treat our moral claims as claims about the world. I think that the correct manner of expressing this is to focus on the fact that we consider morality as something that ‘binds’ us, that we cannot opt out of; in other words, the content of morality is that of *categorical* (as opposed to hypothetical) *imperatives*.”

Portanto, Kitcher conclui que “*não existe a necessidade de postular a existência de verdades morais para se explicar o comportamento altruísta*”⁴⁵, fato que deixa o realista moral novamente em maus lençóis.

Os exemplos dados acima são suficientes para compreendermos as pretensões gerais dos proponentes dos AEDs, e é interessante notar que para além de todos eles apresentarem problemas para o realismo moral, tais argumentos apresentam graus de modéstia diferentes. Por exemplo, Joyce claramente apresenta uma conclusão mais modesta do que Ruse, uma vez que seu argumento não se compromete com a defesa de que fatos morais não existem – mas sim que nos falta justificção para crer que eles existem. Nessa dissertação lidaremos com um AED – no caso, o Dilema Darwiniano de Street (2006) – que se aproxima de conclusões semelhantes a de Joyce, e não à de Ruse.

Os AEDs que são mais modestos e sofisticados são organizados a partir de uma estrutura formal comum. De acordo com Kahane (2011), eles apresentam (1) uma *premissa causal*, que diz respeito a história evolutiva que explica por que temos a crença moral (ou um conjunto de crenças morais) em questão, (2) uma *premissa epistemológica*, que argumenta que a evolução não é um processo voltado a rastrear (*track*) verdades morais objetivas e (3) uma *conclusão*, que conclui que nossas crenças morais são injustificadas. A ideia básica é demonstrar que *se* nossas crenças morais foram influenciadas pela evolução, e a evolução é um processo voltado à adaptação – não ao rastreio de verdades morais objetivas – então, *ceteris paribus*, o realista moral ciente desse fato tem a justificção/confiança de suas crenças morais removida, ou solapada.

À primeira vista, esse tipo de argumento parece bastante contestável por pelo menos duas razões. Primeiro, o argumento aparenta cometer a velha e conhecida *falácia genética*, que consiste em invalidar uma crença apontando unicamente para como ela se originou. Por exemplo, se João acredita que “Deus existe” somente porque sonhou que falava com Deus, e não por causa de evidências (proposicionais), isso não implica que sua crença seja falsa. Isso porque, de acordo com a falácia genética, as origens de uma crença não trazem *necessariamente* implicações para seu valor de verdade⁴⁶, e no caso das crenças morais parece

⁴⁵ Kitcher, *Biology and Ethics*, 2006. p. 1.

⁴⁶ Em “*The Moral Argument*” Linville (2009, p. 395) define a falácia genética da seguinte maneira: “the fact that a given belief B is the product of some cause C, entails nothing whatsoever regarding its truth or falsity”. Entretanto, fato é que, em alguns casos, a origem causal de uma crença pode sim demonstrar sua falsidade. Conforme bem nota Joyce (2006, p. 179) “the belief that no beliefs are innate would certainly be shown to be false if we were to discover that it was an innate belief”. Como se pode perceber, apesar de casos como esse

correto dizer que mesmo que elas sejam produtos da seleção natural, ou tenham sido fortemente influenciadas por esse mecanismo, isso não implica que elas sejam falsas. Segundo, se apontar para as origens de uma crença traz problemas para ela, então todas as nossas crenças sofrem de algum problema, uma vez que todas elas têm uma origem causal específica, seja por causa de um contexto histórico, familiar ou até mesmo por causas psico-neurais.

O problema com as objeções acima é que elas são inapropriadas por não fazerem jus à estrutura formal dos AEDs mais sofisticados apresentada por Kahane. Como vimos, o proponente de um AED modesto não está comprometido com a conclusão semântica (similar à de Ruse) de que crenças morais são falsas porque foram demonstradas suas origens evolutivas; o que o debunker afirma é que, mesmo que as crenças morais *sejam* verdadeiras, desvelar sua etiologia evolutiva remove (ou, a depender da teoria, demonstra que nunca houve) a justificação epistêmica para acreditar que elas *são*, de fato, verdadeiras. Nesse caso, a falácia genética não tem aplicação. Em relação à segunda objeção, o debunker também não defende que desvelar as origens *per si* das crenças morais, ou de quaisquer crenças, demonstra que elas são injustificadas, mas sim que se as causas evolutivas que influenciaram as crenças morais não as dispuseram a rastrear⁴⁷ propriedades morais objetivas no mundo, então, todas as coisas sendo iguais, essa etiologia demonstraria que as crenças morais do realista carecem de justificação. Joyce nos ajuda a clarear esses pontos através de um exemplo simples:

Suponha que houvesse uma pílula que faz você acreditar que Napoleão venceu Waterloo e outra que faz você acreditar que ele perdeu. [...] Agora imagine que você está vivendo acreditando alegremente que Napoleão perdeu Waterloo (como, de fato, você está), e então você descobre que em algum momento do seu passado alguém lhe deu uma pílula da crença “Napoleão perdeu Waterloo”. Não é uma questão de você saber da existência de tais pílulas e não ter como saber se você já ingeriu uma; em vez disso, estamos imaginando que você de alguma forma descobre, sem sombra de dúvida, que sua crença é o produto de tal pílula. Isso deveria minar sua confiança em sua crença de que Napoleão perdeu Waterloo? Claro que deveria. (Joyce, 2006, p. 179)⁴⁸

serem incomuns, eles demonstram que uma definição apropriada da falácia genética *não* pode ser a de que “desvelar a origem de uma crença nunca pode servir para demonstrar que tal crença é falsa”, mas sim que “desvelar a origem de uma crença não pode *necessariamente* servir para demonstrar que tal crença é falsa”.

⁴⁷ O significado de “rastreamento de verdades” é polissêmico e será trabalhado mais adiante na seção 3.2.

⁴⁸ “Suppose that there were a pill that makes you believe that Napoleon won Waterloo, and another one that makes you believe that he lost. Suppose also that there were an antidote that can be taken for either pill. Now imagine that you are proceeding through life happily believing that Napoleon lost Waterloo (as, indeed, you are), and then you discover that at some point in your past someone slipped you a “Napoleon lost Waterloo” belief

Algumas considerações importantes sobre o exemplo acima. Primeiro, o fato do indivíduo ter ingerido as pílulas de Napoleão (doravante pílulas PN) não remove, automaticamente, sua justificação para acreditar que Napoleão perdeu Waterloo. O que remove a justificação é o fato do indivíduo *saber*, ou mesmo *acreditar*, ter ingerido tais pílulas.⁴⁹ Segundo, acreditar que as pílulas PN foram ingeridas remove a confiança na crença de que “Napoleão perdeu Waterloo”, mas não demonstra que a crença é falsa. Terceiro, a crença de que Napoleão perdeu Waterloo não se torna injustificada somente porque ela tem uma etiologia, mas porque sua etiologia é problemática, pois não temos indício algum para pensar que o mecanismo de produção dessa crença (a mera ingestão das pílulas PN) produz confiavelmente crenças verdadeiras sobre a vida de Napoleão. Nessa condição, conforme nota Joyce, “*a menos que você possa encontrar alguma evidência concreta a favor ou contra a crença, você deveria deixar de acreditar nela*”⁵⁰.

A ilustração acima exemplifica didaticamente a estrutura dos AEDs apresentada por Kahane. Nela encontramos (1) uma *premissa causal*, que explica que o indivíduo tem a crença de que “Napoleão perdeu Waterloo” porque ingeriu as pílulas PN, (2) uma *premissa epistemológica*, que argumenta que as pílulas PN não são sensíveis a verdades sobre Napoleão, i.e., elas não dispõem/direcionam o indivíduo que as ingere a produzir crenças verdadeiras sobre ele, e (3) uma *conclusão*, que afirma que a crença do indivíduo de que “Napoleão perdeu Waterloo” é injustificada. Se substituirmos as pílulas PN da ilustração pela *seleção natural* que influenciou nossas crenças morais, a crença de que “Napoleão perdeu Waterloo” pelas *crenças morais*, e o indivíduo que ingeriu as pílulas pelo *realista moral*, então, dirá o proponente do AED, temos de concluir que da mesma maneira que o indivíduo

pill. It is not a matter of your learning of the existence such pills and having no way of knowing whether you have ever taken one; rather, we are imagining that you somehow discover beyond any shred of doubt that your belief is the product of such a pill. Should this undermine your faith in your belief that Napoleon lost Waterloo? Of course it should.”

⁴⁹ É importante notar que essa conclusão, sobre a perda da justificação, não depende necessariamente de uma pressuposição internalista acerca da estrutura da justificação epistêmica, uma vez que é comum modelos externalistas também abrirem espaço para a possibilidade de evidências proposicionais servirem como anuladores (*defeaters*) da justificação das crenças do sujeito. Por exemplo, em “*Concepts of Epistemic Justification*” (1989) Alston defende um modelo externalista que pode ser definido da seguinte maneira: “S is epistemically justified in believing *p* if and only if S's believing *p*, as S did, was a good thing from the epistemic point of view, in that S's belief *p* was based on adequate grounds and *S* lacked sufficient overriding reasons to the contrary” (citação em Matthias Steup, 1996, p. 70, ênfase nossa). Nesse modelo, mesmo que a crença tenha sido formada sob de mecanismos externos apropriados, ela não pode ser justificada para um sujeito caso (1) ele esteja ciente de razões contrárias a ela e (2) ele não possua respostas para essas razões contrárias.

⁵⁰ Joyce, *The Evolution of Morality*, 2006, p. 180.

deveria abrir mão de sua crença de que Napoleão perdeu Waterloo, se ele viesse a acreditar que ela foi formada pelas pílulas PN, o realista moral também deveria abrir mão de suas crenças morais, se ele acreditasse que elas foram influenciadas pela seleção natural. Portanto, o realista moral deveria ser cético em relação à verdade de suas crenças morais.

Pelo menos três questões importantes para a clarificação dos AEDs devem ser alvos de nossa consideração: (I) Em relação à premissa causal, qual importância do conteúdo ser de natureza empírica para que os AEDs obtenham sucesso? (II) Sobre o escopo, ou alcance, dos argumentos, o efeito cético dos AEDs pode se estender sobre os demais domínios de crenças não-morais? (III) Em quais aspectos os AEDs apresentam uma dialética nova em relação a argumentos céticos mais tradicionais? Esses aspectos que envolvem o caráter *empírico*, a *delimitação do alvo*, e a *epistemologia* específica dos AEDs, são o que demonstram a singularidade desse tipo de argumento. Passemos, então, à breve elucidação de cada um deles.

3.1 Reivindicação Empírica

Como vimos, os AEDs contêm em sua estrutura uma premissa causal que apresenta uma etiologia evolutiva das crenças morais. Autores divergem em relação ao que de fato é suscetível de ser explicado por meio da teoria evolutiva. Alguns acreditam que todo tipo de *normatividade prática* que subjaz a nossas ações são adaptações (Kitcher, 2005). Outros vão além ao defender que a capacidade para emitir *juízos normativos* gerais (práticos ou não) é também explicada por meio da seleção natural (Machery & Mallon, 2010; Street, 2009), enquanto alguns são mais restritos em sua hipótese, alegando que nossa capacidade para emissão específica de *juízos morais* é uma adaptação biológica funcionalmente especializada (Joyce, 2006; Ruse, 1986). Em todos esses casos, uma vez que juízos morais estão dentro do conjunto amplo da normatividade prática, todos os autores concordam, direta ou indiretamente, que a evolução teve um papel considerável na influência do fenômeno moral.⁵¹ A partir disso, os proponentes dos AEDs comprometem-se com a utilização dos dados fornecidos pela psicologia moral evolutiva – semelhantes aos vistos na seção 2 – para dar suporte à hipótese de que *os juízos morais são adaptações evolutivas*.

Para que um traço seja uma adaptação evolutiva é necessário que ele tenha sido selecionado pelo mecanismo de seleção natural (em oposição a outros mecanismos, como

⁵¹ Para maior consideração sobre as variantes da hipótese adaptativa, ver o excelente ensaio de Thomas Pölzler “*Are moral judgements adaptations? Three reasons why it is so difficult to tell*”, 2017.

deriva genética), e, como nota Pözlner (2017), um traço foi selecionado pela seleção natural *se e somente se* ele é (Ia) geneticamente hereditário, (IIa) houve uma variação com relação a esse traço, e (IIIa) esse traço fez com que seus portadores tivessem um maior desempenho em transmitir suas características genéticas aos seus descendentes de uma maneira superior aos demais que não o portavam⁵². Mas, como é de se esperar, os dados fornecidos pela psicologia moral evolutiva acerca da suposta seleção de nossos julgamentos morais são muitas vezes controversos (Mogensen, 2015; Levy & Levy, 2018; Gould & Lewontin, 1979), e mesmo que nosso foco neste trabalho não seja avaliar se as evidências empíricas para a seleção dos julgamentos morais são sólidas ou não, devemos, entretanto, perguntar sobre como elas podem ser adequadamente consideradas ao avaliarmos os AEDs, e o quanto os AEDs dependem da plausibilidade de tais evidências para que a conclusão cética seja forte o suficiente para solapar as crenças morais do realista.

Em relação à primeira questão – sobre a maneira adequada de considerarmos os dados evolutivos – acreditamos que os proponentes dos AEDs devem realçar que o argumento tem um caráter altamente condicional em relação ao conteúdo empírico apresentado em sua premissa causal. Essa visão é promovida por Street (2006), que apresenta seu argumento de maneira condicional ao dizer que “*se os fatos evolutivos são basicamente como eu especulo, aqui está o que pode ser dito filosoficamente*”⁵³, e também por Kitcher (2006), quando diz “*Contei uma história assumidamente especulativa sobre a genealogia da moralidade, que vê suas raízes na evolução das capacidades psicológicas que tornaram a vida social possível para nós*”⁵⁴. Vavova (2015) também reconhece que a “*psicologia evolutiva por trás dessa afirmação empírica [de que as forças evolutivas moldaram nossas crenças morais] é controversa*” e mesmo assim sugere que “*Ambos os lados devem reconhecer isso e seguir em frente*”⁵⁵. Essa postura tem dois méritos. Primeiro, ela tem o mérito de fazer com que o argumento seja mais modesto e menos contestável em relação a suas pretensões de uso dos

⁵² Deve-se entender que a linguagem de “seleção de crenças morais” é usada de maneira não-rigorosa, uma vez que crenças não parecem ser geneticamente hereditárias, e muito menos inatas. O que queremos dizer é que a seleção natural exerce influência *indireta* em nossas crenças morais, seja por meio de categorizar o mundo através de conceitos morais expressos por um senso moral selecionado (Joyce, 2006), seja por meio da influência nos conteúdos dos julgamentos morais através das motivações valorativas mais básicas e irrefletidas – estas sim diretamente selecionadas no processo evolutivo (Street, 2006). Podemos até mesmo falar da seleção de crenças morais inatas em um sentido *deflacionado*, conforme pondera Kahane: “What does seem to me true is that EDAs commit us to claims about innateness—not necessarily of the evaluative beliefs themselves, but of strong dispositions that push people in their direction.” (p. 112, 2011).

⁵³ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, p. 112, 2006.

⁵⁴ Kitcher, *Biology and Ethics*, p. 12, 2006, tradução livre.

⁵⁵ Vavova, *Evolutionary Debunking of Moral Realism*, 2015, p. 104, tradução livre.

dados da psicologia moral evolutiva, pois reconhece a natureza muitas vezes volátil dos debates nessa área ainda em desenvolvimento. Segundo, essa postura deixa o avaliador do AED ciente de que a conclusão cética (de que as crenças morais são injustificadas) é dependente da plausibilidade *empírica* da premissa causal, e isso quer dizer que *se* os dados empíricos utilizados pelo proponente do AED não tiverem sustentação, então, por mais que o argumento seja válido, ele não será sólido, de modo que a conclusão poderá ser rejeitada como injustificada. Isso abre para o realista a possibilidade de apresentar objeções aos AEDs por meio da rejeição da verdade da premissa causal do argumento, e não, como na maioria das vezes, por meio da rejeição da premissa epistemológica.

Além do realce do caráter condicional dos AEDs, Vavova (2015) propõe mais uma sugestão. Ela diz que a avaliação do próprio potencial cético dos AEDs – isto é, de *como* e *em que medida* o ceticismo pode afetar o realista – deve ser considerada *mesmo que acreditemos* que seu antecedente seja falso:

Meu objetivo é avaliar o condicional de que, *se* algo como essa história evolutiva for verdadeira, então seu potencial solapador [*undermining*] é tal e tal. Nós deveríamos examinar esse condicional mesmo que pensemos que seu antecedente é falso. Algo muito parecido com ele – em sua forma, senão em seu conteúdo – pode ser verdadeiro. (Vavova, 2015, p. 104)⁵⁶

Segundo ela, o fator de destaque dos AEDs que faz com que eles sejam um desafio notável aos olhos do realista moral, é que eles alegam peculiarmente que considerações empíricas sobre a origem das crenças morais podem solapar, de maneira legítima, a justificação do realista, de modo que o conteúdo empírico *específico* utilizado para alcançar essa conclusão não seja importante filosoficamente, por ser ele substituível. Em outras palavras, não importa se a premissa causal se baseia em dados evolutivos, neurológicos ou psicológicos, o que realmente importa é saber quais seriam as implicações *normativas* para o realismo moral caso esses dados fossem verdadeiros. Por exemplo, por mais que a hipótese de que possamos ser um cérebro numa cuba, induzidos a acreditar em um mundo externo por meio de ter experiências sensoriais induzidas por um neurocientista maluco seja fortemente contestada, ainda assim os epistemólogos acreditam ser filosoficamente importante considerar as

⁵⁶ “My goal is to evaluate the conditional that if something like this evolutionary story is true, then its undermining potential is such and such. We should examine this conditional even if we think its antecedent false. Something very much like it – in form, if not content – may be true.”

implicações céticas dessa hipótese para a avaliação de conceitos como *conhecimento* e *justificação*.

Esse último ponto, acerca do grau de plausibilidade da premissa causal, nos leva à nossa segunda questão: o quão plausível esses dados empíricos devem ser para que o argumento seja considerado um *anulador* para a posição realista? Apesar dessa questão evocar um problema complexo em teoria do conhecimento – acerca das condições para que um argumento seja considerado um anulador de sucesso contra uma crença – acredito que podemos traçar um caminho mais direto, sem entrar em tais complexidades, e fornecer uma resposta mais simples para essa questão. Kahane diz:

[...] as explicações evolutivas [...] por mais plausíveis que possam parecer, estão muito longe de até mesmo começar a preencher os detalhes empíricos necessários para garantir plenamente essa premissa. Ainda assim, para o argumento ir adiante pode ser suficiente se o suficiente for dito para tornar a verdade dessa premissa significativamente mais plausível do que a afirmação inversa de que a crença foi formada por processos que são rastreadores de verdade [truth tracking]. É importante notar que não importa aqui se alguma explicação evolutiva específica é verdadeira. O que importa é que alguma dessas histórias provavelmente seja verdadeira. (Kahane, 2011, p. 111)⁵⁷

Kahane concorda que os dados empíricos utilizados na premissa causal não são suficientes para trazer-nos total segurança, ou certeza, acerca da etiologia das crenças morais, mas aponta que isso não significa que eles não possam ser plausíveis, ou prováveis. Ele parece sugerir que o critério que devemos utilizar na avaliação dos dados empíricos que são reivindicados na premissa causal dos AEDs deve ser *comparativo*, e que a plausibilidade da premissa causal seja avaliada em *graus*, de modo que se a verdade da premissa causal for *mais plausível* do que sua negação, então isso é tudo o que o argumento precisa para funcionar. Por exemplo, se *dados* os indícios da psicologia moral evolutiva, a proposição “nossa história evolutiva exerceu influência significativa em nossas crenças morais” tem maior grau de plausibilidade do que sua negação “nossa história evolutiva *não* exerceu influência significativa em nossas crenças morais”, então isso é tudo o que o AED precisa para ser uma ameaça real e considerável ao realista. Acreditamos que a premissa causal do AED pode ser

⁵⁷ “the evolutionary explanations [...] as plausible as they may sound, are a long way from even beginning to fill out the empirical details needed to fully secure this premise. Still, for the argument to go through it might be enough if enough is said to make the truth of this premise significantly more plausible than the converse claim that the belief was formed by processes that are truth tracking. It’s important to see that it does not matter here whether any particular evolutionary explanation is true. What matters is that some such story is likely to be true.”

satisfatoriamente defendida por meio desse critério básico de Kahane, o qual endossamos. Isso nos possibilita dizer que mesmo que a hipótese da psicologia moral evolutiva acerca da influência da seleção natural em nossas crenças morais não seja incontestada, isso não a inviabiliza de ser utilizada se for pelo menos mais provável do que sua negação. Street parece tomar exatamente essa direção ao dizer que baseia sua premissa causal nas “*especulações evolutivas menos controversas e o mais bem fundamentadas possível*”, ao mesmo tempo que diz que “*embora eu seja cética em relação aos detalhes do quadro evolutivo que ofereço, acho que seus contornos são certos o suficiente para valer a pena explorar suas implicações filosóficas*”⁵⁸, evitando que seu argumento se baseie em dados empíricos que sejam considerados muito especulativos.

Portanto, a nosso ver, o caráter controverso das reivindicações empíricas dos AEDs não deve ser um impedimento *a priori* para que o argumento obtenha sucesso, desde que (a) os dados sejam avaliados levando em conta seu caráter altamente condicional e (b) apresentem o mínimo de plausibilidade científica⁵⁹. Como veremos mais adiante, o fato do conteúdo da premissa causal dos AEDs ser empírico também é importante por causa de suas implicações em sua dialética epistêmica.

3.2 Escopo dos argumentos e delimitação do(s) alvo(s)

O realista moral alega que suas crenças morais são representações de fatos morais objetivos no mundo, e o proponente do AED argumenta que, por terem sofrido influência evolutiva distorcida, tais crenças morais não são justificadas. Mas, o realista poderia perguntar, como ficam as demais crenças não-morais? As faculdades cognitivas produtoras dessas crenças também não sofreram influência evolutiva? E se sim, a mesma conclusão cética se seguirá para elas? Essas são perguntas legítimas, e fazem com que o debunker seja cuidadoso com a delimitação do alvo de seu argumento. De acordo com Vavova (2015), para que um AED seja plausível, ele deve ameaçar somente o domínio das crenças morais do realista moral, nunca as

⁵⁸ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, p. 112, 2006, tradução livre.

⁵⁹ Por ser de natureza empírica, a tarefa de avaliar a plausibilidade do conteúdo da premissa causal repousa de forma mais intensa sobre os ombros dos psicólogos morais evolutivos. Como temos o foco de fazer juízo sobre o que se segue *filosoficamente* se esses fatos forem verdadeiros, assumimos que a premissa causal concernente à influência evolutiva em nossos juízos morais pode ser defendida como minimamente plausível – mais plausível do que sua negação. De todo modo, apresentaremos a defesa de Street da premissa causal na exposição do Dilema Darwiniano no próximo capítulo.

crenças não-morais deste ou suas próprias crenças pessoais, de modo a evitar o perigo de cair em um problema cético de generalização:

O argumento do debunker também deve ser delimitado [targeted]. Deveria ameaçar apenas as crenças morais dos realistas morais. As crenças não-morais dos realistas e as crenças (morais ou não) dos que não são realistas devem estar seguras. Portanto, é importante que o argumento não se generalize demais. Isso distingue os debunkers de outros cétricos menos modestos. (Vavova, 2015, p. 105, tradução nossa)⁶⁰

A preocupação diz respeito ao *escopo* dos AEDs e parece ser dupla, i.e., (Ib) até onde seu potencial destrutivo deve se estender e (IIb) como seu escopo deve ser contido. Sobre a primeira preocupação, Vavova alega que argumentos com escopo muito extenso são implausíveis porque são similares aos argumentos cétricos mais tradicionais, como por exemplo, o argumento cartesiano do gênio maligno baseado na *falibilidade* de nossas crenças e experiências, que tem como escopo destrutivo (ainda que em princípio) crenças morais e também não-morais (sensoriais, de memória etc). Tais argumentos, por serem menos modestos em suas pretensões, são mais difíceis de serem defendidos, e exercem menor repercussão, ou melhor, menor preocupação para quem os considera (como veremos na seção 3.3). Além disso, uma outra preocupação pode ser a ameaça de autorreferencialidade, ou seja, se o proponente do AED não restringir seu escopo, é possível que ele generalize e solape também a justificação de algumas (senão todas) de suas próprias crenças não-morais. Por exemplo, se para além de nossas faculdades morais, nossas faculdades perceptivas também foram moldadas pelos mecanismo de seleção natural – o que parece ser reconhecidamente o caso – e eu não disponha de um critério que demonstre que as faculdades perceptivas, diferente das morais, foram selecionadas para rastrear verdades no ambiente, então, a mesma conclusão cética que se segue para as crenças morais do realista se seguirá *ipso facto* em relação às nossas próprias crenças perceptivas, o que é, no mínimo, uma conclusão indesejada. Assim, o debunker deve delimitar o escopo do AED às crenças morais do realista moral. Mas como então restringir o escopo? Essa é a segunda preocupação (II).

Neste ponto, os debunkers morais geralmente buscam oferecer critérios que nos possibilitam diferenciar as faculdades morais das não-morais (e as crenças respectivamente

⁶⁰ “The debunker’s argument must also be targeted. It should threaten only moral realists’ moral beliefs. Realists’ non-moral beliefs and non-realists’ beliefs (moral or otherwise) should be safe. It is thus important that the argument not overgeneralize. This distinguishes debunkers from other, less modest, skeptics.”

produzidas por elas) em relação à *função* evolutiva para a qual tais faculdades foram selecionadas. Vavova diz, por exemplo, que mesmo que a função adaptativa para a qual nossas crenças morais foram selecionadas não tenha sido a acurácia representativa de fatos no mundo, tal acurácia pode ter sido a função “*para algumas de nossas crenças empíricas – mais obviamente aquelas sobre objetos de tamanho médio, como ursos e penhascos. O ceticismo total, portanto, não se segue*”⁶¹. Em outras palavras, apesar de ser plausível dizer que, do ponto de vista da psicologia evolutiva, nossas faculdades morais não foram selecionadas para o rastreamento de propriedades morais objetivas, esse tipo de explicação não parece ser a mais adequada para a seleção de nossas faculdades perceptivas em relação a algumas propriedades não-morais objetivas do ambiente. A diferença é que ter faculdades perceptivas que produzem crenças verdadeiras sobre ursos e penhascos parece ter sido crucial para a sobrevivência e perpetuação de nossos ancestrais, diferente da verdade das crenças morais. Não perceber um urso, ou demais perigos no ambiente, pode custar a propagação genética. Desse modo, a *verdade* das crenças perceptivas desempenha um papel importante no aumento da taxa do sucesso reprodutivo do sujeito cognitivo, ao mesmo tempo em que a suposta verdade das crenças morais parece ser irrelevante evolutivamente.

Joyce (2006) endossa esse ponto quando afirma que apesar de termos evidências de que a seleção natural nos providenciou com faculdades cognitivas para fazer simples operações de aritmética (Butterworth, 1999), disso não se segue que nossas crenças matemáticas, como $1+1=2$, são injustificadas. Isso não acontece, segundo ele, porque “*não temos nenhuma ideia de como essa crença pode ter sido selecionada [...] independentemente de sua verdade.*”⁶². O ponto é que “*Crenças matemáticas falsas simplesmente não serão muito úteis*”⁶³ do ponto de vista do sucesso reprodutivo. No caso das crenças morais, como vimos na seção 2.3, temos explicações de como nossa capacidade para categorizar o mundo a partir de conceitos morais, e formar crenças morais a partir deles, foi plausivelmente selecionada independentemente da verdade de tais crenças e, conseqüentemente, da existência ou não de propriedades morais objetivas. Desse modo, tais autores apontam que existe uma falta de analogia entre as crenças morais e crenças não-morais do ponto de vista da função adaptativa, e isso impede que o ceticismo proposto pelos AEDs se generalize para estas últimas.

⁶¹ Vavova, *Evolutionary Debunking of Moral Realism*, 2015, p. 108, tradução livre.

⁶² Joyce, *The Evolution of Morality*, 2006, p. 182.

⁶³ *Ibidem*, p. 182.

Outro critério que o debunker pode utilizar para resguardar as demais crenças é notado por Shafer-Landau (2012), que propõe o conceito de “discriminação doxástica” (*doxastic discrimination*) para explicar a diferença pervasiva da influência da seleção natural nas faculdades cognitivas distintas. Segundo ele, a influência evolutiva que exerce discriminação doxástica é aquela que dispõe/direciona uma faculdade cognitiva a gerar crenças com alguns conteúdos proposicionais específicos ao invés de outros. Ele diz:

Nossa capacidade de discernir as verdades (por exemplo) da química, ou metafísica, depende de certa forma de nossos cérebros terem evoluído como evoluíram. Mas essas origens evolutivas não solapam as crenças dos químicos ou daqueles que fazem mereologia. Isso é precisamente porque as forças evolutivas não são, nestes casos, doxasticamente discriminatórias. Elas não nos pressionaram a manter algumas crenças em vez de outras sobre esses tópicos. (Shafer-Landau, 2012, p. 4, tradução nossa)⁶⁴

Segundo Shafer-Landau, o argumento mais forte que o debunker moral pode formular envolve a defesa de que nossas faculdades morais, *diferente das demais*, foram moldadas pelos mecanismos evolutivos de maneira doxasticamente discriminatória, de modo que eles tenham predisposto nossas crenças morais a terem conteúdos proposicionais específicos – como valorizar a reciprocidade, o bem-estar, e o cuidar os filhos – e uma vez que essa predisposição evolutiva não teve em vista o rastreo de verdades morais objetivas, mas somente promover a adaptação do sujeito as suas circunstâncias primitivas, seria uma enorme coincidência (*massive coincidence*) se nossas faculdades morais fossem confiáveis para o rastreo de verdades morais. Na ausência de confirmações independentes para a confiabilidade de nossas faculdades morais, devemos acreditar que elas não são confiáveis.

Não é importante no momento avaliar a força desses argumentos (o último, inclusive, rejeitado por Shafer-Landau), mas somente mostrar que o proponente do AED tem como desafio estruturar seu argumento de modo que ele seja delimitado de maneira precisa em seu escopo, a fim de evitar o problema da generalização apontado por Vavova. Para isso, as opções acima podem ser viáveis. Conforme veremos mais ao término da presente dissertação, especificamente em seu último capítulo, o *problema da generalização* será mais bem

⁶⁴ “Our ability to discern the truths of (e.g.) chemistry, or metaphysics, depends in a way on our brains having evolved as they did. But these evolutionary origins do not undermine the beliefs of chemists or those doing mereology. That is precisely because evolutionary forces are not in these cases doxastically discriminating. They have not pushed us to hold some beliefs rather than others on these topics.”

refinado, de forma que proporcione a alguns realistas morais uma maneira de pressionar o debunker a cair em incoerência autorreferencial.

3.3. Epistemologia: possibilidades, probabilidades e movimento dialético

Os proponentes dos AEDs alegam que considerações evolutivas acerca da origem de nossas crenças morais trazem um ceticismo epistêmico para o realista moral, i.e., fazem com que suas crenças morais percam sua justificação, e fazem isso, como vimos, *por meio* de reivindicações empíricas. Entender este último ponto é importante para compreendermos como os AEDs se diferenciam da dialética⁶⁵ dos desafios céticos mais tradicionais que também são epistêmicos em sua natureza. Para vermos essa diferença, imagine que um sujeito *S* acredite que tem uma parede verde em sua frente, com base em sua experiência visual. Vavova (2015) sugere que existem pelo menos duas maneiras pelas quais *S* pode vir a duvidar dessa crença:

- I. O optometrista diz a *S* que sua visão das cores *provavelmente* está lhe enganando: os testes sugerem que *S* é daltônico.
- II. O cético tradicional diz que todos os sentidos de *S* *podem* estar lhe enganando. O cético não fez nenhum teste.

Tanto o optometrista quanto o cético tradicional podem reivindicar que a crença de *S* acerca da cor da parede em sua frente é injustificada, mesmo que ela venha a ser verdadeira. Por isso, ambos podem ser enquadrados como apresentando um desafio cético de natureza epistemológica. Mas, como se pode notar, o argumento cético tradicional (II) não tem seu *escopo delimitado*, uma vez que ele ameaça todas as crenças de *S* e não somente suas crenças sobre cores, e muito menos tem um *caráter empírico*, já que não se baseia em evidências empíricas para alcançar sua conclusão. Mas se o cético tradicional não se baseia em evidências empíricas, em quê ele se baseia? Podemos considerar duas respostas: o cético tradicional pode se basear (A) na *possibilidade* de erro; ou (B) na *probabilidade lógica* de erro. Já o optometrista, como veremos, se baseia (C) na *probabilidade empírica* de erro, e ele apresenta uma estrutura semelhante aos AEDs.

⁶⁵ Por dialética quero dizer sobre o modo como os argumentos são estruturados, o que eles reivindicam, e o que eles demandam de resposta de seus oponentes.

Em relação a (A), o cético defende que todos os sentidos de *S* podem estar lhe enganando, i.e., é logicamente possível que suas faculdades cognitivas não sejam confiáveis e que estejam lhe proporcionando crenças que são sistematicamente falsas, ou que *S* esteja sendo enganado por um gênio maligno *a lá* Descartes. Essa estratégia argumenta a partir da *falibilidade* comum de nossas crenças e da possibilidade delas serem, em sua grande maioria, falsas. O cético pode dizer, por exemplo, que não podemos descartar a possibilidade de que todos os seres humanos tenham sido criados cinco minutos atrás, com memórias falsas implantadas⁶⁶. Portanto, conclui o cético, o *ônus da prova* de argumentar que nossas crenças de memória são justificadas recai sobre nossos ombros. Mas, pode-se perguntar, apesar de ser logicamente possível que os seres humanos tenham sido criados cinco minutos atrás, que razões o cético pode apresentar para se pensar que eles *provavelmente* o foram? Aparentemente nenhuma. O problema com (A), como se pode ver, é que tais argumentos não providenciam razões probabilísticas, ou pelo menos plausíveis o suficiente para pensarmos que nossa faculdade de memória não é, de fato, confiável, mas somente apontam que é *possível* que elas não o sejam. Por causa disso, diante de (A) *S* poderia responder ao cético invertendo o ônus da prova ao lançar mão da estratégia proposta por Moore (1939)⁶⁷. O cético diz:

1. Se *S* sabe o que aconteceu há mais de 2 horas, então *S* sabe que o mundo não foi criado cinco minutos atrás.
2. *S* não sabe que o mundo não foi criado 5 minutos atrás.
3. logo, *S* não sabe o que aconteceu há mais de 2 horas. (modus tollens)

Mas *S* pode responder ao cético invertendo seu argumento da seguinte maneira:

1. Se *S* sabe o que aconteceu há mais de 2 horas, então *S* sabe que o mundo não foi criado cinco minutos atrás.
- 2*. *S* sabe o que aconteceu há mais de 2 horas.
- 3*. Logo, *S* sabe que o mundo não foi criado cinco minutos atrás. (modus ponens)

⁶⁶ Assim como diz Russell em *The Analysis of the Mind*: “It is not logically necessary to the existence of a memory-belief that the event remembered should have occurred, or even that the past should have existed at all. There is no logical impossibility in the hypothesis that the world sprang into being five minutes ago, exactly as it then was, with a population that “remembered” a wholly unreal past.” 2001 [1922], p. 111.

⁶⁷ Ver G. E. Moore em *Proof of an external world*, p. 273-300, 1939.

Como disse Dretske, “*o modus ponens de um homem é o modus tollens de outro homem*”⁶⁸. Essa estratégia ficou conhecida como *Moorean Shift*, e, como se pode ver, o argumento do cético pode ser colocado de ponta a cabeça a depender de quão plausível sua conclusão parece à vista daquele que o considera. Uma vez que o cético não apresenta nenhuma evidência probabilística ou que torne plausível pensar que a faculdade da memória de *S* não é confiável – e, por extensão, suas crenças de memória – *S* não precisa descartar (2*) somente porque é logicamente possível que esta premissa seja falsa. A mesma estratégia poderia ser usada contra a ameaça do cético a *S*, de que sua crença “há uma parede verde na minha frente” não é justificada.

Uma outra maneira de argumentar contra a estratégia cética (A) seria utilizar o *princípio de credulidade* que, segundo Swinburne (2004), é um princípio epistemológico básico que afirma que, na ausência de evidência contrária, devemos acreditar que as coisas são como parecem ser. Em outras palavras, se acredito que a parede em minha frente é verde com base em minha experiência visual – por sua vez baseada em minha faculdade visual – então, na ausência de razões que demonstrem que minha faculdade visual sofre de alguma disfunção, estou justificado em manter minha crença. Como a mera possibilidade de erro não constitui evidência de erro, o argumento cético pode ser resistido. Não nos compete avaliar se as estratégias do *Moorean Shift* e o *princípio da credulidade* são plausíveis ou não contra o cético que se baseia em (A), mas somente delinear que, dentro da dialética proposta pelo cético, essas estratégias são inteiramente possíveis contra ele, respostas que não serão satisfatórias a um AED, como veremos.

