

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ANDRÉ MATOS DE ALMEIDA OLIVEIRA

**CETICISMO ÉTICO NO DIREITO: PROBLEMAS  
CONCEITUAIS E EMPÍRICOS DO DISCURSO  
MORAL**

Belo Horizonte  
Janeiro de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ANDRÉ MATOS DE ALMEIDA OLIVEIRA

**CETICISMO ÉTICO NO DIREITO: PROBLEMAS  
CONCEITUAIS E EMPÍRICOS DO DISCURSO  
MORAL**

Dissertação de Mestrado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, na Linha de Pesquisa: *História, Poder e Liberdade* e na Área de Estudo: *Direito e Interdisciplinaridade*, como requisito para a finalização do Mestrado, sob orientação do Prof. Dr. Renato César Cardoso.

Belo Horizonte  
Janeiro de 2019

---

Oliveira, André Matos de Almeida  
O48c Ceticismo Ético no Direito: problemas conceituais e empíricos do  
discurso moral / André Matos de Almeida Oliveira. – 2019.

Orientador: Renato César Cardoso.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Ceticismo – Teses 3. Ética – Teses  
4. Direito – Aspectos morais e éticos – Teses I. Título

CDU 340.12

---

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz CRB 6/2233.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

A dissertação intitulada “Ceticismo Ético no Direito: problemas conceituais e empíricos do discurso moral”, de autoria de André Matos de Almeida Oliveira, foi considerada \_\_\_\_\_ pela banca examinadora, constituída pelos seguintes professores:

\_\_\_\_\_ Nota: \_\_\_\_\_

Professor Doutor Renato César Cardoso (FDUFMG - Orientador)

\_\_\_\_\_ Nota: \_\_\_\_\_

Professor Doutor Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT - Coorientador)

\_\_\_\_\_ Nota: \_\_\_\_\_

Professor Doutor Brunello Souza Stancioli (FDUFMG)

\_\_\_\_\_ Nota: \_\_\_\_\_

Professor Doutor Leonardo Martins Wykrota (PUC/MG)

\_\_\_\_\_ Nota: \_\_\_\_\_

Suplente: Professor Doutor Túlio Lima Vianna (FDUFMG)

Belo Horizonte, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2019.

## **AGRADECIMENTOS**

Pelo apoio em minhas escolhas, pela ajuda incondicional e por todo o amor, eu agradeço aos meus pais, Deusa e Lael. Sem vocês nada disso seria possível.

Agradeço ao Renato, meu orientador por quase toda a graduação e neste mestrado, pela oportunidade incrível, pela honestidade, pelo conhecimento transmitido e pela amizade.

Agradeço aos amigos que fui encontrando por todos esses anos na Faculdade, como os que conheci no GENE: Isadora, Paulo, Leonardo, Thaís, Giovanna, Thiago e todos os outros; e como os caros amigos da graduação, especialmente o Franklin (hoje companheiro de pós) e a Stephanie (hoje rica).

Por fim, agradeço à Pâmela, minha companheira, melhor amiga e maior parceira intelectual. Obrigado pelo amor e por ser tão importante em minha vida.

*“If he does really think that there is no distinction between virtue and vice, why, sir, when he leaves our houses let us count our spoons.”*

(Boswell)

## RESUMO

A relação entre Direito e moralidade é um dos problemas centrais da Filosofia do Direito. Recentemente, autores influentes, como Dworkin e Alexy, defenderam uma integração mais forte entre ambos. O objetivo desta dissertação, no entanto, é propor um ceticismo ético no Direito, isto é, afirmar que argumentos morais são problemáticos e devem ser abandonados pelo jurista. O ceticismo se baseia na falsidade de duas suposições comuns sobre a moralidade: a de que ela é objetiva e a de que ela é (pragmaticamente) útil. Essas suposições estão conectadas, mas são analisadas separadamente. A primeira parte da dissertação aborda a primeira suposição e se propõe a mostrar que algumas intuições sobre o que é a moralidade – algo objetivo, inescapável, vinculante, etc. – não se justificam após análise mais profunda. Por isso, alega-se que a conclusão mais adequada é por uma Teoria do Erro Moral, na forma que é apresentada pelo filósofo Richard Joyce. A segunda parte da dissertação aborda a segunda suposição, que é sustentada pelos que dizem que, apesar de argumentos morais não serem objetivamente verdadeiros, ainda são úteis, no sentido de que podem criar consensos e convergências, podem resolver problemas sociais, etc. Argumenta-se, no entanto, que essa visão é falsa, pelo menos no que se refere ao Direito, por causa de duas constatações mais empíricas. A primeira, de que argumentos morais tendem a criar mais desacordos e polarização social do que convergências. A segunda, de que as discussões morais no Direito são essencialmente indeterminadas e que argumentos morais, sozinhos, jamais serão suficientes para resolver problemas jurídicos difíceis – exatamente aqueles em que uma argumentação moral seria mais necessária. A dissertação também se depara com algumas objeções, como a de que seu ceticismo é contraditório, que foram avançadas, entre outros, por Dworkin e Alexy; mas defende-se que as objeções não têm sucesso. A conclusão, portanto, é por um ceticismo ético no direito.

Palavras-chave: Filosofia do Direito; Ceticismo ético no Direito; Teoria do Erro Moral; modelo social-intuicionista da moralidade; pragmatismo jurídico.