Em relação a (B), o cético pode defender que *dado* o número de conteúdos logicamente possíveis de compor um domínio de crenças, as crenças de *S provavelmente* são falsas. O cético pode dizer (corretamente) que existem inúmeros sistemas coerentes de crenças logicamente possíveis, com conteúdos que variam de um sistema para o outro, e que em sua grande maioria são falsos⁶⁹. Por exemplo, as chances de que o nosso sistema atual seja o verdadeiro, dado o número logicamente possível de sistemas de crenças que poderíamos ter

⁶⁸ Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, 1995.

⁶⁹ Isso, é claro, se não adotarmos o *coerentismo* como teoria da verdade. Aqui pressupomos, juntamente com o cético, algum tipo de realismo – como a teoria da *correspondência*. Isso precisa ser pressuposto pelo cético que trabalha com a estratégia (B), caso contrário, seu próprio argumento se desfaz – já que para os sistemas de crenças serem verdadeiros bastará que eles sejam coerentes entre si.

sobre o mundo – similares ao mundo fictício de *O Senhor dos Anéis*, que são coerentes entre si, mas falsos – são baixas. Além disso, o cético pode apontar para o fato de que não temos uma maneira não-circular de concluir que nosso sistema de crenças é verdadeiramente o correto, uma vez que teríamos de pressupor, como premissas do argumento, muitas de nossas crenças como sendo verdadeiras (crenças estas com conteúdos substanciais específicos que compõem o nosso sistema atual). Portanto, não podemos concluir que o nosso sistema de crenças atual sobre o mundo é o correto, uma vez que não há maneiras de fazê-lo de maneira não-circular, e que suas chances de ser o correto são mínimas. Aplicando essa estratégia ao nosso sistema de crenças morais, poderíamos ter o seguinte argumento contra o realista:

Claro que é possível que, por mero acaso, uma grande parte de nossos julgamentos valorativos tenha se tornado verdadeira, devido a uma feliz coincidência [...], mas isso exigiria um golpe de sorte que não é apenas extremamente improvável, tendo em vista o imenso universo de juízos e verdades avaliativas logicamente possíveis, mas também surpreendentemente conveniente para o realista. Salvo essa coincidência, a única conclusão que resta é que muitos ou a maioria de nossos julgamentos avaliativos estão fora de rastreio. (Street, 2006, p. 122)⁷⁰

Segundo Street, se no final das contas as crenças morais do realista forem em grande parte objetivamente verdadeiras, isso será devido a uma mera coincidência, uma questão de acidentalidade (*fluke of luck*), dado o enorme universo logicamente possível de julgamentos valorativos que ele poderia ter.⁷¹

Apesar desse argumento cético (B) diferir de (A) por apresentar um argumento probabilístico, ele incorre em problemas semelhantes ao primeiro. Primeiro, tal como em (A), a estratégia (B) coloca o ônus da prova sobre seu oponente, exigindo que ele demonstre que seu sistema de crenças é o correto. Segundo, o argumento não é baseado em premissas empíricas que tornem *empiricamente provável* que um sistema doxástico *D* seja falso, mas somente aponta para o fato de ser *provavelmente* falso dado o número logicamente concebível

⁷⁰ “Of course it’s *possible* that as a matter of sheer chance, some large portion of our evaluative judgments ended up true, due to a happy coincidence [...], but this would require a fluke of luck that’s not only extremely unlikely, in view of the huge universe of logically possible evaluative judgments and truths, but also astoundingly convenient to the realist. Barring such a coincidence, the only conclusion remaining is that many or most of our evaluative judgements are off track.”

⁷¹ Devo salientar de antemão que o argumento de Street não se baseia unicamente nesse tipo de estratégia (B). Uso esse trecho somente para exemplificar como (B) pode ser utilizado em relação às crenças morais do realista, uma vez que nesse trecho específico de Street ela não apela para nenhuma consideração empírica evolutiva. Veremos como Street encaixa (B) dentro de um argumento maior em seu AED no próximo capítulo.

de sistemas falsos e coerentes. Terceiro, o argumento não tem uma delimitação específica (como o domínio moral), uma vez que pode ser aplicado, em princípio, para qualquer sistema de crenças em geral, o que o torna um argumento cético global.

Uma estratégia que pode ser utilizada contra (B) é dizer que o argumento solapa a si mesmo, uma vez que as premissas do cético também são improváveis, dado o número logicamente possível de crenças falsas e coerentes que ele poderia ter. Conforme nota Vavova (2015), um argumento como esse não pode se restringir às crenças morais do realista, pois ele “*resulta igualmente em um bom argumento de que não podemos concluir que nosso sistema de crenças – como um todo – é o correto*”⁷². Talvez, apesar de ser mais controverso, também poderíamos resistir ao cético utilizando do princípio de credulidade de Swinburne, ao dizer que a crença de que “nossas faculdades cognitivas são confiáveis” é básica e recebe justificção de maneira não-doxástica (não proposicional), de modo essa crença permanece justificada até que se apresente uma razão que demonstre que ela é empiricamente improvável, não somente conceitualmente improvável.⁷³ Fato é que as estratégias (A) e (B), que caracterizam maneiras de lermos o ceticismo tradicional (II), não apelam para considerações empíricas acerca das origens de nossas crenças, não são delimitadas a um domínio de crenças específico (pois apresentam um ceticismo de caráter global), e ambas colocam o ônus da prova nas costas de seu oponente, de modo a se tornarem suscetíveis a serem respondidas das maneiras apresentadas. Por essas razões, essas estratégias não devem ser confundidas com a utilizada em AEDs, que têm como componentes importantes o caráter *empírico, epistemológico e delimitado*.

Finalmente, em relação ao optometrista que se baseia (C) na *probabilidade empírica* de erro, apesar de ele apresentar similaridades com as estratégias céticas anteriores (também é uma estratégia epistemológica), o caminho que ele terá de trilhar apresenta algumas diferenças marcantes. Primeiro, o optometrista defende que testes optométricos, por exemplo, sugerem que *S* é daltônico e que por isso as crenças de *S* sobre cores, baseadas em sua experiência visual, não são confiáveis. Desse modo, a crença de *S* de que “tem uma parede verde na minha frente” não é justificada, uma vez que ele tem razões *empíricas* para acreditar que ela é produzida por uma faculdade que sofre de uma disfunção em relação a captação de

⁷² Vavova, *Evolutionary Debunking of Moral Realism*, 2015, p. 107.

⁷³ Para que essa estratégia se torne plausível, ela precisa ser mais bem trabalhada. Até onde vejo, restringir os anuladores somente a evidências de caráter empírico, excluindo as de natureza conceitual por definição, parece ser um movimento totalmente injustificado por ser *ad hoc*.

cores do ambiente⁷⁴. Segundo, o ônus da prova de que a crença de *S* não é justificada permanece do lado do optometrista, não do lado de *S*. No caso, o médico é quem tem o dever de demonstrar, por meio dos testes, que há um problema com a faculdade da visão do paciente. Terceiro, o domínio de crenças afetadas pelo diagnóstico do médico é *delimitado* às crenças visuais, não se estendendo às demais crenças perceptivas, de memória, lógicas entre outras. Por último, o diagnóstico não mostra que as crenças de *S* sobre cores são falsas, mas sim que, caso ele não tenha outra fonte de evidências para elas, então elas não são justificadas.

Diante disso, as estratégias para evitar o ceticismo em relação à crença de *S* de que a parede na sua frente é verde não poderiam ser as mesmas que as utilizadas contra (A) e (B). *S* não poderia utilizar a estratégia do *Moorean Shift*, porque diante dos testes optométricos apresentados, suas crenças sobre cores não seriam apenas *possivelmente*, mas também *provavelmente* falsas. Por isso, não faz sentido algum a *S* apontar para o muro, por exemplo, e dizer: “— pode ser que eu seja daltônico, como dizem os testes, e que o muro à minha frente não seja verde. Mas veja (*S* aponta para o muro), o muro é verde! Logo, não sou daltônico”. Também não seria possível a *S* apelar para o *princípio de credulidade*, porque o princípio afirma que, na ausência de evidência contrária devemos acreditar que as coisas são como parecem ser, mas *S*, é claro, teria uma evidência contrária empírica para desconfiar de que a parede em sua frente seja de fato verde.⁷⁵ Por fim, *S* não poderia dizer que o argumento do cético solapa a si mesmo, já que o optometrista ameaça somente as crenças sobre cores de *S*, não as demais crenças de *S* (e nem suas próprias). Por isso, conforme diz Vavova (2015), o “*optometrista levanta uma preocupação mais comum, do dia a dia, que permanece mesmo que possamos legitimamente dispensar o cético de alguma maneira*”⁷⁶.

O proponente de um AED compartilha de uma ordem dialética semelhante ao caso do optometrista. Como ele, o AED também se baseia em considerações empíricas, fornecidas pela psicologia moral evolutiva, e a partir delas extrai uma conclusão cética acerca da

⁷⁴ Não é necessário (e nem adequado) entrarmos no debate acerca do realismo sobre as cores. Para que o exemplo funcione é preciso somente imaginar que as cores são propriedades objetivas.

⁷⁵ Isso, por si só, não justifica *S* a crer que na proposição “a parede em minha frente não é verde”, mas somente remove sua justificação para acreditar que ela seja, de fato, verde. Aplicando aos AEDs, nas palavras de Kahane (2011, p. 108) “All they can show is that someone is not justified in *believing* in *p*; although they can show the falsity of second-order beliefs about justification, on their own they do nothing to show that *p* itself is *false*”. A crença de que *p* é falso não se segue do fato de *p* não ser justificado. Por esse motivo, AEDs afetam primariamente o status epistêmico das crenças morais do realista, não seu status ontológico e semântico (que demonstraria que fatos morais não existem e que suas crenças morais são falsas, respectivamente), de modo que a consequência nessas últimas áreas se torna indireta e secundária.

⁷⁶ Vavova, *Evolutionary Debunking of Moral Realism*, 2015, p. 105.

probabilidade de nossas crenças morais não representarem corretamente propriedades morais objetivas no mundo (se é que estas propriedades sequer existem), e não uma conclusão sobre a mera *possibilidade* de que elas talvez não representem. Joyce coloca esse ponto da seguinte maneira:

Mas a visão em discussão aqui não é tão simples. Não é só que neste caso podemos *inventar* uma hipótese consistente segundo a qual um monte de nossas crenças comuns é falso; antes, é que podemos ter evidências empíricas que dão suporte à hipótese que explica como essas crenças surgiram, mas não exige que elas sejam verdadeiras. (Joyce, 2006, p. 188)⁷⁷

Apesar de Joyce formular seu argumento em termos da irrelevância explanatória dos fatos morais na etiologia de nossas crenças morais, ele concorda que o desafio dos AEDs não está baseado em meras hipóteses lógicas, e sim em evidências empíricas. Os AEDs também tomam para si, diferentemente dos argumentos céticos tradicionais, o ônus da prova de demonstrar que as crenças morais do realista são injustificadas, ao invés de simplesmente apontar para a possibilidade de erro e demandar do realista que ele forneça uma teoria epistemológica que explique como suas crenças morais podem ser justificadas. Por fim, os AEDs também delimitam seu alvo ao dizerem que as considerações evolutivas trazem problemas somente para as crenças morais do realista, não para suas crenças não-morais, de modo a evitar o problema cético da generalização.

Portanto, se os argumentos utilizados para resistir ao ceticismo proposto pelas estratégias de (A) e (B) não têm sucesso contra (C), então, *a fortiori*, eles também não terão sucesso contra os AEDs. Por exemplo, seria inadequado ao realista moral alegar que as conclusões céticas dos AEDs são menos óbvias do que a própria realidade dos valores morais objetivos que ele apreende em sua experiência, e que, por causa disso, os AEDs são descartáveis de maneira *a priori*. Isso seria inadequado porque a “obviedade” da realidade moral experienciada pelo realista é posta em questão pelo AED ao se apontar para a influência distorciva da evolução em sua faculdade moral, fato que demanda do realista que ele lide primeiro com a força das premissas apresentadas pelo debunker, para somente então chegar a uma conclusão acerca da (im)plausibilidade de sua própria experiência moral e de seu papel

⁷⁷ “But the view under discussion here does not come so cheap. It is not just that in this case we can make up a consistent hypothesis according to which a bunch of our ordinary beliefs are false; rather, it is that we might have empirical evidence supporting the hypothesis that explains how these beliefs came about but does not require that they be true.”

justificador.

CONCLUSÃO

Visto os pontos acima, alcançamos o término desse capítulo. As considerações expostas até aqui acerca do *realismo moral*, dos dados empíricos sobre a *origem evolutiva da moralidade* e sobre a *estrutura básica dos AEDs*, foram propedêuticas, apresentadas com o intuito de proporcionar um entendimento mais coordenado (mesmo que não exaustivo) acerca da natureza e principais reivindicações dos AEDs em metaética – que tem como alvo as teses realistas do valor. Isso torna possível fazermos um melhor enquadramento e avaliação dos AEDs propriamente dito que serão trabalhados adiante. Com essas considerações em mente, passamos agora a exposição e análise do Dilema Darwiniano de Sharon Street (2006), propriamente dito.

CAPÍTULO 2 – Street e o Dilema Darwiniano

No capítulo passado fornecemos um enquadramento geral acerca da estrutura dos AEDs e das principais pretensões de seus proponentes. Neste capítulo voltamos nossa atenção à exposição de um AED propriamente dito: o *Dilema Darwiniano* proposto por Sharon Street (2006, 2008). Street alega que considerações evolutivas demonstram que há incompatibilidade entre a crença em verdades morais independentes e a ciência contemporânea, e para ser mais específico, uma incompatibilidade entre realismo moral e naturalismo. Seu argumento é apresentado na forma de (1) *uma premissa inicial* acerca da influência evolutiva no conteúdo de nossos juízos morais, de onde ela extrai (2) *um dilema* no qual ambas as soluções trazem um problema cético ao realista moral. Após considerarmos o argumento de Street, nos voltaremos a três objeções clássicas que foram desenvolvidas contra ele por Copp (2008), Wielenberg (2010) e FitzPatrick (2014) antes de passarmos a proposta de resolução do dilema no terceiro e último capítulo.

1. Alvo argumentativo: teorias realistas do valor

O argumento de Street tem como alvo teorias realistas do valor, i.e., posições que afirmam a existência de pelo menos alguns fatos valorativos ou verdades valorativas que são independentes das nossas atitudes valorativas.⁷⁸ Com *fatos* ou *verdades valorativas*, Street tem em mente verdades como “s deveria [ought] fazer y”, “x é uma razão normativa para y”, “x é bom”, “y é errado”, entre outras. Apesar do alvo de Street se voltar a todo tipo de realismo valorativo – a *razões práticas* como um todo, sejam elas morais ou não – nesta seção veremos as implicações de seu argumento para a existência de “fatos morais” ao invés de “fatos valorativos” mais abrangentes, uma vez que o realismo moral é uma posição que se inclui como uma subcategoria do realismo de valor. Com *atitudes valorativas*, Street quer dizer estados como desejos, atitudes de aprovação/desaprovação, tendências valorativas não-refletidas de experienciar P como demandando Y, julgamentos valorativos conscientes ou não etc. Como vimos na seção 1 do primeiro capítulo, realistas morais acreditam que propriedades morais são objetivas, e esse sentido de objetividade (sentido duplo de universalidade e independência de mentes) corresponde ao que Street denomina de verdades morais que são independentes de nossas atitudes valorativas. Assim, o argumento de Street se

⁷⁸ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theory of Values*, 2006, p. 110.

volta a todas as versões de teorias morais realistas, sejam elas naturalistas, não-naturalistas⁷⁹ ou supra-naturalistas.

É importante notar de antemão que Street não argumenta contra a existência de verdades morais em si, mas sim contra verdades morais entendidas como tendo uma natureza *objetiva*, de modo a deixar intocadas por seu argumento teorias naturalistas não-realistas do valor – tal como o construtivismo humeano que ela mesmo irá vindicar como sendo a modelo mais plausível para se fazer sentido a noção de verdades morais (Street, 2006; 2010). Portanto, o alvo do Dilema Darwiniano está delimitado às crenças morais do realista moral, e não pretende afetar suas crenças não-morais – como também não pretende afetar crenças de qualquer natureza (morais ou não) do não-realista.

2. Premissa de abertura: saturação evolutiva

A primeira premissa do Dilema Darwiniano, que Street denomina de “premissa de abertura” [opening premiss], é a que afirma que “*as forças da seleção natural tiveram uma influência tremenda no conteúdo dos julgamentos valorativos humanos*”⁸⁰. Devemos notar algumas coisas importantes acerca dessa premissa inicial. Primeiro, como se pode notar, a premissa faz uma reivindicação empírica, pois alega que houve determinada influência exercida pela evolução em nossa psicologia moral, e isso faz com que a responsabilidade de apresentar uma defesa para a plausibilidade dessa alegação caia sobre Street. Segundo, a premissa alega que essa influência evolutiva veio principalmente por meio do *mecanismo de seleção natural*, e não por meio de outros mecanismos evolutivos de caráter mais aleatório, como deriva genética, por exemplo. Terceiro, este último ponto acerca do papel da seleção natural possibilita Street dizer que a influência evolutiva atingiu o *conteúdo* de nossas crenças morais de uma maneira distinta, i.e., para usar o vocabulário de Shafer-Landau, de maneira doxasticamente discriminante, fato que distancia Street de autores como Joyce (2006) – para

⁷⁹ Street realça que as versões realistas não-naturalistas (podemos incluir aqui também versões supra-naturalistas, uma vez que esse tipo de posição também alega que propriedades morais não são redutíveis a propriedades naturais) são frontalmente atingidas por seu argumento, pois tais versões concordam que propriedades morais não são o tipo de coisa que exerce um papel causal nas explicações do mundo. Ela diz: “This brand of realism has been gaining increasing numbers of adherents in recent years, and it lies squarely within the target of the Darwinian Dilemma.” (Street, 2006, p. 112). Com isso ela não quer dizer que versões naturalistas do realismo moral também não sejam vulneráveis a seu argumento, como veremos, mas somente que tais versões, por reivindicarem que propriedades morais exercem papel causal no mundo, precisam ser melhor qualificadas para contarem como *genuinamente* versões do realismo moral e serem, então, atingidas pelo dilema darwiniano.

⁸⁰ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theory of Values*, 2006, p. 113. Tradução livre.

quem a evolução teve um impacto considerável sobre nossos *conceitos* morais, mas deixou o conteúdo ser determinado por outros meios. Segundo Street, o fato de a seleção natural ter influenciado o conteúdo de nossas crenças morais não exclui outras influências sobre ele, pois “*muitas outras forças não foram evolutivas, mas sim sociais, culturais, históricas ou de alguma outro tipo. E depois há a influência crucial e sui generis da reflexão racional que também deve ser levada em conta*”⁸¹. O que Street destaca é somente que a influência da seleção natural foi consideravelmente forte, de modo a deixar nossas crenças morais “saturadas” de influência evolutiva.

Como já vimos no capítulo passado, Street apresenta a premissa de abertura de maneira condicional e, conforme suas palavras, baseada nas “*especulações evolutivas menos controversas e mais bem fundamentadas possíveis*”. Segundo ela, por mais que os detalhes acerca da influência da evolução em nossas crenças morais sejam questionáveis, seus principais contornos “*são certos o suficiente para valer a pena explorar suas implicações filosóficas*”. Assim, como suporte à premissa inicial, Street apresenta duas defesas: (I) nossas tendências valorativas mais básicas (como considerar que o fato de que uma ação Φ promoveria a sobrevivência de alguém constitui uma razão (prática) para executá-la, ou que o fato de que β promova os interesses de um membro da família é uma razão para fazê-lo) são altamente vantajosas do ponto de vista de nosso sucesso reprodutivo e, (II) tais tendências valorativas são compartilhadas e vivenciadas por animais de outras espécies, como por exemplo, chimpanzés.

Sobre (I), Street argumenta que diferentes tendências valorativas podem ter efeitos diferentes na taxa de sucesso reprodutivo de uma criatura. Se uma criatura julgasse, por exemplo, que o fato de que algo coloca sua vida em risco constitui uma razão para fazê-lo, ou que o fato de que alguém é um parente constitui uma razão para machucá-lo, colocaria sua vida em risco de extinção e, por extensão, as tendências valorativas que ele mantém. Por outro lado, se uma criatura acreditasse que o fato de que algo promove sua sobrevivência é uma razão para fazê-lo, ou que o fato de que algo dá suporte a sua prole é uma razão para fazê-lo, então essa criatura teria chances maiores de sobrevivência e, por extensão, de compartilhar tais tendências valorativas com seus descendentes. Se isso for correto, ela conclui, então “*podemos esperar ter havido uma pressão esmagadora na direção de fazer aqueles julgamentos valorativos que tendiam a promover o sucesso reprodutivo [...] e contra aqueles*

⁸¹ Ibidem, p. 113-114.

juízos valorativos que tendiam a diminuir o sucesso reprodutivo”⁸². Mas o que confirma essa hipótese? Segundo ela, tal hipótese é confirmada pelos padrões de juízos valorativos compartilhados que observamos atualmente entre seres humanos⁸³. Considere as seguintes proposições:

- (a) O fato de que algo promoveria a sobrevivência de alguém é uma razão a seu favor.
- (b) O fato de que algo promoveria os interesses de um membro da família é uma razão para fazê-lo.
- (c) Temos maiores obrigações de ajudar nossos próprios filhos do que para ajudar completos estranhos.
- (d) O fato de alguém ter tratado bem alguém é uma razão para tratar essa pessoa bem em troca.
- (e) O fato de alguém ser altruísta é motivo de admiração, elogio e recompensa.
- (f) O fato de alguém ter feito um dano deliberado é uma razão para evitar essa pessoa ou buscar sua punição.

Street sustenta que por mais que na superfície do fenômeno moral exista grande diversidade de juízos valorativos com conteúdos distintos, existe um núcleo valorativo mais básico – constituído por tendências a fazer juízos morais com conteúdos semelhantes aos listados acima – compartilhado por várias culturas ao longo da história humana. De acordo com ela, é plausível explicarmos a presença desses padrões de juízos compartilhados por seres humanos através da biologia evolutiva (Sober, 1984) ao dizer que tais juízos foram selecionados *por terem promovido o sucesso reprodutivo dos que os mantinham*. As proposições (b) e (c), por exemplo, são passíveis de ser explicadas pela teoria da seleção por parentesco (seção 2.1), enquanto que (d), (e), e (f) podem ser abordadas apelando para o altruísmo recíproco (seção 2.2).

Outra razão apresentada por Street para a confirmação da hipótese de que o núcleo de juízos valorativos mais básicos é produto de pressões seletivas parece ser um argumento abduutivo. Ela aponta para o fato de que *se observássemos juízos com conteúdos contrários aos*

⁸² Ibidem, p. 114-115.

⁸³ O fato de tais tendências serem amplamente compartilhadas por seres humanos é o que, segundo Street, torna a hipótese suscetível de ser explicada por meio da seleção natural. Ela diz: “What are appropriate objects of evolutionary explanation are population-level facts about patterns of variation in a given trait across a population – and the widespread presence of certain basic evaluative tendencies in the human population are such objects.” 2006, p. 158.

expostos acima (a-f) sendo compartilhados por seres humanos, juízos como (b') *o fato de algo promover os interesses de um membro da família é uma razão para não fazê-lo*, ou (d') *o fato de alguém ter tratado alguém bem é uma razão para lhe fazer dano em troca*, então, uma vez que tais juízos claramente reduzem a taxa do sucesso reprodutivo do sujeito que os promovem, teríamos evidência de que o *conteúdo* de nossos juízos valorativos não sofreu grandes pressões seletivas. Mas, como sabemos, juízos com conteúdo semelhantes aos de (b') e (d') não são compartilhados entre seres humanos, mas sim juízos como os de (a) a (f), exatamente os juízos com conteúdo que esperaríamos encontrar caso o conteúdo de nossos juízos morais tivesse sido influenciado por pressões seletivas. Desse modo, conclui Street, “*os padrões observados no conteúdo atual dos julgamentos valorativos humanos fornecem evidências em favor da visão de que a seleção natural teve uma tremenda influência sobre seu conteúdo*”⁸⁴.

Em relação a (II), Street apela para o fato de que nossas tendências valorativas mais básicas são compartilhadas e vivenciadas por animais de outras espécies próximas a nós (de Waal, 1996). Por exemplo, “*chimpanzés parecem experienciar o fato de que outro chimpanzé os ajudou [...] como “contando a favor de” ajudá-lo de maneiras semelhantes*”⁸⁵. Isso precisa ser qualificado. Primeiro, Street defende que tais animais compartilham de nossas tendências valorativas básicas em um nível motivacional primitivo, não-linguístico, de modo que devemos ver muitos dos nossos juízos morais como sendo um endossamento consciente e refletido dessas tendências valorativas básicas que são compartilhadas. Segundo, nossa capacidade para fazer juízos valorativos complexos veio como um desenvolvimento posterior a essas tendências comportamentais e motivacionais primitivas em nossa história evolutiva. Como observado por Pölzler (2017), um traço foi selecionado pela seleção natural *se e somente se* ele é geneticamente hereditário. Diante desse fato, Street reconhece que nossos juízos valorativos complexos, com conteúdos proposicionais específicos, não foram selecionados diretamente pelo processo de seleção natural. O que foi objeto direto de seleção foram as tendências valorativas motivacionais e comportamentais mais básicas e primitivas de nossos ancestrais, denominadas por Street de proto-versões [*“proto” forms*] de julgamentos valorativos – semelhantes, por exemplo, a tendência de um pássaro a experienciar algum tipo de “coação” motivacional a agir na direção de alimentar seus filhotes – e estes, por sua vez,

⁸⁴ Ibidem, p. 114-115.

⁸⁵ Ibidem, p. 117.

influenciaram de maneira *direta* e significativa o conteúdo de nossos juízos valorativos reflexivos. Com isso Street não quer sugerir a ideia implausível de que somos fatalmente determinados geneticamente a fazer ou endossar juízos valorativos com conteúdos específicos, pois outras influências para além da evolução também tiveram impacto em nossas crenças morais. Por exemplo, nossa capacidade para a reflexão racional nos habilita avaliar nossas próprias tendências valorativas básicas e, em muitos casos, adotar juízos morais até mesmo contrários a elas. O que ela defende é que *se* nossas tendências valorativas básicas tivessem sido bastante diferentes, então, muito provavelmente, o conteúdo geral de nossos juízos morais mais básicos também teria sido diferente. Ela diz:

[...] imagine que tivéssemos evoluído mais na linha de nossos parentes primatas próximos, os bonobos, de modo a experienciar relações sexuais com todos os tipos de parceiros diferentes como “demandadas” em todos os tipos de circunstâncias diferentes [...] Presumivelmente, nesses e em outros casos, nosso sistema de julgamentos valorativos reflexivos robusto [full-fledged] também teria parecido bastante diferente, e de maneiras que refletiam de maneira geral [loosely] as tendências valorativas básicas em questão. (Street, 2006, p. 121)⁸⁶

Com isso, Street conclui que o conteúdo de nossos julgamentos valorativos foi influenciado *indiretamente*, mas de maneira significativa, pelas forças da seleção natural, de modo que nosso sistema de crenças morais está saturado em seu conteúdo com influência evolutiva. A verdade dessa conclusão, ou pelo menos de algo próximo a ela, é suficiente para que o Dilema Darwiniano seja colocado em operação.

2.1. O Dilema Darwiniano apresentado

Se o que foi dito acima for verdadeiro, como Street sugere que seja, que conclusões filosóficas podem ser extraídas para o realista moral? De acordo com Street, o realista precisa se posicionar quanto à natureza da *relação* existente entre a influência evolutiva da seleção natural em nossas crenças morais, por um lado, e as verdades morais objetivas postuladas por ele, por outro. O realista tem duas opções: (A) ele pode afirmar que *não há* uma relação, ou (B) pode afirmar que existe uma relação. Em ambos os casos, Street argumenta, o realista

⁸⁶ “imagine that we had evolved more along the lines of our close primate relatives the bonobos, so that we experienced sexual relations with all kinds of different partners as “called for” in all kinds of different circumstances. [...] Presumably in these and other such cases our system of full-fledged, reflective evaluative judgements would have looked very different as well, and in ways that loosely reflected the basic evaluative tendencies in question.”

moral enfrenta uma ameaça cética.

2.1.1. Primeiro lado do dilema

Vejam, então, as implicações para o realista caso ele opte por afirmar que *não há* uma relação, o primeiro lado do dilema (A). Com isso Street quer dizer que a seleção natural não direcionou/empurrou necessariamente o conteúdo de nossas crenças morais na *direção* dos fatos morais objetivos, ou, como ela clarifica em artigo posterior (2008), que a influência das forças evolutivas sobre as nossas atitudes valorativas foi apenas aleatória com respeito ao rastreamento da verdade e nada melhor do que isso⁸⁷. Nesse caso, se o realista moral afirmar (A), ele cairá na conclusão cética de que nossas crenças morais estão contaminadas com influência evolutiva *distorciva*, já que as forças da seleção natural atuando indiretamente sobre o conteúdo de nossas crenças as empurrou em direções que nada tinham a ver com verdades morais objetivas, e, por causa disso, o realista deve concluir que tais crenças são provavelmente [*likely*] falsas, ou estão fora de rastreamento das verdades morais. Street ilustra esse ponto da seguinte maneira:

[...] permitir que nossos julgamentos valorativos sejam moldados por influências evolutivas é análogo a direcionar para as Bermudas e deixar o curso de seu barco ser determinado pelo vento e pelas marés: assim como a força do vento e das marés em seu barco não tem nada a ver com aonde você quer ir, da mesma forma o impulso histórico da seleção natural sobre o conteúdo de nossos julgamentos valorativos não tem nada a ver com verdade valorativa. (Street, 2006, p. 121)⁸⁸

É *possível* que, no fim das contas, a seleção natural nos tenha legado algumas crenças morais verdadeiras, ou até mesmo com uma grande porção de crenças morais verdadeiras, assim como é possível que o barco levado pelas ondas do mar e pelo vento acabe por atracar nas praias de Bermudas. Entretanto, se esse for o caso, será devido a uma questão de mera chance [*sheer chance*], uma feliz (e conveniente) coincidência para o realista, uma vez que a evolução nos influenciou a afirmar juízos morais com conteúdos que tendiam a promover o aumento da taxa de nosso sucesso reprodutivo, *quaisquer que eles fossem*, e não juízos que

⁸⁷ Street, *Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About*, p. 208.

⁸⁸ “allowing our evaluative judgements to be shaped by evolutionary influences is analogous to setting out for Bermuda and letting the course of your boat be determined by the wind and tides: just as the push of the wind and tides on your boat has nothing to do with where you want to go, so the historical push of natural selection on the content of our evaluative judgements has nothing to do with evaluative truth.”

fossem verdadeiros.

Outro argumento de Street para a improbabilidade de nossas crenças morais rastreamos os fatos morais objetivos postulados pelo realista (se é que tais fatos sequer existem), é que isso seria extremamente improvável dado “*o enorme universo logicamente possível de juízos e verdades valorativas*” que poderiam ser afirmadas por nós, como o juízo de que “o infanticídio é risível” ou que “plantas têm maior valor do que seres humanos”. Em outras palavras, os juízos morais feitos por seres humanos é uma pequena porção do grande conjunto de juízos logicamente possíveis que poderiam ser feitos, e a probabilidade desta pequena porção comportar juízos preponderantemente verdadeiros é baixa. Esse argumento de Street depende da defesa de que verdades morais, ou como ela coloca (Street, 2008), *verdades normativas* – conceitualmente falando – podem ser sobre qualquer coisa, i.e., preenchidas com inúmeros conteúdos diferentes, até mesmo conteúdos que nos são aparentemente absurdos (como mostra o exemplo de Street de que seria conceitualmente possível afirmarmos que o juízo “*o fato de que algo é roxo constitui uma razão para gritar contra ele*”⁸⁹ é um juízo moral). Como veremos mais adiante, essa sugestão é contestável.

A essa altura, o que o realista que aceita (A) poderia dizer em sua defesa? Ele poderia apelar para o papel distinto da reflexão racional e sua influência no conteúdo de nossos juízos morais. Diferentemente da influência da seleção natural, a reflexão racional parece estar intimamente relacionada com o rastreio de verdades, e se esse é o caso, ela pode servir ao realista como uma bússola que corrige o percurso de seu barco moral para que ele sobreponha a força do vento e das ondas e atinja as praias das verdades valorativas. Em outras palavras, a influência distorciva da evolução poderia ser corrigida pelo papel da razão. Street considera que essa é uma possível tentativa de escape para o realista que aceita (A), mas apresenta uma dificuldade para ela. Street não ignora o papel de outras influências no conteúdo de nossas crenças morais, como a razão, mas nega que a razão possa ser utilizada como um instrumento eficaz na correção das influências distorcivas evolutivas, pois a “*reflexão racional deve sempre proceder de algum ponto de vista valorativo; deve funcionar a partir de algumas premissas valorativas*”⁹⁰. Com isso ela quer dizer que não está disponível ao realista refletir racionalmente sobre juízos morais a partir de um ponto moralmente neutro, pois os julgamentos racionais sobre questões valorativas procedem e operam a partir de um ponto

⁸⁹ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theory of Values*, 2006, p. 133.

⁹⁰ *Ibidem*, 2006, p. 124.

valorativo inicial (e.g. intuições morais substantivas), e uma vez que esse ponto inicial também está sujeito à influência evolutiva distorciva, o realista moral está fadado a utilizar a reflexão dentro de um círculo vicioso, a partir de “materiais contaminados”. A conclusão de Street é que ao longo dos anos o uso de nossa reflexão racional consistiu, e ainda consiste, em avaliar julgamentos morais (nocivamente comprometidos pela evolução) a partir de outros julgamentos morais (também comprometidos pela evolução) – algo similar a estratégia do equilíbrio reflexivo em ética – e isso, é claro, não parece ser promissor em termos de nos aproximar de verdades valorativas objetivas. Logo, a reflexão racional não se mostra suficiente como uma via de escape plausível de ser utilizada pelo realista. Diante disso, resta ao realista acreditar que a maioria de suas crenças morais são provavelmente falsas.⁹¹

2.2.1. Segundo lado do dilema

O realista pode escapar da conclusão cética acima abandonando (A) e endossando (B), isto é, aceitando que, de alguma maneira, a seleção natural direcionou/empurrou o conteúdo de nossas crenças morais na direção dos fatos morais objetivos, de modo a confiavelmente rastreá-los. Mas, *como* isso poderia ter acontecido? Segundo Street, o realista pode elaborar a tese de que nossa habilidade de apreender verdades morais objetivas claramente conferiu aos nossos antepassados vantagens do ponto de vista evolutivo, promovendo seu sucesso reprodutivo. Street denomina essa primeira possibilidade de *tracking account*, e nota que, como *explanans*, ela se apresenta como uma hipótese científica que procura explicar o seguinte *explanandum*: “seres humanos tendem a fazer alguns juízos morais específicos ao invés de outros” – como os juízos de (a) a (f). Como proposta explicativa a esse *explanandum*, o *tracking account* afirma que esses juízos morais “são verdadeiros e que a capacidade de discernir tais verdades se mostrou vantajosa para os propósitos de sobrevivência e reprodução”⁹². Em outras palavras, apreender ou rastrear verdades morais provou-se ser algo vantajoso para nossos antepassados, assim como apreender verdades não-morais sobre

⁹¹ Conforme lemos em Street, seu argumento se posiciona contra o *conhecimento moral do realista*, à medida que afeta diretamente a *justificação moral* de suas crenças morais (que são provavelmente falsas). O resultado é que a crença no realismo moral como um todo se torna injustificada e, portanto, deve ser descartada. Mas o argumento, estritamente caracterizado, não conclui nada acerca da coerência ou consistência lógica da ontologia realista, como faz, por exemplo, o argumento da estranheza [*queerness*] de Mackie (1977). Por essa razão, não acreditamos ser apropriado tomar o argumento de Street como sendo de caráter primordialmente metafísico, mas sim epistêmico. Isso, ao contrário de ser uma desvantagem do argumento de Street, é uma vantagem por torná-lo mais modesto em suas pretensões e, conseqüentemente, mais difícil de ser refutado.

⁹² *Ibidem*, 2006, p. 126.

predadores, fogos e penhascos também o foi. Se essa hipótese for verdadeira, então o realista moral poderá concluir que a influência da seleção natural no conteúdo de nossos juízos morais não foi distorciva, antes, ela teria feito convergir verdade e adaptabilidade, selecionando exatamente os indivíduos que tinham uma capacidade de apreender verdades morais objetivas de maneira confiável. Com isso o realista evitaria o ceticismo.

Por se apresentar como uma hipótese científica, o *tracking account* é uma hipótese que deve se submeter a avaliação a partir de padrões científicos usuais, e naturalmente concorre com outras hipóteses. O problema, diz Street, é que nesse cenário comparativo o *tracking account* demonstra ter pouca plausibilidade, pois para que o *explanandum* seja explicado de modo satisfatório, não é necessário se postular a existência de verdades morais objetivas, muito menos a apreensão dessas verdades. Basta dizer que algumas tendências valorativas básicas dos nossos ancestrais, tendências estas relacionadas às suas diversas circunstâncias primitivas, lhes proporcionaram vantagens evolutivas e, por causa disso, foram selecionadas independentemente de seu valor de verdade:

[...] tendências a fazer certos tipos de julgamentos valorativos em vez de outros contribuíram para o sucesso reprodutivo de nossos ancestrais, não porque constituíssem percepções de verdades valorativas independentes, mas porque forjaram vínculos [links] adaptativos entre as circunstâncias de nossos ancestrais e suas respostas a essas circunstâncias, levando-os a agir, sentir e acreditar de maneiras que se revelaram reprodutivamente vantajosas (Street, 2006, p. 127)⁹³

Essa segunda hipótese foi denominada por Street de “*adaptive link account*”. Segundo ela, existem mecanismos operantes nos seres vivos que têm a função de relacionar suas *circunstâncias*, por um lado, a determinadas *respostas e reações* dadas a elas, por outro, reações que tendem a promover suas sobrevivências e reproduções. Street (2006, p.127) cita o exemplo do mecanismo que faz com que a planta carnívora se feche (resposta) na presença de um inseto (circunstância), ou do mecanismo que faz com que indivíduo afaste automaticamente sua mão (resposta) quando encosta em uma superfície quente (circunstância). De maneira análoga, as tendências valorativas básicas de nossos ancestrais de

⁹³ “tendencies to make certain kinds of evaluative judgements rather than others contributed to our ancestors’ reproductive success not because they constituted perceptions of independent evaluative truths, but rather because they forged adaptive links between our ancestors’ circumstances and their responses to those circumstances, getting them to act, feel, and believe in ways that turned out to be reproductively advantageous.”

*experenciarm*⁹⁴, por exemplo, que o fato de que alguém os ajudou (circunstância) constitui uma razão para ajudá-lo de volta, movendo-o a agir de maneira cooperativa (resposta), basicamente compartilha de um mecanismo similar⁹⁵, forjado pela seleção natural. Portanto, de acordo com a *adaptive link account*, a seleção natural assegurou que nossos ancestrais respondessem às suas diversas circunstâncias com tendências valorativas que fossem adaptativas a eles. Street defende que essa tese é superior a *tracking account* em pelo menos três características principais, a saber: (i) ela é mais parcimoniosa; (ii) ela é mais clara; (iii) ela tem maior potencial explicativo com relação ao *explanandum*. Vejamos cada uma delas.

Com (i) Street simplesmente quer dizer que a *adaptive link account* é mais simples que as demais no sentido de fornecer uma explicação de “porque seres humanos tendem a fazer alguns juízos morais específicos ao invés de outros” (*explanandum*) sem precisar postular a existência de verdades morais objetivas como parte dela, como faz o defensor da *tracking account*. Tudo o que a *adaptive link account* afirma é que as tendências valorativas que promoviam maior sucesso reprodutivo em nossos ancestrais foram selecionadas simplesmente por causa do seu benefício evolutivo, independentemente de se tais tendências confiavelmente rastreavam ou não verdades morais, ou se tais verdades morais existiam ou não. Uma vez que hipóteses mais simples são, *ceteris paribus*, preferíveis a hipóteses mais complexas, a *tracking account* se torna menos plausível do que a *adaptive link account*.

É importante salientar o que Street não quer dizer com (i). Ela não defende a conclusão ontológica de que verdades morais objetivas não existem porque são explanatoriamente desnecessárias – como faz Ruse (1986) – mas sim que elas, existindo ou

⁹⁴ Aqui cabe um cuidado. Apesar de Street apresentar esse exemplo em que a *experiência* envolvendo um estado de consciência do sujeito – i.e., uma experiência da *normatividade* – é tomada como sendo a responsável por forjar a relação da circunstância/resposta, e, portanto, como sendo o que foi selecionado como mecanismo regulador adaptativo, nada em seu argumento depende de que a única narrativa específica seja essa. Uma narrativa mais simples e, até onde posso ver, mais completa, é encontrada na nota 33 de seu ensaio, onde ela afirma que “it may be that this *conscious experience* was not itself directly selected for, but is rather an incidental byproduct of underlying information-processing and behavior-control systems which *were* selected for. If this is so, it does not pose any problem for my argument, since the only point I need for my argument is that the content of our evaluative judgements has been greatly affected by the influence of natural selection. This point still holds even if what was selected for are certain information-processing and behavior-control systems, which in turn give rise, as an incidental byproduct, to conscious experiences here, in particular, of some things as “counting in favor of” other things.” Street, 2006, p. 160.

⁹⁵ A analogia apresentada por Street tem a ver com o *papel funcional* dos mecanismos que sustentam as relações circunstâncias/respostas em cada situação citada, não com suas especificidades. Ela diz: “there are radical differences between the mechanism of a reflex response and the “mechanism” of an evaluative judgement. The former is a brute, hard-wired physical mechanism, while the latter is a conscious mental state, subject to reflection and possible revision in light of that reflection. But this does not change the fact that there is a deep analogy between their functional roles.” Street, 2006, p. 128.

não, não têm qualquer papel relevante na tentativa de explicar o *explanandum* de maneira satisfatória. Aliás, a conclusão de que o argumento de Street tem um caráter primariamente ontológico nos parece ser um erro hermenêutico recorrente entre alguns autores. Em *Evolution and Moral Naturalism* (2016) Joyce diz, por exemplo, que “a conclusão antirrealista de Street pode ser colocada como se segue: “não existem fatos morais objetivos””, e também que o “nativismo moral revela que o realismo moral é provavelmente falso”. Ambas as conclusões são endossadas por Street, mas somente posteriormente como uma consequência do abandono da epistemologia moral realista, essa sim afetada diretamente pelo dilema. Sobre a primeira afirmação de Joyce, devemos lembrar que a conclusão estrita de Street é que as *crenças morais* [dada a tese do realismo moral] são provavelmente falsas. Mas, como se pode notar, do fato de que todas as crenças morais de um sujeito específico sejam falsas não se segue que não existam verdades morais objetivas. Pode ser o caso de que suas crenças morais sejam falsas porque não rastreiam nenhum dos fatos morais existentes. Em outras palavras, mesmo concedendo que possam existir fatos morais objetivos, o argumento de Street ainda permanece com o mesmo efeito cético para o realista. Conforme nota Barbosa (2019, p. 94):

Street não argumenta de forma direta contra a existência de fatos morais. Pelo contrário, ela lança um desafio epistemológico sobre como poderíamos rastrear tais fatos, dizendo que o realista fracassa neste rastreamento, posto que nossas disposições psicológicas estão contaminadas pelas forças evolutivas. E, se eventualmente rastreamos algo, não podemos estar certos de que rastreamos verdades morais.

Sobre a segunda afirmação de Joyce, notamos que ela precisa ser melhor qualificada. Podemos sim dizer que o Dilema Darwiniano revela que o realismo moral é provavelmente falso, mas a depender de como caracterizamos a posição realista. Se a tese epistemológica de que “temos conhecimento de pelo menos alguns valores morais objetivos” é parte essencial do realismo moral – como parece ser o caso – então, de fato, o realismo moral é provavelmente falso. Mas se o realismo moral for caracterizado somente por sua *ontologia e semântica*, então essa conclusão não se segue estritamente do argumento, mas somente a partir de uma consequência secundária. Apesar de tais especificidades, em todo o caso acreditamos que se o argumento de Street tiver sucesso, ele revela que o realismo moral é uma posição implausível de ser sustentada.

O problema com conclusões ontológicas *à la Ruse*, conforme bem nota Joyce (2006, p. 189), é que elas são precipitadas, uma vez que por si só não impedem que propriedades morais objetivas possam estar presentes implicitamente na genealogia moral evolutiva por meio de uma relação de identidade estrita entre as propriedades morais objetivas e as propriedades naturais vantajosas evolutivamente (tese do naturalismo realista redutivista). Alternativamente, pode-se afirmar uma relação de sobreveniência de propriedades morais irreduzíveis sobre propriedades naturais (tese do realismo não-redutivista).

Em ambos os casos, a extração de uma conclusão ontológica (baseada puramente na ineficácia explanatória de propriedades morais em uma explicação nativista) sobre a existência ou não de propriedades morais no processo evolutivo será suspensa até que se ofereça um argumento metaético independente contra essas possibilidades.⁹⁶ Street evita esse problema ao tirar uma conclusão mais simples: a *adaptive link account* não precisa e “não faz referência” [*makes no reference*] alguma a verdades valorativas, não importando o estatuto ontológico de tais verdades, e por isso deve ser preferível a *tracking account*.

Em defesa de (ii), Street alega que a *adaptive link account* fornece uma explicação mais clara do *explanandum* do que a *tracking account* que, por sua vez, quando cuidadosamente examinada, se mostra bastante obscura. Conforme vimos, a *tracking account* alega que apreender ou rastrear verdades morais provou-se ser algo vantajoso para nossos antepassados. Mas, por que rastrear verdades morais objetivas seria algo vantajoso para nossos antepassados? Não parece ser suficiente simplesmente dizer que foi vantajoso “porque elas rastreavam verdades”. Diante disso, o realista pode responder apelando para a ideia intuitiva de que a apreensão de quaisquer verdades por parte de um sujeito, sejam elas morais ou não, em detrimento de falsidades, é sempre vantajosa do ponto de vista evolutivo. Street contesta essa ideia. Segundo ela, há muitos tipos de verdades as quais sua apreensão não confere vantagem ou desvantagem alguma para uma criatura:

Tomemos, por exemplo, verdades sobre a presença ou ausência de comprimentos de onda eletromagnéticas das frequências mais baixas. Para a maioria dos organismos, tais verdades são irrelevantes para os empreendimentos de sobrevivência e reprodução; portanto, ter a capacidade de compreendê-los não traria nenhum benefício. E então é preciso levar em conta também os custos significativos associados ao desenvolvimento e manutenção de uma habilidade tão sofisticada. Uma vez que para a maioria

⁹⁶ Como veremos mais adiante, essa é uma das estratégias que será utilizada na formulação de uma resposta ao argumento de Street.

dos organismos isso seria energia e recursos gastos sem nenhum ganho em termos de sucesso reprodutivo, a posse de tal habilidade seria, na verdade, positivamente *desvantajosa*. (Street, 2006, p. 130)⁹⁷

O que falta ao realista é uma explicação clara de porque a capacidade de apreensão de verdades morais objetivas não seria tão desvantajosa ao organismo primitivo como a capacidade de apreensão de comprimentos de onda eletromagnéticas das frequências mais baixas. Street concorda, por exemplo, que a capacidade de apreensão de verdades não-valorativas acerca dos arredores de uma criatura, i.e., verdades sobre a existência de fogo e penhascos à sua frente, ou sobre a aproximação de predadores, promove um aumento em sua taxa de sucesso reprodutivo, uma vez que a não apreensão de tais verdades claramente coloca a vida da criatura em risco – “*o fogo pode queimá-lo até ficar crocante; o predador pode devorá-lo*”⁹⁸. Mas esse não parece ser o caso em relação às verdades morais, sejam elas entendidas do ponto de vista do realismo moral não-naturalista (Wielenberg, 2010; Shafer-Landau, 2003), ou do realismo moral naturalista (Sturgeon, 1986; Boyd, 1988). Em relação ao realismo moral não-naturalista a dificuldade parece ser maior, uma vez que propriedades morais são entendidas como sendo irreduzíveis a propriedades naturais, o que as torna causalmente inoperantes no mundo. Mas, se esse é o caso, então parece não haver explicação clara sobre por que apreender verdades sobre tais propriedades não-naturais promoveria o sucesso reprodutivo de uma criatura, já que ela “*não pode esbarrar em tais verdades, ou cair sobre elas, ou ser comida por elas*”.⁹⁹ Em relação ao realismo moral naturalista, o problema da inoperância causal não se aplica, uma vez que propriedades morais são reduzidas a propriedades naturais. Não obstante, Street não se mostra satisfeita, pois o realista naturalista ainda nos deve a explicação sobre quais são os fatos naturais aos quais os fatos morais se reduzem, e porque apreender tais fatos naturais promoveu o sucesso reprodutivo de nossos ancestrais. Por exemplo, em relação ao juízo moral amplamente compartilhado de que “*nós devemos [we ought] cuidar de nossos filhos*”, o realista naturalista deve mostrar qual é o fato natural (ou fatos naturais) específico ao qual tal juízo é reduzido

⁹⁷ “Take, for instance, truths about the presence or absence of electromagnetic wavelengths of the lowest frequencies. For most organisms, such truths are irrelevant to the undertakings of survival and reproduction; hence having an ability to grasp them would confer no benefit. And then one must also take into account the significant costs associated with developing and maintaining such a sophisticated ability. Since for most organisms, this would be energy and resources spent for no gain in terms of reproductive success, the possession of such an ability would actually be positively disadvantageous.”

⁹⁸ Street, *A Darwinian Dilemma for Realist Theory of Values*, 2006, p. 130.

⁹⁹ *Ibidem*, 2006, p. 130.

(ou sobrevém) e, posteriormente, demonstrar porque apreender tal fato moral/natural promoveu o sucesso evolutivo. Como se pode ver, tal tarefa exige entrar em complexidades teóricas e explicativas que podem ser inteiramente evitadas uma vez que aceitemos a *adaptive link account* que alegar que os ancestrais que julgavam que deveriam cuidar de seus filhos tiveram maior sucesso reprodutivo simplesmente porque tendiam a cuidar de seus filhos e, assim, deixaram mais descendentes. Portanto, mais uma vez, a *tracking account* se mostra implausível e deve ser evitada.

Por fim, sobre (iii), Street diz que a tese do rastreio se mostra insuficiente ao tentar responder a três questões. Primeiro, muitas das verdades morais postuladas pelo realista acabam sendo exatamente os mesmos julgamentos morais que esperaríamos ter se nossos julgamentos tivessem sido selecionados apenas com base em sua vantagem evolutiva (*adaptive link account*), forjando relações benéficas entre circunstâncias e respostas independentemente de seu valor de verdade. Como o defensor da *tracking account* poderia explicar essa conveniente coincidência? Não parece haver um caminho promissor. Segundo, a partir da nossa reflexão racional, muitas das vezes chegamos à conclusão de que algumas de nossas tendências valorativas básicas não são verdadeiras. Street dá o exemplo de que geralmente observamos em nós humanos uma profunda tendência a achar que “o fato de alguém estar fora de nosso grupo constitui uma razão para tratá-lo de maneira inferior a aqueles que estão dentro de nosso grupo”. Nesse caso, a *adaptive link account* explica plausivelmente que ter tido essa tendência valorativa promoveu o aumento da taxa de sucesso evolutivo porque aqueles que a possuíam tendiam a dar maior assistência àqueles com um maior grau de parentesco genético (seleção por parentesco), ou sobre aqueles mais capazes ou propensos a retribuir (altruísmo recíproco). Já a *tracking account* não pode apelar para sua explicação tradicional de que tal tendência valorativa constitui a apreensão de uma verdade moral objetiva e que foi benéfico aos nossos ancestrais apreender essa verdade, pois o próprio realista moral geralmente concorda que tal juízo moral é falso. Assim, a *tracking account* não consegue fornecer uma explicação satisfatória sobre porque observamos tendências compartilhadas como essas. Por último, conforme já observado, os juízos morais feitos por seres humanos são uma pequena porção do grande conjunto de juízos logicamente possíveis de serem feitos. Mas, então, como explicar porque tendências valorativas como achar que “o infanticídio é algo risível” ou que “plantas tem maior valor do que seres humanos” não foram selecionadas? De acordo com a *tracking account*, tais tendências não foram selecionadas

porque tais juízos são falsos. Mas essa resposta parece ser muito pouco informativa. Por outro lado, a *adaptive link account* se mostra informativa ao dizer que tais juízos ou tendências valorativas não contribuiriam para o sucesso reprodutivo do sujeito, e por essa razão não foram selecionadas no processo evolutivo.

Em suma, de acordo com Street, a *tracking account* era a única possibilidade restante que o realista tinha de apresentar uma explicação de uma suposta relação entre verdades morais objetivas por um lado, e a influência evolutiva no conteúdo de nossos juízos morais por outro lado, evitando assim o ceticismo moral do primeiro lado do dilema (A). Mas a *tracking account* se mostrou insustentável como hipótese científica quando avaliada e comparada com a *adaptive link account* nos vários pontos analisados acima. Portanto, conclui Street, sem uma explicação plausível disponível, o realista moral deve enfrentar o ceticismo de que as influências evolutivas no conteúdo de nossas crenças morais foram de fato distorcidas – de modo que mesmo *se* existissem verdades morais objetivas, então nossas crenças morais seriam provavelmente falsas por não rastrearem confiavelmente tais verdades. Com uma epistemologia moral realista afetada pelos lados do dilema, o realismo moral como um todo se torna uma posição inviável de ser mantida, já que a tese epistemológica que alega que temos conhecimento de pelo menos algumas verdades morais objetivas é aceita pela maioria dos realistas morais como uma condição básica *sine qua non* de manutenção de sua posição. Conforme diz Bogardus (2016), se fosse eliminado do realismo moral o seu componente epistemológico, os argumentos evolutivos debunking teriam como objetivo “empurrar o realista para a posição embaraçosa de não saber que sua própria visão é verdadeira, e de acreditar e afirmar uma visão (que ele sabe) que ele mesmo não sabe.”¹⁰⁰

Diante de tudo isso, Street não conclui que devemos abandonar a crença em verdades morais *simpliciter*, mas sim que devemos abandonar a implausível noção de verdades morais objetivas. Como uma forma de evitar o ceticismo promovido pelo Dilema Darwiniano e manter a crença em verdades morais, Street sugere que devemos abraçar a posição metaética antirrealista do construtivismo humeano (Street, 2006; 2010), posição que entende que “a verdade de uma afirmação normativa consiste em que essa afirmação seja implicada [entailed] a partir do ponto de vista prático”¹⁰¹ do sujeito. Em outras palavras, não importa a hipótese empírica fornecida para explicar nossas tendências valorativas básicas, o que

¹⁰⁰ Bogardus, *Only All Naturalists Should Worry About Only One Evolutionary Debunking Argument*, 2016, p. 637. Tradução nossa.

¹⁰¹ Street, *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, 2010, p. 369.

realmente importa para o construtivismo humeano é que uma vez em posse dessas atitudes valorativas, a verdade moral será entendida como uma função de tais atitudes, uma implicação delas. Nesse modelo, não somente a noção de verdade moral é preservada, mas também a possibilidade de erro e correção moral, uma vez que os juízos morais afirmados por um indivíduo *S* em determinada ocasião *t* podem ser falsos caso eles não sejam implicações dos valores que compõem o ponto de vista prático [practical standpoint] de *S*. Mas deve-se entender que a noção de verdade nesse modelo não é entendida como sendo objetiva em nenhum dos sentidos duplos do realismo moral, pois a verdade dos juízos morais no construtivismo humeano não é nem universal (aplicável a todos), já que indivíduos diferentes podem ter atitudes valorativas diferentes – e, por extensão, juízos morais que sejam verdadeiros com conteúdos diferentes – e nem independente de nossas atitudes valorativas, já que a verdade moral depende de tais atitudes e é uma implicação delas.

Uma avaliação crítica do construtivismo humeano nos levaria para longe dos propósitos dessa dissertação¹⁰². O que é de nosso real interesse é avaliar o seguinte: será o antirrealismo (independentemente de sua vertente) o caminho mais razoável – e, portanto, obrigatório para o filósofo, que deve abandonar o realismo moral? Avaliaremos daqui em diante se essa é uma opção imprescindível a ser tomada. Por isso, no restante deste capítulo, voltemos nossa atenção às críticas mais tradicionais fornecidas contra o argumento de Street por parte de realistas morais, para que então, no próximo (e último) capítulo, lidemos com a proposta final deste trabalho: avaliar se o *argumento evolutivo contra o naturalismo* (AECN) de Alvin Plantinga, um tipo de argumento evolutivo debunking no campo da filosofia da religião, pode ser usado como resposta satisfatória ao Dilema Darwiniano.

3. OBJEÇÕES

3.1. Copp e o *quasi-tracking thesis*

Em “*Darwinian Skepticism About Moral Realism*” David Copp (2008) concede a premissa inicial de Street, i.e., que (a) forças evolutivas moldaram fortemente nossa psicologia moral a ponto de influenciar, de maneira bastante significativa, o conteúdo de nossas crenças morais.

¹⁰² Críticas ao construtivismo metaético podem ser encontradas em Shafer-Landau, “*Moral Realism: A Defense*”, 2003 (Cap. 2), e também em David Enoch, “*Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism about Practical Reason?*”, 2009. Para uma avaliação do construtivismo humeano, bem como uma consideração das críticas feitas a ele, ver a excelente tese de Vitor Somavilla em “*Constructing Ourselves as Moral Agents*”, 2019.

Ele chama essa hipótese de “hipótese darwinista” [darwinian hypotheses]. Além disso, Copp também rejeita o primeiro lado do dilema de Street e afirma que o realista tem de aceitar que (b) a influência evolutiva, juntamente com outras influências (incluindo influências evolutivo-culturais), fizeram com que nossas crenças morais de fato rastreassem verdades morais objetivas em “um grau epistemicamente suficiente”. Em outras palavras, Copp defende que apesar de a evolução não ter levado *todas* as nossas crenças a rastrearem fatos morais, pelo menos em sua grande maioria este teria sido o caso. Esta última tese ele denomina de *quai-tracking thesis*:

Seria suficiente se a seguinte relação complexa fosse obtida: o efeito indireto das forças darwinianas sobre o conteúdo de nossas crenças morais foi tal que, dado o efeito cumulativo de todas as influências sobre seu conteúdo, nossas crenças tendem a se sair *bem o suficiente* em rastrear a verdade moral que a reflexão racional pode, em princípio, corrigir suficientemente qualquer influência distorciva, de modo a minar a preocupação cética. Ou seja, seria suficiente se as forças darwinianas influenciasses o conteúdo de nossas crenças morais de tal maneira que, dadas todas as influências em seu conteúdo, elas rastreassem a verdade em um “grau epistemicamente suficiente”. (Copp, 2008, p. 194)¹⁰³

A partir disso, Copp defende que mesmo que o realista moral conceda que (a) e (b) – hipótese darwinista e *quai-tracking thesis*, respectivamente – sejam verdadeiras, de modo que haja uma relação entre influência evolutiva e verdades morais objetivas, isso não o obriga a dar um passo a mais e aceitar a hipótese científica implausível do *tracking account*, conforme sugerido pelo segundo lado do dilema de Street. Devemos lembrar que, em primeiro lugar, o dilema de Street sugere que se o realista aceita (a) e (b), então ele deve cientificamente *explicar* por que o processo evolutivo fez com que nossas crenças morais rastreassem verdades morais em um grau epistemicamente suficiente. Em segundo lugar, Street defende que a demanda explanatória acima compromete o realista a postular a hipótese implausível do *tracking account* (o processo evolutivo fez com que nossas crenças morais rastreassem verdades morais porque a capacidade de rastrear fatos morais foi vantajosa a nossos ancestrais) em prol de deixar claro que o cenário de (a) e (b) não é meramente uma

¹⁰³ “It would be enough if the following complex relation were to obtain: the indirect effect of Darwinian forces on the content of our moral beliefs has been such that, given the cumulative effect of all influences on their content, our beliefs tend to do well enough in tracking the moral truth that rational reflection can in principle correct sufficiently for any distorting influence so as to undermine the skeptical worry. That is, it would be enough if Darwinian forces so influenced the content of our moral beliefs that, given all influences on their content, they track the truth to an ‘epistemically sufficient degree’”

possibilidade lógica, ou que ela tenha ocorrido por uma questão de acidentalidade e pura sorte – o que seria conveniente para o realista. Copp aceita o primeiro movimento de Street, de que uma explicação científica é demandada para explicar (a) e (b), mas nega o segundo, de que a *tracking account* seja a única opção plausível de explicação ao realista. Ao contrário de Street, Copp propõe que a *adaptive link account* está totalmente disponível para o realista como a melhor hipótese explicativa, sendo ela totalmente consistente com (a) e (b).

Para entender como a proposta de Copp é possível, a distinção feita por Elliot Sober (1984) entre “seleção para”/“seleção de” pode ser bastante útil. A “seleção para” indica a função adaptativa pelo qual o traço evolutivo foi selecionado pelo mecanismo de seleção natural, e a “seleção de” indica traços que estão, de alguma maneira, conectados aos traços adaptativos e foram selecionados indiretamente com eles. Por exemplo, podemos dizer que o coração foi selecionado para bombear sangue, e não para fazer “tum tum” (barulho), já que o bombear do sangue é o que foi (e permanece sendo) algo vantajoso do ponto de vista evolutivo. Não obstante, nesse caso houve também a *seleção de* um coração que faz barulho, mesmo que ele não tenha sido *selecionado para* fazer barulho. Copp diz que algo semelhante ocorre no caso das crenças morais: apesar de elas não terem sido *selecionadas para* rastrear fatos morais – o que seria um tipo de *tracking account* – mas sim para manter relações adaptativas entre as circunstâncias e respostas de nossos ancestrais – *adaptive link account* – não obstante, houve uma *seleção de* crenças morais que rastreiam fatos morais em um grau epistemicamente suficiente (hipótese darwinista e *quasi-tracking thesis*).

Todo esse cenário é possível, e até onde podemos ver, nada no argumento de Street o descarta como impossível.¹⁰⁴ Mas, por que acreditar que ele é verdadeiro? Em outras palavras, porque pensar que se o *adaptive link account* fosse verdadeiro, então a capacidade para quase-rastrear verdades morais seria parte de um sistema de respostas adaptativas? Essa é a pergunta crucial, e em resposta a ela Copp apresenta uma teoria semântica acerca das condições de verdade das crenças morais que ele denomina de *Teoria Moral Centrada na*

¹⁰⁴ Em sua resposta a Copp (Street, 2008), Street explicitamente reconhece que não há nada no Dilema Darwiniano que preclua que esse cenário seja possível, mas somente aponta que a tensão se localiza em outro lugar: “[...] of course one can consistently reject the tracking account while still affirming the tracking thesis: the Darwinian Dilemma in its original formulation does not deny this. All the tracking thesis says is that evolutionary forces caused our moral beliefs to track the moral facts to an epistemically sufficient degree, and the realist is welcome to insist upon this. But the point of the Darwinian Dilemma is that the realist owes us some explanation of this fact. Is our ability to track the moral facts just a fluke? (I have argued this is implausible.) Does the tracking account provide an adequate explanation? (I have argued that it does not.) Is there some other good explanation? (I have argued that there is not, so long as one remains a realist about normativity.)” Street, 2008, p. 120-121.

Sociedade [Society-Centered Moral Theory] (Copp, 1995, 2007, 2008), um tipo de funcionalismo moral naturalista no qual “os fatos morais são idênticos a certos fatos naturais comuns que têm a ver com as necessidades das sociedades”¹⁰⁵. De acordo com essa teoria funcionalista, a moralidade tem a função de fazer com que a sociedade seja capaz de cumprir com suas necessidades estruturais, i.e., fazer com que sua população continue a existir, que haja cooperação por parte de seus membros, que haja harmonia social etc. Como se pode notar, a forma de promoção de tais necessidades são definidas empiricamente.¹⁰⁶ A moralidade, então, exerce sua função na medida que providencia um sistema de regras e padrões compartilhados que uma vez internalizados promovem a cooperação e o comportamento pacífico dos membros que compõem a sociedade. Grosso modo:

[...] a teoria diz que uma proposição moral básica, como a proposição de que a tortura é errada, só seria verdadeira se o código moral que melhor serviria à função de permitir que a sociedade atendesse às suas necessidades incluísse ou implicasse uma norma relevante correspondente, como a proibição da tortura. (Copp, 2008, p. 198-199)¹⁰⁷

Assim, o juízo moral “matar os próprios filhos é errado” é verdadeiro se e somente se ele corresponde, na sociedade *S*, a um código moral [moral standard] expresso no imperativo “não mate ninguém”. Este código tem autoridade moral em *S* por ter o que Copp denomina de *truth grounding status*, o status de ser o padrão que melhor serviria *S* a cumprir com suas necessidades estruturais. Apesar do aspecto funcionalista da teoria, Copp acredita que “é provável que a teoria produza um código moral deontológico de um tipo familiar”, pois, uma vez que as sociedades têm as mesmas necessidades básicas, “códigos morais que são autoritativos em relação a diferentes sociedades tenderão a ser semelhantes em conteúdo”.¹⁰⁸ Por exemplo, proposições como “não devemos matar os próprios filhos” e “devemos retribuir aqueles que nos ajudaram” são fortes candidatos a comporem o conteúdo de tal código moral

¹⁰⁵ Copp, 2008, p. 203.

¹⁰⁶ Copp diz: “The question of how to promote these needs is empirical, and the moral implications of the theory are contingent and somewhat speculative. However I think it is likely that the theory yields a deontological moral code of a familiar kind (Copp 1995, 201–209). Since societies have the same basic needs, moral codes that are authoritative relative to different societies will tend to be similar in content. Yet societies can be in different circumstances, so the ‘best’ moral codes for different societies are unlikely to be exactly the same.” 2008, p. 200.

¹⁰⁷ “the theory says that a basic moral proposition, such as the proposition that torture is wrong, would be true only if the moral code that would best serve the function of enabling society to meet its needs included or entailed a relevantly corresponding norm, such as a prohibition on torture.”

¹⁰⁸ Copp, *Darwinian Skepticism About Moral Realism*, 2008, p. 200, tradução nossa.

deontológico, já que promovem comportamentos pró-sociais.¹⁰⁹

Como, então, essa teoria poderia servir aos propósitos realistas se utilizada contra o Dilema Darwiniano? A resposta, de acordo com Copp, é simples: os mesmos tipos de julgamentos morais que forjam ligações adaptativas entre as circunstâncias e respostas de nossos ancestrais – conforme predito pela hipótese do *adaptive link account* – acabam por ser próximos o suficiente em seu conteúdo das proposições morais verdadeiras que compõem o código moral deontológico familiar expresso na Teoria Moral Centrada na Sociedade. Em outras palavras, o processo evolutivo de acordo com o *adaptive link account* teria provavelmente favorecido códigos morais promotores do comportamento que aumentam a capacidade das sociedades de atender às suas necessidades estruturais, de modo a fazer emergir dentre os indivíduos juízos morais pró-sociais que, dado a teoria de Copp, seriam muito provavelmente verdadeiros:

A explicação [*adaptive link account*] não depende da verdade dos julgamentos morais que ela prediz que as forças darwinianas teriam levado os seres humanos a estarem dispostos a aceitar. No entanto, é compatível com sua verdade ou verdade aproximada. E [...] a teoria centrada na sociedade implica que esses julgamentos provavelmente seriam aproximadamente verdadeiros. (Copp, 2008, p. 201)¹¹⁰

Desse modo, se a Teoria Moral Centrada na Sociedade for tomada como verdadeira, então o realista moral naturalista pode afirmar com consistência a verdade das teses (a) e (b) – hipótese darwinista e *quasi-tracking truth*, respectivamente – e, ao mesmo tempo, endossar como explicação científica a hipótese do *adaptive link account*. Isso evitaria o ceticismo sugerido pelo Dilema Darwiniano porque os juízos morais não seriam verdadeiros de maneira acidental, mas porque são frutos de um processo evolutivo que converge adaptabilidade e verdade moral (dada a natureza da moralidade conforme descrita por Copp), de modo que o realista naturalista poderia utilizar, sem maiores problemas, as ferramentas da reflexão racional para refinar quaisquer influências evolutivas que tenham sido distorcidas. Essa terceira opção é plausível de ser concedida ao realista em relação ao argumento de Street, pois

¹⁰⁹ Além do âmbito semântico explorado, a teoria de Copp tem uma ontologia realista naturalista: “The society-centered theory is a realist theory according to which the moral facts are identical to certain ordinary natural facts having to do with the needs of societies.” Copp, 2008, p. 203.

¹¹⁰ “The account does not depend on the truth of the moral judgments that it predicts Darwinian forces would have led human beings to be disposed to accept. Yet it is compatible with their truth or approximate truth. And [...] the society-centered theory implies that these judgments would likely be approximately true.”

posiciona os fatos morais (que *são* fatos naturais relacionados às necessidades sociais) *implicitamente* na etiologia evolutiva dos juízos morais.

3.2. Wielenberg: confiabilidade cognitiva e direitos morais

Em “*On The Evolutionary Debunking of Morality*” (2010), Erik Wielenberg, um realista moral não-naturalista, propõe a defesa da seguinte condicional: *se* direitos morais existem, então as próprias faculdades cognitivas que *causam*, nas criaturas, a crença de que elas possuem direitos morais também implicam *logicamente* na presença desses mesmos direitos morais que elas acreditam possuir. Wielenberg não apresenta uma defesa do antecedente da condicional, i.e., da existência de direitos morais, pois ele entende que, por terem um caráter epistemológico, os AEDs mais sofisticados defendem que (ω) mesmo se houver verdades morais, seres humanos são desprovidos de conhecimento de tais verdades. Por essa razão, Wielenberg acredita não ser um problema de petição de princípio simplesmente assumir como verdadeira a metafísica de que possuímos direitos morais como parte da estratégia de refutar (ω). Sobre o consequente da condicional, precisamos definir o que se quer dizer com “direitos morais”. Segundo Wielenberg, direitos morais são limites que possuímos que não podem ser violados por outros, como por exemplo, o direito de não ser escravizado, roubado, sexualmente violado, morto por pura diversão etc. Ele fornece uma breve defesa de como o mero fato de ter a disposição para acreditar que possuímos esses direitos, ou seja, ter faculdades cognitivas que nos levam a acreditar que os possuímos, poderia ser benéfico do ponto de vista evolutivo – defesa que está em consonância com a premissa inicial do dilema de Street, ou pelo menos não se opõe a ela. Diante disso, ele prossegue da seguinte maneira:

Embora existam várias teorias sobre o fundamento dos direitos, é amplamente aceito que, se os direitos existem, sua presença é garantida pela presença de certas faculdades cognitivas. As faculdades cognitivas em questão são as mesmas necessárias para formar crenças sobre direitos ou estão intimamente ligadas a tais faculdades. Se você acha que possui barreiras morais, então você as tem (assumindo que tais barreiras existem) [...] Criaturas suficientemente desenvolvidas cognitivamente que são produtos da evolução possuirão barreiras morais (se tais barreiras forem reais) e também estarão dispostas a acreditar que possuem tais barreiras. (Wielenberg, 2010, p. 449)¹¹¹

¹¹¹ “While there are various theories about the foundation of rights, it is widely agreed that if rights exist at all, their presence is guaranteed by the presence of certain cognitive faculties. The cognitive faculties in question are either the very ones required to form beliefs about rights or are closely linked to such faculties. If you think you possess moral barriers, then you do (assuming such barriers exist at all). [...] Sufficiently cognitively developed

A ideia básica de Wielenberg é que as faculdades cognitivas operam como mediadoras entre as crenças morais e os fatos morais (direitos morais), correlacionando uma à outra por sua intermediação. Essa estratégia ficou conhecida como explicação a partir de um terceiro-fator [third-factor]¹¹². Segundo ele, existe uma *conexão lógica* entre faculdades cognitivas e direitos morais, pois a presença da primeira implica [entails] a segunda¹¹³ – de modo que os direitos morais sobrevêm às faculdades cognitivas que geram as próprias crenças morais. Ou seja, um indivíduo que tenha faculdades cognitivas avançadas (aptas a formar crenças sobre direitos morais), terá, por implicação lógica, a propriedade de ter direitos morais. Ao mesmo tempo, existe uma *conexão causal* entre faculdades cognitivas e crenças morais, uma vez que a posse de crenças morais pressupõem capacidades cognitivas avançadas para formá-las com base em conceitos morais. Wielenberg argumenta que por mais que a evolução não tenha diretamente selecionado criaturas como nós para ter crenças verdadeiras sobre direitos morais (seleção para), houve uma seleção de criaturas como nós com capacidades cognitivas avançadas causadoras de crenças em direitos morais (seleção de), e esse fato fez com que a evolução tenha selecionado *indiretamente* criaturas com direitos morais. Assim, a evolução não teria nos afastado das verdades morais, antes, por causa da conexão lógica entre direitos morais e faculdades cognitivas avançadas, teria nos direcionado a apreendê-las. Mas, podemos perguntar, essa apreensão teria ocorrido de maneira confiável, apta o suficiente a nos tornar seres “conhecedores morais”, ou foi somente uma questão de acidentalidade? Para respondermos essa pergunta devemos entender que Wielenberg apresenta um modelo de epistemologia moral confiabilista, no qual as crenças morais seriam crenças justificadas de maneira básica (não inferidas de outras proposições) – o que faz com que seu modelo seja

creatures that are products of evolution will possess moral barriers (if such barriers are real) and will also be disposed to believe that they have such barriers.”