## **ABSTRACT**

The relation between law and morality is one of the central problems in Philosophy of Law and in Jurisprudence. Recently, influential authors, such as Dworkin and Alexy, defended a stronger integration between both. Our aim in this dissertation, however, is to defend ethical skepticism in law: i.e. to defend that moral arguments are problematic and should be abandoned. Our skepticism will be based on the claim that two common assumptions about morality are false: that it is objectively valid and that it is (pragmatically) useful. The two assumptions are connected, but we will analyze them separately. In the first part of the dissertation, we will deal with the first assumption. We will show that we have some intuitions about what morality is - something objective, inescapable, binding, etc., but that, after analysis, these intuitions are not justified. We will conclude by a Moral Error Theory, in the form presented by the philosopher Richard Joyce. In the second part of the dissertation, we will deal with the second assumption. This assumption is defended by those who say that although moral arguments are not objectively true, they are still useful in the sense that they can generate consensus and convergences, solve social problems, etc. We will show that this view is false, at least as far as law is concerned, based on two, more empirical, arguments. The first is that moral arguments tend to create more dissent and social polarization than convergences. The second is that moral discussions in law are essentially indeterminate, and that moral arguments alone will never suffice to solve hard problems – exactly those in which moral argument would be most needed. Finally, we will confront some objections against our positions, as the one that says it is contradictory, put forward by authors such as Dworkin and Alexy; we will reply that these objections are unsuccessful. We will conclude, therefore, by an ethical skepticism in the law.

**Keywords:** Philosophy of law; Ethical Skepticism in Law; Moral Error Theory; Social-Intuitionist Model; Legal Pragmatism.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	10
2. MORALIDADE NO DIREITO .....	14
3. CETICISMO CONCEITUAL: TEORIA DO ERRO MORAL .....	20
3.1. Estratégias para definir a moralidade .....	20
3.2. Partes inegociáveis da moralidade .....	24
3.3. Uma moralidade de imperativos hipotéticos? .....	26
3.4. Uma moralidade de imperativos categóricos .....	31
3.5. Argumentos do erro moral .....	35
3.6. Explicando o erro: evolução e moralidade .....	49
4. CETICISMO PRÁTICO: MORALIDADE E CONSENSO .....	62
4.1. Ficcionalismo x Eliminativismo.....	62
4.2. Duas concepções de convergência moral .....	63
4.3. Convergência Prática no Direito .....	64
4.4. Quem pode ser convencido por argumentos morais?.....	68
i. Trolleyology .....	69
ii. Afeto do Grupo (Group Affect).....	76
iii. Modelo social-intuicionista (Social-intuitionist model).....	79
4.5. Divergência moral .....	85
4.6. Indeterminação do discurso moral no Direito .....	86
5. OBJEÇÕES: ARQUIMEDIANISMO E CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA .....	92
5.1. Objeções conceituais .....	92
5.2. Objeção performativa.....	102
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	107
7. BIBLIOGRAFIA.....	109

## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Este é um trabalho sobre a relação entre Direito e moralidade, em que se argumentará por um *ceticismo ético no Direito*, a ideia de que a moralidade não deve ser usada por juristas. Trata-se de um trabalho de Filosofia do Direito, que busca fazer uma avaliação crítica dos pressupostos valorativos que (alguns defendem) são base do Direito. Não será apresentada, então, uma tese sobre a *identificação* do Direito, ou seja, o trabalho não fará uma investigação sobre a possibilidade de a moralidade fazer ou não parte de uma definição do Direito. Desse modo, acreditamos que os argumentos defendidos nele serão paralelos (não-vinculados) a várias Teorias do Direito, como a Positivista Exclusiva, a Realista e até, talvez, algumas teorias que supõem que a moralidade inescapavelmente faz parte do Direito, como algumas concepções Jusnaturalistas e Pós-positivistas<sup>2</sup>.

Acreditamos que em trabalhos criticamente abertos, como este, é uma vantagem incorporar contribuições de outros campos do conhecimento, porque elas podem iluminar “pontos cegos”, inacessíveis a argumentos internos a uma única disciplina. Por isso, um dos objetivos centrais deste trabalho é fazer um esforço interdisciplinar: tentaremos usar ideias de áreas diversas, como a metaética na filosofia, a biologia evolucionista, a psicologia, a neurociência, etc. Usar argumentos de áreas “externas” pode parecer problemático à primeira vista, porque talvez passe a impressão de que não se está discutindo o Direito. Mas a discussão sobre a relação entre Direito e moralidade está na fronteira da investigação jurídica, e investigações fronteiriças devem ser mais receptivas a argumentos externos. Além disso, não é de hoje que muitos juristas acreditam que os métodos “internos” do Direito já deixaram de ser os mais adequados para lidar com os problemas contemporâneos e por isso propõem intersecções do Direito com outras áreas, como a economia, a filosofia, a psicologia, a biologia e diversas áreas da computação e da tecnologia<sup>3</sup>. Somente com essas contribuições “externas” o Direito poderia estar apto a lidar com os novos desafios sociais. Acreditamos que essas afirmações estão certas e que as discussões sobre a moralidade no Direito, que

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> Caso se chegue à conclusão de que, por um lado, é impossível identificar o Direito sem ao mesmo tempo identificar uma moralidade e de que, por outro, devemos ser céticos morais no Direito, talvez seja possível, ainda, optar por saídas de compromisso, como um “minimalismo moral” (ideia de que devemos confinar o uso de conceitos morais ao estritamente necessário). Cf. discussão na seção 5.2, abaixo.

<sup>3</sup> POSNER, Richard A. *Para além do direito*. Tradução de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

recentemente estão se tornando mais dinâmicas e interdisciplinares, também devem ter uma boa quantidade de argumentação “externa”.

O marco teórico do trabalho é a Teoria do Erro Moral, como formulada pelo filósofo Richard Joyce. Apresentaremos seus pressupostos e passos argumentativos na primeira parte do texto. Veremos que o teórico do erro moral afirma que o discurso moral tem uma falha interna insuperável, que deve levar à conclusão de que ele é conceitualmente *falso*. Trata-se de uma objeção filosófica, *a priori*. Da conclusão cética surge o problema que nos ocupará na segunda metade do texto: o que fazer, na prática. É possível que o discurso moral, ainda que falso, seja pragmaticamente útil, e deva ser usado como uma “ficção” (ficcionalismo); também é possível que os custos sociais de mantê-lo sejam maiores que os benefícios e que a melhor solução seja sua eliminação ou abolição (eliminativismo). Joyce defende a postura ficcionalista, mas argumentaremos que, no Direito, a melhor saída é o eliminativismo, por causa de duas hipóteses: a de que o discurso moral aumenta a polarização e a de que ele é, em última análise, indeterminado.