¹¹² Conforme reconhece Wielenberg, esse termo foi cunhado por David Enoch em seu artigo “*The epistemological challenge to metanormative realism: how best to understand it, and how to cope with it*” (2010, p. 429) Enoch dispõe de uma estratégia estruturalmente semelhante a de Wielenberg, mas identifica como seu terceiro-fator de correlação a bondade [goodness] da “sobrevivência” e “reprodução da espécie”.

¹¹³ Apesar de Wielenberg ser um realista não-naturalista, sua proposta pode ser utilizadas por realistas naturalistas também: “My account does not assume any particular metaethical theory about the nature of these moral barriers beyond that they are real and that their presence is entailed by the presence of certain cognitive faculties. For all I have said, it could be that facts about these barriers turn out to be natural facts, supernatural facts, or nonreducible *sui generis* moral facts” (2010, p. 452). Assim, caso os fatos morais sejam *sui generis* (propriedades não-naturais irredutíveis), a conexão lógica entre as faculdades cognitivas e os fatos morais pode ser uma relação metafísica de sobreveniência forte, Entretanto, caso os fatos morais sejam vistos como redutíveis à fatos naturais, podemos ter uma relação de identidade estrita na qual fatos morais *são* fatos naturais.

fundacionalista (2010, p. 447-452). Para ele, a confiabilidade do processo produtor da crença [belief forming-process] é o que confere *warrant* a essa crença, de modo que *warrant* seria a propriedade que separa as meras crenças verdadeiras do conhecimento propriamente dito – crença verdadeira *warranted*. Entretanto, Wielenberg deixa claro que a exposição de seu modelo epistemológico tem um caráter geral, e que o processo produtor da crença confiável pode ser caracterizado e refinado de maneiras diferentes. Por exemplo, pode-se argumentar que crenças formadas com base no processo de *intuição racional*, na qual o sujeito percebe diretamente verdades morais auto-evidentes, é um processo confiável e por isso as crenças produzidas por ele possuem *warrant*. Pode-se argumentar também que a produção das crenças se dá com base em *disposições emotivas*, na qual certas emoções disparadas sob circunstâncias específicas dispõem o indivíduo a formar crenças morais específicas de maneira confiável. O modelo de Wielenberg é totalmente compatível com ambas as propostas acima.

O mais importante a se notar é que, segundo esse modelo, as crenças em direitos morais produzidas por faculdades cognitivas avançadas teriam *warrant* por serem produzidas de maneira confiável, uma vez que as próprias crenças pressupõem que o indivíduo que as mantém possui faculdades cognitivas avançadas para formulá-las, e tais faculdades implicam, de acordo com sua pressuposição metafísica moral, na existência de direitos morais. Além disso, Wielenberg apela ao trabalho de Peter Carruthers (1992) para defender que há boas razões para acreditar que os processos evolutivos geralmente fornecem processos confiáveis de formação de crenças. Duas dessas razões são as seguintes: (1a) organismos que agem coordenados por crenças só sobreviverão, em geral e a longo prazo, se basearem suas ações em crenças verdadeiras, ou pelo menos próximas da verdade; (2a) muitos dos mecanismos de formação de crenças que as forças evolutivas nos concederam – como percepção e memória – são geralmente confiáveis. Assim conclui Wielenberg:

Assim, supondo que os direitos (ou algo parecido com eles) sejam reais, há boas razões para acreditar que (i) quando os processos evolutivos produzem seres que pensam que têm direitos, esses seres geralmente têm direitos e (ii) quando os processos evolutivos produzem outros tipos de crenças, essas crenças tendem a ser verdadeiras. Os processos evolutivos são, portanto, geralmente confiáveis e, de acordo com meu modelo, também são confiáveis no que diz respeito ao caso particular de crenças sobre as próprias barreiras morais. Portanto, se meu modelo estiver correto, pelo menos algumas crenças morais são produzidas por processos confiáveis e, portanto, possuem garantia.

(Wielenberg, 2010, p. 451)¹¹⁴

Como utilizar essa resposta contra o Dilema de Street? Como vimos, Wielenberg aceita que as crenças morais dos seres humanos podem ser explicadas sem se apelar para a verdade de tais crenças (2010, p. 457), e por esse motivo ele deixa de lado, assim como Copp e Street, algum tipo de *tracking account* como hipótese científica. Entretanto, Wielenberg rejeita a alegação de Street de que essa constatação acarreta para o realista algum tipo de ceticismo moral epistêmico. Segundo Wielenberg, para que o Dilema de Street proporcione esse ceticismo, ele depende da aceitação dos seguintes pares de princípios (2010, p. 458):

(1b) Se a crença moral de *S* de que *P* pode ser explicada sem se apelar a verdade de *P*, então a crença moral de *S* de que *P* é verdadeiro seria uma coincidência de sorte [lucky coincidence].

(2b) Se a crença moral de *S* de que *P* é verdadeiro fosse uma coincidência de sorte, então a crença moral de *S* não teria *warrant*.

A conclusão derivada desses dois princípios é a seguinte:

(Cb) Se a crença moral de *S* de que *P* pode ser explicada sem se apelar à verdade de *P*, então a crença moral de *S* de que *P* não tem *warrant*.

Wielenberg rejeita (1b) através de seu modelo apresentado acima. Como pudemos notar, a posse das faculdades cognitivas avançadas em *S* implica tanto na presença de direitos morais (logicamente), quanto na crença nos próprios direitos morais existentes (causalmente), de modo que esse segundo item pode ser inteiramente explicado de maneira evolutiva sem se apelar a verdades das crenças morais. Por outro lado, o modelo não cai em uma mera questão de coincidência ou sorte, já que Wielenberg sustenta que o processo produtor das crenças

¹¹⁴ “So, assuming that rights (or something like them) are real, there is good reason to believe both that (i) when evolutionary processes produce beings that think they have rights, those beings generally do have rights and (ii) when evolutionary processes produce other kinds of beliefs, those beliefs tend to be true. Evolutionary processes are thus generally reliable and, according to my model, are also reliable with respect to the particular case of beliefs regarding one’s own moral barriers. Therefore, if my model is correct, at least some moral beliefs are produced by reliable processes and hence possess warrant.”

morais é epistemicamente confiável, o que o faz possuir *warrant*. Uma boa ilustração fornecida por ele no mesmo artigo contra o argumento genealógico de Joyce serve bem para ilustrar esse ponto:

[...] considere a crença de uma ocidental de que ela possui certos direitos morais. A explicação evolutiva para essa crença que esbocei acima não apela à verdade dessa crença. No entanto, o modelo diz que os direitos morais sobrevêm às faculdades cognitivas que geram essa crença, e isso implica que, embora os direitos morais em nada ajudem a explicar a crença correspondente sobre os direitos morais, a crença em questão é verdadeira. (Wielenberg, 2010, p. 463)¹¹⁵

Logo, conclui Wielenberg, o modelo fornece uma terceira opção em relação ao dilema de Street, segundo o qual “*fatos morais não causam crenças morais, mas as explicações evolutivas de nossas crenças morais não precisam ser vistas como influências distorcidas sobre essas crenças.*”¹¹⁶ Se esse é o caso, então o Dilema Darwiniano pode ser superado pelo realista que possua um modelo de terceiro-fator similar ao de Wielenberg.

3.3. FitzPatrick e os limites explicativos da evolução

Um outro modelo de resposta a Street é apresentado por FitzPatrick em “*Debunking evolutionary debunking of ethical realism*” (2014). Diferente dos autores acima (Copp e Wielenberg) que concedem a premissa inicial de Street de que a evolução teve uma influência tremenda no conteúdo de nossas crenças morais, e que tais crenças podem ser explicadas sem se apelar para propriedades morais objetivas, FitzPatrick alega que essa concessão, no contexto das críticas dos AEDs ao realismo moral, é prejudicial,¹¹⁷ e que essa premissa constitui uma *petitio principii* por parte do debunker contra a epistemologia realista. Ele diz:

¹¹⁵ “To see this, consider a Westerner’s belief that she possesses certain moral rights. The evolutionary explanation for this belief I sketched above does not appeal to the truth of this belief. Yet the model says that moral rights supervene on the cognitive faculties that generate this belief, and this thus implies that, even though moral rights in no way help to explain the corresponding belief about moral rights, the belief in question is nevertheless true.”

¹¹⁶ Wielenberg, “*On The Evolutionary Debunking of Morality*”, 2010, p. 461. Tradução nossa.

¹¹⁷ Além disso, FitzPatrick (2014, p. 894) alega na nota de rodapé 14 que a concessão a ideia de que podemos explicar inteiramente nossas crenças morais sem apelar para fatos morais objetivos torna a posição realista difícil de ser mantida: “Some defenders of realism, such as Enoch (2010, 2011) and Wielenberg (2010) [...] may feel compelled to accept premise 1 [Independent moral properties and truths play no role in the explanation of our moral beliefs] by a version of ethical non-naturalism that insists that moral properties and facts are entirely causally inefficacious. I think this is a mistake, and that realism probably cannot be salvaged if premise 1 is granted. [...] Fortunately, this isn’t a problem because as argued in this section, realists have no good reason to accept premise 1 to begin with.”

[...] a menos que já tenhamos rejeitado o realismo desde o início, permanece uma possibilidade amplamente aberta de que esses usos atuais refinados de conceitos morais muitas vezes expressam verdades morais, e que esses julgamentos *não* são meramente *causados por fatores 'moralmente cegos'*, mas são muitas vezes *guiados* por nosso *reconhecimento* das propriedades e fatos morais relevantes como tais, produzindo conhecimento moral. Nada na ciência real exclui essa possibilidade, é claro, já que as ciências nem mesmo abordam isso. E o ponto é que, se é assim que as coisas de fato acabam sendo, então propriedades e verdades morais independentes de fato figurariam na explicação adequada de pelo menos muitas de nossas crenças morais, e nesse caso [...] não teríamos uma genealogia não-moral completa, verdadeira e totalmente adequada de nossas crenças morais (FitzPatrick, 2014, p. 894)¹¹⁸

FitzPatrick alega que a narrativa científica apresentada por Street e outros debunkers – de que nossas crenças morais podem ser inteiramente explicadas sem se apelar para verdades morais objetivas – só pode funcionar como suporte aos seus argumentos se já descartarmos desde o início a possibilidade de que o realismo moral seja verdadeiro e, conseqüentemente, que muitas de nossas crenças morais sejam *explicadas* pela apreensão de propriedades morais objetivas no mundo. A lógica é simples: se o realismo moral for verdadeiro, então nossas crenças morais não podem ser inteiramente explicadas por fatores não-morais (como sugerem Street, Joyce e Ruse), já que a apreensão de verdades morais entrariam na explicação das mesmas.

FitzPatrick sugere pensarmos na crença moral de que “é seriamente errado privar meninas de oportunidades educacionais simplesmente pelo fato de serem meninas” – algo praticado e às vezes imposto com violência brutal pelo Talibã paquistanês. Caso perguntemos ao realista sobre o porquê dele acreditar que essa prática talibânica é errada, ele certamente fornecerá *razões* que dão suporte à verdade de sua crença moral, e não meramente causas evolutivas, psicológicas, sociológicas não-morais. Ele poderá dizer, por exemplo, que tais práticas são cruéis, humilhantes e sexistas, que elas violam os direitos humanos dessas meninas com base em considerações arbitrárias etc:

¹¹⁸ “unless we have already rejected realism at the start, it remains a wide open possibility that these current refined employments of moral concepts often express moral truths, and that these judgments are *not* merely *caused by 'morally blind' factors* but are instead often *guided* by our *recognition* of the relevant moral properties and facts as such, yielding moral knowledge. Nothing in real science rules out this possibility, of course, since the sciences don't even address it. And the point is that if this is how things in fact turn out to be, then independent moral properties and truths would indeed figure into the proper explanation of at least many of our moral beliefs after all, in which case [...] we wouldn't actually have a complete, true and fully adequate nonmoral genealogy of our moral beliefs”

Citamos essas razões como *características fazedoras-de-erro* [wrong-making features] dessas práticas, contra nossa visão de fundo dos *padrões de excelência moral* para os seres humanos e a ação. E em casos como este, o que está acontecendo plausivelmente é que estamos apreendendo *corretamente* o fazedor-de-erro desses fatores, e é precisamente isso que leva ao nosso julgamento moral: acreditamos que as práticas talibânicas estão erradas *porque são* erradas e, sendo moralmente competentes, *reconhecemos* esse fato avaliativo apreendendo as *razões* pelas quais eles estão errados, como tal. (FitzPatrick, 2014, p. 896)¹¹⁹

Dessa maneira, para o realista as propriedades morais objetivas entram diretamente na explicação de tais crenças morais. O problema fica ainda mais patente se considerarmos uma epistemologia realista intuicionista – como defendem muitos dos realistas não-naturalistas – que afirma que muitas de nossas crenças morais são justificadas de maneira *a priori* através da apreensão de verdades morais auto-evidentes. Isso supostamente colocaria uma maior dificuldade com a tese de Street que alega que o conteúdo de nossas crenças morais foi influenciado por pressões seletivas, não por apreensões diretas de fatos morais objetivos.

Diante disso, FitzPatrick alega que a narrativa científica apresentada em defesa dos AEDs é, no mínimo, inconclusiva, fator que faz com que ela seja somente mais uma alternativa explicativa *possível* de nossas crenças morais, assim como também é a alternativa de explicação da epistemologia realista, e, por isso, não há razões substanciais para o realista rejeitar a última alternativa em prol de aceitar a primeira. A conclusão de FitzPatrick é que o AED “*naturalmente será atraente para aqueles que já rejeitaram o realismo por outras razões*”¹²⁰.

4. Avaliação das Objeções

Consideremos as objeções apresentadas acima a partir da perspectiva do Dilema Darwiniano, começando por David Copp. Em “*Reply to Copp: Naturalism, normativity, and the varieties of realism worth worrying about*” (2008) Street alega que um dos problemas com a Teoria

¹¹⁹ “We cite these reasons as *wrong-making features* of these practices, against our background view of the *standards of moral excellence* for human beings and action. And in cases like this what is plausibly happening is that we are *correctly* grasping the wrong-makingness of these factors, and this is precisely what leads to our moral judgment: we believe the Talibanic practices to be wrong *because they are* wrong and, being morally competent, we’ve *recognized* this evaluative fact by grasping the *reasons* why they’re wrong, as such.”

¹²⁰ FitzPatrick, *Debunking evolutionary debunking of ethical realism*, 2014, p. 893.

Moral Centrada na Sociedade é que ela não pode ser defendida – de uma perspectiva realmente realista – sem incorrer em petição de princípio. Segundo ela (2008, p. 215), por mais que a teoria de Copp não seja uma mera reafirmação de nossas crenças morais comuns, e muito menos uma pressuposição grosseira de que elas são totalmente confiáveis, Copp, ao tentar formular a teoria acerca da função da moralidade, sua natureza e condições de verdade, tem de recorrer a *intuições normativas (morais) substantivas* como ponto de partida, intuições estas que são suspeitas dado a premissa inicial do Dilema Darwiniano:

[...] nossas visões normativas substantivas sobre como temos razão para viver estão [...] meramente sendo aceitas como pelo menos grosseiramente [roughly] corretas. Essas visões são então reunidas, podadas e sistematizadas, produzindo uma afirmação geral de que *temos motivos para agir de acordo com códigos que melhor atendam às necessidades da sociedade*. Mas apenas reunir, podar e sistematizar nossas visões normativas substantivas não faz nada para salvar a suposta explicação de ser trivialmente uma petição de princípio. (Street, 2008, p. 215, ênfase nossa)¹²¹

Na leitura de Street, a análise acerca da função da moralidade fornecida por Copp deve basear-se na pressuposição de que nossas crenças morais substantivas – as mesmas influenciadas pela evolução – são, pelos menos, minimamente corretas, e a partir disso *derivar* que a natureza da moralidade tem a ver com agirmos de acordo com códigos que melhor atendam às necessidades da sociedade. Desse modo, a construção da teoria semântica das condições de verdade de Copp dependerá da confiabilidade dos juízos morais substantivos que seres humanos fazem, e tais juízos são suspeitos dada a premissa inicial de Street. A força por trás dessa objeção de Street é que para ela *verdades normativas (morais)* – conceitualmente falando – podem ser sobre qualquer coisa, ou seja, preenchidas com inúmeros conteúdos diferentes, até mesmo conteúdos que são aparentemente absurdos a nós (Street, 2006, p. 133). Por exemplo, para Street é conceitualmente possível que proposições como “o fato de que algo é roxo constitui uma razão para gritar contra ele” e “devemos destruir nossos filhos” sejam moralmente verdadeiras. Entretanto, se tais proposições são falsas, isso não pode ser descoberto somente por uma consideração/análise dos nossos

¹²¹ “our substantive normative views on how we have reason to live are [...] merely being taken for granted as at least roughly correct. These views are then gathered together, pruned and systematized, yielding a general claim to the effect that we have reason to act in accordance with codes that would best serve society’s needs. But merely gathering together, pruning and systematizing our substantive normative views does nothing to save the alleged explanation from being trivially question-begging”

conceitos normativos em si mesmos (Street, 2008, p. 208).

Copp antecipa essa objeção e para evitá-la diz que seu argumento para a Teoria Centrada na Sociedade, incluindo a ideia de que a moralidade tem a função de tornar a sociedade possível, repousa em grande parte em “*intuições filosóficas de segunda-ordem*” e na abordagem padrão [standard-based] da “*semântica do julgamento normativo*”¹²², não em intuições morais substantivas. Uma vez que tais intuições filosóficas de segunda-ordem não entram na narrativa evolutiva de Street (que por sua vez é voltada às intuições morais), não há razões para duvidarmos da confiabilidade delas. Por outro lado, Copp reconhece o fato de que não acharíamos plausível sua Teoria Moral Centrada na Sociedade caso ela conflitasse de maneira drástica com nossas intuições morais substantivas, mas ressalva que desse fato não se segue que sua teoria seja baseada nessas intuições morais. Ele ilustra esse ponto dizendo que é possível imaginar um “*filósofo marciano, com intuições morais substantivas diferentes das nossas, mesmo assim, aceitando a teoria centrada na sociedade pelas mesmas razões que me levaram à visão centrada na sociedade.*”¹²³

Podemos identificar alguns problemas com a resposta acima. Primeiro, não parece ser plausível que um marciano com intuições morais inteiramente diferentes da nossa, intuições morais contrárias ao desenvolvimento e manutenção social como “devemos destruir nossos filhos” e “o fato de que o sujeito *S* me ajudou constitui uma razão para feri-lo”, chegue à conclusão, por meio de simples razões filosóficas de segunda-ordem, de que a moralidade tem a função de capacitar a sociedade a cumprir com suas necessidades estruturais. Copp parece dever-nos uma explicação mais detalhada acerca de *como* o marciano poderia chegar a essa conclusão a partir de uma análise puramente formal (ignorando suas intuições substantivas), e caso o marciano não possa chegar a essa conclusão nestes termos, muito menos Copp poderá. Essa dificuldade sugere que a teoria de Copp depende pelo menos de uma *intuição substantiva*: a de que a natureza da moralidade tem a ver com comportamentos cooperativos pró-sociais¹²⁴. É claro que Copp negará que sua teoria se baseia nessa intuição. Entretanto, se a natureza da moralidade tem a ver com comportamentos pró-sociais, parece não ser possível sabê-lo meramente por uma análise formal, conforme aponta Street:

¹²² Copp, *Darwinian Skepticism About Moral Realism*, 2008, p. 203. Tradução nossa.

¹²³ *Ibidem*, p. 203.

¹²⁴ Se a natureza da moralidade tem a ver com comportamentos pró-sociais, então é difícil dizer que um marciano que acredita que “devemos torturar nossos filhos por diversão” compartilhe qualquer tipo de conceito moral.

[...] por tudo o que nossos conceitos normativos básicos nos dizem, a sobrevivência pode ser ruim, a vida de nossos filhos pode ser inútil, e o fato de que alguém nos ajudou pode ser uma razão para machucar essa pessoa em troca. É claro que pensamos que essas afirmações são falsas – talvez até necessariamente falsas – mas o ponto é que, se forem falsas, não são nossos conceitos normativos crus [bare] que nos dizem isso. (Street, 2008, p. 208).¹²⁵

Resta a Street apontar que o *conteúdo* da intuição de que a moralidade tem a ver com comportamentos pró-sociais pode ser explicado ao apelarmos para a influência distorciva da evolução, já que essa intuição claramente promove benefício do ponto de vista da seleção natural, e esse fato colocaria essa intuição em suspeita epistêmica, e, como consequência, toda a teoria de Copp.

Talvez uma saída para Copp seja dizer que a moralidade não pode ser conceitualmente sobre “qualquer coisa”, conforme insiste Street. Mas se essa rota for tomada, então Copp deverá não somente (Ia) identificar um modo de delimitar a natureza da moralidade – sem apelar para crenças morais substantivas – como também (IIa) fornecer *razões* que sustentam tal delimitação. Nesse caso, Copp teria de demonstrar, sem apelar para crenças morais substantivas, que a moralidade diz respeito a comportamentos pró-sociais (uma tarefa infrutífera segundo Street) e *porque* ela deve ser entendida desta maneira. Não é nossa pretensão resolver esse problema conceitual no presente texto, mas é suficiente notarmos que o argumento de Copp parece depender da resolução deste problema para que ele tenha qualquer sucesso contra o Dilema Darwiniano.

Uma outra maneira possível de Copp lidar com o problema acima é dizer que podemos começar primeiro definindo a moralidade a partir de uma análise funcional não-normativa do discurso moral de diversas sociedades e, como segundo passo, derivar desta definição conclusões normativas sobre como *devemos* viver e agir. Mas isso, segundo Street (2008, p. 219), também seria um projeto fadado ao erro, pois não se segue de uma análise funcional da moralidade humana que temos *razões objetivas* para agirmos de acordo com ela – assim como não se segue que de uma análise da função de regras de etiqueta de uma sociedade que temos razões objetivas para cumpri-las. Frente esse problema, a teoria de Copp seria reputada apenas

¹²⁵ “[...] for all our bare normative concepts tell us, survival might be bad, our children’s lives might be worthless, and the fact that someone has helped us might be a reason to hurt that person in return. Of course we think these claims are false—perhaps even necessarily false—but the point is that if they are false, it’s not our bare normative concepts that tell us so.”

como uma teoria antropológica acerca de como os seres humanos utilizam funcionalmente termos morais dentro de suas respectivas sociedades, ou como seres humanos idiossincraticamente entendem termos morais, mas não como uma teoria sobre o *realismo normativo*. Dado esses problemas com a posição de Copp, parece-nos que sua objeção ao Dilema Darwiniano não alcança o êxito pretendido, ou pelo menos podemos dizer que sua objeção deve primeiro superar os problemas pendentos expostos acima para que ela seja efetiva.

O modelo de Wielenberg parece sofrer dos mesmos problemas básicos apontados acima em relação à teoria de Copp. Como vimos, ele assume que não há um problema em simplesmente assumir como verdadeira a metafísica de que possuímos direitos morais como parte da estratégia de refutar os AEDs, uma vez que estes têm um caráter epistemológico e não metafísico. A pergunta automática é se a dialética dos AEDs permite esse tipo de pressuposição. Ao comentar brevemente sobre a estratégia de Wielenberg, Vavova diz:

Wielenberg [...] argumenta que, como o objetivo do debunker é estabelecer a condicional de que “mesmo que haja verdades morais, os seres humanos carecem de conhecimento de tais verdades”, não é problemático assumir o antecedente. Mas as coisas são mais complicadas. Talvez possamos supor que existam verdades morais – embora isso não seja óbvio. Mas podemos também fazer suposições substanciais sobre o conteúdo particular dessas verdades? Podemos supor, por exemplo, que temos direitos, que a dor é ruim ou que a sobrevivência é boa? Isso é menos claro e chega ao cerne do debate entre o realista e o debunker. (Vavova, 2015, p. 111)¹²⁶

De fato, o realista pressupor metafisicamente a existência de verdades morais objetivas não é vedado pelos modelos epistemológicos de AEDs¹²⁷, como o de Street, mas ir além e pressupor também um *conteúdo* específico para essas verdades, como faz Wielenberg com sua abordagem acerca dos direitos morais pessoais, é simplesmente assumir o que está sendo

¹²⁶ “Wielenberg [...] argues that since the debunker’s aim is to establish the conditional that “even if there are moral truths, human beings lack knowledge of such truths”, it is unproblematic to assume the antecedent.⁵¹ But things are more complicated. Perhaps we may assume that there are moral truths – though this isn’t obvious. But may we also make substantial assumptions about the particular contents of those truths? May we assume, for example, that we have rights, that pain is bad, or survival good? That is less clear, and gets to the heart of the debate between the realist and the debunker.”

¹²⁷ Isso precisa ser melhor qualificado. A pressuposição metafísica deve ser entendida como hipotética, ou seja, de que “o objetivismo dá a explicação correta de conceitos e propriedades avaliativas” (Kahane, 2011, p. 115), mas não como um fato que o realista já tem justificação epistêmica para crer, uma vez que a justificação moral do realista é exatamente o que está sendo atacado pelo debunker.

criticado.¹²⁸ Além do mais, se essa estratégia de Wielenberg for concedida – estratégias a partir de um *terceiro-fator* [third-factor] (Enoch, 2010; Skarsaune, 2010; Brosnan, 2011) – então podemos infalivelmente contornar o Dilema Darwiniano ao pressupor uma metafísica moral que sempre esteja de acordo com nossas visões morais compartilhadas, para então “confirmar” que a história evolutiva é congruente com ela, nos legando crenças morais que rastreiam as verdades morais pressupostas. Nas palavras de Street:

[...] não adianta repetir seus pontos de vista sobre como você tem motivos para viver e depois apontar que esses são os mesmos que as forças evolutivas o moldaram para ter. Nenhum método de chegar às suas opiniões sobre como você tem razão para viver - não importa quão bizarro e não confiável - poderia falhar neste teste, pois se ter levado você às suas opiniões atuais é o teste da confiabilidade de um método, então qualquer método que você realmente usou sairá como confiável. (Street, 2008, p. 215)¹²⁹

Outro problema com a teoria de Wielenberg tem a ver com sua defesa da confiabilidade das faculdades morais. Ele argumenta dizendo (i) que *se* há direitos morais, então há boas razões para acreditar que quando os processos evolutivos produzem seres que pensam que têm direitos, esses seres geralmente têm direitos. Além do mais, (ii) quando os processos evolutivos produzem outros tipos de crenças, essas crenças tendem a ser verdadeiras. Logo, temos razões para pensar que nossas faculdades morais também são confiáveis. Podemos concordar com Wielenberg que (i) é verdadeiro, mas a pergunta apropriada no contexto do Dilema Darwiniano é: temos justificção epistêmica para crer que existem direitos morais? Como já vimos acima, a resposta por parte do debunker é um estrondoso não. Sobre (ii), Street poderia concordar, e de fato concorda, que o processo evolutivo geralmente produz faculdades cognitivas confiáveis. Mas disso não se segue que todos os *tipos* de faculdades produtoras de crenças sejam *igualmente* confiáveis do ponto de vista da seleção natural.

¹²⁸ Esse problema é imediatamente notado por Dyke em “*Bad bootstrapping: the problem with third-factor replies to the Darwinian Dilemma for moral realism*” (2020, p. 2115–2128) quando ela diz: “The antirealist’s worry is not that even if we assume, furthermore, that some substantive moral principles are true, we still cannot explain the correlation of mind-independent moral facts and our moral judgments. After all, to stipulate that there are some such truths is thereby to stipulate a correlation between the facts and our judgments; it is unclear what kind of explanation would even be needed, or why it would still be needed, if we were allowed to make such a stipulation.”

¹²⁹ “[...] it is no help to repeat your views about how you have reason to live and then point out that those are the very same ones that evolutionary forces shaped you to have. No method of arriving at your views about how you have reason to live—no matter how bizarre and unreliable—could fail this test, since if having led you to your actual views is the test of a method’s reliability, then whatever method you actually used will come out as reliable.”

Crenças perceptuais sobre fogos, penhascos e predadores, por exemplo, são provavelmente verdadeiras, uma vez que foi (e é) vantajoso captar a verdade de crenças desse tipo. Mas, como sabemos, não temos razões para pensar que crenças morais foram selecionadas porque eram verdadeiras e porque apreender sua verdade foi vantajoso aos nossos ancestrais. A conclusão é que só existem razões para pensar que a evolução nos legou faculdades morais confiáveis *se já pressupormos* que seres humanos têm direitos morais específicos, mas como vimos, essa opção não está aberta ao realista.

Por fim, analisemos a objeção de FitzPatrick. Segundo ele, os AEDs só têm sucesso se descartarem desde o início o realismo moral – para ser mais específico, a epistemologia realista. Nos limitaremos a um problema com essa objeção: o argumento de FitzPatrick não faz jus ao papel da parcimônia na avaliação de explicações alternativas do *explanandum*. FitzPatrick alega que o uso da parcimônia nos contextos das críticas evolutivas ao realismo moral não é uma virtude teórica. Segundo ele:

A posição do realista [...] é precisamente que o mundo contém valores objetivos que são cruciais para termos pelo menos algumas das crenças morais que mantemos, caso em que maior parcimônia em explicar nossas crenças exclusivamente em *outros* termos não é uma virtude de forma alguma: é apenas uma deturpação. (FitzPatrick, 2015, p. 893)¹³⁰

FitzPatrick não argumenta que o princípio da parcimônia é inadequado em todos os contextos, mas sim que seu uso é inadequado no contexto dos AEDs. Mas o que o princípio de parcimônia diz? Uma definição simples é a de que *não devemos afirmar mais do que é realmente necessário para explicar o explanandum*. Nesse caso, conforme notado por Lam (2017), só haveria um conflito em princípio no uso do critério de parcimônia no contexto dos AEDs se caracterizarmos o realismo moral como sendo a tese de que existem propriedades morais objetivas e que tais propriedades *não são necessárias* para explicar nenhum *explanandum*, incluindo o fenômeno moral humano. Mas nenhum realista moral caracteriza o realismo dessa maneira, o que demonstra, então, que o princípio da parcimônia não está em conflito com o realismo moral *per se*. Logo, não há nada que precluda a utilização do princípio de parcimônia por parte do debunker que argumenta que propriedades morais

¹³⁰ “The realist’s position [...] is precisely that the world does contain objective values that figure crucially into our having at least some of the moral beliefs we hold, in which case greater parsimony in explaining our beliefs exclusively in other terms is not a virtue at all: it is just a misrepresentation.”

objetivas não são *necessárias* para explicar o *explanandum* (crenças morais). Diante disso, a tarefa de FitzPatrick é argumentar que fatos morais objetivos são necessários para explicar muitas de nossas crenças morais, demonstrando que a etiologia evolutiva falha em explicar todo o fenômeno moral. Uma outra estratégia seria a seguinte:

[...] a evidência científica sobre a evolução realmente suporta uma afirmação explicativa tão forte como a premissa 1 [Propriedades e verdades morais independentes não desempenham nenhum papel na explicação de nossas crenças morais] se não a complementarmos com uma rejeição prévia implícita do realismo já de início? Não é difícil ver, eu acho, que não, e que os Argumentos Evolutivos Debunking Robustos [Strong] apenas cometem petição de princípio contra o realismo desde o início. (FitzPatrick, 2015, p. 893)¹³¹

Nesse caso, FitzPatrick parece dizer que a parcimônia é inadequada porque a premissa empírica de que nossas crenças morais foram saturadas de influências evolutivas é inconclusiva, o que faz dela somente uma alternativa *possível*, mas não a única. Se esse é o caso, não temos o dever de excluir a alternativa realista, uma vez que ela é tão boa quanto a alternativa empírica, e a narrativa empírica só se torna plausível se já rejeitarmos o realismo moral por outras razões. Os problemas com essa proposta podem ser vistos com uma analogia. Imagine que Carlos enxerga a parede de sua casa como sendo verde. Com base nisso, ele acredita que “a parede de minha casa é verde”, e quando perguntado sobre as *razões* pelas quais ele acredita nessa proposição, ele diz que sua experiência visual lhe fornece essa informação de maneira clara. Em determinado dia, Carlos vai ao oftalmologista e, após fazer alguns testes empíricos, vem a ser diagnosticado como sendo daltonico *red-green*. Diante disso, o oftalmologista afirma a Carlos que sua experiência visual não é confiável em relação a cores verdes, e que sua crença sobre a cor da parede de sua casa não tem justificção (talvez o oftalmologista também seja formado em filosofia). O que Carlos deve fazer diante dessa afirmação? Levando em consideração a proposta acima de FitzPatrick, parece que ele poderia protestar ante o oftalmologista dizendo: “— Doutor, a evidência empírica sobre meu daltonismo *somente* suporta sua afirmação – de que minha crença sobre a cor da parede de minha casa não é confiável – *se* você já complementá-la com uma rejeição prévia (e implícita)

¹³¹ “does the scientific evidence concerning evolution really support such a strong explanatory claim as premise 1 if we don’t supplement it with an implicit prior rejection of realism to begin with? It is not hard to see, I think, that it does not, and that the Strong Evolutionary Debunking Arguments just beg the question against realism from the start”

de que a parede, de fato, seja verde”. Como se pode ver, tal postura é absurda. Da mesma maneira, não é necessário rejeitar em princípio a verdade do realismo moral para que a premissa empírica acerca da origem evolutiva de nossas crenças morais – premissa como a *adaptive link account* que não pressupõe a verdade das crenças morais em sua explicação – se torne plausível. Logo, a reivindicação de FitzPatrick é inadequada. Além do mais, da mesma maneira que o daltonismo não é uma mera alternativa para Carlos diante do resultado dos testes empíricos, dado o teor empírico da explicação evolutiva, não é correto dizer que ela é somente mais uma *possível* explicação, mas sim uma *provável* explicação, fato que faz ela ser mais do que uma mera alternativa disponível ao realista. Devemos lembrar que mesmo que a explicação empírica acerca da origem de nossas crenças morais não seja incontestável, se ela for pelo menos mais provável do que sua negação (como vimos na seção 3.1 do capítulo 1), então ela pode adequadamente ser usada satisfatoriamente em um AED como o Dilema Darwiniano de Street. Assim, a menos que FitzPatrick demonstre que os fatos morais objetivos são necessários para explicar o fenômeno moral, ou então que demonstre que os dados evolutivos fornecidos pelo debunker são improváveis, ele não poderá descartar o desafio do debunker como sendo uma simples alternativa a sua posição realista.

CONCLUSÃO

Vimos neste capítulo como Street desenvolve seu Dilema Darwiniano, quais são suas pretensões e conclusões. Segundo ela, considerações evolutivas demonstram que há incompatibilidade entre a crença em verdades morais independentes e a ciência contemporânea, uma incompatibilidade entre realismo moral e naturalismo. Logo em seguida, fornecemos uma exposição sucinta de três objeções que se tornaram canônicas contra sua proposta (Copp, 2008; Wielenberg, 2010; FitzPatrick, 2015), apontando para algumas tensões e caminhos possíveis de resolução do dilema. Por fim, por meio de uma avaliação bastante objetiva das objeções, constatamos que por mais que elas levantam pontos válidos contra o Dilema Darwiniano, tais pontos podem ser plausivelmente superados por Street e incorrem em problemas não pouco consideráveis.

Tornamos agora, no próximo (e último) capítulo, para a crítica que constitui a proposta conclusiva deste trabalho: a crítica de que o Dilema Darwiniano corre o risco de sofrer de uma inconsistência estrutural e incorrer em problema de autorreferencialidade epistêmica.

Como veremos, para que isso seja demonstrado, faremos uma exposição do *Argumento Evolutivo Contra o Naturalismo* de Alvin Plantinga (1993, 2011) – um tipo de AED no campo da filosofia analítica da religião – e logo em seguida, utilizaremos elementos deste argumento como ferramentas para apresentar problemas ao dilema de Street.

CAPÍTULO 3 – Argumento Evolutivo Contra o Naturalismo: um problema *estrutural* para Street?

Sempre surge em mim uma dívida horrenda quanto a saber se as convicções da mente do homem, desenvolvida a partir da mente dos animais inferiores, têm algum valor ou são, em alguma medida, dignas de confiança. Quem confiaria nas convicções da mente de um macaco, se é que tal mente tem quaisquer convicções? (Charles Darwin em carta a William Graham, 3 de julho de 1881)

No capítulo anterior nos detivemos na exposição e defesa do Dilema Darwiniano de Street. Neste capítulo veremos como Alvin Plantinga (1991, 2011) desenvolveu um argumento debunking similar em sua estrutura, mas com alvo diferente a ser atacado: o naturalismo ontológico (ou metafísico). Este é o *Argumento Evolutivo Contra o Naturalismo* (doravante AECN).¹³² Plantinga alega que considerações evolutivas tomadas dentro do *framework* do naturalismo ontológico acarretam, ou implicam, em um conflito epistêmico para o sujeito que deseja manter em seu sistema doxástico tanto a crença na teoria contemporânea da evolução, quanto a crença no naturalismo ontológico. Apesar de ambos os argumentos – Dilema Darwiniano e AECN – terem alvos distintamente delimitados (realismo moral e naturalismo ontológico, respectivamente), iremos aproveitar as percepções de Daniel Crow (2016) para construirmos uma comparação entre Street e Plantinga, e ver se esta pode trazer luz à resolução do Dilema Darwiniano.

Conforme tentaremos demonstrar, uma breve comparação entre o AECN e o Dilema Darwiniano é suficiente para constatar uma tensão em nível estrutural com a posição de Street: o *problema da generalização* descrito por Vavova (ver capítulo 1, seção 3.2 da presente dissertação). Street tem de delimitar o alvo de seu argumento a ponto de conseguir evitar que seu dilema também se aplique às demais crenças não-valorativas, caso contrário, seu argumento será inconsistente. Começaremos, então, expondo o argumento de Plantinga, para em seguida analisarmos a similaridade estrutural de ambos os argumentos. Por fim, cabe a nós compará-los e tirarmos as conclusões apropriadas.

¹³² Apesar do AECN não ser um AED posicionado no debate ético-metanormativo, ele é um dos AEDs mais discutidos no campo da filosofia analítica da religião. Nas palavras de Wilkins & Griffiths (2012) “Probably the most widely-discussed evolutionary debunking argument in contemporary philosophy is that of Alvin Plantinga”.

1. ARGUMENTO EVOLUTIVO CONTRA O NATURALISMO

1.1. Confiabilidade Cognitiva

Desde que o AECN foi proposto pela primeira vez em “*An Evolutionary Argument Against Naturalism*” (1991), ele tem sido submetido à inúmeras modificações e refinamentos¹³³. Usaremos aqui a versão mais recente do argumento – segundo Plantinga, a versão oficial e final – proposta em “*Ciência Religião e Naturalismo: onde está o conflito?*” (2011a) e em “*Content and Natural Selection*” (2011b). A tese inicial de Plantinga pode ser resumida da seguinte maneira: a probabilidade (P)¹³⁴ das nossas faculdades cognitivas serem confiáveis, *dado* o naturalismo ontológico e o fato de que nossas faculdades cognitivas vieram a existir

¹³³ Ver “*Warrant and Proper Function*” (New York: Oxford University Press, 1993), cap. 12; “*Warranted Christian Belief*” (New York: Oxford University Press, 2000), p. 227; “*Naturalism Defeated?*” ed. James Beilby (Ithaca: Cornell University Press, 2002), p. 204; “*Naturalism vs. Evolution: a Religion/Science Conflict?*” em *God or Blind Nature? Philosophers Debate the Evidence*, online book, ed. Paul Draper, 2007–2008; “*Knowledge of God*” com Michael Tooley (Oxford: Blackwell, 2008), p. 30; “*Science, Religion and Naturalism: where the conflict really lies?*”, 2011.

¹³⁴ Apesar de Plantinga (2011, p. 291) construir o argumento tendo como base a “probabilidade objetiva”, ele diz que o argumento também pode ser construído tendo como base a “probabilidade epistêmica”. Em “*The modality of theism and probabilistic natural theology: a tension in Alvin Plantinga’s philosophy*” Tyler Wunder (2015) objeta que o argumento enfrenta um dilema caso seja (1) formulado em termos de probabilidade objetiva e (2) seja modalmente assumido que o teísmo é não-contingente – conforme nota Wunder, Plantinga assume ambos os itens (o segundo não é explicitado por Plantinga na formulação do AECN, mas é evidenciado em suas demais obras). Nesse caso, de acordo com o dilema, ou o argumento não é sólido (*unsound*), ou o teísmo é necessariamente falso. A ideia, grosso modo, é que a probabilidade objetiva de A em B é indefinida caso a probabilidade objetiva de B for zero. Se o teísmo é não-contingente, então, se o teísmo é verdadeiro, é necessariamente verdadeiro, o que implica que o naturalismo é necessariamente falso e, portanto, sua probabilidade é zero. Por isso, a primeira premissa do AECN somente pode ter um valor definido se N for possivelmente verdadeiro, e a verdade possível de N implica na falsidade necessária do teísmo. Hendricks (2018, p.2) resume o dilema da seguinte forma: “if theism is necessarily true then N is necessarily false, and it follows that P(R/N&E) is undefined rather than low, and hence premise (1) is false and the EAAN is unsound (Wunder (2015), 392). On the other hand, if P(R/N&E) is not undefined, then (by the above reasoning) it follows that theism is necessarily false, a conclusion Plantinga no doubt seeks to avoid.”

Diante dessa dificuldade, poderíamos reformular o argumento nos termos modais de probabilidade epistêmica, ou então revisar a primeira premissa de modo a substituir N. Essa última estratégia é seguida por Hendricks (2018, 2020), que sugere substituir N por D (Divine Distance), a tese de que Deus, ou qualquer ente parecido com ele, não interveio (ou ordenou o mundo desde o início) de modo a garantir que as faculdades cognitivas de suas criaturas fossem confiáveis. Como se pode notar, D é uma proposição que faz parte do subconjunto de N, mas não implica N, mesmo que N implique D. Na verdade, D é compatível tanto com o Teísmo, quanto com o Naturalismo. Isso permite reformular o AECN sem negar o status modal de necessidade do teísmo e, ao mesmo tempo, garantir que ele seja apresentado no modo tradicional de probabilidade objetiva. Como anexamos o *princípio do fechamento causal do mundo físico* à definição de N, acreditamos (e sugerimos) que N possa ser lido com a mesma definição da tese do *Divine Distance* de Hendricks sem maiores problemas, uma vez que o princípio do fechamento causal não implica na falsidade do teísmo. Ver Hendricks (2018) em “*Response to Wunder: objective probability, non-contingent theism, and the EAAN*”.

pelos mecanismos evolutivos – tal como a seleção natural – é baixa¹³⁵. O argumento é construído na forma de uma probabilidade condicional:

1. $P(R/N\&E)$ é baixa.

R é a alegação de que nossas faculdades cognitivas como memória, percepção, intuição *a priori*, e, relevante para nosso contexto, até mesmo um *senso moral* – faculdades produtoras de crenças – são confiáveis (*reliable*), ou seja, que produzem predominantemente mais crenças verdadeiras do que falsas¹³⁶. Apesar de Plantinga não utilizar uma terminologia semelhante a de Street, podemos dizer que R representa a alegação de que nossas faculdades cognitivas são confiáveis rastreadoras de verdade [*truth-tracking*]. N representa o *naturalismo ontológico* (às vezes também denominado de *naturalismo metafísico* ou *filosófico*). O naturalismo ontológico segue sendo uma posição de difícil definição precisa entre os filósofos¹³⁷, e por esse motivo Plantinga acredita ser suficiente para seu argumento funcionar apresentar a tese de maneira negativa, i.e., como sendo a tese ontológica de que não há entidades supra-naturais como o Deus do teísmo, almas, substâncias imateriais ou qualquer outro ente semelhante, sendo a natureza tudo o que existe (*nature is all there is*). Essa definição parece-nos pouco informativa (e até mesmo problemática). Por causa disso,

¹³⁵ Em versões anteriores do argumento, Plantinga constrói a probabilidade condicional de modo a incluir a *inescrutabilidade* da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas da seguinte maneira: $P(R/N\&E)$ é baixa ou *inescrutável*. A *inescrutabilidade* indica uma posição de suspensão de juízo, ou agnosticismo, quanto à confiabilidade de R. Uma vez que estamos utilizando a versão final que não contém essa particularidade, por enquanto deixaremos de inseri-la em nossa exposição do argumento.

¹³⁶ Qual seria a proporção exata de crenças verdadeiras em detrimento de falsas que R precisa ter para que seja considerado confiável? Faculdades cognitivas distintas – como memória e percepção visual – devem ter a mesma proporção de confiabilidade? Números exatos não cabem aqui, restando apenas nossas intuições. Em resposta a essas perguntas, Plantinga diz: “Qual a proporção das minhas crenças de memória deve ser verdadeira para que minha memória seja confiável? É claro que essa pergunta não tem uma resposta exata, mas *presumivelmente tal proporção seria maior que dois terços*, digamos. Podemos falar sobre a confiabilidade de uma faculdade específica – a memória, por exemplo – ou de toda a bateria de faculdades cognitivas. E, com efeito, nós habitualmente temos por certo que nossas faculdades *são* confiáveis, pelo menos quando estão funcionando bem, quando não há distúrbio ou disfunção cognitiva (se eu usar drogas e começar a alucinar, minha percepção será prejudicada e já não poderei apostar em sua confiabilidade). Também temos por certo que são mais confiáveis em certas circunstâncias do que outras. A percepção visual de objetos de tamanho médio próximos é mais confiável que a percepção de objetos muito pequenos” *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, p. 275-276, ênfase nossa.

¹³⁷ Para os diversos tipos de naturalismo e suas distinções em relação ao naturalismo ontológico, ver Evan Fales em *Naturalism and Physicalism*, 2007. Também vale a pena consultar David Papineau em *Naturalism*, na entrada da The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Acredito que a forma como ambos os autores caracterizam o naturalismo ontológico (ou metafísico) captura bem o sentido usado por Plantinga. Para uma literatura mais ampla sobre o tema, ver Jack Ritchie em *Understanding Naturalism*, 2008.

propomos aqui incorporá-la com a tese positiva do *princípio do fechamento causal do mundo físico*¹³⁸, que afirma que o mundo físico é causalmente fechado, de modo que se um evento ou estado físico tem uma causa, essa causa deve ser física.¹³⁹ Por fim, E representa a alegação de que nossas faculdades cognitivas vieram a existir por meio de mecanismos evolutivos tal como a seleção natural, e também pelos processos comuns de variação genética.

Plantinga alega que uma vez que o direcionamento principal dos mecanismos evolutivos (tal como a seleção natural) é a seleção de comportamentos adaptativos – ou estruturas orgânicas que, refletindo no comportamento, aumentam a taxa de seu sucesso reprodutivo – logo, se o N é verdadeiro, é bastante provável que nossas faculdades cognitivas estejam moldadas tendo em vista a adaptação ao ambiente natural, mas não necessariamente a uma produção predominante de crenças verdadeiras sobre o ambiente, ou ao rastreamento de fatos do mundo (sejam eles valorativos ou não).¹⁴⁰ Citando as palavras de Churchland, ele diz:

¹³⁸ Jaegwon Kim em “*Mind in a Physical World*” (1998) define o princípio da seguinte maneira: “One way of stating the principle of physical causal closure is this: If you pick any physical event and trace out its causal ancestry or posterity, that will never take you outside the physical domain. That is, no causal chain will ever cross the boundary between the physical and the nonphysical. The interactionist dualism of Descartes is in clear contravention of this principle. If you reject this principle, you are ipso facto rejecting the in principle completability of physics – that is, the possibility of a complete and comprehensive physical theory of all physical phenomena. For you would be saying that any complete explanatory theory of the physical domain must invoke nonphysical causal agents.” Acreditamos que essa definição é compatível com o conceito de naturalismo ontológico em Plantinga, uma vez que Kim é referenciado por Plantinga em nota de rodapé no artigo *Content and Natural Selection*, 2011, p. 436.

¹³⁹ Sobre os contornos do princípio em relação a física quântica, concordamos com Bedke (2009) quando diz: “Quantum mechanics might reveal that our world is causally non-deterministic, in which case the probabilities of every physical event are fully determined by other physical events without room for further influence by non-physical events.”

¹⁴⁰ Até aqui alguém poderia perguntar se o naturalismo ontológico (N) simplesmente não é parte integrante da teoria contemporânea da evolução (E), de modo que a separação de ambas as posições se mostra artificial. Essa é claramente a visão de Dawkins. Ele diz, por exemplo: “A seleção natural, o processo cego e automático que Darwin descobriu e que nós conhecemos hoje, é a explicação para a existência e o *aparente propósito* para a vida e que, na realidade, *não há propósito nenhum em vista*” *O Relojoeiro Cego*, 2001, ênfase nossa. Segundo Plantinga, posicionar a teoria evolutiva nestes termos é um grande equívoco, uma vez que o debate acerca da evolução ser ou não guiada transcorre em nível meta-científico, não empírico (ver Plantinga em *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, cap. 1 e 2). Feita essa distinção, Plantinga argumenta que há profunda incompatibilidade entre N&E, incompatibilidade esta não é encontrada entre T(teísmo)&E. Discorreremos mais sobre isso adiante no texto.

O que é importante notarmos no momento é que Plantinga *não está* a defender com o AECN algum tipo de teoria do Design Inteligente, i.e., uma teoria que se apresenta como uma hipótese científica alternativa à teoria evolutiva contemporânea (para tais teorias, ver, e.g., Michael Behe em *A caixa preta de Darwin: o desafio da química à teoria da evolução*, 2020; Phillip Johnson em *Darwin No Banco Dos Réus*, 2008; Stephen Meyer em *Return of the God Hypothesis*; William A. Dembski em *Intelligent Design*, 2002 etc). Ao contrário desses autores, Plantinga diz: “Não tenho absolutamente nada contra a teoria científica da evolução, nem pretendo defender a tese de que a evolução não dirigida não poderia gerar criaturas dotadas de faculdades capazes de produzir crenças confiáveis; duvido muito de que pudesse, mas *não poderia* não é nem uma premissa nem a conclusão do meu argumento.” *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, p. 273.

Boiled down to essentials, a nervous system enables the organism to succeed in the four F's: feeding, fleeing, fighting, and reproducing. The principle chore of nervous systems is to get the body parts where they should be in order that the organism may survive... Improvements in sensorimotor control confer an evolutionary advantage: a fancier style of representing is advantageous *so long as it is geared to the organism's way of life and enhances the organism's chances of survival*. Truth, whatever that is, definitely takes the hindmost. (Churchland, 1987, p. 548)

Contrário a tendências de autores como Popper (1972) e Quine (1969)¹⁴¹, Plantinga defende que para que uma crença seja adaptativa, ela não precisa *necessariamente* ser verdadeira, ou até mesmo *provavelmente* verdadeira. Em justificação desta última afirmação, Plantinga observa que a maioria dos adeptos de uma visão naturalista de mundo são também materialistas em relação à natureza das pessoas, ou seja, para tais indivíduos, pessoas seriam objetos materiais¹⁴². Com “materialismo”, Plantinga pretende capturar tanto teorias fisicalistas redutivas (propriedades mentais *são*, metafisicamente, propriedades físicas) quanto monismos não-redutivos (propriedades mentais *não são*, metafisicamente, propriedades físicas) em filosofia da mente.¹⁴³ Sendo assim, Plantinga incorpora o materialismo ao naturalismo e passa a desenvolver seu argumento nestes termos.

Sendo assim, de acordo com o materialismo, o que seria uma crença? Em resposta a essa questão, Plantinga alega ser razoável, e comum, materialistas se voltarem pelo menos para a distinção nuclear entre (1) as *propriedades neurofisiológicas* da crença e (2) seu

¹⁴¹ Ver Quine em *Natural Kinds* em *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), p. 126, e Popper em *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 261.

¹⁴² A noção de que pessoas são objetos materiais sob o materialismo é melhor qualificada da seguinte maneira: “Of course it's far from easy to say just what a material object is. For present purposes let's put it recursively: a material object is either an atom, or is composed of atoms. Thus atoms, molecules, cells, hearts, brains and human bodies are all material objects; we'll leave open the question whether such things as electrons, quarks, protons, fields, and superstrings (if indeed there are such things) are material objects.” Plantinga, *Against Materialism*, 2007, p. 3. Para uma análise mais aprofundada dos tipos de materialismo considerados por Plantinga (tanto reducionista quanto não-reducionista), ver *Content and Natural Selection*, 2011.

¹⁴³ Alguém poderia contestar que o argumento tem como alvo o materialismo acerca do mental, ao invés da ontologia naturalista como um todo e que, por isso, o argumento deveria ser reformulado como “Argumento Evolutivo Contra o *Materialismo*”. Esse não pode ser o caso porque, como salienta Plantinga, o materialismo *per se* acerca do mental não é um problema em ontologias teístas, de modo que muitos teístas são também materialistas acerca de seres humanos – e.g. Peter van Inwagen (1995), Kevin Corcoran (2001), Trenton Merricks (2007) etc. Nas palavras de Plantinga (2011): “suponhamos que o teísmo seja verdadeiro e que (como pensam alguns teístas, aliás) o materialismo também o seja. Se isso é assim e se, como pensa a maioria dos teístas, Deus nos criou à sua imagem, incluindo aí a nossa capacidade de adquirir conhecimento, é de presumir que Deus estabeleceria as leis psicofísicas de maneira que houvesse uma correlação entre a ação bem-sucedida e as crenças verdadeiras.” *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, p. 297. A partir disso podemos ver que o AECN funciona mais apropriadamente se o materialismo for posicionado dentro da ontologia mais ampla do naturalismo ontológico.

conteúdo semântico. As propriedades neurofisiológicas, por exemplo, seriam as que dizem respeito ao número de neurônios envolvidos na crença, as conexões entre eles, seus limiares de disparo, o ritmo e a força com que disparam, a maneira pela qual eles mudam com o tempo e em resposta a outras atividades neurais, e assim por diante. Já o conteúdo semântico da crença seria alguma proposição p , como por exemplo, a proposição “existe uma padaria a duas quadras da Praça da Liberdade”. Essa proposição seria o conteúdo da crença em questão e, como se pode notar, o valor de verdade da crença se aplicaria ao seu conteúdo, não às suas propriedades neurofisiológicas.

A pergunta que nos interessa, então, é a seguinte: se a seleção natural, *grosso modo*, está voltada a seleção do comportamento adaptativo do sujeito em meio ao seu ambiente, qual relação podemos estabelecer entre as crenças deste sujeito com seu comportamento sob este cenário? Plantinga afirma que a questão do valor da $P(R/N\&E)$ está atrelada à forma como entendemos a relação entre crença-comportamento. Portanto, analisaremos o valor de $P(R/N\&E)$ tanto em relação ao materialismo não-redutivo quanto em relação ao materialismo redutivo.

1.2. Materialismo(s) e a relação *crença-comportamento*

As teorias materialistas acerca do mental – incluindo *crenças* – podem ser divididas em duas: as teorias não-redutivas e as teorias redutivas. Começando pelo materialismo não-redutivo, ele afirma que as propriedades semânticas de conteúdo não são redutíveis às propriedades neurofisiológicas (doravante propriedades NF), mas *são determinadas* pelas propriedades NF. O tipo de redução que nos interessa aqui é a redução ontológica, ou metafísica, e não a redução semântica, ou analítica (definicional). Com isso, os proponentes dessa posição afirmam que existem *dois* tipos de propriedades: as NF e as mentais. Plantinga diz:

[...] para qualquer propriedade mental M escolhida, há uma propriedade física F tal que, necessariamente, se a coisa tem M , então ela tem F , e se tem F , então ela tem M . Tomemos, pois, qualquer propriedade mental, por exemplo, sentir dor: haverá uma propriedade física F (que, presume-se, é uma propriedade NF) tal que, em todos os mundos possíveis, seja verdade que quem tem F tem dor e, inversamente, quem tem dor tem F . (Plantinga, 2011 [2018], p. 285)¹⁴⁴

¹⁴⁴ Duas coisas devem ser esclarecidas em relação a citação. Primeiro, o tipo de “necessidade” mencionado pode ser tanto o que se conhece como *necessidade lógica ampla* – o tipo que geralmente classificamos as proposições matemáticas e lógicas verdadeiras –, quanto o que se conhece como *necessidade nomológica* – semelhante a

Analisando as crenças nos termos do materialismo não-redutivo conforme descrito acima, uma maneira de posicioná-las na história evolutiva – ainda que um tanto quanto simples a nossos propósitos – é dizer que a medida que subimos na escala evolutiva encontramos estruturas neurais cada vez mais complexas, de modo que, em algum ponto, tais estruturas serão ricas o suficiente para apresentarem um *conteúdo* e, conseqüentemente, serem classificadas por seu valor de verdade. O que se pode dizer sobre o status de confiabilidade dessas crenças nesse processo? Em prol de evitar alguma espécie de chauvinismo vicioso para com nossa espécie, Plantinga sugere imaginarmos uma espécie hipotética de criaturas que seja cognitivamente semelhante a nós, i.e., uma espécie que tenha crenças, faça inferências, mude de crenças etc, e que tal espécie tenha surgido por mecanismos evolutivos comuns (E), como a seleção natural, em um mundo no qual o naturalismo (N) seja verdadeiro (incluindo em N o materialismo não-redutivo). Diante desse cenário, Plantinga se pergunta: qual a probabilidade de que as faculdades cognitivas dessas criaturas sejam confiáveis? Em outras palavras, qual o valor de $P(R/N\&E\&Materialismo\ não-redutivo)$ para elas? Segundo ele, a probabilidade é baixa, principalmente por causa do que ele denomina de *epifenomenalismo semântico* (ES).

Tomemos, por exemplo, uma crença qualquer de uma dessas criaturas. Essa crença será um tipo específico de estrutura neural complexa (NF) o suficiente para gerar um conteúdo. Talvez essa estrutura surja como resposta a algum estímulo no ambiente, por exemplo, “*talvez a estrutura em si seja um certo padrão sináptico nos neurônios do setor óptico do cérebro e talvez esse padrão ocorra em resposta ao aparecimento de um predador*”¹⁴⁵, inclusive causando, adaptativamente, que a criatura corra para longe deste predador. Visto sob o prisma do materialismo não-redutivo, essa estrutura neural também determina um conteúdo semântico específico, uma proposição *p*. Eis a pergunta: neste cenário, temos alguma razão para pensar que essa proposição determinada pelas propriedades NF dessa criatura seja *verdadeira*? Plantinga diz:

As propriedades NF determinam uma proposição: por que pensar que ela é verdadeira? A seleção natural opera para selecionar propriedades NF adaptativas; essas propriedades NF determinam conteúdos, mas a seleção

necessidade das leis da natureza. Até onde percebemos, a preferência de um tipo em detrimento do outro na classificação da relação entre propriedades mentais e propriedades NF não fazem diferença para o AECN. O segundo esclarecimento tem a ver com a relação de determinação: aqui Plantinga (2011, p. 285) tem em mente o conceito de *sobreveniência forte*.

¹⁴⁵ Plantinga, *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, p. 290.

natural só precisa improvisar em relação às proposições ou ao conteúdo determinado por aquelas propriedades NF adaptativas. Não influencia nem modifica a função das propriedades NF para as propriedades de conteúdo: isso é *mera questão de lógica e de relação causal*, e a seleção natural não é capaz de modificar nem uma coisa nem outra. (Plantinga, 2011, p. 290, ênfase nossa)

Assim, tudo o que se requer da criatura no processo evolutivo é que sua complexa neurologia lhe *cause* um comportamento adaptativo (nesse caso, que ela corra frente a ameaça de um predador). Essa mesma neurologia também *determina* o conteúdo da crença, que sobrevêm a essa mesma propriedade NF. Mas, como se pode notar, o fato do conteúdo determinado ser ou não verdadeiro (ou o conteúdo considerado *em si mesmo*, independente de seu valor de verdade) é irrelevante para a adaptabilidade da criatura, uma vez que o conteúdo não tem poder causal algum para o indivíduo e sua conduta adaptativa.

Nesse cenário, é importante notar que as propriedades NF *não são* selecionadas por causa de seu conteúdo – e muito menos por causa do valor de verdade desse conteúdo –, mas sim por causarem um comportamento adaptativo. Certos padrões neurológicos foram selecionados por causa de seus efeitos fisiológicos no sistema nervoso do organismo e, *incidentalmente*, alguns desses padrões fundamentam, ou determinam, conteúdos de crenças. Se esse conteúdo é verdadeiro, muito bem. Mas, se for falso, isso não representa problema algum em matéria de sobrevivência e adaptação:

O fato de tais criaturas haverem sobrevivido e evoluído, de seu equipamento cognitivo ter sido bom o suficiente para permitir que seus antepassados sobrevivessem e se reproduzissem, isso nada nos diz sobre a *veracidade* de suas crenças ou a confiabilidade de suas faculdades cognitivas. Poderia nos dizer algo sobre as propriedades *neurofisiológicas* de determinada crença: nos diria que, em virtude dessas propriedades, essa crença contribuiu para produzir comportamentos adaptativos. Mas nada nos diria sobre a veracidade do *conteúdo* da crença. (Plantinga, 2011, p. 291)

Assim, se N&E fossem conjuntamente verdadeiros, então a relação *crença-comportamento* disponível ao naturalista seria a de que o conteúdo semântico da crença da criatura em questão não afetaria seu comportamento, antes, seu comportamento seria afetado/causado pelas propriedades NF de sua crença. Isso é o que Plantinga denomina de *epifenomenalismo semântico* (ES), a tese de que as propriedades de conteúdo da crença não entram na cadeia

causal do comportamento do sujeito¹⁴⁶ – o que tornam tais propriedades invisíveis à seleção natural.¹⁴⁷ Isso pode ser capturado através do seguinte contrafactual: “*Se a crença tivesse as mesmas propriedades NF, mas um conteúdo diferente, seu efeito sobre o comportamento não mudaria em absoluto*”¹⁴⁸.

Uma objeção possível ao uso do contrafactual acima seria dizer que, dado a tese da sobreveniência forte, o antecedente constitui um contra-possível. Neste caso, se a crença tivesse as mesmas propriedades NF, ela *não poderia (metafisicamente)* ter um conteúdo diferente.¹⁴⁹ Isso não é um problema para Plantinga, pois ele utiliza o contrafactual como um simples recurso didático para demonstrar quais propriedades da crença de fato estão em jogo no âmbito causal do comportamento do sujeito, e não para provar (ou implicar) que o contrafactual é metafisicamente possível. Além disso, o contrafactual pode (e deve) ser interpretado como sendo *conceitualmente possível*, mesmo que não o seja *metafisicamente possível*, e isso é tudo que o argumento precisa para funcionar:

¹⁴⁶ Esse argumento é bastante similar ao “argumento da sobreveniência” de Jaegwon Kim (1998), também conhecido de maneira mais ampla como *o problema da exclusão causal*. Plantinga parece ter se inspirado nos trabalhos de Kim, uma vez que o cita em *Content and Natural Selection* (2011). Ver Kim em *Mind in a Physical World*, 1998, p. 29-47.

¹⁴⁷ Isto é, invisível diretamente, mas não *indiretamente*. Nesse caso, ao selecionar uma estrutura neurofisiológica de crença, *indiretamente* seleciona-se também seu conteúdo determinado (mas o processo não acontece vice-versa). Assim, o conteúdo semântico fica à mercê da seleção das propriedades NF, que são selecionadas não por causa de seu conteúdo, mas por causarem um comportamento adaptativo na criatura. Por isso podemos dizer que a seleção dos conteúdos das crenças acontece de maneira assimétrica.

¹⁴⁸ Plantinga, *Ciência, Religião e Naturalismo*, 2011, p. 296. William Hasker coloca nos seguintes termos: “*the intentional content of the belief-state is irrelevant to its causal interactions; in a conceivable world in which the identical physical state was attended by no conscious awareness, the organism would still fl ee from danger, seek food and sex, and complain about the weather (or emit sounds interpretable as complaints about the weather) just as it does in the actual world. The selection pressures ensure that the physical state of the organism will be such as to give rise to appropriate behavior, but they have no tendency whatever to ensure that the intentional content of belief - states corresponds with objective reality.*” Ver Hasker em “*Theism and Evolutionary Biology*”, 2010, p. 554-555.

¹⁴⁹ Se essa objeção não for mais bem ajustada, ela não será adequada para todos os casos, principalmente se considerarmos o externismo semântico acerca do conteúdo mental (Putnam, 1975, Burge, 1979) – teoria que alega que propriedades semânticas são fatos *relacionais/extrinsecos*, enquanto que propriedades NF causais são *internas/intrinsecas*. A objeção melhor detalhada deve dizer o seguinte: em uma duplicata O_2 *fisicamente idêntica* ao mundo atual O_1 , se a crença tivesse em O_2 as mesmas propriedades NF que tem em O_1 , então ela *não poderia (metafisicamente)* ter um conteúdo diferente de O_1 em O_2 . Quanto ao status do AECN em relação ao externismo semântico, não encontramos empecilho algum para o sucesso do argumento. Concordamos com Kim (1998, p. 36) quando ele diz: “parece altamente plausível supor que, se dois organismos estiverem em um estado interno total idêntico em um determinado momento, eles *emitirão uma saída motora idêntica*. No entanto, as propriedades semânticas dos estados internos não são, em geral, sobrevenientes às suas propriedades *internas sincrônicas*, pois geralmente envolvem fatos sobre a história do organismo e as condições ecológicas [externismo semântico]. Assim, dois organismos cujos estados totais em um dado momento têm propriedades intrínsecas idênticas podem diferir em relação às propriedades semânticas que instanciam; eles podem diferir no conteúdo de suas crenças e desejos, nas extensões de seus predicados homofônicos e nas condições de verdade de suas sentenças homofônicas. Mas, *prima facie*, *essas diferenças semânticas não devem fazer diferença para a saída do comportamento.*” Ênfase nossa e tradução nossa.

[...] os filósofos estão habituados a usar contrapossíveis ao argumentar a favor de suas opiniões, e isso é perfeitamente adequado. [...] O materialista, por sua vez, diria que, se o dualismo (interativo) fosse verdadeiro, uma substância imaterial implausível causaria efeitos em um mundo material duro, pesado e cheio de massa. Uma dessas duas contrafactuais [dualista e materialista] tem um antecedente impossível; ambas, no entanto, são usadas na disputa entre materialistas e dualistas, e isso é perfeitamente apropriado (Plantinga, 2011, p. 296-297)

Se considerarmos que a tese da *sobreveniência forte* é verdadeira para o materialismo não-redutivo, então, é claro, ela nos obriga a dizer que quaisquer que sejam os conteúdos específicos *ligados metafisicamente* às propriedades NF, tais conteúdos também se manteriam em qualquer duplicata mínima dessas mesmas propriedades NF – não haveria nenhuma mudança nos conteúdos sem uma mudança nas propriedades NF. Entretanto, a tese da sobreveniência forte associada ao materialismo não-redutivo nada nos diz acerca de quais conteúdos específicos estão, de fato, ligados às propriedades NF.¹⁵⁰

Tomemos, e.g., as propriedades NF de nossas crenças atuais e as chamemos de Q_1 . Suponhamos também que N&E é verdadeiro. Q_1 determina¹⁵¹ o *conteúdo semântico* de nossas crenças (uma propriedade mental, não-física). Consideremos, então, os conjuntos completos de relações *conceitualmente possíveis* entre conteúdos específicos que poderiam sobrevir a propriedades NF distintas {O conteúdo Y poderia sobrevir a propriedade NF X_1 , v a propriedade NF X_2 , v... X_n } e chamemos essas possibilidades conceituais de E1, E2, E3... En. Dada a tese da sobreveniência forte, uma das possibilidades conceituais de E1-En será, de fato, no mundo atual, metafisicamente ligada a Q_1 (ou seja, metafisicamente necessária a Q_1). Mas nada disso nos diz quais conteúdos estão, de fato, no mundo atual, ligados a Q_1 . Uma vez

¹⁵⁰ Isso demonstra que a preocupação de Ye (2011, p. 31) está equivocada quando ele diz: “If both reductive and non-reductive materialism hold that a neural structure *could not* have had the same NP properties but different content, how can Plantinga claim here in arguing for (1) that, given materialism in general, a neural structure *could* have had the same NP properties but different content? He seems to be contradicting himself. Therefore, here Plantinga must have assumed a conception of content that no materialists (neither reductive nor non-reductive materialists) accept. This conception of content implies that the content of a neural structure does *not* supervene on the materialistic (physical, chemical, or neural-physiological) properties of material things. Then, the conclusion (1) is unsurprising.”

¹⁵¹ Com “determina” não estamos a advogar uma teoria semântica internista, na qual o conteúdo de uma crença é *delimitado* pelas propriedades internas do sujeito (em oposição ao externismo semântico). Ao dizer que as propriedades NF determinam o conteúdo, estamos dizendo que elas *causam* ou *instanciam* um conteúdo. Entretanto, o uso do termo “causa” nos parece ser inapropriado para descrever essa relação de sobreveniência do conteúdo sobre as propriedades NF. Por isso, seguiremos utilizando o termo determinar no mesmo sentido de instanciar.

que Q_i determina conteúdos específicos – independentemente de quais conteúdos estejam metafisicamente ligados a Q_i – seria uma grande questão de accidentalidade caso os conteúdos determinados por Q_i fossem verdadeiros em N&E, refletindo com confiabilidade os fatos e propriedades do mundo, pois, como vimos, se N&E fosse verdadeiro, a seleção de Q_i se daria em virtude de seus efeitos causais no comportamento do sujeito, não em virtude do conteúdo determinado por ele.¹⁵²

Dito isso, o que podemos concluir sobre a confiabilidade das crenças das criaturas hipotéticas? Dado o ES, não temos razões para pensar que a seleção natural promove, ou aumenta, crenças verdadeiras (ou processos confiáveis de produção-de-crenças) e penaliza crenças falsas (ou processos não-confiáveis de produção-de-crenças). Mas se esse é o caso, então, *ceteris paribus*, seria uma mera questão de accidentalidade, de “coincidência cósmica”, caso as crenças das criaturas hipotéticas fossem suficientemente verdadeiras a ponto de serem confiáveis. Logo, $P(R/N\&E\&Materialismo\ não-redutivo)$ aplicado às criaturas hipotéticas é baixa. Mas, é claro, o mesmo valor da probabilidade condicional aplicada a eles também vale para nós. Portanto, $P(R/N\&E\&Materialismo\ não-redutivo)$ é baixa para nós.¹⁵³ Podemos colocar a conclusão da seguinte maneira: se R fosse verdadeiro em N&E, isso seria por uma mera questão de accidentalidade.

¹⁵² Esse argumento apresenta uma estrutura bastante similar ao argumento fornecido por Matthew Bedke contra a confiabilidade de intuições morais (em epistemologias intuicionistas) em seu artigo “*Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence*”, 2009, p. 196. Ele diz: “Strong supervenience says that whichever ethical facts or properties are tied to C, they would also hold in any minimal duplicate of C – no change in ethics without a change in C – but it does not say which ethical facts or properties are in fact tied to C. Now, given that C will produce the very same ethical commitments regardless of the ethical facts or properties that happen to be metaphysically tied to C, it would be highly coincidental that the ethical commitments produced by C accurately reflect whichever complete set of ethical facts and properties, E1-En, are in fact metaphysically tied to C.”

¹⁵³ Plantinga (2011, p. 292) coloca o valor em termos numéricos da seguinte forma: “Considerando que a probabilidade de qualquer crença dessas criaturas é em torno de .5, qual é a probabilidade de que suas faculdades cognitivas sejam *confiáveis*? A resposta deve ser vaga: em um grau modesto de exigência, podemos dizer, talvez, que uma faculdade cognitiva confiável deva produzir pelo menos três vezes mais crenças verdadeiras que crenças falsas; a proporção de crenças verdadeiras seria então de pelo menos três quartos. Se assim for, então a probabilidade de que suas faculdades produzem a preponderância de crenças verdadeiras sobre falsas exigidas pela confiabilidade é muito pequena. Levando em conta mil crenças independentes, por exemplo, a probabilidade (nessas condições) de que três quartos delas sejam verdadeiros será de menos de 10^{-58} . E se eu mesmo estou executando um modesto estabelecimento epistêmico de apenas cem crenças, a probabilidade de três quartos delas serem verdadeiras, considerando que a probabilidade de qualquer uma delas ser verdadeira é de 50%, é muito baixa, da ordem de .000001.” Acreditamos que essa maneira de enquadrar o argumento em números exatos, ou próximos a exatidão, seja artificial e não necessária. Para nos aproximarmos mais da interseção com o Dilema Darwiniano, basta dizer que se R fosse verdadeiro em N&E, isso seria por uma mera questão de accidentalidade, e, por isso, como veremos na segunda premissa, não temos justificção epistêmica para acreditar em R.