Mais especificamente, a estrutura do texto será a seguinte. No capítulo que se segue a esta introdução (capítulo 2), esboçaremos uma visão geral sobre a importância que a moralidade tem em muitas concepções de Direito contemporâneas. Veremos que diversos juristas têm a esperança de que ela seja a chave para a resolução de casos jurídicos difíceis e de problemas sociais complexos e profundos.

O terceiro capítulo será o núcleo da dissertação. Nele, argumentaremos contra os pressupostos conceituais e filosóficos de teorias morais, apresentando a Teoria do Erro Moral. Para fazer isso, primeiro tentaremos extrair uma definição de moralidade, identificando as partes “inegociáveis” do conceito. A seguir, passaremos a argumentar pelo erro, avançando a tese de que a única visão de moralidade plausível é uma de imperativos categóricos, mas que não é possível encontrar razões adequadas para sustentá-los. O ceticismo conceitual se baseia, portanto, em um problema com as *razões* morais. Diremos que elas estarão presas em um dilema: ou serão *relativas*, permitindo algumas ações consideradas abomináveis, ou serão *alienantes*, impondo comportamentos que um agente não tem razões internas para seguir. Não é admissível que as razões morais recaiam em nenhuma dessas duas partes do dilema; logo, por não ser possível escapar dele, concluiremos pela Teoria do Erro Moral. Completaremos a discussão conceitual tentando explicar *por que*, se o discurso moral tem um defeito fatal, tem um papel tão central em nossas vidas. Seguindo Joyce, daremos uma explicação evolucionista

darwinista para esse fenômeno: diremos que a moral evoluiu como um mecanismo de cooperação, que potencializou a pro-socialidade entre parentes e entre membros de um grupo social.

No quarto capítulo, passaremos à discussão dos argumentos práticos a favor da moralidade. Mostraremos que autores moralistas influentes costumam acreditar que a argumentação moral levará a uma convergência entre as opiniões dos membros da sociedade, mas apresentaremos três conjuntos de teorias empíricas para argumentar que essa esperança é falsa: os experimentos em neurociência com o dilema do *trolley*, feitos, com destaque, pelo filósofo Joshua Greene; o modelo afetivo para a formação de grupos ideológicos, na forma exposta por Shanto Iyengar, na ciência política; e o modelo social-intuicionista do comportamento moral, criado pelo psicólogo Jonathan Haidt. Concluiremos que essas teorias nos dão evidências de que a argumentação moral não leva ao consenso social e também de que é razoável acreditar no oposto: que a argumentação moral *aumenta* os desacordos e a polarização. Essa conclusão se transforma em um argumento prático contra o uso da moralidade no Direito, já que uma de suas funções essenciais é resolver ou evitar conflitos sociais.

No quinto e último capítulo, tentaremos responder a algumas objeções que já foram levantadas contra os argumentos que apresentaremos. Contra nossos argumentos conceituais, analisaremos algumas réplicas de Dworkin, um dos mais famosos defensores da relação entre Direito e moralidade e da objetividade da moral. Contra nossos argumentos mais práticos, analisaremos a objeção de que podemos estar cometendo uma contradição performativa.

Uma das dificuldades de escrever sobre a relação entre Direito e moralidade – tema sobre o qual tanto já foi escrito –, é a do *tom* a se usar no texto. Por um lado, há o risco de transparecer uma confiança excessiva e temerária de que conseguiremos resolver esse problema filosófico difícil; por outro, há o risco simétrico de passar a impressão que nenhuma contribuição, por mínima que seja, é possível nessa área, o que levará a uma postura derrotista. Os riscos ficam ainda mais altos quando o tema do texto é o ceticismo ético, que pode parecer radical em alguns aspectos.

Para tentar escapar, na medida do possível, desses defeitos, fizemos a tentativa de escrever uma dissertação voltada para a *conexão* de algumas ideias, que talvez ainda não sejam amplamente conhecidas na Filosofia do Direito (especialmente a brasileira), como: o status metaético da moralidade, a teoria evolutiva da moralidade, as evidências na

neurociência, na psicologia e na ciência política sobre a polarização moral, etc. Se essas conexões tiverem um nível adequado de coerência e pertinência, será possível levar alguma contribuição para o debate.

Cabe notar, também, que esta dissertação é argumentativa – busca convencer o leitor de suas ideias centrais. Ou seja, este texto é um exercício retórico, no melhor sentido do termo, aquele esposado, por exemplo, por Aristóteles<sup>4</sup> ou Chaim Perelman<sup>5</sup>. Mesmo quando apresentarmos os argumentos mais conceitualmente áridos nas seções sobre metaética ou os mais empíricos nas seções sobre ciências naturais e sociais o leitor deverá ter em mente que nosso esforço será não demonstrativo (provar que algo é necessariamente verdadeiro), mas persuasivo. É claro que, para realizar a persuasão, tentaremos deixar os argumentos tanto mais bem-fundamentados, consistentes e empiricamente informados quanto for possível. Também sabemos que é difícil convencer as pessoas a serem céticas sobre uma área que parece central às nossas vidas, como a moralidade. Mas esperamos que ao menos alguns dos argumentos a serem apresentados possam pesar na balança de razões do leitor.

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

<sup>5</sup> PERELMAN, Chaim. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Lucie Ollbrechts-Tyteca. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

## 2. MORALIDADE NO DIREITO<sup>6</sup>

“*There is no God and we are his prophets.*”  
(Cormac McCarthy)

Os argumentos morais se tornaram uma parte central dos debates jurídicos e políticos em tempos recentes. Arthur Kaufmann afirma que, no lado jurídico da questão, o crescimento da importância da Teoria Moral foi impulsionado por reações aos sistemas políticos desastrosos que se proliferaram na Europa na metade do século passado<sup>7</sup>. A intenção geral era abolir a arbitrariedade moral, impondo um centro rígido de prescrições morais que se irradiariam para todo ou para a maior parte de nosso sistema jurídico, o que contribuiria para prevenir grandes corrupções sistêmicas. Um símbolo importante dessa nova visão foi, por exemplo, Gustav Radbruch<sup>8</sup>.