O que dizer do materialismo reduutivo (doravante, fisicalismo)? Essa visão afirma que as propriedades mentais de conteúdo são redutíveis às propriedades NF, i.e., propriedades mentais *são* simplesmente combinações complexas de propriedades físicas. Isso implica dizer que no fisicalismo existe somente um tipo de propriedade, que são as NF, algumas das quais são também propriedades mentais. Nesse caso, o problema do *epifenomenalismo semântico* não se aplica, uma vez que o conteúdo – sendo um tipo complexo de propriedade NF – entra na cadeia causal do comportamento do sujeito:

Suponha que a propriedade NP seja fechada sob a construção booleana: então para qualquer conteúdo C dado, haverá uma propriedade NP P tal que ter C é a mesma coisa que ter P. Portanto, não será tão logicamente possível que uma estrutura tenha conteúdo diferente, mas as mesmas propriedades NP. E daí o contrafactual *se tivesse as mesmas propriedades NP mas conteúdo diferente, então teria feito a mesma contribuição causal para o comportamento*, pode ser verdade, mas de relevância duvidosa. Se as propriedades de conteúdo são apenas propriedades NP, não há razão alguma para pensar que o conteúdo não entra na cadeia causal que leva ao comportamento. O fantasma do epifenomenismo semântico é despachado. (Plantinga, 2011, p. 438, tradução nossa)¹⁵⁴

Com o ES de lado, qual seria o valor de P(R/N&E&Fisicalismo)? Segundo Plantinga, o valor ainda permanece baixo, pois nesse caso, apesar de o conteúdo da crença entrar na cadeia causal do comportamento do sujeito, tal conteúdo entra na cadeia causal não *em virtude de seu valor de verdade*, mas em virtude daquilo que ele causa. Ele diz:

[No materialismo reduutivo] deve haver uma função que leve certos tipos de neurofisiologia a certas proposições, aquelas que constituem o conteúdo da estrutura que apresenta a fisiologia em questão. Mas por que supor que essas proposições, os valores dessa função, são *verdadeiros*? A propriedade que *tem* q como conteúdo é adaptativa (podemos supor), mas adaptativa em virtude do comportamento que causa, não em virtude de sua relação com essa proposição q. (Plantinga, 2011, p. 442)

¹⁵⁴ “Assume that NP propertyhood is closed under Boolean construction: then for any given content C, there will be an NP property P such that having C is the very same thing as having P. Hence it won't be so much as logically possible that a structure have different content but the same NP properties. And hence the counterfactual *if it had had the same NP properties but different content, then it would have made the same causal contribution to behavior*, may be true, but it will be of dubious relevance. If content properties just are NP properties, there is no reason whatever for thinking content doesn't enter the causal chain leading to behavior. The specter of semantic epiphenomenalism is dispatched.”

Podemos dizer que no fisicalismo a *verdade* do conteúdo semântico fica invisível no processo de seleção natural porque as crenças são selecionadas em virtude do comportamento adaptativo que elas causam – o que admite o papel causal do conteúdo – mas não em virtude de seu valor de verdade. Usando uma linguagem extraída das teorias computacionais da mente, podemos dizer, por analogia, que o que está em jogo no âmbito causal do fisicalismo é a *estrutura sintática* da crença, não seu conteúdo representacional, isto é, sua *semântica* – menos ainda o valor de verdade desse conteúdo. Considerando um exemplo, quando analisamos os processos causais computacionais, torna-se claro para nós que são as formas dos símbolos, não seus significados, que determinam causalmente o curso de suas operações. Algo semelhante ocorre com o fisicalismo: da mesma maneira que não importa para o funcionamento causal de uma operação computacional se uma determinada sequência binária de 1s e 0s *significa* que “a temperatura em Belo Horizonte faz 20° graus”, também não importa para as operações mentais sobre crenças se suas propriedades NF (sintáticas) tem como conteúdos representacionais (semântica) uma ou outra proposição, mas sim o que essa estrutura neurológica complexa causa.

Tudo isso nos leva a concluir que, sob N&E, não há razões para pensarmos que somente (ou até mesmo que geralmente) crenças com conteúdos *verdadeiros* causam comportamentos adaptativos. Se uma crença falsa C produz um comportamento adaptativo L no sujeito S, então, C será selecionado em virtude de produzir L, não importando seu valor de verdade. Entretanto, se esse é o caso, conclui Plantinga, mais uma vez teríamos que dizer que *se R fosse verdadeiro em N&E (incluindo o fisicalismo), isso seria por uma mera questão de accidentalidade*.

Após listar as formas possíveis acima de se enxergar essa relação dentro do escopo do naturalismo ontológico, Plantinga conclui que *se* o N&E fossem conjuntamente verdadeiros, então a relação mais plausível a ser mantida pelo naturalista seria a de que (I) no caso do materialismo não-reduutivo, o conteúdo semântico da crença do sujeito provavelmente não afetaria seu comportamento, antes, seu comportamento seria afetado pelas propriedades neurofisiológicas de sua crença – que é a posição do *epifenomenalismo semântico* (ES); ou (II) no caso do materialismo reduutivo, o naturalista é forçado a dizer que mesmo que o conteúdo afete e coordene o comportamento, ele o faz não em virtude de seu *valor de verdade*. Sendo assim, conclui Plantinga, em N o valor de verdade do conteúdo semântico da crença é irrelevante em relação ao comportamento do sujeito e, conseqüentemente, invisível à

seleção natural. O que seria adaptativo nesse cenário seriam as propriedades neurofisiológicas da crença e os comportamentos causados por elas, de modo que não haveria razão alguma para pensar que o conteúdo das crenças determinadas por tais propriedades neurofisiológicas fosse predominantemente verdadeiro. Por essa razão, Plantinga afirma ser correto entender a $P(R/N\&E)$ como sendo baixa, devido à irrelevância da verdade das crenças no processo evolutivo.

Até esse ponto é importante salientarmos o que o argumento *não diz*: o AECN não diz que todas as crenças em N&E são falsas, ou mesmo que em N&E a maioria das crenças são falsas, mas sim que *provavelmente* elas são falsas de forma preponderante. Entretanto, pode acontecer de ser o caso delas serem predominantemente verdadeiras, e caso sejam, serão por mera questão de *acidentalidade*, por uma enorme “coincidência cósmica”:

[...] é difícil ver como a seleção natural pode promover, ou aumentar, ou recompensar a crença verdadeira (ou processos confiáveis de produção-de-crenças) e penalizar crença falsa (ou processos não-confiáveis de produção-de-crenças). Se SE [epifenomenalismo semântico] fosse verdadeira, seria uma enorme coincidência cósmica, uma impressionante obra de serendipidade inesperada, se a modificação do comportamento na direção da adaptação também modificasse a produção de crenças na direção de uma maior confiabilidade. Então $P(R/N\&E\&SE)$ é baixa (Plantinga, 2011, p. 437, tradução nossa).¹⁵⁵

1.3. *Undefeated-defeater*

Uma vez estabelecida a primeira premissa do AECN, Plantinga argumenta em sua segunda premissa que o sujeito que acredita em N&E e reflete sobre $P(R/N\&E)$ e a aceita como sendo baixa, adquire então um anulador¹⁵⁶ [defeater] para sua crença de que suas faculdades cognitivas são confiáveis e, de forma extensiva, para todas suas demais crenças produzidas por elas, incluindo a crença em N&E. Alguns pontos importantes sobre isso.

Em primeiro lugar, devemos entender que, de acordo com Plantinga, a crença que temos de que nossas faculdades cognitivas são confiáveis é uma *crença básica*, isto é, uma

¹⁵⁵ “it is hard to see how natural selection can promote or enhance or reward true belief (or reliable belief-producing processes) and penalize false belief (or unreliable belief-producing processes). If SE were true, it would be an enormous cosmic coincidence, a stunning piece of not-to-be-expected serendipity, if modification of behavior in the direction of fitness also modified belief-production in the direction of greater reliability. So $P(R/N\&E\&SE)$ is low.”

¹⁵⁶ Utilizo o termo “anulador” como correspondente ao que conhecemos na literatura em epistemologia como *undercutting defeater*, e não como um *rebutting defeater*.

crença justificada epistemicamente de maneira não-doxástica e imediata, e não por meio de evidências proposicionais ou argumentos. Entretanto, o fato de que a crença na confiabilidade cognitiva de nossas faculdades seja racionalmente básica, de maneira nenhuma impede tal crença de ser falível, isto é, passível de ter sua justificação inicial anulada por evidências (proposicionais ou não). O que está em jogo aqui é um tipo de fundacionalismo epistêmico moderado, no qual, por um lado, crenças básicas não são sem fundamento [groundless] – pois recebem sua justificação de maneira não-inferencial, de fontes não-doxásticas –, ao mesmo tempo que tais crenças não são infalíveis – já que elas podem perder sua justificação diante de evidências contrárias.¹⁵⁷ Por exemplo, se um sujeito olha para um campo e vê algo que lhe parece ser uma ovelha, e a partir dessa experiência visual passa a crer, de maneira não-inferencial, que “tem uma ovelha no campo”, então essa sua crença é justificada de maneira básica. Mas se em seguida ele adquire a crença de que recentemente ele ingeriu uma droga que lhe causa distúrbios a sua visão, de modo a fazer com que a confiabilidade de suas crenças baseadas em seu sistema visual seja baixa, então sua crença inicial de que “tem uma ovelha no campo” tem sua justificação anulada. Esse é um tipo de anulador epistêmico pois não demonstra que a crença é falsa, mas remove a justificação para mantê-la (visto na seção 3 do cap. 1). Por isso, a proposta de Michael Bergmann (2002) de apresentar uma resposta reidiana – baseada em uma epistemologia do senso comum – a segunda premissa do AECN se mostra inapropriada:

Mas o naturalista de senso comum pode responder da seguinte forma: “Mesmo que um naturalista acredite que $P(R/N\&E)$ é baixa ou inescrutável, isso não lhe dá um anulador para R. Pois ele poderia ter evidência não proposicional para R que seja suficientemente forte para tornar a crença em R racional, razoável e garantida – mesmo para alguém cuja evidência proposicional relevante total, k, fosse tal que $P(R/k)$ é baixa ou inescrutável. (Bergmann, 2002, p. 68)¹⁵⁸

¹⁵⁷ Plantinga (1993a, 1993b, 2000) advoga um modelo de epistemologia naturalizada referente ao conhecimento, um tipo de externalismo fundacionalista confiabilista com inspiração em Thomas Reid. Ignoramos esses detalhes na presente dissertação, pois eles nos levariam a uma digressão desnecessária, já que o AECN funciona tanto em teorias epistemológicas externalistas, como em teorias internalistas. Para mais sobre o modelo de Plantinga, principalmente sua noção fundamental de *proper function*, ver os dois primeiros livros de sua trilogia sobre o seu modelo em *Warrant the Current Debate* (1993a) e *Warrant and Proper Function* (1993b).

¹⁵⁸ “But the commonsense naturalist can respond as follows: “Even if a naturalist believed that $P(R/N\&E)$ is low or inscrutable, this needn’t give her a defeater for R. For she could have nonpropositional evidence for R that is sufficiently strong to make belief in R rational, reasonable, and warranted—even for someone whose total relevant propositional evidence, k, was such that $P(R/k)$ is low or inscrutable”

Se essa estratégia fosse aceitável, não haveria nenhum anulador probabilístico para nenhuma crença, qualquer que ela fosse.¹⁵⁹

Em segundo lugar, se o sujeito que acredita em N&E vê que a $P(R/N\&E)$ é baixa, então ele adquire um anulador para sua crença básica em R, isto é, uma razão para não crer mais em R (ou, no mínimo, suspender o juízo em relação a verdade de R). Mas, é claro, uma vez tendo a justificação para R anulada, *a fortiori* o sujeito também adquire um anulador para as crenças produzidas por R, e isso significa que ele adquire um anulador para todas as suas crenças, o que inclui a crença em N&E. Se passo a crer que meu termômetro tem 75% de chance de indicar erroneamente minha temperatura, então deixo de acreditar nas informações fornecidas por ele. Da mesma maneira, se passo a crer que R não é confiável, deixo de acreditar nas crenças produzidas por R.

Em terceiro lugar, de acordo com Plantinga, esse anulador de R – diferente dos exemplos acima – seria um *undefeated defeater*¹⁶⁰, ou seja, esse anulador não seria ele mesmo passível de ser anulado. Por exemplo, não adiantaria ao naturalista ir ao laboratório de confiabilidade cognitiva do MIT para fazer testes para saber se suas faculdades estão funcionando apropriadamente, pois, caso ele fizesse isso, ele estaria *pressupondo* R (e.g., que o MIT existe, que os cientistas foram consultados, que lhe deram um atestado de sanidade mental etc). Isso acontece porque em prol do sujeito argumentar visando à restauração da confiança em suas capacidades cognitivas, ele teria de usar as próprias capacidades cognitivas já anuladas, caindo assim em um problema de circularidade epistêmica:

[...] qualquer argumento que ele possa elaborar terá premissas; essas premissas, segundo ele, lhe dão bons motivos para crer em C [R]. Mas é claro que o mesmo anulador que se aplica a C se aplica a cada uma dessas premissas e à crença de que, se as premissas forem verdadeiras, a conclusão também o será. (Plantinga, 2011, p. 303)

A partir disso, o argumento é construído da seguinte maneira:

¹⁵⁹ Se essa estratégia fosse utilizada pelo teísta e aplicada ao problema indutivo do mal, por exemplo, Plantinga (2011, p. 439) conclui que teríamos o seguinte resultado: “Consider the probabilistic argument from evil against theism: the claim is that $P(G/E)$ is low (where G is the existence of God and E some proposition about evil); the theist could hardly respond that while $P(G/E)$ is indeed low, she also believes G, and (naturally enough) $P(G/G\&E)$ is high, so that she has defeater-deflector for the proposed defeater. If this were sufficient for deflecting a defeater, there wouldn't be any probabilistic defeaters at all.”

¹⁶⁰ Preferimos manter a terminologia original, pois nos parece superficial traduzir o termo para *anulador-não-anulável*.

1. $P(R/N\&E)$ é baixa.
2. Todo aquele que aceita N&E e vê que $P(R/N\&E)$ é baixa, tem um anulador para R.
3. Todo aquele que tem um anulador de R, tem um *undefeated defeater* para qualquer outra crença que ele possui, incluindo o próprio N&E.
4. Se alguém que aceita N&E adquire, assim, um *undefeated defeater* para N&E, então N&E é autodestrutivo e não pode ser aceito racionalmente.
5. Logo, N&E não pode ser aceito racionalmente.

A conclusão não é metafísica (de que N&E é falso), mas sim epistêmica, isto é, de que a crença em N&E implica em um conflito doxástico, em irracionalidade, para o sujeito que a mantém e vê que $P(R/N\&E)$ é baixa. A crença em N&E faz com que o sujeito que a mantém e reflete sobre suas implicações dê “um tiro no próprio pé”, pois incorre em um problema autorreferencial. Por essa razão, Plantinga sugere que é o naturalismo ontológico, e não a teoria da evolução, que deve ser descartado. As objeções ao AECN serão vistas na medida em que o contrastamos com o Dilema Darwiniano, uma vez que as objeções a ele servem como suporte na defesa do argumento de Street.

2. DILEMA DARWINIANO E AECN

2.1. Aproximações e Distanciamentos

Em “*A Plantingian Pickle for a Darwinian Dilemma: Evolutionary Arguments Against Atheism and Normative Realism*”, Daniel Crow (2016) fornece uma comparação entre o Dilema Darwiniano e o AECN. Segundo ele, o fato desses dois argumentos não terem sido discutidos juntos na literatura dos AEDs em filosofia meta-normativa “*não é apenas surpreendente, é também lamentável*”.¹⁶¹ Street (2016) também reconhece que ambos os argumentos compartilham uma estrutura similar ao dizer que o “*argumento associado de Plantinga contra o naturalismo tem semelhanças estruturais interessantes com meu argumento contra o realismo normativo*”, mesmo que ela não prossigue em fornecer uma

¹⁶¹ Crow, *A Plantingian Pickle for a Darwinian Dilemma: Evolutionary Arguments Against Atheism and Normative Realism*, 2016, p. 131.

avaliação conjunta de ambos. Crow argumenta que existe uma estrutura comum subjacente em Street e Plantinga: ambos apelam para considerações evolutivas ao defender que os mecanismos que moldaram nossas crenças, dentro dos domínios específicos de cada autor, não moldaram tais crenças por causa de seu *valor de verdade*. Como vimos, para Plantinga, determinados padrões neurológicos foram selecionados por causa de seus efeitos fisiológicos benéficos no sistema nervoso do organismo e, incidentalmente, alguns desses padrões fundamentam conteúdos de crenças. Para Street, certas tendências valorativas mais básicas foram selecionadas por causa de seu papel motivacional frente a circunstâncias específicas e, incidentalmente, tais tendências nos predispõem a fazer julgamentos valorativos com conteúdos específicos. Crow conclui que em nenhum dos dois casos a seleção natural seleciona por causa de uma suposta correspondência destes conteúdos com os fatos independentes do mundo referenciados por eles.

Outra similaridade se encontra no *resultado epistêmico* gerado por causa da realização dessa não-correspondência entre o conteúdo da crença e seus fatos correlatos:

Mesmo que o defeater implícito no argumento de Street seja local – ele deixa todas as nossas faculdades não-normativas intactas – elas são inúteis para restaurar a confiança em nossas faculdades normativas, na suposição plausível de que você não pode derivar afirmações normativas (não triviais) de não-normativas. [...] Assim, o único tipo de reflexão que promete reivindicar nossas faculdades normativas – reflexão para a conclusão de que um ou outro é verdadeiro – deve alicerçar algum outro julgamento normativo (desacreditado). Uma vez que a confiança em nossas faculdades normativas não pode ser restaurada pela reflexão racional, o defeater de nossas faculdades normativas, que está implícito pela coincidência cósmica, é plausivelmente um *undefeated defeater*. (Crow, 2016, p. 138, ênfase nossa)¹⁶²

No AECN, quando o sujeito aceita a probabilidade condicional como baixa ou inescrutável, ele adquire um *undefeated defeater* para a confiança em suas faculdades cognitivas e, por extensão, para todas suas demais crenças. No Dilema Darwiniano, o realista moral que percebe na história evolutiva a falta de relação entre seus julgamentos valorativos e verdades

¹⁶² “Even though the defeater implied by Street’s argument is local – it leaves all of our non-normative faculties intact – these are worthless for restoring trust in our normative faculties, on the plausible assumption that you cannot derive (non-trivial) normative claims from non-normative ones. [...] Thus, the only kind of reflection that would promise to vindicate our normative faculties – reflection to the conclusion that some normative judgment or other is true – must enlist some other (discredited) normative judgment. Since trust in our normative faculties cannot be restored by rational reflection, the defeater of our normative faculties, which is implied by the cosmic coincidence, is plausibly an undefeated defeater.”

valorativas independentes também recebe uma espécie de *undefeated defeater* para suas crenças valorativas, pois, como articula Street, nem mesmo por via da reflexão racional o sujeito poderia restaurar sua confiança na verdade de suas crenças morais sem cair em uma condição de circularidade, uma vez que parece não haver maneiras de derivar conclusões valorativas de premissas não-valorativas¹⁶³. Por fim, no intuito de aproximar ainda mais Street e Plantinga, Crow reconstrói o Dilema Darwiniano na estrutura de uma probabilidade condicional no qual NR se refere à alegação de que nossas faculdades normativas são confiáveis:

B1. A tese da coincidência: $P(\text{NR}/\text{realismo normativo}\&\text{E})$ é baixa.

B2. Se a tese da coincidência for verdadeira, então o Realista Normativo Reflexivo tem um *undefeated defeater* para NR.

B3. Portanto, o Realista Normativo Reflexivo tem um *undefeated defeater* para o NR.

B4. Se o realista normativo reflexivo tem um *undefeated defeater* para NR, então ele tem um *undefeated defeater* para todas as suas crenças normativas.

B5. Portanto, o realista normativo reflexivo tem um *undefeated defeater* para todas as suas crenças normativas.

B6. Se o realista normativo reflexivo tem um *undefeated defeater* para todas as suas crenças normativas, então o realismo normativo é implausível.

B7. Portanto, o realismo normativo é implausível.

Além desses aspectos, Vavova (2015) alega que para que um argumento seja considerado debunking, ele tem que manter três características principais, i.e., ele deve ser: *empírico*, *epistemológico*, e com *alvo delimitado*, como vimos no primeiro capítulo. O caráter empírico é compartilhado por ambos os argumentos, e é exatamente esse fator que os distingue dos demais argumentos céticos tradicionais, como o argumento cartesiano do gênio maligno. Um

¹⁶³ Para uma crítica contra o argumento de Street acerca da inviabilidade da utilização das intuições morais dada a influência evolutiva, ver Michael Huemer em *Revisionary intuitionism*, 2007. Segundo ele, “*If suspect intuitions can be assessed in terms of a body of other ethical judgments, then—even if most of the other ethical judgments are false—it may be possible to make a reliable assessment.*” p. 376.

argumento debunking não pode ser confundido com uma hipótese cética tradicional, porque ao se apelar para fatores evolutivos empíricos, o argumento lida com *probabilidades*, não com meras *possibilidades* lógicas¹⁶⁴. O caráter epistemológico também é compartilhado por ambos, já que o propósito é solapar o status epistêmico do sujeito que mantém a crença, não o status ontológico da mesma¹⁶⁵. A conclusão tanto de Plantinga como de Street não é que seus alvos específicos (naturalismo ontológico e realismo moral) são falsos, mas sim que a crença neles se mostra epistemicamente injustificada e, portanto, se torna insustentável. Por fim, os argumentos divergem na delimitação de seus alvos. É visível que a diferença mais destacável entre ambos os argumentos está nos alvos que cada um deles pretende atacar. Enquanto Street argumenta contra o realismo moral, Plantinga argumenta contra o naturalismo ontológico. Para Vavova (2015), um argumento debunker metaético deveria ameaçar somente as crenças morais do realista moral, nunca suas crenças não-morais, de modo a evitar o perigo de cair em no problema cético de generalização. Se essa generalização for efetivada, por exemplo, no Dilema Darwiniano, teríamos a transformação do dilema em um argumento que anularia não só as crenças morais do realista moral, mas também a crença na confiabilidade de todas as faculdades cognitivas – do realista e do próprio proponente do dilema – responsáveis pela produção das demais crenças. Em outras palavras, o argumento de Street compartilharia do mesmo efeito devastador que o AECN exerce na confiança nas capacidades cognitivas por parte do naturalista, o que, em última instância, o faria cair no problema de incoerência autorreferencial. Conforme bem notado por Joyce¹⁶⁶, Peter Railton afirmou a preocupação de que qualquer argumento que se move a partir da alegação empírica de que a moralidade é produto da evolução para a conclusão de que a moralidade é solapada, destrói a si mesmo. Street reconhece a ameaça desse raciocínio:

Afinal, achamos que nossos julgamentos sobre esses assuntos [sobre nosso ambiente manifesto] (muitos deles, pelo menos) são verdadeiros. E, no entanto, também pensamos que esses julgamentos estão sujeitos a explicação causal. E assim temos tudo o que é necessário para gerar o quebra-cabeça: há

¹⁶⁴ Nunley salienta esse ponto sobre o AECN: “*The epistemic situation for a person who believes that the evil demon is merely a possibility is by far superior to the person who believes the evil demon or something playing the same role to be a reality. The naturalist, according to Plantinga, is in the latter position though.*” (NUNLEY, 2005, p. 97-98)

¹⁶⁵ Obviamente ambos os autores propõem uma visão ontológica como resposta aos problemas apontados por seus argumentos, mas devemos salientar que tais visões não se seguem de forma estrita dos argumentos em si. Plantinga (2011, p. 273) diz: “*meu argumento não visa a concluir que o naturalismo é falso, embora eu, naturalmente, o creia dessa maneira*”.

¹⁶⁶ Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, p. 182-184.

uma coincidência impressionante entre os julgamentos sobre nosso ambiente manifesto que pensamos serem verdadeiros e os julgamentos que as influências causais nos levaram a fazer. Essa coincidência exige uma explicação tanto quanto a coincidência que observamos no caso prático. (Street, 2016, p. 308)¹⁶⁷

Portanto, a fim de evitar este problema autorreferencial, a menos que o debunker moral consiga mostrar porque seus argumentos não podem ser generalizados e aplicados também a crenças não-morais, o argumento debunking de Street (e possivelmente outros AEDs com estruturas argumentativas similares) corre o risco de resultar em irracionalidade.

Tudo isso pode levar alguém a questionar se dado o critério de *alvo delimitado* de Vavova o AECN poderia ser considerado um AED digno de ser comparado ao Dilema Darwiniano, uma vez que sua conclusão parece implicar em um ceticismo mais geral, ou global do que o argumento de Street. Nesse caso, o AECN seria um argumento cético menos modesto, o que exigiria uma estrutura dialética de resposta diferente. Penso que pensar assim é um equívoco, pois podemos entender como o AECN pode satisfazer o critério de *alvo delimitado* da seguinte maneira:

A. O AECN deve ser delimitado, devendo ameaçar apenas as crenças do naturalista ontológico. As crenças dos não-naturalistas – sejam elas morais ou não –, incluindo as do proponente do AECN, devem estar seguras.

O argumento de Plantinga satisfaz o critério acima que, por sua vez, é uma extensão do critério de Vavova. O AECN, de fato, pode ser considerado um argumento cético global, mas tal ceticismo seria localizado, isto é, aplicável a depender do sistema doxástico de quem o considera (no caso, o sistema doxástico do sujeito que comporta a crença no naturalismo ontológico e na teoria contemporânea da evolução). Essa característica de *aplicação dependente* do efeito cético pervasivo, junto com sua reivindicação *empírica e probabilística*, é o que classifica o AECN suficientemente como um AED digno de ser comparado com o Dilema Darwiniano.

¹⁶⁷ “After all, we think that our judgments about such matters (many of them, anyway) are true. And yet we also think that these judgments are subject to causal explanation. And so we have all that is needed to generate the puzzle: There is a striking coincidence between the judgments about our manifest surroundings that we think are true, and the judgments that causal influences led us to make. This coincidence demands an explanation just as much as the coincidence we have noted in the practical case.”

3. Problema da Generalização

Podemos então perguntar: como Street aceita a estrutura argumentativa do debunking moral e evita cair no problema da generalização? Da mesma forma que no AECN as crenças não-valorativas e valorativas do naturalista são solapadas por conta da realização da dissociação entre a verdade das crenças e a influência darwiniana, assim também as demais crenças não-valorativas de Street (como a crença na teoria da evolução, por exemplo) não seriam também solapadas, se tomadas dentro de uma visão naturalista? Como um possível desvio desse problema da generalização, Street dirá que as crenças em fatos não-valorativos não se tornam alvo de seu próprio dilema porque em relação a elas a explicação mais satisfatória exige algum tipo de *tracking account*:

[...] considere verdades sobre os arredores manifestos de uma criatura, por exemplo, que há um fogo furioso na frente dela, ou um predador correndo em direção a ela. Está perfeitamente claro porque tende a promover o sucesso reprodutivo para uma criatura apreender [grasp] tais verdades: o fogo pode queimá-la até ficar crocante; o predador pode devorá-la. (Street, 2006, p. 130)

¹⁶⁸

De acordo com o trecho citado acima, Street alega que certas crenças não-valorativas verdadeiras, apreendidas por uma criatura acerca do mundo, tendem a promover seu sucesso reprodutivo¹⁶⁹. Isto acontece porque na posse de certas crenças não-valorativas verdadeiras, o sujeito tem a capacidade de distinguir em seu ambiente diversos perigos que ameaçam a perpetuação de seus genes, como por exemplo, o perigo de um incêndio e de predadores, e a partir disso, comportar-se de modo a evitá-los. O que parece estar em jogo aqui é a ideia de que grande parte das crenças não-valorativas que rastreiam fatos no mundo tendem a promover uma coordenação mais apropriada do comportamento – tendo em vista a perpetuação dos genes – para o sujeito que as mantém:

Os objetos dos julgamentos sobre nosso ambiente manifesto são coisas com *poderes causais* – coisas como árvores, pedregulhos e lagos. Por causa de seus poderes causais, esses são os tipos de coisas que promovem o sucesso reprodutivo não estar equivocado sobre elas [*not to miss*]: afinal, alguém pode

¹⁶⁸ “consider truths about a creature’s manifest surroundings for example, that there is a fire raging in front of it, or a predator rushing toward it. It is perfectly clear why it tends to promote reproductive success for a creature to grasp such truths: the fire might burn it to a crisp; the predator might eat it up.”

¹⁶⁹ Street não diz que todas as crenças verdadeiras possuem caráter vantajoso reprodutivamente, mas sim que grande parte delas possuem, principalmente as que são relacionadas aos perigos imediatos do ambiente (p. 130).

colidir com uma árvore, ser esmagado por uma pedra ou se afogar em um lago. A evolução por seleção natural – um processo causal – explica assim como chegamos a ser capazes de fazer julgamentos verdadeiros sobre a presença e ausência dessas coisas. E assim vemos — em linhas gerais, pelo menos — por que tende a haver uma justa coincidência entre os julgamentos verdadeiros sobre nosso ambiente manifesto e aqueles que as forças causais nos levaram a fazer. (Street, 2016, p. 308)¹⁷⁰

Podemos dizer que, conforme Street entende a relação *crença-comportamento*, as crenças verdadeiras de um sujeito seriam vantajosas de um ponto de vista evolutivo e, conseqüentemente, também levariam a confiabilidade de um ponto de vista cognitivo em domínios de crenças para além da moralidade. Se esse é o caso, então para Street a P(R/N&E) seria alta, uma vez que a verdade de grande parte das crenças não-valorativas teria um papel relevante e preciso em nosso sucesso evolutivo, o que seria suficiente para rejeitar o problema da generalização e resguardar as crenças não-valorativas. Street diz:

São pontos como esse que explicam por que o Dilema Darwiniano não vai contra o *realismo sobre fatos não-valorativos* [...] Para explicar por que se mostrou vantajoso formar julgamentos sobre a presença de incêndios, predadores e penhascos, será *necessário* postular como melhor explicação que houve de fato incêndios, predadores e penhascos, *dos quais se provou ser bastante útil estar ciente deles*, dado que alguém poderia ser queimado por eles, comido por eles, ou poderia cair sobre eles. (Street, 2006, p. 160-161, ênfase nossa)

Parece certo dizer que, para Street, o comportamento vantajoso do sujeito se dá em prol do *conteúdo verdadeiro* de seus julgamentos factuais não-valorativos acerca de seu ambiente, o que mostra que, em sua concepção, o conteúdo da crença do indivíduo entra na cadeia causal de seu comportamento *por causa* de seu valor de verdade. Segundo ela, o fato de nossos ancestrais terem formado juízos não-valorativos sobre predadores e penhascos requer *necessariamente* que nós postulemos, como melhor explicação, que, de fato, havia tais

¹⁷⁰ “The objects of judgments about our manifest surroundings are things with causal powers—things such as trees, boulders, and lakes. Because of their causal powers, these are the sorts of things it promotes reproductive success not to miss: after all, one can run into a tree, be crushed by a boulder, or drown in a lake. Evolution by natural selection—a causal process—thus explains how we came to be able to make true judgments about the presence and absence of these things. And so we see—in very rough outline, anyway—why there tends to be a fair coincidence between the judgments about our manifest surroundings that are true and the ones that causal forces have led us to make.”

estados de coisas no mundo e que lhes foi vantajoso apreender esses fatos. Essa explicação é um tipo de *tracking account*.¹⁷¹

Diante disso, o que o defensor do AECN poderia dizer? Conforme notado anteriormente, a primeira coisa a se notar é a relação *crença-comportamento* que Street propõe que, por sua vez, diverge de Plantinga. Para Plantinga, dado o materialismo acerca de seres humanos, não há razão suficiente para se pensar que o comportamento do sujeito seja causado em virtude do conteúdo de suas crenças, mas sim por causa das propriedades neurofisiológicas dessas crenças. O valor de verdade das crenças seria irrelevante do ponto de vista causal e evolutivo, respectivamente, o que nos fornece razões para rejeitar os contra-exemplos de Street. Portanto, a menos que em seu naturalismo Street (T_1) rejeite a visão materialista (reducionista ou não-reducionista) acerca de seres humanos, ou que ela (T_2) rejeite o argumento plantinguiano de que no materialismo o conteúdo da crença é invisível a seleção natural, ela não poderá alegar que os julgamentos não-valorativos aumentam o sucesso reprodutivo do sujeito mediante seu valor de verdade, e muito menos que é *necessário* postular, como sendo melhor explicação, que esse seja o caso. Isso levaria o Dilema Darwiniano novamente aos trilhos do problema da generalização. Acreditamos que (T_2) é a melhor estratégia disponível a Street, uma vez que a aceitação de (T_1) traz consigo a ameaça do velho dualismo cartesiano, um fantasma a todo o projeto naturalista.

¹⁷¹ As palavras de Street (2006, 2009) sobre um “*realismo sobre fatos não-valorativos*” sugere uma rejeição de teorias meramente coerentistas e pragmatistas da verdade – talvez em favor de uma teoria minimalista à la Horwich (Street, 2016, p. 294) – mesmo que Street explicitamente defenda uma teoria construtivista acerca de *razões epistêmicas*. Ela diz: “Let me close with a final, broad portrait of what does and does not depend on our evaluative attitudes, according to the antirealist about epistemic reasons. [...] Whether or not all previously encountered tigers were carnivorous does not depend on anyone's evaluative attitudes. Neither do facts about whether all yet-to-be-encountered tigers will be carnivorous. Frequencies of carnivorous tigers, dispositions or propensities of tigers to be carnivorous, and so forth – none of these things depend on anyone's evaluative attitudes. What depends on someone's evaluative attitudes, according to the antirealist, *is not the fact that all previously observed tigers were carnivorous, nor the fact that all yet-to-be-observed ones will be too (if indeed they will be), but rather the status of the former fact as a reason to believe the latter.*” (2009, p. 246, ênfases nossas). Uma vez que Plantinga (1982, 2000) também aceita uma concepção realista da verdade – algum tipo teoria da correspondência – não é necessário e nem oportuno aos nossos propósitos caracterizarmos o status das demais teorias da verdade frente ao desafio do AECN (sobre a posição do Realismo Interno frente ao AECN, defendida por Michael Ruse (1998), ver Nunley em “*A defense of Alvin Plantinga's evolutionary argument against naturalism*”, 2005, p. 91-105, e Koslowski em “*Alvin Plantinga e seu macroargumento contra o naturalismo*”, p. 129-132). Acreditamos que as objeções clássicas ainda apresentam tensões insuperáveis a essas teorias, mas não temos espaço aqui para defender essa afirmação. Ver Boghossian em “*Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*”, 2007. Para uma excelente avaliação do construtivismo epistêmico de Street em relação ao contexto dos AEDS, e sua respectiva rejeição, ver Kyriacou em “*Are Evolutionary Debunking Arguments Self-Debunking?*”, 2016. Vavova também rejeita o construtivismo epistêmico de Street em “*Debunking Evolutionary Debunking*”, 2015.