A nova ideia sobre a função dos sistemas jurídicos, acompanhada de justificativas de todos os tipos, espalhou-se para países não-Europeus, incluindo, notavelmente, os Estados Unidos e o Brasil. Nos Estados Unidos, esse novo ideal é bem representado nas obras de Ronald Dworkin<sup>9</sup>, um dos filósofos do Direito famosos de nossa época.

Dworkin é famoso por suas críticas ao positivismo e por sustentar a tese de que os padrões normativos do Direito são de dois tipos: regras e princípios. Dworkin afirma que os últimos têm uma importância crítica para o Direito, especialmente nos “*hard cases*”, e é inquestionável, para ele, que os princípios são constituídos por conceitos morais: “Eu chamo de ‘princípio’ um padrão que deve ser observado, não porque ele avançará ou assegurará uma situação econômica, política ou social considerada como desejável, mas porque ele é um requerimento da justiça ou da equidade ou de alguma outra dimensão da moralidade<sup>10</sup>.”

Em tempos recentes, a confiança de Dworkin na relação necessária entre Direito e moralidade parece ter aumentado. Em “*Justice for Hedgehogs*”, ele sustenta que todos os empreendimentos normativos humanos são parte e manifestação da unidade do valor:

---

<sup>6</sup> Esta seção é adaptada de trechos de: OLIVEIRA, André; CÔRTEZ, Pâmela ; WYKROTA, Leonardo Martins. Divergências de Princípio: argumentos jurídicos e morais em um cenário de desacordos sociais. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 8, p. 90-115, 2018.

<sup>7</sup> KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

<sup>8</sup> ALEXY, Robert. Famous scholars from Kiel: Gustav Radbruch. *Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*. Acesso em 16/01/2019. Disponível em: <https://www.uni-kiel.de/grosse-forscher/index.php?nid=radbruch&lang=e>.

<sup>9</sup> DWORKIN, R. M. *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

<sup>10</sup> DWORKIN, R. M. *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, p. 22. Tradução livre de: “*I call a ‘principle’ a standard that is to be observed, not because it will advance or secure an economic, political, or social situation deemed desirable, but because it is a requirement of justice or fairness or some other dimension of morality.*”

Para construir uma concepção do direito [...] temos de encontrar uma justificativa para essas práticas numa rede integrada maior de valores políticos. Ou seja, construímos uma teoria do direito da mesma maneira pela qual construímos uma teoria de qualquer outro de qualquer outro valor político – da igualdade, da liberdade, e da democracia. [...] Já nos livramos da antiga imagem que entende o direito e a moral como dois sistemas separados e busca então afirmar ou negar, em vão, possíveis interligações entre eles. Substituímo-la pela imagem de um só sistema: agora tratamos o direito como uma parte da moral política.<sup>11</sup>

Os alemães Jürgen Habermas e Robert Alexy também são teóricos influentes que favorecem a combinação do Direito e da moral. Habermas usa sua Teoria da Ação Comunicativa como uma forma de sintetizar conceitos contemporâneos, como Direito, moralidade e democracia: “O que antes podia ser juntado coerentemente nos conceitos da filosofia hegeliana agora demanda uma abordagem pluralista que combina as perspectivas da teoria moral, da teoria social, da teoria jurídica e da sociologia e da história do direito”<sup>12</sup>. Apesar de não aceitar a visão radical da subordinação do Direito à moralidade, Habermas ainda vê complementariedade entre os dois sistemas<sup>13</sup>.

Alexy inclui como parte de sua definição do Direito a afirmação “não-positivista” de que ele deve evitar injustiças extremas. Essa afirmação conecta Direito e moralidade. O combate a injustiças extremas deve interferir diretamente na identificação do Direito. Se forem encontradas normas isoladas extremamente injustas, elas poderão ser excluídas do sistema; da mesma forma, se o sistema jurídico como um todo produzir injustiças extremas, ele deverá ser modificado, talvez até radicalmente. Para Alexy, “os princípios, mesmo quando eles não podem ser identificados como princípios jurídicos de acordo com o critério de validade da constituição, se tornam componentes do direito, assim como outros argumentos normativos”<sup>14</sup>.

Muitos outros autores influentes defendem a conexão entre Direito e moralidade, como, em uma linha mais jusnaturalista, John Finnis<sup>15</sup>, Robert George<sup>16</sup>, Ernest Weinrib<sup>17</sup>,

---

<sup>11</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 619-20.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de William Rehg. Cambridge: MIT, 1996, p. 10. Tradução livre de: “*What could once be coherently embraced in the concepts of Hegelian philosophy now demands a pluralistic approach that combines the perspectives of moral theory, social theory, legal theory, and the sociology and history of law*”

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>14</sup> ALEXY, Robert. *The argument from injustice: a reply to legal positivism*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 129. Tradução livre de: “*principles, even when they cannot be identified as legal principles according to the validity criteria of the constitution, as well as other normative arguments justifying the decision become components of the law*”.

<sup>15</sup> FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

<sup>16</sup> GEORGE, Robert. *In Defense of Natural Law*, Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1999.

<sup>17</sup> WEINRIB, Ernest J. *The idea of private law*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2012.

Mark Greenberg<sup>18</sup> e Michael S. Moore<sup>19</sup>; em uma linha mais positivista inclusiva, H.L.A. Hart<sup>20</sup>, W.J. Waluchow<sup>21</sup> e Jules Coleman<sup>22</sup>; além de autores em outras linhas, como Neil MacCormick<sup>23</sup>, Heidi Hurd<sup>24</sup>, David Brink<sup>25</sup>, Nigel Simmonds<sup>26</sup> e Veronica Rodriguez-Blanco<sup>27</sup>, para ficar em alguns exemplos. Mesmo Joseph Raz, autor considerado um dos maiores expoentes do positivismo exclusivo, sustenta que, apesar de a moralidade não ter um papel importante na identificação do Direito, ela deve ser invocada como justificção para que os cidadãos o aceitem<sup>28</sup>.

Na profissoo jurdica brasileira, parece que esse novo ideal ganhou foraa tambm, de forma que, atualmente, ele parece estar firmemente entrincheirado nas teorias da maior parte de nossos pesquisadores, e at nas decises de boa parte de nossos juizes<sup>29 30</sup>. Podemos ter um rpido senso de seu poder ao pesquisar o contedo de manuais de direito bem-sucedidos no pas. Tomando o Direito Constitucional como exemplo, vemos que uma lista dos manuais mais populares deve incluir: o livro de Gilmar Ferreira Mendes (Ministro do STF) e Paulo Gustavo Gonet Branco<sup>31</sup>; o de Pedro Lenza<sup>32</sup>; o de Bernardo Gonaaes Fernandes<sup>33</sup>; e o de Luis Roberto Barroso<sup>34</sup> (tambm Ministro do STF), entre outros (a maior parte dos livros costuma se chamar “Curso de Direito Constitucional”).

Em todos os livros citados, podemos encontrar algum tipo de validao para o uso de fundamentaes terico-morais na anlise do Direito Constitucional. No livro de Mendes e

---

<sup>18</sup> GREENBERG, Mark. The moral impact theory of law. *Yale LJ*, v. 123, p. 1288, 2013.

<sup>19</sup> FERZAN, Kimberly Kessler; MORSE, Stephen J. (Ed.). *Legal, Moral, and Metaphysical Truths: The Philosophy of Michael S. Moore*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2016.

<sup>20</sup> COLEMAN, Jules L. (Ed.). *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to the Concept of Law*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2001. HART, H.L.A. *O conceito de direito*. So Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>21</sup> WALUCHOW, Wilfrid J. *Inclusive legal positivism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

<sup>22</sup> COLEMAN, Jules. *The Practice of Principle*, Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2001.

<sup>23</sup> MACCORMICK, Neil. *Argumentao jurdica e teoria do direito*. So Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>24</sup> HURD, Heidi; HEIDI, Hurd. *Moral Combat: The Dilemma of Legal Perspectivalism*. Crambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>25</sup> BRINK, David O. Legal positivism and natural law reconsidered. *The Monist*, v. 68, n. 3, p. 364-387, 1985.

<sup>26</sup> SIMMONDS, N. E. *Law as a Moral Idea*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2007.

<sup>27</sup> RODRIGUEZ-BLANCO, Veronica. If you cannot help being committed to it, then it exists: A defence of robust normative realism. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 32, n. 4, p. 823-841, 2012.

<sup>28</sup> RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

<sup>29</sup> BARROSO, Luis Roberto. A razoo sem voto: o Supremo Tribunal Federal e o governo da maioria. *Revista Brasileira de Polticas Pblicas*, Braslia, v. 5, Nmero Especial, p. 23-50, 2015.

<sup>30</sup> BRUM, Guilherme Valle. Juspositivismo, discricionariedade e controle judicial de polticas pblicas no direito brasileiro. *Revista Brasileira de Polticas Pblicas*, Braslia, v. 10, n. 1, p. 391-404, 2013.

<sup>31</sup> MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 7. ed. rev. e atual. So Paulo: Saraiva, 2012.

<sup>32</sup> LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 14. ed. rev. atual. e ampl. So Paulo: Saraiva, 2010.

<sup>33</sup> FERNANDES, Bernardo Gonaaes; PEDRO, Flvio Quinaud. *Curso de Direito Constitucional*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

<sup>34</sup> BARROSO, Luis Roberto. *Curso de Direito Constitucional*. 5. ed. So Paulo: Saraiva, 2012.



Branco, eles dizem que a Constituição adota direitos fundamentais que têm uma raiz ético-política<sup>35</sup>. Fernandes explicitamente defende uma abordagem procedimentalista moral para a Constituição, baseada em teorias como a de Habermas, José Gomes Canotilho, Menelick de Carvalho Netto, etc.<sup>36</sup> E, nos livros de Lenza e de Barroso, vemos que uma das fontes fundamentais para o assim chamado “neoconstitucionalismo” é a aproximação entre direito e ética, efetuada especialmente pela tradição filosófica pós-positivista, liderada por autores como Dworkin e Alexy<sup>37</sup>.

O mesmo padrão pode ser visto nas decisões judiciais de cortes brasileiras. Podemos ter uma amostra do uso disseminado de argumentos e teorias morais entre juízes fazendo algumas pesquisas rápidas em indexadores de decisões judiciais. Se procurarmos termos como “leitura moral” (um termo popularizado por Dworkin) no site de pesquisa “Jusbrasil”, encontraremos quase cinquenta resultados, que incluem usos pelo STF, pelo TST e por outros tribunais. Podemos, também, elencar diversas frases moralmente carregadas encontradas, como: “Nesse sentido, o pós-positivismo não ignora o direito legislado, no entanto também não abandona os ideais de justiça, por meio de uma leitura moral do direito.”<sup>38</sup>; “É necessário fazer leitura moral do direito, prestigiando a teoria da justiça, fortemente influenciada pelos direitos fundamentais.”<sup>39</sup> E:

Na esteira da doutrina do jusfilósofo americano Ronald Dworkin, a incorporação moral de valores transcendentais pelo direito está baseada num ideal de igualdade e equidade. [...] Daí advogar Dworkin uma leitura moral da Constituição, ‘que coloque a moralidade política no coração do direito constitucional.’ Tal concepção pressupõe que o aplicador do direito assumira uma postura ativa e construtiva, caracterizada pelo esforço de interpretar um sistema de princípios como um todo coerente e harmônico dotado de integridade.<sup>40</sup>

Podemos encontrar, também, um número significativo de resultados pesquisando por termos como “teorias de justiça” (2.548 resultados) e “princípios morais” (2.506 resultados),

---

<sup>35</sup> MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012. capítulo 3.