3.1. Sistemas de Indicação e Adaptabilidade

Uma objeção possível, então, seria levantar a seguinte questão: não é claro para todos que se os indivíduos não tiverem um aparato perceptivo preciso na percepção de seu ambiente, de modo a apreender de forma precisa predadores, fogo e penhascos, eles não terão grandes chances de sobreviver? Plantinga concede e acredita que isso seja de fato verdadeiro, mas alega que essa constatação não afeta em nada seu argumento, pois, segundo ele, a percepção precisa do indivíduo em relação ao seu ambiente não requer que as crenças desse indivíduo sejam verdadeiras, e nem mesmo requer que o indivíduo tenha quaisquer crenças sequer.¹⁷² Para demonstrar porque esse é o caso, Plantinga trás em consideração a diferença entre os conceitos de *crenças* e *indicadores* de estados de coisas no mundo. Mas o que são indicadores? É fácil entendermos ao pensarmos, por exemplo, que a fumaça *indica* fogo, que o mercúrio do termômetro *indica* certa temperatura, que os anéis internos aos troncos de uma árvore *indicam* a idade desta árvore e assim por diante, e isto quer dizer que um token (fumaça) indica – trás informação – acerca daquilo que é indicado (fogo). Em relação a percepção e comportamento, os indicadores são estruturas neurais que percebem o ambiente de forma sofisticada, guardam determinadas correlações com o que é indicado (objetos no ambiente, por exemplo), e estão ligadas ao comportamento do sujeito, fazendo-o agir de forma eficientemente coordenada no mundo. Para que uma rã capture uma mosca com sua língua, e.g., ela precisa ter indicadores que funcionem de forma precisa, identificando o inseto como alimento, registrando sua distância em relação a ele, a velocidade do mesmo, seu tamanho etc, de modo que a rã venha a se comportar de forma adaptativa ao capturá-lo para se alimentar. Mas, como se pode notar, tais indicadores que funcionam com precisão e eficiência não requerem que a criatura – neste caso, a rã – forme crenças, menos ainda que essas crenças sejam verdadeiras:

No corpo humano, há indicadores da pressão sanguínea, temperatura, teor de sal, nível de insulina e de muitos outros fatores; nesses casos, nem o sangue, nem a pessoa a quem pertence o sangue, nem mais ninguém tem crenças sobre o assunto. O objeto tem razão, portanto, ao assinalar que a capacitação

¹⁷² Os trabalhos recentes de Donald Hoffman em psicologia cognitiva parecem dar suporte a essa afirmação acerca da verdade das crenças quando levada em conta em relação a nossa percepção. Em “*The Interface Theory of Perception*” ele afirma: “simulations reveal that veridical perceptions are never more fit, and generically are less fit, than nonveridical perceptions of equal complexity that are tuned to fitness. Veridical perceptions go extinct, and their extinction rate increases as complexity increases. These results motivate a new theory of perceptual systems—as species-specific interfaces shaped by natural selection to hide objective reality and guide adaptive behavior.” (2016, p. 157).

requer indicação precisa. Entretanto, disso nada se conclui acerca da confiabilidade das crenças. (Plantinga, 2011, p.289)

Por essa razão, a objeção que alega ser necessária uma apreensão precisa do ambiente para que os indivíduos tenham sucesso adaptativo, falha em sua tentativa de estabelecer conexão causal entre conteúdo de crença e comportamento, pois não distingue de forma vital entre indicadores e crenças. Não é necessário (ou até mesmo provável) que para que uma criatura tenha um comportamento adaptativo em relação aos perigos do ambiente, como fogos e penhascos, ela tenha crenças verdadeiras sobre estes perigos; basta a ela ter indicadores precisos sobre eles. O mesmo pode ser dito em relação aos nossos ancestrais, caso N&E fosse verdadeiro.

Entretanto, a objeção acima pode ser refinada ao considerarmos que, para além da precisão fornecida pelos indicadores, no caso dos seres vivos possuidores de crenças (como nós, seres humanos), tais crenças não seriam mais eficientes de um ponto de vista evolutivo caso fossem verdadeiras, e ineficientes caso fossem falsas, assim como é o caso em nossa experiência de senso comum? Nas palavras de Boudry & Vlerick:

As crenças verdadeiras são melhores guias para o mundo do que as falsas. *Esta é a suposição de senso comum* que sustenta a teorização na epistemologia evolutiva. Um homínido primitivo que acredita que os tigres são predadores perigosos e *age de acordo com essa crença* se sairá melhor (em termos de sobrevivência e reprodução) do que aquele que acredita que eles são animais de estimação dóceis. Dado que nosso cérebro evoluiu para ajudar nossa sobrevivência e reprodução (como qualquer órgão biológico), podemos esperar que ele seja voltado para produzir crenças verdadeiras. Crenças falsas, ou mecanismos cognitivos que tendem a produzir tais crenças, são principalmente prejudiciais e serão eliminadas pela seleção natural. (Boudry & Vlerick, 2014, p. 65, ênfase nossa)¹⁷³

Obviamente, conforme dirá Plantinga, todos nós naturalmente acreditamos que crenças verdadeiras são eficientes e melhores guias para o mundo do que as falsas, mas isso *porque também* acreditamos que agimos causalmente conforme o conteúdo de nossas crenças; mais

¹⁷³ “True beliefs are better guides to the world than false ones. This is the common-sense assumption that undergirds theorizing in evolutionary epistemology. An early hominid who believes that tigers are dangerous predators, and acts upon that belief, will fare better (in terms of survival and reproduction) than one who believes that they are docile pets. Given that our brain has evolved to aid our survival and reproduction (as any biological organ), we can expect it to be geared towards churning out true beliefs. False beliefs, or cognitive mechanisms that tend to produce such beliefs, are mostly harmful and will be weeded out by natural selection.”

do que isso: acreditamos que agimos eficientemente por causa do valor de verdade delas. Se estou com sede (desejo) e acredito verdadeiramente que *tem água gelada na cozinha* (crença), então, todas as coisas sendo iguais, ajo coordenado pela minha crença verdadeira indo até a cozinha para satisfazer minha sede. Nesse caso, a razão de eu não agir indo até o quarto ou para fora de casa, se dá por causa do conteúdo semântico de minha crença verdadeira que, conjuntamente com minha sede, me *constrange* a me comportar indo na direção correta. Mas o fato de crermos assim não altera o resultado do argumento de Plantinga, pois no AECN estamos a nos perguntar acerca de como as coisas seriam se N&E fossem verdadeiros, não acerca de como as coisas são *em nosso senso comum*. Plantinga não nega que a verdade está relacionada à adaptabilidade em nosso mundo atual – mundo que ele acredita não ser o resultado de N&E – ele apenas afirma, como diz Ye (2011), que “*é difícil imaginar como tal conexão entre verdade e adaptabilidade poderia vir a existir sob o materialismo e a evolução naturalista*”¹⁷⁴. Em outras palavras, estamos indagando acerca da P(R/N&E), não acerca da P(R/como as coisas são)¹⁷⁵, e parece-nos que dentro do escopo do naturalismo não há razões suficientes para estabelecermos uma conexão causal entre conteúdo da crença e comportamento, o que faz com que a probabilidade condicional permaneça baixa. Para uma compreensão mais precisa acerca do que está em jogo aqui, Julie Yoo descreve o problema da seguinte forma:

Enquanto os *eventos* mentais são uma coisa, as *propriedades* mentais em virtude das quais esses eventos são eficazes são outra; pois um único evento pode ter muitas propriedades, mas apenas algumas delas podem estar envolvidas na obtenção de um efeito. [...] Suponha que alguém pise em uma casca de banana e caia de cara no chão. A casca de banana tem muitas propriedades: é escorregadia e amarela, por exemplo. Mas, certamente a propriedade causalmente relevante era o escorregadio da casca, não a cor da casca, pois se a casca não fosse escorregadia, a queda não teria ocorrido

¹⁷⁴ Ye, *Naturalized truth and Plantinga's evolutionary argument against naturalism*, 2011, p. 30.

¹⁷⁵ Richard Joyce (2006) parece incorrer no mesmo equívoco de Boudry & Vlerick quando afirma que “o fato de termos uma explicação genealógica de nossas crenças matemáticas simples serve para demonstrar que não temos justificativa para manter essas crenças? Certamente não, pois não temos nenhuma compreensão de como essa crença pode ter sido selecionada, como ela pode ter melhorado a aptidão reprodutiva, *independentemente de sua verdade*. Crenças matemáticas falsas simplesmente não serão muito úteis [...] não temos nenhuma compreensão de como quaisquer faculdades humanas inatas pertencentes à “investigação científica” podem ter sido selecionadas independentemente de produzirem julgamentos que, pelo menos, tenham alguma conexão positiva com a verdade. Assim, o “debunking evolutivo da moralidade” não refuta a si mesmo dessa maneira” (2006, p. 182-183, ênfase nossa). O argumento de Joyce pressupõe uma epistemologia de senso comum acerca da relação entre crença-comportamento, mas é exatamente esse tipo de compreensão que está sob suspeita sob o naturalismo.

(todas as coisas sendo iguais), mas a queda ainda teria ocorrido mesmo se a casca fosse de uma cor diferente. (Yoo, 2007)¹⁷⁶

O ponto é que, dado o naturalismo, a conclusão sugerida é a de que as crenças operando em eventos mentais causais seriam causalmente relevantes *em virtude* de suas propriedades neurofisiológicas, e não de seu conteúdo semântico, assim como a propriedade da banana de ser escorregadia é a que seria causalmente relevante para o evento do escorregão do sujeito, e não a sua cor amarela. Portanto, a questão não é, como alegam Boudry & Vlerick (2014), se um hominídeo primitivo que acredita que os tigres são predadores perigosos e *age de acordo com essa crença* se sairá melhor em termos de sobrevivência e reprodução do que aquele que acredita que eles são animais de estimação dóceis, mas sim se, *dado o naturalismo*, um hominídeo primitivo agiria de acordo com o conteúdo de suas crenças, e a resposta, segundo Plantinga, parece ser negativa. Sobre o uso ingênuo da epistemologia de senso comum em um contexto evolutivo, William Hasker (2010) diz:

[...] a epistemologia em um contexto evolutivo invariavelmente invoca a seleção natural como garantia da confiabilidade geral de nossas faculdades epistêmicas. Organismos que, na presença de um tigre dente-de-sabre, formam a crença de que um cordeiro lanudo está diante deles e experimentam o desejo de abraçá-lo, dificilmente transmitirão essas infelizes propensões epistêmicas aos descendentes [...] *Quando essa epistemologia evolutiva é combinada com o compromisso com a explicação fisicalista*, surge um fato surpreendente: estados de crença e desejo enquanto tais *não têm efeito* sobre o comportamento e não estão sujeitos a pressões de seleção [...] As pressões de seleção garantem que o estado físico do organismo seja tal que dê origem a um comportamento apropriado, mas elas não têm nenhuma tendência para assegurar que o conteúdo intencional dos estados de crença corresponda à realidade objetiva. (Hasker, 2010, p. 554, ênfase nossa)¹⁷⁷

¹⁷⁶ “While mental *events* are one thing, the mental *properties* in virtue of which those events are efficacious are another; for a single event can have many properties, but only some of them may be involved in bringing about an effect. Here is an example of this. Suppose one steps on a banana peel and falls smack down to the ground. The banana peel has many properties: its slipperiness and its yellowness, for instance. But, surely the causally relevant property was the slipperiness of the peel, not the color of the peel, for had the peel not been slippery, the falling would not have occurred (all things being equal), but the falling still would have occurred even if the peel were a different color. To track this distinction, let us use the term “efficacy” for events and “relevance” for the properties of events.” Julie Yoo em “*Mental Causation*”, The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP). Acesso em 22/08/2022.

¹⁷⁷ “epistemology in an evolutionary context invariably invokes natural selection as a guarantor of the general reliability of our epistemic faculties. Organisms which, in the presence of a saber - toothed tiger, form the belief that a woolly lamb stands before them and experience a desire to cuddle it, are unlikely to pass on these unfortunate epistemic propensities to offspring [...] When this evolutionary epistemology is combined with the commitment to physicalistic explanation, a startling fact emerges: belief - states and desire - states as such have no effect on behavior and are not subject to selection pressures [...] The selection pressures ensure that the

A única maneira de fazer sentido dos casos de Street e da objeção de Boudry & Vlerick é se já assumirmos de antemão que N é verdadeiro em nosso mundo atual e, então, usarmos a epistemologia de senso comum (na qual o conteúdo de nossas crenças entra na cadeia causal do comportamento) como suporte para a tese de que a evolução tende a selecionar crenças verdadeiras, ou *mecanismos-produtores-de-crenças* confiáveis. Mas, é claro, isso incorreria em uma petição de princípio, pois assumir como verdadeira uma metafísica substantiva como a do naturalismo não é algo trivial, e carece de justificação. Por ora, então, podemos concluir que a tese de Street – de que é necessário postular um modelo de *tracking account* para explicar o sucesso evolutivo das crenças não-valorativas de nossos ancestrais – depende da pressuposição de uma relação *crença-comportamento* implausível ao naturalista, a pressuposição de que o conteúdo das crenças e seu valor de verdade coordenam causalmente o comportamento. Logo, dado N&E, não temos razões para subscrever a tese de Street.

3.2. Indicadores Semânticos?

Ao considerarmos as implicações acima acerca da relação *crença-comportamento* em N&E, e da ineficácia causal do conteúdo e verdade das crenças para o comportamento adaptativo do sujeito, resta alguma razão para pensarmos que se N&E fosse verdadeiro (incluindo o materialismo) nossos ancestrais poderiam ter crenças primitivas com conteúdos verdadeiros sobre seus arredores (fogos e penhascos)? Talvez uma resposta afirmativa possa ser fornecida a essa questão caso consideremos a ideia dos *indicadores semânticos*, proposta de maneira variada em algumas teorias naturalistas da representação que tentam explicar como estados internos – como as propriedades NF de um sujeito – podem representar estados de coisas no mundo de modo a ter um conteúdo semântico específico e delimitado (Millikan, 1989; Dretske, 1988; Papineau, 1987). Tais abordagens também são agrupadas por alguns autores sob a rubrica de “teorias teleossemânticas” (Schulte & Neander, 2022). Fazer uma exposição das peculiaridades de cada uma das teorias nos forçaria a fazer uma digressão desnecessária em relação aos nossos propósitos no presente texto.¹⁷⁸ Basta que entendamos a ideia quase

physical state of the organism will be such as to give rise to appropriate behavior, but they have no tendency whatever to ensure that the intentional content of belief - states corresponds with objective reality”

¹⁷⁸ Para uma avaliação das teorias sobre o projeto de naturalização semântica, ver Karen Neander em “*Biological Approaches to Mental Representation*”, 2007, e Barry Loewer em “*A Guide to Naturalizing Semantics*”, 2017. Ver também a excelente dissertação de Sérgio Farias em “*Seguir Regras e Naturalismo Semântico*”, 2013. Plantinga considera de maneira mais detalhada as propostas de Fred Dretske e Ruth Millikan em relação a

comum a todos os autores de que alguns indicadores que existem em algumas criaturas – que passaram por um processo de seleção filogenética ou/e ontogenética – são promovidos ou elevados ao status de crenças (ou proto-crenças), de modo que o conteúdo de uma determinada crença será simplesmente a *informação* que o indicador que a subjaz tem a *função biológica* de indicar¹⁷⁹, e o estado de coisas que é indicado pelo indicador é geralmente responsável causalmente por estimular esse indicador ou, colocando de maneira mais precisa, o indicador tem a função de ser causado por aquilo que ele indica.¹⁸⁰ Por exemplo, se o detector de moscas da rã (indicador) fosse uma crença (ou uma proto-crença), então essa crença teria a função de representar moscas (por ter sido *selecionada para* isso), teria como conteúdo o estado de coisas que o indicador tem a função de indicar (no caso, a crença *seria sobre* moscas), e, em grande parte dos casos, as moscas seriam as responsáveis *causalmente* por disparar o indicador da rã ao passar diante de seu campo visual, uma vez que haveria uma correlação causal confiável entre moscas e seu indicador.

Levando essa abordagem em consideração e a incorporando aos casos descritos por Street, podemos presumir, como vimos na seção anterior, que criaturas desenvolvidas durante o processo evolutivo teriam indicadores precisos em relação aos estados de coisas indicados em seu ambiente – pois isso seria extremamente benéfico do ponto de vista evolutivo – e que em determinada etapa da história evolutiva tais indicadores assumiriam uma complexidade suficiente a ponto de serem elevados ao status de crenças com conteúdos específicos. Essas crenças, por sua vez, provavelmente seriam preponderantemente verdadeiras, uma vez que

probabilidade condicional do AECN, bem como o que ele denomina de ‘generic functionalism’, em *Content and Natural Selection*, 2011. Aqui nos limitamos a apresentar a resposta de Plantinga que parece ser direcionada a todo o projeto comum a teleosemântica: o problema da dificuldade de fazer sentido da ideia de correlação entre os sistemas de indicação e o naturalismo enquanto aquilo que é indicado. Uma objeção de Plantinga ainda mais primordial, relacionada a todo o projeto de naturalização semântica, é o problema da impossibilidade de objetos materiais portarem intencionalidade, conforme desenvolvido em *Against Materialism*, 2007.

¹⁷⁹ Segundo Neander (2007, p. 550), “*The capacity to misrepresent distinguishes representing from mere carrying of information*”.

¹⁸⁰ O conteúdo da representação geralmente é delimitado pela noção de *função apropriada* desempenhada pelo indicador. Essa noção é desenvolvida de maneira diversa a depender dos autores, mas para a grande maioria deles ela está relacionada ao propósito para o qual um sistema foi selecionado (em sua história evolutiva) para desempenhar (Millikan, 1989) – o que vimos como “*selection for*” – isto é, relacionado a sua história filogenética; ou condicionado naturalmente em sua estrutura ontogênica por meio de um processo de “aprendizado” (Dretske, 1988). A partir dessa noção de *função* busca-se fazer sentido dos aspectos normativos (ou *quasi-normativos* (Neander, 2007), uma vez que a noção de função apropriada ainda tem um caráter descritivo, não prescritivo) relacionados à representação, de modo que falsas representações ocorreriam quando um sistema representativo não funciona apropriadamente (e.g. quando um sistema visual *F* que foi selecionado para indicar/representar cavalos, mas que, sob péssimas condições visuais, na presença de vacas as indica/representa como se fossem cavalos). Ignoramos aqui as dificuldades relacionadas com o *problema da indeterminação funcional*.

elas teriam como conteúdo aquilo que é indicado *com grande precisão* pelos indicadores selecionados na história evolutiva. Assim, se incorporarmos ao materialismo a tese dos indicadores semânticos (IS), teríamos de dizer que a P(R/N&E&IS) seria alta. Nesse caso, o naturalista poderia usar a tese dos indicadores semânticos como um *defeater-deflector*, ou seja, como aquilo que, adicionado ao *condicionando* da probabilidade condicional, impediria o *undefeated-defeater* até mesmo de ser gerado. Isso evitaria que a segunda premissa do argumento emergisse, evitando, por fim, a conclusão cética do argumento.

O projeto da teleossemântica não é incontestado e tem de lidar com as várias dificuldades tradicionais levantadas a ele (e.g. problema da disjunção, da falsa representação, da indeterminação do conteúdo, da normatividade, do conteúdo ausente, a objeção do homem do pantano etc)¹⁸¹. Plantinga (2007), por sua vez, acredita que todo o projeto de naturalização semântica envolve, antes de tudo, uma limitação inicial. Segundo ele, com base em um argumento que apela às nossas intuições modais de impossibilidade, pode-se defender que é impossível que processos materiais portem propriedades intencionais, isto é, que objetos materiais tenham a propriedade de *ser sobre algo*.¹⁸² Entretanto, concedendo que objetos materiais podem ter propriedades intencionais, nos limitaremos aqui a uma outra objeção a teleossemântica que, de acordo com Plantinga, também a impede de ser utilizada como um *defeater-deflector* contra o AECN. Plantinga acredita que se concedermos a tese dos IS ao naturalista, “*a irracionalidade simplesmente emerge em outro lugar*”¹⁸³. Ele diz:

[...] o naturalismo implica a proposição de que o teísmo é falso [...] Quando o naturalista diz que não existe tal coisa [como um Deus], presumivelmente o quantificador deve ser tomado trans-temporalmente: não existe tal ser agora, com certeza, mas também não houve nem haverá tal ser. [...] Mas então o estado de coisas em questão se mantém em todos os tempos e lugares, nesse caso, nada carrega a informação que contém. Portanto, nenhuma estrutura

¹⁸¹ Várias objeções são consideradas por Neander em “*Biological Approaches to Mental Representation*”, 2007.

¹⁸² O argumento é construído assim: “The fact is, we can't see how it *could* have a content. It's not just that we don't know or can't see how it's done. When light strikes photoreceptor cells in the retina, there is an enormously complex cascade of electrical activity, resulting in an electrical signal to the brain. I have no idea how all that works; but of course I know it happens all the time. But the case under consideration is different. Here it's not merely that I don't know how physical interaction among neurons brings it about that an assemblage of them has content and is a belief. No, in this case, it seems upon reflection that such an event could *not* have content. It's a little like trying to understand what it would be for the number seven, e.g., to weigh five pounds, or for an elephant (or the unit set of an elephant) to be a proposition. [...] We can't see how that could happen; more exactly, what we can see is that it *couldn't* happen. A number just isn't the sort of thing that can have weight; there is no way in which that number or any other number could weigh anything at all. The unit set of an elephant, let alone the elephant itself, can't be a proposition; it's not the right sort of thing. Similarly, we can see, I think, that physical activity among neurons can't constitute content.” Plantinga, 2007, p. 14.

¹⁸³ Plantinga, *Content and Natural Selection*, p. 451.

neural carregará essa informação; portanto, nenhuma estrutura neural será um indicador do naturalismo; portanto (em DS) não há tal crença como naturalismo e, portanto, não há naturalistas. (Plantinga, 2011, p. 450)¹⁸⁴

A objeção acima leva em consideração a tese de que os indicadores semânticos se baseiam na ideia de *correlação causal confiável*, de modo que o disparo do indicador deve co-variá com aquilo que ele indica em um momento t . Por exemplo, um sistema de indicação P co-varia na presença de um predador F , indicando, no momento t_1 em que F aparece, a presença de F . Mas, de acordo com Plantinga, isso parece trazer problemas para algumas classes de crenças como as crenças necessárias (tal como a crença de que $2 + 2 = 4$), pois fatos necessários são sempre o caso, fator que os impossibilita de ter variação. Entretanto, se fatos necessários não variam, parece razoável dizer que nenhum indicador os indica por meio de covariação. Mas se esse é o caso, somos levados a dizer que dado IS, não poderiam existir crenças necessárias, de modo que ninguém acreditaria “*em nenhuma verdade da matemática, ou verdades da lógica, ou quaisquer outras verdades necessárias*”¹⁸⁵.

Estendendo o problema adiante, Plantinga aplica o mesmo princípio a crença no naturalismo ontológico (N) ao dizer que, por ser uma crença metafísica de quantificador existencial trans-temporal (assim como a crença no teísmo), sua verdade deve ser invariável (se N é verdadeiro, esse sempre foi e sempre será o caso). Mas então nenhuma estrutura neuronal carregará essa *informação* ao co-variá com a verdade de N¹⁸⁶. Logo, se IS é verdadeiro, ninguém acredita em tal coisa como N. Se esse argumento estiver correto, ele nos leva à conclusão de que IS não é um candidato admissível ao naturalista como um *defeater-deflector*, pois o defensor de N&E não pode razoavelmente acreditar em N&E&IS. Isso acontece porque se a pessoa refletir sobre seu sistema de crenças, verá que acredita em N e em IS, no entanto, ele também verá que IS implica que ninguém pode acreditar em N. Mas

¹⁸⁴ “naturalism entails the proposition that theism is false [...] When the naturalist says there is no such thing, presumably the quantifier is to be taken transtemporally: there isn't any such being now, to be sure, but also there neither has been or will be any such being. [...] But then the state of affairs in question holds at every time and place, in which case nothing carries the information that it holds. Therefore no neural structure will carry that information; therefore no neural structure will be an indicator of naturalism; therefore (on DS) there is no such belief as naturalism, and hence no naturalists.”

¹⁸⁵ Ibidem, p. 449.

¹⁸⁶ O problema se agrava se considerarmos N como uma tese negativa, de que *não há* tal coisa como almas, deuses etc, uma vez que é mais fácil fazer sentido de indicadores de presença do que de ausência.

então ele estaria na posição de “*acreditar que ninguém pode acreditar em N e que ela acredita em N*”¹⁸⁷, o que é doxasticamente inconsistente. Logo, IS não pode ser incorporado à N&E.

Ao nosso parecer, a resposta acima de Plantinga padece de uma fraqueza: a objeção não considera as possibilidades de existirem *função adequada relacional* e *função adequada derivada*, conforme desenvolvido por Millikan (1984). A diferença entre essas funções pode ser vista através de um exemplo dado por Ritchie (2012) sobre camaleões. O mecanismo de mudança da cor da pele do camaleão tem a *função* biológica de confundir a cor de sua pele com a cor de seu ambiente, e essa é a sua função adequada relacional (pois relaciona a cor ao ambiente). Mas suponha que um camaleão se encontre encurralado em uma árvore que tem uma tonalidade específica de verde, a qual nunca antes foi adquirida por um camaleão na mudança de sua pigmentação de pele. Assim, quando o camaleão adquire essa tonalidade de verde, ele faz algo que nenhum de seus antepassados já fez. Isso viola sua função adequada relacional? A resposta é não. O que acontece é que a mudança para a nova cor faz parte de sua *função adequada derivada* de sua *função adequada relacional* mais geral, que consiste em possibilitar o camaleão adquirir cores novas em seu ambiente. Do mesmo modo, a teleossemântica não preclude que haja a seleção de funções adequadas relacionais – incluindo, talvez, a seleção para capacidades funcionais linguísticas que são composicionais por natureza – que podem possibilitar a aquisição de novos conceitos, e isso, é claro, poderia incluir o conceito de “naturalismo” e crenças necessárias como “ $2 + 2 = 4$ ”.¹⁸⁸

Entretanto, até onde essa resposta pode funcionar aos propósitos do naturalista não é tão claro, e o próprio Ritchie (2012) suspeita que essa abordagem, por mais que ela forneça aparatos composicionais, não pode funcionar para conceitos complexos novos, como o conceito einsteiniano de “espaço-tempo”.¹⁸⁹ Além do mais, autores como Hutto & Myin

¹⁸⁷ Ibidem, p. 449.

¹⁸⁸ Essa objeção é similar a de Feng Ye (2011) a Plantinga: “The teleological account should be applied only to representations that do indicate specific information about human environments, that is, representations that can make a difference in human evolutionary history. As for universally true beliefs, they are complex and composite representations, and some Tarskian recursive semantic rules, together with the referents and truth-values of the constituents of those beliefs, can determine that those beliefs are universally true.” (2011, p. 37-38). Entretanto, para Ye, conforme vemos, a teleossemântica tem um escopo explicativo reduzido a crenças simples (como crenças perceptuais), de modo que outra abordagem semântica, principalmente relacionada às condições de verdade, deve ser aplicada aos casos de crenças complexas (como o caso do naturalismo).

¹⁸⁹ Ele diz: “Os pensamentos originais de Einstein sobre a natureza do espaço e do tempo não são explicados simplesmente recorrendo-se à natureza composicional da linguagem. Quando somos informados que o discurso sobre o espaço e o tempo deveria dar lugar ao discurso sobre espaço-tempo, estamos sendo convidados a conceber um novo conceito – um que não podemos explicar recorrendo à aprendizagem, uma vez que ninguém pensou no espaço e no tempo dessa maneira antes para ensinar a Einstein o conceito” Ritchie, *Naturalismo*, 2012, p. 238-239.

(2013, 2017) argumentam que a teleossemântica falha em solucionar o que eles chamam de *the hard problem of content*, que consiste em apresentar uma explicação satisfatória acerca do “conteúdo rico” [rich content] de nossas representações mentais mais sofisticadas que seja compatível com o naturalismo.¹⁹⁰ Parece-nos, então, que o defensor da teleossemântica é pressionado a apresentar um modelo de função adequada relacional que nos proporcione a possibilidade de aquisição de conceitos que têm um caráter bastante carregado (conceitos como *naturalismo*, teísmo, contrafactuais, qualia, teoria das cordas, quarks etc), de modo que esses conceitos sejam parte de uma função derivada, e esse modelo, para além de ser possível, deve também ser plausível. Mas, como se pode ver, o sucesso desse modelo teleossemântico mais amplo e ambicioso é motivo de acirrados debates atuais, e as críticas a ele permanecem para serem resolvidas (Hutto & Myin, 2013, 2017; Mann & Pain, 2022; Garson & Papineau, 2019). Neander salienta:

A objeção de maior peso às teorias teleológicas do conteúdo e a mais difícil de avaliar é que não é claro como tais teorias poderiam explicar nossas capacidades cognitivas e nossos conceitos mais sofisticados. Até o momento, nenhuma teoria naturalista do conteúdo torna perfeitamente claro como pensamos sobre democracia, virtude, quarks ou o amanhã, e portanto não é um problema peculiar das teorias teleofuncionais. (Neander, 2018, p. 157)¹⁹¹

Qual deve ser nosso parecer diante disso? Acreditamos que devemos adotar uma postura modesta quanto ao uso da teleossemântica como uma *defeater-deflector* ao AECN. A conclusão que tiramos diante desse cenário aporético é que uma teoria que satisfaça plenamente as exigências acima – de nos fornecer a possibilidade de aquisição de crenças complexas e novas – atualmente nos parece, no mínimo, controversa, e isso nos fornece razões suficientes para termos uma postura epistêmica de suspensão de juízo em relação a

¹⁹⁰ Nas palavras de Hutto & Myin (2013, p. 62) “It is plausible that many of the states (or ensembles of states) of systems that enable basic cognition are (1) merely reliably caused by (or nomically depend upon) the occurrence of certain external features, are (2) disposed to produce certain effects (under specific conditions), and (3) have been selected because of their propensities for properties 1 and 2. States or structures that only have properties 1–3 do not automatically qualify as truly contentful, thus representational. Having such properties does not entail having the proper function of saying that “things stand thus and so.” Rather, they [...] may only have the proper function to guide a system’s responses with respect to specific kinds of worldly offerings. Even if such states serve to mediate responses, and even if they do so in highly complex ways, they can still fail to serve truly representational functions.”

¹⁹¹ Tradução de Jeferson Huffermann disponível em “*Textos Seleccionados de Filosofia da Cognição*”, 2022, p. 112-165, do artigo de Neander “*Teleological Theories of Mental Content*” (2018). A citação não difere do artigo substancialmente revisado que se encontra em Schulte & Neander, “*Teleological Theories of Mental Content*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

atribuição de um valor específico a probabilidade de *existirem crenças complexas* (CC) – tal como N&E – dado N&E&IS; com isso não queremos dizer que a $P(\text{CC}/\text{N\&E\&Indicadores Semânticos})$ é baixa (ou alta), mas sim *inescrutável*, ou seja, não temos como saber ao certo. Mas se essa conclusão é razoável – como nos parece ser – então o naturalista que vê que a probabilidade de existir tal crença como N, dado N&E&IS, é inescrutável, não pode usar IS como um *defeater-deflector* por duas razões: (P₁) IS não torna o valor de $P(\text{R}/\text{N\&E\&IS})$ alta – o sucesso da teleossemântica se limitaria a crenças mais rudimentares; mais grave ainda: (P₂) IS nem mesmo garante que no processo evolutivo surjam crenças com conteúdos mais complexos, o que inclui a crença em N. Logo, se IS não pode ser usado como um *defeater-deflector*, então a crença em N&E permanece autorreferencialmente destrutiva ao naturalista ao ser modificada da seguinte maneira:

1¹. $P(\text{R}/\text{N\&E\&IS})$ é *inescrutável*.

Para ver como a premissa acima acarreta o mesmo efeito para o naturalista, utilizamos um exemplo sugerido por Plantinga (1993b). Suponha que Carlos entre em uma fábrica e veja ferramentas vermelhas dispostas sobre uma mesa, e a partir disso forme a crença básica “essas ferramentas são vermelhas”. Porém, o superintendente da fábrica diz a Carlos que essas ferramentas estão sendo irradiadas por uma luz vermelha; mas então o vice-presidente aparece e diz a Carlos que o superintendente da fábrica sofre de uma alucinação específica, de modo que ele até é confiável em outros tópicos, mesmo que não seja totalmente confiável em relação a luzes vermelhas e ferramentas. Ainda assim, o próprio vice-presidente tem uma postura estranha e não parece ser totalmente confiável... Diante disso, o que Carlos deve fazer em relação a sua crença? Bom, ele não sabe no que acreditar sobre a suposta luz vermelha. Ele provavelmente será agnóstico sobre a *probabilidade* das ferramentas serem vermelhas, *dado que* parecem vermelhas; ele não saberá qual pode ser essa probabilidade; por tudo que ele sabe, pode ser que seja muito baixa, mas também, por tudo que ele sabe, pode ser alta. O curso racional para Carlos, portanto, é ser agnóstico sobre os resultados de sua percepção visual, o que lhe fornece um anulador [undercutting defeater] para sua crença inicial de que “essas ferramentas são vermelhas”. O mesmo se aplica ao naturalista que percebe que a $P(\text{R}/\text{N\&E\&IS})$ é *inescrutável*. Ele deve ser agnóstico sobre a *probabilidade* de R, *dado que* R

lhe parece o caso. Por tudo o que ele sabe pode ser que seja alta, mas também pode ser muito baixa, o que lhe fornece um anulador para sua crença básica em R.

A conclusão acima se assemelha ao argumento formulado por Daniel Crow (2016) ao argumento de Street. Crow (2016) afirma que Street é pressionada a cair em um dilema. Para ver como isso acontece, devemos nos lembrar da terceira premissa do argumento de Plantinga e da segunda premissa do Dilema Darwiniano reconstruída por Crow como uma probabilidade condicional:

3. Todo aquele que tem um anulador de R, tem um *undefeated defeater* para qualquer outra crença que ele possui, incluindo o próprio N&E.

B2. Se a *tese da coincidência* for verdadeira, então o Realista Normativo Reflexivo tem um *undefeated defeater* para NR.

De acordo com Crow, Street não pode rejeitar 3 sem, *mutatis mutandis*, rejeitar B2. Assim, para proteger B2, Street tem de aceitar 3, uma vez que ambas as premissas compartilham motivações epistêmicas similares, e que a maioria das objeções a 3 também se aplicam à B2. Caso Street tome essa rota, então ela terá de rejeitar a primeira premissa do AECN – $P(R/N\&E)$ é baixa – sem que isso implique no descarte de sua *tese da coincidência* – $P(NR/\text{realismo normativo}\&E)$ é baixa. Crow concede que isso seja possível (mesmo que ele não demonstre como), mas a custo de cair no que ele denomina de “*elitismo epistêmico*”, a tese de que a crença racional no naturalismo (ou, na qualificação de Crow, a crença racional no ateísmo) depende de uma combinação de *expertise* científica e filosófica do tipo que é “*necessária para avaliar o argumento quasi-empírico de Plantinga para a tese de probabilidade*”¹⁹². Isso acontece porque as melhores críticas a Tese de Probabilidade são formuladas por especialistas em filosofia e/ou biologia (talvez lançando mão de alguma tese semelhante a dos indicadores semânticos), e mesmo que esses especialistas tenham justificção para rejeitar essa Tese, não se segue que as pessoas que não estão acostumadas com as evidências relevantes também tenham justificção para rejeitá-la. Crow diz:

¹⁹² “*A Plantingian Pickle for a Darwinian Dilemma: Evolutionary Arguments Against Atheism and Normative Realism*”, 2016, p. 144.

[...] uma grande classe de novatos [novices] deve suspender o juízo sobre a Tese de Probabilidade se alguma vez a considerarem. Os novatos relevantes são ateus que não estão bem informados sobre biologia evolutiva ou filosofia da mente. Para meus propósitos, não é importante demarcar a linha entre “novato” e “especialista” de maneira precisa. Enquanto a classe de novatos for não insignificamente grande – como obviamente é – então a afirmação de que membros reflexivos dessa classe não podem desfrutar de uma crença racional no ateísmo é uma afirmação que Street precisa rejeitar. (Crow, 2016, p. 144-145)¹⁹³

Em defesa do que foi dito acima, Crow fornece uma analogia: consideremos uma proposição sobre a filogenia das morsas, por exemplo, a afirmação de que “as morsas são descendentes de focas”. Se um indivíduo não tem muito conhecimento sobre biologia evolutiva, então ele deve racionalmente suspender o juízo sobre a verdade dessa proposição. O mesmo acontece com a Tese de Probabilidade. Essa suspensão de juízo gera para o naturalista o que Crow denomina de *diminished defeater* em relação a R, um anulador da justificação que o indivíduo tem para acreditar em R (algo similar a P(R/N&E&IS) é inescrutável). Entretanto, contesta Crow, a posição do *elitismo epistêmico*, i.e., de que grande parte dos naturalistas/ateístas ocupam uma posição epistemológica tão precária apenas por considerar o argumento de Plantinga, é totalmente implausível. Para salvar tais naturalistas, Street tem de rejeitar 3. Mas, como vimos, essa rota é implausível a ela, pois a rejeição de 3 acaba por implicar na rejeição de B2. Portanto, o Dilema Darwiniano inevitavelmente carrega implicações implausíveis. É interessante notar que esse lado do dilema que implica em elitismo epistêmico se mantém para “naturalistas novatos” mesmo que haja avanços significativos em relação a resolução dos problemas da teleossemântica apontados anteriormente, uma conclusão totalmente indesejável.

Gostaríamos de fechar essa seção com a observação de que as respostas acima têm uma estrutura bastante similar a modelos reconstruídos do AECN que foi sugerido por Plantinga (2011) e levado adiante por McNabb (2015)¹⁹⁴ e por Crisp (2016). Esses autores

¹⁹³ “a large class of novices should suspend judgment about the Probability Thesis if they ever entertain it. The relevant novices are atheists who are not well informed about evolutionary biology or philosophy of mind. For my purposes, it is not important to demarcate the line between ‘novice’ and ‘expert’ in any precise way. As long as the class of novices is non-negligibly large – as it obviously is – then the claim that reflective members of this class cannot enjoy a rational belief in atheism is a claim that Street needs to reject.”