<sup>36</sup> FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRO, Flávio Quinaud. *Curso de Direito Constitucional*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. cap. 1.

<sup>37</sup> LENZA, Pedro. *Direito Constitucional esquematizado*. 14. ed., rev. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2010. cap. 1.

<sup>38</sup> BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. *Agravo de Instrumento nº1603009420075080016*. 2ª Turma. Publicação DEJT 07/12/2017. Julgamento 5 de Dezembro de 2017. Relator: José Roberto Freire Pimenta.

<sup>39</sup> BRASIL. Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul - TJ-MS - *APL: 00339098420048120001 MS 0033909-84.2004.8.12.0001*, Relator: Juiz Wilson Bertelli, Data de Julgamento: 28/08/2013, 2ª Câmara Cível, Data de Publicação: 28/08/2013.

<sup>40</sup> BRASIL. Tribunal Regional Federal da 3ª Região - TRF-3 - *RI: 00005722920134036321 SP*, Relator: Juiz(a) Federal Kyu Soon Lee, Data de Julgamento: 30/06/2017, 5ª Turma Recursal de São Paulo, Data de Publicação: e-DJF3 Judicial DATA: 13/07/2017.

com o mesmo padrão de frases citáveis. Pesquisas para “Dworkin”, “Habermas” e “Alexy” retornam, respectivamente, 3.517, 1.442 e 5.946 resultados. Isso confirma que esses autores certamente estão entre os mais citados nas decisões judiciais no Brasil. É evidente que estamos falando de apenas uma fração, uma pequena amostra, do uso de teorias e argumentos morais por juízes brasileiros, mas elas servem para ilustrar o ponto.

É possível fazer uma análise mais qualitativa também. O STF vem tradicionalmente usando argumentos morais em suas decisões e, como é previsível, o uso é mais comum nos chamados “*hard cases*”.

Podemos considerar a famosa decisão que garantiu às mulheres grávidas o direito de interromper a gestação de fetos anencéfalos (ADPF 54). Tratava-se de um caso difícil e polêmico, fronteiro à discussão da permissibilidade ou não do aborto<sup>41</sup>. Lendo-o, podemos encontrar o amplo uso de termos teórico-morais, como referências à defesa de Alexy da dimensão ética dos princípios<sup>42</sup> e à leitura moral da Constituição de Dworkin<sup>43</sup>. Além disso, a ideia de “dignidade humana”, que fica na fronteira entre o jurídico e o moral, é usada múltiplas vezes na decisão.

É possível observar, por outro lado, que os juízes também estavam agudamente conscientes da polarização moral que as questões do aborto geram e, então, em vários momentos, eles afirmavam não estar pretendendo fazer julgamentos morais no caso. Em determinado momento, um Ministro cita com aprovação o conceito de “minimalismo judicial”, de Cass Sunstein, no qual se afirma que o juiz deve adotar as interpretações mais restritas, evitar abstrações e desacordos, focar em resolver apenas o caso concreto. É dito que a decisão judicial será minimalista<sup>44</sup>.

No entanto, essa pretensa acomodação entre, por um lado, teorias abstratas, morais, “hercúleas”, como as de Alexy e de Dworkin, e, por outro, teorias pragmáticas, formalistas e restritivas, como a de Sunstein, não parece funcionar bem. De fato, Sunstein diz que o juiz minimalista tem um perfil quase exatamente oposto de outro perfil, que ele chama de “heroico”; o juiz heroico vê como uma vantagem (não uma ameaça) a possibilidade de fazer grandes mudanças no sistema judicial, se isso for necessário para estabelecer os princípios sociais morais corretos e para impor a justiça<sup>45</sup>. Posteriormente, Sunstein afirma que, para

---

<sup>41</sup> PIRES, Terezinha Inês Teles. A legitimação do aborto à luz dos pressupostos do estado democrático de direito. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 363-390, 2013.

<sup>42</sup> ADPF 54, p. 125; p. 142-43; notas 44-45.

<sup>43</sup> ADPF 54, p. 165.

<sup>44</sup> SUNSTEIN, Cass R. Incompletely theorized agreements. *Harvard Law Review*, v. 108, n. 7, p. 1733-1772, 1995.

<sup>45</sup> SUNSTEIN, Cass R. Constitutional Personae. *The Supreme Court Review*, v. 2013, n. 1, p. 433-460, 2014.

criar o perfil do juiz heroico, inspirou-se, exatamente, em Dworkin. Parece, então, que, ao decidir o *hard case*, o STF ficou preso no conflito entre seguir o perfil do juiz heroico ou seguir, por razões de prudência, o perfil minimalista. O mesmo parece acontecer em outros casos polêmicos que o STF apreciou, como o da “marcha da maconha” (ADPF 187) e o da união estável entre casais homoafetivos (ADI 4277/ADPF 132).

Se os argumentos que apresentarmos abaixo, no decorrer desta dissertação, estiverem corretos, então o dilema que aflige os Ministros do STF é precisamente o que afligirá quaisquer juízes – ou funcionários públicos – que tentarem basear suas decisões em teorias morais. Uma vaga sensação de que a moralidade pode justificar qualquer posição, a indeterminação dos conceitos valorativos, o aumento da polarização social, etc.: essas serão algumas consequências de usar teorias defeituosas e emocionalmente salientes para tentar resolver problemas sociais.

Na contramão das correntes que foram apresentadas nesta seção, argumentaremos que teorias morais não devem ser usadas no Direito. Um dos motivos centrais para essa proposição é o fato de o discurso moral ter falhas conceituais insuperáveis, que imbuirão em erro todas as teorias morais e os usos cotidianos do termo. Veremos por que esse é o caso no capítulo seguinte, em que apresentaremos uma Teoria do Erro Moral.

### 3. CETICISMO CONCEITUAL: TEORIA DO ERRO MORAL

*“Não se perde nada em parecer mau; ganha-se quase tanto como em sê-lo.”*

(Machado de Assis)

Neste capítulo, apresentaremos a Teoria do Erro Moral, que faz um ataque conceitual global à moralidade. Se ela estiver correta, então todos os usos filosóficos do termo terão que ser abandonados, inclusive os no Direito. Para chegar à posição cética, precisamos começar com uma definição de moralidade, o que, por si só, já é muito difícil. Tentativas dos filósofos falham há séculos e, por causa da nossa diversidade cultural, linguística e valorativa, pode ser que não estejamos nem falando sobre a mesma coisa, para começar. Além disso, costumamos falar sobre a moral em nosso cotidiano sem muito rigor, de forma imprecisa e vaga. Não é absurdo pensar que o próprio conceito de moralidade seja essencialmente indefinido.

Por isso, ocuparemos as partes iniciais de nossa discussão sobre o erro moral tentando estabelecer critérios para uma boa definição de moralidade.

#### 3.1. Estratégias para definir a moralidade

A indefinição do conceito de moralidade pode ser até vantajosa para o cético, mas há boas tentativas de superá-la, pelo menos provisoriamente. Como afirma Richard Joyce, em *“The Myth of Morality”*, podemos usar estratégias para identificar algumas características importantes da moral<sup>46</sup>. Um primeiro teste, preliminar, é ver se qualquer definição que é dada se adequa a conteúdos que incontestavelmente vemos como matérias morais. Uma definição que considere moralmente permissível torturar bebês por prazer, causar dor arbitrariamente, mentir inescrupulosamente, etc., deve ser descartada de uma vez. Ela é tão contraditória com o discurso moral que usamos no nosso cotidiano que não deve ser levada a sério. Ou seja, definições morais devem ser minimamente intuitivas e ligadas ao senso comum. Charles L. Stevenson, com alguma ironia, afirma que seria absurdo tentar substituir a pergunta “X é bom?” por “X é rosa com bolinhas amarelas?” e dizer que encontraremos a resposta correta<sup>47</sup>. Alguns tipos de discurso devem ser eliminados de pronto.

---

<sup>46</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 96-97.

<sup>47</sup> STEVENSON, Charles Leslie. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*, v. 46, n. 181, p. 14-31, 1937.

É verdade, também, que o senso comum não passa de um *critério preliminar* para a definição de um conceito<sup>48</sup>. Muitas vezes, por causa de novos argumentos ou evidências empíricas, teremos que revisar partes de nosso conceito, e em alguns momentos novas evidências e argumentos nos darão bons motivos para considerar que o conceito é falso e está além da possibilidade da revisão, que o melhor a fazer é simplesmente abandoná-lo. Partimos do conceito do senso comum, mas a argumentação mais filosófica ou científica pode mostrar que há algum defeito nele.

Outra estratégia interessante, talvez mais promissora que a anterior, proposta por Joyce, é tentar identificar partes centrais e essenciais do conceito, ou seja, os componentes de um conceito sem os quais ele deixaria de existir<sup>49</sup>. Daremos o nome de *inegociáveis* a essas partes de um conceito<sup>50</sup>. Para identificá-las, podemos fazer um exercício hipotético de tradução, respondendo à seguinte pergunta: se nos deparássemos com uma língua desconhecida, a partir de que ponto consideraríamos que uma palavra se encaixa suficientemente bem em um conceito de nossa língua para permitir ser traduzida por ele?

Mostraremos como esse exercício pode ser útil a seguir, tomando como exemplo um tanto randômico a palavra “inferno”. Também usaremos esse exemplo para introduzir a formulação de uma “teoria do erro”. Depois do exemplo, veremos como essa segunda estratégia poderá ser usada para nos ajudar a chegar a uma definição da moralidade e à Teoria do Erro Moral.

Em nossa cultura judaico-cristã, o conceito de “inferno” tem alguns sentidos muito claros, como:

- (a) Ser um lugar para o qual as almas vão depois da morte;
- (b) De dor e punição eternas;
- (c) Por pecados cometidos nesta vida.

Esses componentes são partes *inegociáveis* do conceito de inferno? Façamos nosso exercício. Imaginemos que um linguista esteja começando a decifrar os textos de uma cultura radicalmente diferente da nossa (alienígena?). O linguista se depara com um texto religioso que tem um conceito, chamemos de “*onrefni*”, que só satisfaz ao item (a) de nossa lista, ou

---

<sup>48</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 102.

<sup>49</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 1-9.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 3

seja, é o conceito de um lugar para o qual as almas vão após a morte, mas *não* de um lugar de dor e punição eterna em consequência de pecados cometidos nesta vida.

Nesse caso, parece, é incorreto traduzir o termo “*onrefni*” como “inferno”, porque temos o sentimento de que outros requisitos importantes estão faltando – por exemplo, o fato de o inferno ser um lugar *ruim*. Além disso, para traduzir um conceito que somente expresse o que está em (a), temos outras palavras melhores, como “pós-vida” ou “submundo”, por exemplo.

Isso quer dizer que, para definirmos nosso conceito de “inferno”, não é suficiente usar o que está em (a). Quando falamos de “inferno”, não estamos falando apenas de um lugar a que as almas vão depois da morte, mas, *além disso*, de um lugar a que elas vão para *sofrer e pagar pelos pecados*. Na ausência de qualquer desses três itens, o significado do que queremos comunicar muda a tal ponto que é mais indicado usar uma palavra que não seja “inferno”. Portanto, esses outros três sentidos são inegociáveis ao conceito: não é possível falar em “inferno” sem falar dessas outras coisas ao mesmo tempo.

Esse exercício hipotético é uma forma útil de rastrear partes inegociáveis de conceitos.

### *Uma teoria do erro para “inferno”*

O conceito “inferno” pode ser verdadeiro ou falso. Pode realmente existir um inferno ou não. Em termos lógicos, podemos dizer que a frase “o inferno existe” é uma proposição e está apta a ser verdadeira ou falsa. Ela se contrapõe a frases não-proposicionais, como “vá para o inferno!”, que, ao invés de estarem descrevendo ou prevendo alguma coisa, funcionam mais como um xingamento, uma expressão de frustração ou de qualquer outro sobressalto emocional. A função linguística dos xingamentos é completamente diferente da função das afirmações proposicionais; somente as últimas são *crenças* e podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas.