¹⁹⁴ Eis o argumento reformulado na versão de McNabb (2015, p. 48): “(1) Given N&E, one’s metaphysical beliefs are produced from cognitive faculties that are not directly aimed towards producing true beliefs but are produced from faculties aimed at meeting the Darwinian requirement of survival and reproduction. (2) Given (1), all of our metaphysical beliefs are either the direct result of being produced to meet the Darwinian requirement or they are evolutionary by-products (spandrels) of beliefs that do. (3) Given (1) and (2), it seems possible that

afunilaram a versão clássica do argumento de modo a ameaçar somente faculdades cognitivas produtoras de crenças complexas (Crisp denomina de “*faculdades metafísicas abstratas*”), o que inclui a própria crença em N&E – tornando-as suscetíveis de serem anuladas, mesmo que as demais crenças do naturalista permaneçam intactas. Apesar de termos chegado a conclusões similares, alcançamos tais conclusões por meio da versão clássica do argumento, o qual acreditamos ainda ser uma versão ainda suficientemente boa.

4. Um Dilema para o Dilema de Street

Levando os resultados da investigação acima em consideração, parece-nos que o argumento fornecido por Street, que tenta resguardar as crenças não-valorativas de serem afetadas pelo Dilema Darwiniano, não é eficaz em seu propósito de evitar o problema da generalização, uma vez que o argumento é mantido dentro de uma visão naturalista de mundo. Uma vez efetivada a generalização, o argumento de Street colapsa. Manter o Dilema Darwiniano se mostra irracional, pois o dilema se torna autorreferencialmente incoerente. Desse modo, podemos reformular o AECN visando abarcar o Dilema Darwiniano da seguinte maneira:

1. $P(R/N\&E)$ é baixa ou inescrutável.
2. Se o debunker moral aceita N&E e vê que $P(R/N\&E)$ é baixa ou inescrutável, ele tem um anulador para R.
3. O debunker moral que tem um anulador de R, tem um *undefeated defeater* para qualquer outra crença que ele possui, incluindo o próprio N&E.
4. Se o debunker moral que aceita N&E adquire, assim, um *undefeated defeater* para N&E, então N&E é autodestrutivo e não pode ser aceito racionalmente.
5. Logo, N&E não pode ser aceito racionalmente.

under different circumstances, our evolutionary makeup could have made it to where we would have believed different metaphysical beliefs. (4) (3) would include all metaphysical beliefs besides those metaphysical beliefs that would be required to be believed in order to meet the Darwinian requirement. (5) Given (3) and (4), if one’s cognitive system could have produced different metaphysical beliefs, and if upon reflection one lacked a reason for giving preference to certain metaphysical beliefs over others, one would lack a way of knowing which metaphysical beliefs were true. (6) If one lacked a way of knowing which metaphysical beliefs were true, then one would have a defeater for those metaphysical beliefs. (7) Naturalism is a metaphysical belief that given (5) and (6), one would lack a way of knowing if it were true. (8) Therefore, given N&E, one has a defeater for the belief in naturalism.”

6. Se N&E não pode ser aceito racionalmente, o Dilema Darwiniano também não pode ser aceito racionalmente (pois para que o dilema seja aceito, o debunker moral precisa pressupor N&E).

7. Logo, o Dilema Darwiniano não pode ser aceito racionalmente.

A partir dos elementos desenvolvidos acima, temos subsídio para pressionar Street a cair no problema do ceticismo generalizado. Propomos que podemos reformular o Dilema Darwiniano contra o debunker moral ao construí-lo voltado a capturar suas demais crenças não-valorativas da seguinte maneira:

(I) Por um lado, o debunker moral (Street e autores com estratégias similares) pode afirmar que *não há uma relação*¹⁹⁵ entre as verdades não-valorativas que existem de forma independente e as influências exercidas pela evolução no conteúdo dos nossos julgamentos factuais. Se esse é o caso, então o debunker moral cairá na conclusão cética de que provavelmente grande parte de nossos julgamentos não-valorativos estão fora de rota (*off track*), isso porque o objetivo da seleção natural está atrelado à sobrevivência e perpetuação da espécie, não *necessariamente* à apreensão de verdades factuais acerca do mundo.

ou

(II) Por outro lado, para evitar a conclusão cética acima, o debunker moral poderia afirmar que *há uma relação* entre verdades não-valorativas independentes e a influência da evolução darwiniana em nossos julgamentos não-valorativos, isto é, que a seleção natural teria favorecido os nossos ancestrais que foram capazes de apreender tais verdades acerca do mundo. Mas, conforme vimos, essa explicação, que é um tipo de *tracking account*, é inaceitável e implausível em uma visão naturalista de mundo (ontológica), visão assumida pelo debunker moral como Street.

¹⁹⁵ Uma formulação mais modesta para ambos os lados do dilema, que leva em consideração a inescrutabilidade da probabilidade condicional e do papel de teorias sofisticadas como a dos indicadores semânticos, pode afirmar que, no caso do primeiro lado, “*não há uma relação rica o suficiente*”, e que, no caso do segundo lado, “*há uma relação fraca*” entre as verdades não-valorativas que existem de forma independente e as influências exercidas pela evolução no conteúdo dos julgamentos factuais. Isso não mudaria o resultado cético do dilema que estamos propondo.

Logo, o debunker moral deve enfrentar o ceticismo por ambos os lados. Nesse caso, podemos ver que se levado às últimas consequências o dilema darwiniano também se aplica às demais crenças não-valorativas, e isso solapa as crenças nas próprias premissas do dilema (crenças não-valorativas), tornando o dilema autorreferencialmente incoerente.

Deve-se perceber que a conclusão sugerida *não* é a de que devemos postular como hipótese científica para explicar o *explanandum* “temos faculdades cognitivas eficientes e com alto grau adaptativo” que (i_b) temos faculdades cognitivas não-confiáveis, apesar de eficientes, como a melhor explicação e mais parcimoniosa – o que seria análogo a hipótese do *link account* de Street para crenças morais – do que a hipótese concorrente de que (ii_b) temos faculdades cognitivas confiáveis e *também* eficientes, porque crenças verdadeiras aumentam a taxa de sucesso reprodutivo – o que seria análogo a hipótese do *tracking account* proposta por Street para crenças não valorativas. Da maneira que lemos Plantinga, pode-se conceder que em nível científico podemos fazer conclusões baseadas em uma epistemologia do senso comum, de que, por exemplo, nossas crenças entram na cadeia causal de nossas ações em virtude também de seu valor de verdade, uma vez que o debate sobre eficácia causal do mental em nível semântico, e sobre ameaças como a do epifenomenalismo, ocorre em nível filosófico, e não em nível *estritamente* científico. Portanto, enquanto hipótese científica, a hipótese da *tracking account* (ii_b) para crenças não-valorativas poderia ser satisfatória. Mas, *em nível filosófico e metafísico*, essa hipótese não se encaixa com o naturalismo ontológico, o qual, propõe Plantinga, acarretaria em uma visão diferente sobre a conexão crença-comportamento, e neste caso, pior para o naturalismo ontológico que deve ser descartado e substituído por outra ontologia (no caso de Plantinga, o teísmo). É especificamente nesse nível *meta-científico* que propomos que Street é pressionada a cair em incoerência epistêmica.

5. Uma Porta Estreita?

Uma vez considerado o problema estrutural com o dilema de Street, podemos nos voltar à pergunta proposta no início de nossa discussão: será o antirrealismo o caminho mais razoável – e, portanto, obrigatório para o filósofo, que deve abandonar o realismo moral? Parece-nos que a resposta a essa questão deve ser dada em uma forma condicional: *se* o realista moral

não for adepto de uma ontologia naturalista¹⁹⁶, então, parece-nos que existe a *possibilidade* de ele utilizar o AECN como estratégia para rejeitar o dilema de Street ao demonstrar sua inconsistência epistêmica. Nesse caso, o realista moral não deve e nem tem a necessidade de abandonar sua posição, podendo mantê-la de forma epistemicamente justificada¹⁹⁷. Um tipo de exemplificação que parece vir à tona de maneira bastante natural – e que já ficou manifesta até aqui – é a da possibilidade de uma ontologia teísta. Segundo Kahane:

Um uso há muito estabelecido de argumentos debunking históricos pressupõe que nossas disposições doxásticas naturais são indicativas de verdade. Thomas Reid, por exemplo, afirmou que nossa confiança em uma crença deveria ser maior se a formássemos naturalmente, “antes que pudéssemos raciocinar e antes que pudéssemos aprendê-la por instrução”. Se somos os produtos projetados por Deus, então parece racional confiarmos em nossas disposições doxásticas naturais, uma vez que elas foram implantadas em nós por um ser onisciente e onibenevolente. (Kahane, 2011, p. 109)

Swinburne (2004) argumenta na direção do Dilema Darwiniano quando afirma que “*não há grande probabilidade de que a consciência moral ocorra em um universo sem Deus*”, ao mesmo tempo que, por ser um filósofo teísta, alega que “*Deus tem razão significativa para fazer emergir seres conscientes com consciência moral*”¹⁹⁸, inclusive instrumentalmente pelo processo evolutivo. Tendo isso em vista, teceremos aqui somente um pequeno esboço de como essa possibilidade poderia ser desenvolvida. O projeto de Epistemologia Reformada – teoria do conhecimento inspirada na epistemologia do senso comum de Thomas Reid (1764), e formulada a partir da década de 80 por William Alston (1991), Nicholas Wolterstorff (1983) e Alvin Plantinga (1981; 1993b; 2000) – se apresenta como um externalismo epistêmico teísta que, dentre uma de suas pretensões, defende que a crença no teísmo clássico é apropriadamente básica, i.e., que recebe sua garantia [*warrant*] por meio de fontes não-doxásticas. Na posse deste modelo, o teísta poderia utilizá-lo como (U¹) fundamento possível para sustentar a racionalidade do realismo moral frente aos argumentos debunking –

¹⁹⁶ O “naturalismo ontológico” não deve ser confundido com o “realismo moral naturalista” em metaética.

¹⁹⁷ Realistas morais que também são teístas cristãos como Plantinga (2012), Swinburne (2004), Alston (2002), Quinn (1992) e Adams (1999), por exemplo, não são afetados pelo AECN, uma vez que rejeitam o naturalismo ontológico (não necessariamente o naturalismo metodológico em ciência) e não aceitam que a evolução seja, em nível metafísico, não-guiada (*unguided*) tais como naturalistas como Dawkins (1986) e Dennett (1995). Para um debate entre Plantinga e Dennett sobre ciência, religião e evolução, ver o excelente diálogo em “*Science and Religion: are they compatible?*”, 2010.

¹⁹⁸ Swinburne, *The Existence of God*, 2004, p. 218.

que, pressupondo N&E e apelando para influências evolutivas *distorcivas*, criticam faculdades morais como sendo não-confiáveis para rastreamento de fatos morais objetivos – e, em seguida, (U²) argumentar contra o debunker ao apontar para o problema da generalização, utilizando os recursos do AECN apresentados nesta dissertação sem correr o perigo de ser afetado pelo próprio argumento.

Mas, alguém poderia objetar, não teria (U¹) a mesma estrutura do argumento de Wielenberg contra o Dilema Darwiniano e, portanto, herdaria os mesmos problemas de *petição de princípio* que foram apontados contra ele? No caso, aparentemente a petição de princípio se daria em relação à crença no teísmo. Acreditamos que essa objeção comete um equívoco. Como vimos, o Dilema Darwiniano tem seu alvo delimitado às crenças morais do realista, não às suas demais crenças. Logo, pressupor crenças morais com conteúdos substantivos contra o argumento do debunker (como o faz Wielenberg) é uma estratégia inadequada. Entretanto, o Dilema Darwiniano não diz nada em relação ao status epistêmico da crença no teísmo, e se essa crença (não-valorativa) implica de alguma forma no realismo moral – como é o caso para as Teorias do Comando Divino – então, não há nada no Dilema Darwiniano que a impeça de ser utilizada de maneira justificada. Assim, as palavras de Wielenberg podem ser reformuladas e adaptadas para o teísta da seguinte forma: supondo que o teísmo seja verdadeiro, há boas razões para acreditar que (Te¹) quando os processos evolutivos produzem seres que acreditam que existem fatos morais objetivos, essas crenças são confiáveis; (Te²) quando os processos evolutivos produzem outros tipos de crenças, essas crenças tendem a ser verdadeiras. Os processos evolutivos são, portanto, geralmente confiáveis e, de acordo com o modelo, também são confiáveis no que diz respeito ao caso particular de crenças sobre fatos morais. Portanto, se o modelo estiver correto, pelo menos algumas crenças morais são produzidas por processos confiáveis e, portanto, possuem garantia [warrant]. Batizamos essa estratégia de *Wielenberg vai à igreja*.

O modelo acima claramente carece de um maior refinamento, mas serve como um pequeno esboço sobre o qual realistas teístas podem trabalhar. Um dos problemas de caráter mais geral com essa posição, como é de se esperar, tem a ver com a justificação da própria crença em uma metafísica teísta, uma vez que ela é uma posição minoritária entre filósofos contemporâneos. Essa preocupação é legítima e deve ser levada em conta; mas não faz parte de nossa pretensão avaliar o teísmo, ou até mesmo caracterizá-lo de maneira crítica no

presente trabalho, mas somente apontá-lo como exemplo de um caminho *possível* que o realista moral que rejeita o naturalismo ontológico pode trilhar.¹⁹⁹

Mas e se, por outro lado, o realista moral for um adepto do naturalismo ontológico? Se esse for o caso, então ele não só não poderá usar o AECN e o problema da generalização para rejeitar o dilema de Street, mas deverá também, antes de tudo, rejeitar o próprio AECN de Plantinga, visando evitar a conclusão cética que ameaça solapar sua confiança na confiabilidade de suas faculdades cognitivas e, por extensão, em todas suas demais crenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme tentamos demonstrar na presente dissertação, o argumento de Street (e também, poderíamos dizer, AEDs similares) de fato alcançam determinado êxito contra a posição realista. Entretanto, esse êxito é *parcial e ambíguo*. Por um lado, o Dilema Darwiniano funciona exatamente por pressupor uma ontologia naturalista em conjunção com a teoria darwiniana, fator que faz com que o processo evolutivo tenha a tendência de produzir faculdades cognitivas que estejam fora de rastreio em relação a supostos fatos morais no mundo. Esse efeito colateral da seleção natural realmente parece ser um problema para o realista, e as respostas fornecidas por eles contra o argumento de Street são, a nosso ver, suspeitas (para não dizer implausíveis). Por outro lado, conforme vimos no terceiro capítulo, o naturalismo se apresenta como um “ácido universal” – usando o jargão de Dennett (1995) – que corrói o que Street quer resguardar, i.e., as crenças não-morais.

Uma breve comparação entre o AECN e o Dilema Darwiniano foi suficiente para constatar um sério problema em nível estrutural com a posição de Street: o problema da generalização. Street precisa delimitar o escopo de seu argumento a ponto de conseguir evitar que seu dilema também se aplique às demais crenças não-morais, caso contrário, seu argumento se torna inconsistente. Para tal, Street precisa pressupor que o valor de verdade das crenças seja sensível ao comportamento do sujeito, de modo que crenças verdadeiras sobre o

¹⁹⁹ Para uma avaliação do teísmo frente ao debate sobre os AEDS, ver Justin Morton (2019) em *Can Theists Avoid Epistemological Objections to Moral (and Normative) Realism?*. Curiosamente Street (2014) argumentou em “*If everything Happens for a Reason, Then We Don’t Know What Reasons Are*” que devemos rejeitar o teísmo clássico porque, caso o aceitamos, teremos boas razões para duvidar da confiabilidade de nossos juízos morais de senso comum – juízos acerca dos tipos de razões morais que de fato existem. O argumento de Street se baseia em uma versão do problema indutivo do mal (Rowe, 1979) e desafia as respostas a ele conhecidas como Teísmo Cético (Wykstra, 1984; McBrayer, 2010). Para uma resposta às objeções de Street, ver Pegan (2019) em “*Sharon Street’s unsuccessful argument against theism*”.

mundo acabem por fornecer uma coordenação do comportamento mais apropriada e adaptativa para o sujeito em um contexto evolutivo. Isso faria com que *mecanismos-produtores-de-crença* confiáveis fossem forjados via seleção natural.

Mas, como visto acima, por causa do comprometimento de Street com o naturalismo ontológico, essa pressuposição carece de justificação robusta em uma visão materialista de mundo, e seus contraexemplos que sugerem um tipo de *tracking account* para crenças não-morais não são suficientemente sustentáveis em modelos naturalistas acerca dos fenômenos mentais – ainda que estes sejam equipados com teorias sofisticadas da representação, como a teleossemântica. Isso coloca o sucesso e eficiência do Dilema Darwiniano (e demais AEDs similares a ele) em suspenso até que haja a resolução deste problema. Por ora, a conclusão parece ser de que o Dilema Darwiniano implica em incoerência epistêmica e deve ser descartado. Mas quem está em condição de descartá-lo? Sugerimos que somente o realista moral não comprometido com o naturalismo ontológico (talvez o realista reidiano teísta) está apto a satisfazer essa condição – ou pelo menos avançar com um projeto de construção de uma resposta que satisfaça essa condição – e tem em mãos uma boa estratégia para rejeitar tais AEDs como implausíveis. Caso contrário, tanto o realista quanto o não realista, que são naturalistas, podem seguir os passos de Hume para lidar com o peso do ceticismo profundo: se deleitar em um bom jogo de gamão.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford University Press (1999).
- ALEXANDER, Richard. *The Biology of Moral Systems*. Aldine de Gruyter. (1987).
- ALSTON, William. *What Euthyphro Should Have Said*. In William Lane Craig (ed.), *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. Edinburgh University Press. pp. 283-298 (2002).
- ALSTON, William. *Concepts of Epistemic Justification*. *The Monist* 68 (2):57-89 (1985).
- ALSTON, William. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press (1991).
- AUDI, Robert. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton Up (2004).
- AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. London: V. Gollancz (1936).
- BARBOSA, Evandro. *Entre Cila e Caribdis: o dilema darwiniano e o debunking da moralidade*. *May Filosofia Unisinos* 20(1), (2019).
- BEILBY, James. *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. (ed.) Cornell University Press, (2002).
- BEDKE, Matthew. *Intuitive non-naturalism meets cosmic coincidence*. *Pacific Philosophical Quarterly* 90 (2):188-209 (2009).
- BERGMANN, Michael. *Commonsense Naturalism*. in *Naturalism Defeated? Essays On Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, ed. James Beilby (Cornell University Press, 2002), pp. 61-90.]
- BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Clarendon Press (1984).
- BOGARDUS, Thomas. "Only All Naturalists Should Worry About Only One Evolutionary Debunking Argument". *Ethics* 126 (3):636-661 (2016).
- BONJOUR, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press, (1985).
- BOUDRY, M. & VLERICK, M. *Natural Selection Does Care about Truth*. *International Studies in the Philosophy of Science*, 28:1, 65-77, (2014).
- BOYD, Richard. *How to Be a Moral Realist*. In G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press. pp. 181-228 (1988).
- BRANDT, R. B. *A Theory of the Good and the Right*. Prometheus Books (1979).

- BRINK, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press (1989)
- BROSNAN, Kevin. *Do the evolutionary origins of our moral beliefs undermine moral knowledge?*. *Biology and Philosophy* 26 (1):51-64, (2011).
- BURGE, Tyler. *Individualism and the mental*. *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1):73-122 (1979)
- BURKLE, M. M. *Argumentos dismanteladores evolutivos e a derogabilidade do conhecimento moral*. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, (2021).
- BURNSTEIN, E., CRANDALL, C., & KITAYAMA, S. *Some neo-Darwinian decision rules for altruism: Weighing cues for inclusive fitness as a function of the biological importance of the decision*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(5), 773–789, (1994).
- BUTTERWORTH, Brian. *The Mathematical Brain*. Macmillan (April 23, 1999).
- CAMPBELL, Richmond. “*Moral Epistemology*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/>>.
- CARNAP, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co. (1937).
- CARRUTHERS, Peter. *Human Knowledge and Human Nature: A New Introduction to an Ancient Debate*. Oxford University Press, (1992).
- CHURCHLAND, Patricia. *Epistemology in the Age of Neuroscience*. *The Journal of Philosophy* Vol. 84, No. 10, (Oct., 1987), pp. 544-553.
- CLARKE-DOANE, Justin. *Morality and Mathematics: The Evolutionary Challenge*. *Ethics* 122 (2):313-340 (2012).
- COELHO, E. C. C. *Evolução e Ontologia Moral*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, (2017).
- CORCORAN, Kevin. *Physical Persons and Postmortem Survival with Temporal Gaps*. In *Soul, Body and Survival*, ed. Kevin Corcoran, 201-217. Ithaca, NY: Cornell University Press, (2001).
- COPP, David. *Darwinian skepticism about moral realism*. *Philosophical Issues* 18 (1):186-206, (2008).
- COPP, David. *Morality, Normativity, and Society*. New York: Oxford University Press, (1995).
- COPP, David. “*Moral Naturalism and Three Grades of Normativity*”, in Copp 2007a.

- COSTA JR, Junior. *Como viver depois de Darwin?: limites e possibilidades das abordagens evolucionistas da moralidade*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, (2017).
- CRISP, Thomas. *On Naturalistic Metaphysics*. Blackwell Companion to Naturalism, ed. Kelly James Clark (Wiley Blackwell, 2016).
- CROW, Daniel. *A Plantingian Pickle for a Darwinian Dilemma: Evolutionary Arguments Against Atheism and Normative Realism*. Ratio 29 (2):130-148 (2016).
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford oxford University Press, (1976).
- DAWKINS, Richard. *O Relojoeiro Cego*. Companhia das Letras; 1ª edição (13 setembro 2001).
- DENNETT, D. & PLANTINGA, A. *Science and Religion: are they compatible*. ISBN-10 : 0199738424, Oxford University Press, USA, 2010.
- DENNETT, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea*. Behavior and Philosophy 24 (2):169-174 (1996).
- DE WAAL, Frans. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press, (1996).
- DRETSKE, Fred. *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. MIT Press, (1988).
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*. MIT Press (1995).
- DYKE, Michelle. *Bad bootstrapping: the problem with third-factor replies to the Darwinian Dilemma for moral realism*. Philosophical Studies 177 (8):2115-2128, (2020).
- EMLEM, S. T. & WREGE, P. H. *The Role of Kinship in Helping Decisions among White-Fronted Bee-Eaters*. Behavioral Ecology and Sociobiology, 23/5 (1998).
- ENOCH, David. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford University Press UK (2011).
- ENOCH, David. *Non-Naturalistic Realism in Metaethics*. In Tristram McPherson & David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge. pp. 29-42 (2017).
- ENOCH, David. *Can There Be a Global, Interesting, Coherent, Constructivism About Practical Reason?.* Philosophical Explorations 12(3), 319-339, (2009).
- ENOCH, David. *The epistemological challenge to metanormative realism: how best to understand it, and how to cope with it*. Philosophical Studies 148 (2010), 413-438, (2010).
- ESSOCK-VITALE, S. M., & MCGUIRE, M. T. *Women's lives viewed from an evolutionary perspective: II. Patterns of helping*. Ethology & Sociobiology, 6(3), 155–173, (1985).
- FALES, Evan. *Naturalism and physicalism*. In Michael Martin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press (2007).
- FELDMAN, R. & CONEE, E. *Evidentialism*. Philosophical Studies 48 (1):15 - 34, (1985).

FILHO, Sérgio. *Seguir Regras e Naturalismo Semântico*. (Dissertação de mestrado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, (2013).

FITZPATRICK, William. *Debunking evolutionary debunking of ethical realism*. *Philosophical Studies* 172 (4):883-904 (2015).

FITZPATRICK, William. “*Morality and Evolutionary Biology*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>>.

FOOT, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. L&PM; Edição de bolso (2010).

GARSON, J. & PAPINEAU, D. *Teleosemantics, selection and novel contents*. *Biology and Philosophy* 34 (3):36, (2019).

GETTIER, Edmund. *Is Justified True Belief Knowledge*. *Analysis* Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121-123 (3 pages) Published By: Oxford University Press (1963).

GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Harvard University Press (1990).

GOLD, S. J. & LEWONTIN, R. C. *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme*. Published:21 September 1979

GOLDMAN, Alvin. *What is Justified Belief?*. In George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*. Boston: D. Reidel. pp. 1-25, (1979).

GREENE, Joshua. *The Secret Joke of Kant's Soul*. in W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality*, vol. 3, 35–79 (2008).

HAMILTON, W. D. *The genetical evolution of social behaviour*. *Journal of Theoretical Biology* Volume 7, Issue 1, July, Pages 1-16, (1964).

HARE, R. M. *The Language of Morals*. (Reprinted from Corrected Sheets). Oxford, England: Oxford Clarendon Press (1952).

HARMAN, Gilbert. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford University Press (1977).

HARMAN, Gilbert. *Moral relativism defended*. *Philosophical Review* 84 (1):3-22 (1975).

HASKER, William. *Theism and Evolutionary Biology*. Book Editor(s):Charles Taliaferro,Paul Draper,Philip L. Quinn, (2010).

HENDRICKS, Perry. *Response to Wunder: objective probability, non-contingent theism, and the EAAN*. *Religious Studies*:1-5 (2018).

HOFFMAN, Donald. *The Interface Theory of Perception*. Wixted, John T. Stevens' *Handbook of Experimental Psychology and Cognitive Neuroscience* (2018).

- HORGAN, T. & TIMMONS, M. *New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth*. *Journal of Philosophical Research* 16:447-465 (1991).
- HUEMER, Michael. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan (2005).
- HUEMER, Michael. *Revisionary intuitionism*. *Social Philosophy and Policy* 25 (1):368-392 2008.
- HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Clarendon Press, (1999).
- HUTTO, D. & MYIN, E. *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge, MA, USA: MIT Press, (2017).
- HUTTO, D. & MYIN, E. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*. Cambridge, MA: MIT Press, (2013).
- JACKSON, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press (1998).
- JAMES, Scott. *Uma Introdução à Ética Evolutiva*. Editora Ideias & Letras; 1ª edição (7 maio 2015).
- JOYCE, Richard. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- JOYCE, Richard. “*Moral Anti-Realism*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/moral-anti-realism/>>.
- JOYCE, Richard. *Ethics after Darwin*. M. Ruse (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought* (Cambridge University Press), 461-467, (2013).
- JOYCE, Richard. *Evolution and Moral Naturalism*. In Kelly James Clark (ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism* (2016).
- JOYCE, R. *Darwinian ethics and error*. *Biology and Philosophy* 15 (5):713-732, (2000).
- KAHANE, G. *Evolutionary Debunking Arguments*. *Noûs* 14.1 (2011): 103–25.
- KIM, Jaegwon. *Mind in a physical world: An essay on the mind–body problem and mental causation*. MIT Press, (1998).
- KITCHER, Philip. *Biology and ethics*. In David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press (2005).
- KOONS, Jeremy. *Can God’s Goodness Save the Divine Command Theory from Euthyphro?*. *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (1):177-195 (2012)
- KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press (1996).
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity: Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1980).

- KYRIACOU, Christos. *Are Evolutionary Debunking Arguments Self-Debunking?*. Springer, 2016.
- LEVY, A. & LEVY, Y. *Evolutionary Debunking Arguments Meet Evolutionary Science*. Philosophy and Phenomenological Research (forthcoming), 2018.
- LINVILLE, Mark. *The Moral Argument*. In William Lane Craig & J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Blackwell. pp. 391--448, (2009).
- LOEWER, Barry. *A Guide to Naturalizing Semantics*. A Companion to the Philosophy of Language, Second Edition. Edited by Bob Hale, Crispin Wright, and Alexander Miller, (2017).
- MACHERY, E. & MALLON. *Evolution of morality*. In John Michael Doris (ed.), *The Moral Psychology Handbook*. Oxford University Press. pp. 3, (2010).
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books (1977).
- MANN, F. & PAIN, R. *Teleosemantics and the Hard Problem of Content*. *Philosophical Psychology* 35 (1):22-46 (2022).
- MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner; e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Boitempo; 1ª edição (2007).
- MERRICKS, Trenton. *Dualism, Physicalism, and the Incarnation*. In *Persons: Human and Divine*, ed. Peter Van Inwagen and Dean Zimmerman, 281-300. Oxford: Clarendon Press, (2007).
- MCBRAYER, Justin. *Skeptical Theism*. *Philosophy Compass* 5/7: 611–623, 10.1111/j.1747-9991.2010.00306.x, (2010).
- MCNABB, Tyler D. *Defeating Naturalism: Defending and Reformulating Plantinga's EAAN*. *Eleutheria* 4, (1). <https://digitalcommons.liberty.edu/eleu/vol4/iss1/4>. (2015).
- MILLER, Alex. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Polity (2003).
- MILLIKAN, Ruth. *Biosemanantics*. In Brian P. McLaughlin & Ansgar Beckerman (eds.), *Journal of Philosophy*. Oxford University Press. pp. 281--297, (1989).
- MOGENSEN, Andreas. *Evolutionary debunking arguments and the proximate/ultimate distinction*. *Analysis* 75 (2):196-203 (2015)
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge at the University Press, [2003] reprinted 1922.
- MOORE, G. E. *Proof of an external world*. *Proceedings of the British Academy* 25 (5):273--300 (1939).
- MORTON, Justin. *Can Theists Avoid Epistemological Objections to Moral (and Normative) Realism?*. *Faith and Philosophy* 36 (3):291-312, (2019).

- NEANDER, Karen. *Biological Approaches to Mental Representation*. In Mohan Matthen & Christopher Stephens (eds.), *Philosophy of Biology*. Elsevier, (2007).
- NIETZSCHE, Friederich. *A Genealogia da Moral*. Companhia de Bolso; Edição de bolso (2009).
- NIETZSCHE, Friederich. *O Anticristo*. Martin Claret; 1ª edição (13 julho 2015).
- NUNLEY, Troy. *A defense of Alvin Plantinga's evolutionary argument against naturalism*. Dissertation (Degree Doctor of Philosophy) presented to the Faculty of the Graduate School University of Missouri-Columbia, 2005.
- OKASHA, Samir. “*Biological Altruism*”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/>>.
- OLSON, Jonas. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford University Press (2014).
- PACKER, C. *Reciprocal Altruism in Papio Anubis*. *Nature*, 265. pp. 441-443, (1977).
- PAPINEAU, David. “*Naturalism*”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL.
- PAPINEAU, David. *Reality and Representation*. Blackwell (1987).
- PARFIT, Derek. *On What Matters*. (Volume Two), Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PEGAN, Phillip. *Sharon Street's unsuccessful argument against theism*. *International Journal for Philosophy of Religion* 86 (1):17-24, (2019).
- PLANTINGA, Alvin. *Content and Natural Selection*. *Philosophy and Phenomenological Research* 83 (2):435-458, 2011.
- PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press, 2011.
- PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press USA (2000).
- PLANTINGA, Alvin. “*An Evolutionary Argument Against Naturalism*”. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica [Universidad Complutense de Madrid, España]* 12:27--48 (1991).
- PLANTINGA, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press USA, (1993).
- PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press, (1993).
- PLANTINGA, Alvin. *Against materialism*. *Faith and Philosophy* 23 (1):3-32 (2007).
- PLANTINGA, Alvin. *Is belief in God properly basic?*. *Noûs* 15 (1):41-51, (1981).
- PÖLZLER, Thomas. *Are moral judgements adaptations? Three reasons why it is so difficult to tell*. *South African Journal of Philosophy* 36(3), (2017).

- POPPER, K. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. (Oxford: Clarendon Press, p. 261, (1972).
- PUTNAM, Hilary. *Meaning and reference*. *Journal of Philosophy* 70 (19):699-711 (1973).
- PUTNAM, Hilary. *The meaning of 'meaning'*. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131-193 (1975).
- QUINE, W. V. O. “*Natural Kinds*” em *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press), p. 126, (1969).
- QUINN, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements*. Clarendon Press (1978).
- RAILTON, Peter. *Moral realism*. *Philosophical Review* 95 (2):163-207 (1986).
- RATNIEKS & WENSELEERS. *Altruism in insect societies and beyond: voluntary or enforced?*. *Jan*;23(1):45-52. Epub 2007 Dec 20. (2007).
- REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge University Press, (2002).
- RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Editora Vozes; 1ª edição (13 dezembro 2012).
- ROOJEN, Mark. “*Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>>.
- ROWE, W. *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*. *American Philosophical Quarterly* 16: 335–41, (1979).
- RUSE, M. *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. *Tijdschrift Voor Filosofie* 50 (1):172-173, (1988).
- RUSE, M. & WILSON, E. O. *The evolution of ethics*. *New Scientist* 17, 108–28, (1989).
- SARTWELL, Crispin. *Why Knowledge Is Merely True Belief*. *The Journal of Philosophy* Vol. 89, No. 4 (Apr., 1992), pp. 167-180 (14 pages) Published By: Journal of Philosophy, Inc.
- SCANLON, T. M. *Being Realistic About Reasons*. Oxford University Press (2014).
- SCHROEDER, Mark. *Slaves of the Passions*, Oxford: Oxford University Press, (2007).
- SCHULTE, P. & NEANDER, K. *Teleological theories of mental content*. Em *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022).
- SINGER, Peter. *Ethics and Intuitions*. *The Journal of Ethics*, 9: 331–352 (2005).
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. *Moral Scepticisms*. Oxford University Press (2006).
- SHAFER-LANDAU, R. *Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge*. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7 (1):1-38 (2012).
- SHAFER-LANDAU, R. *Moral Realism: a defense*. Oxford University Press (2003).

- SKARSAUNE, K. O. *Darwin and moral realism: Survival of the fittest*. *Philosophical Studies* 152 (2):229-243, (2011).
- SMITH, M. S. & KISH, B. L. & CRAWFORD, C. B. *Inheritance of Wealth as Human Kin Investment*. *Ethology and Sociobiology*, 8. pp. 171-182, (1987).
- SOBER, Elliott. *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Cambridge: MIT Press, (1984).
- SOMMAVILLA, Vitor. *Constructing ourselves as moral agents*. (tese de doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, (2019).
- STEVENSON, C. L. *The emotive meaning of ethical terms*. *Mind* 46 (181):14-31 (1937).
- STREET, Sharon. *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*. In "Philosophical studies" 127:109-166, (2006).
- STREET, Sharon. *Reply to Copp: Naturalism, normativity, and the varieties of realism worth worrying about*. *Philosophical Issues* 18 (1):207-228 (2008).
- STREET, Sharon. *Constructivism in Ethics and Metaethics*. *Philosophy Compass* 5(5):363 - 384, (2010).
- STREET, Sharon. *Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It*. *Oxford Studies in Metaethics* 11, (2016).
- STREET, Sharon. *If Everything Happens for a Reason, Then We Don't Know What Reasons Are*. In *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*, Michael Bergmann (ed.), Patrick Kain (ed.), (2014).
- STURGEON, Nicholas. *Moral Explanations*. In James Rachels (ed.), *Ethical Theory 1: The Question of Objectivity*. Oxford University Press (1985).
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford University Press (2004).
- TRIVERS, Robert. *The Evolution of Reciprocal Altruism*. *Quarterly Review of Biology* 46 (1):35-57, (1971).
- VELLEMAN, David. *Foundations for Moral Relativism*. OpenBook Publishers (2013).
- VAN INWAGEN, Peter. *Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem*. *Faith and Philosophy* 12, no. 4: 475-488, (1995).
- VAVOVA, Katia. *Evolutionary Debunking of Moral Realism*. *Philosophy Compass* (2014): 1-13, 10.1111/phc3.12194.
- VAVOVA, Katia. *Debunking Evolutionary Debunking*. *Oxford Studies in Metaethics* 9:76-101 (2014).
- WIELENBERG, Erick. *In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism*. *Faith and Philosophy* 26 (1):23-41 (2009).

WIELENBERG, Erick. *On the evolutionary debunking of morality*. *Ethics* 120 (3):441-464, (2010).

WILKINS, J. & GRIFFITHS, P. *Evolutionary debunking arguments in three domains: Fact, value, and religion*. In James Maclaurin Greg Dawes (ed.), *A New Science of Religion*. Routledge (2012).

WILKINSON, Gerald. *Reciprocal food sharing in the vampire bat* *Nature*. Volume 308, pages 181–184 (1984).

WOLTERSTORFF, N. & PLANTINGA, A. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. (eds.) University of Notre Dame Press (1983).

WUNDER, Tyler. *The modality of theism and probabilistic natural theology: a tension in Alvin Plantinga's philosophy*. *Religious Studies*, (2015).

WYKSTRA, S. *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"*. *International Journal of Philosophy of Religion* 16 (1984): 73–93.

YE, Feng. *Naturalized truth and Plantinga's evolutionary argument against naturalism*. *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (1):27-46, (2011).

YOO, Julie. "Mental Causation". Em *The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, <https://iep.utm.edu/>.