Se o que afirmamos até aqui está correto, então temos as condições para falar sobre uma teoria do erro. De forma geral, cristãos acreditam na existência do inferno e ateus, não; os ateus são céticos sobre o inferno. Existem várias formas de ceticismo, mas três se destacam mais: há o ceticismo quanto ao *status* de um conceito, no qual se afirma que as pessoas que usam um conceito estão em autoengano, acham que estão falando sobre uma coisa, mas na verdade estão falando sobre outra (a noção de “ideologia” de Marx e a de “má-fé” de Beauvoir e Sartre são prováveis exemplos desse tipo de ceticismo); há o ceticismo da

suspensão de juízo (*epokhê*), ou pirronismo, em que um agente não afirma nem que um conceito é verdadeiro e nem que ele é falso, uma forma de “agnosticismo”; e há um ceticismo do erro, em que se afirma que a crença em um determinado conceito é *falsa*, errônea. Simetricamente aos três tipos amplos de ceticismo abrangentes que apresentamos, há três tipos de ceticismos *morais*. O primeiro tipo é o não-cognitivismo, que, da mesma forma que o ceticismo de status, afirma que as pessoas normalmente estão enganadas sobre o que pensam que estão fazendo quando falam sobre a moralidade, já que o discurso moral cumpriria uma função diferente do que a de transmitir uma verdade sobre um valor; essa função seria, por exemplo, comunicar um sentimento a outra pessoa ou alterar um comportamento. O segundo tipo é o pirronismo ético, que, analogamente ao pirronismo mais amplo, suspende o juízo sobre a existência ou não de prescrições morais objetivas. O terceiro tipo de ceticismo ético é a Teoria do Erro Moral, que considera que a crença na moralidade é falsa.

O ceticismo do ateu sobre o inferno não é um ceticismo do status e nem um ceticismo pirrônico, pois o cético costuma aceitar que os cristãos sabem perfeitamente bem o significado do conceito “inferno” e que a matéria em questão tem uma resposta determinável. O cético acredita que os cristãos estão *errados* em acreditar no inferno, por isso seu ceticismo é do erro. Podemos até dizer que o ateísmo é uma forma de teoria do erro. Ser um cético do erro é sustentar que as crenças em uma proposição são sistemática e globalmente falsas. A aplicação exclusiva sobre crenças é, podemos dizer, a primeira condição de uma teoria do erro.

A segunda condição é que teorias do erro devem refutar as partes *inegociáveis* de um conceito. Conceitos também têm partes “negociáveis”: são aquelas que podem ser abandonadas e modificadas sem que o conceito deixe de existir. Um ataque argumentativo a uma parte negociável de um conceito provavelmente ocasionará sua redefinição, não sua refutação. Por exemplo: pensávamos que “livro” era um conjunto de folhas organizadas e coladas ou costuradas em uma lombada; no entanto, na era dos *eBooks* essa definição não captura mais tudo o que o conceito expressa, e é falsa. Mesmo assim, não abandonamos o conceito de livro, nós o expandimos para adequá-lo às novas circunstâncias. Então, ao que tudo indica, a parte do conceito de “livro” que foi modificada era *negociável*<sup>51</sup>.

Nota-se como a distinção entre partes “negociáveis” e “inegociáveis” de um conceito é importante para nosso argumento. Se um ataque cético atingir a parte negociável de um

---

<sup>51</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 96-98.

conceito, estaremos, digamos assim, em uma discussão de “renegociação” desse conceito. Se o ataque cético atingir a parte inegociável do conceito, então não haverá margem de manobra, estaremos em uma discussão de teoria do erro.

Podemos colocar a teoria do erro na forma de um argumento, tendo dois passos argumentativos, um conceitual e outro substantivo<sup>52</sup>. O conceitual envolve a definição do termo a ser abordado – saber o que ele *significa*. Nesse passo, identificamos as partes inegociáveis do conceito. O passo substantivo, por sua vez, é aquele em que se diz que *não existe nada no mundo que satisfaz as afirmações do conceito* (ou seja, que os predicados em que o conceito é empregado têm uma extensão vazia). Essa é a parte em que se chega à conclusão do erro, propriamente.

A primeira pergunta que se nos apresenta, então, é: “a moralidade tem partes inegociáveis?” Tentaremos respondê-la a seguir.

### **3.2. Partes inegociáveis da moralidade**

O discurso moral parece ter sim um núcleo-duro inegociável de prescrições, como a proibição da tortura de inocentes por diversão ou do assassinato aleatório de pessoas, etc. Quando falamos sobre a proibição moral de torturar inocentes, essa proibição parece ser diferente de outras, como a proibição vinda de uma lei em um sistema jurídico. As pessoas podem fugir de obrigações jurídicas (ex: indo para outro país) ou até adequá-las a seus desejos (ex: tornando-se líderes ditatoriais), mas pensamos que elas não podem fugir das obrigações morais e nem adequá-las a seus desejos. As peculiaridades das prescrições “duras” da moral devem constituir exatamente o que ela tem de inegociável. Por isso, se um antropólogo (ou exobiólogo?) descobrir uma cultura que use uma palavra, digamos, “*larom*”, que prescreva algumas obrigações, mas que permita que as pessoas as descumpram, mesmo as mais centrais e importantes, a seu bel prazer, ele não deve traduzir essa palavra como “moral”.

Para capturar com mais clareza algumas partes inegociáveis do discurso moral, podemos começar pela abordagem de John L. Mackie, o pioneiro no uso do termo “Teoria do Erro Moral” e até hoje um dos teóricos mais importantes desse ramo da ética. Nas partes iniciais de “*Ethics: inventing right and wrong*”, Mackie analisa os usos do predicado “... é bom”, em seus sentidos morais e não morais<sup>53</sup>. Para Mackie, o termo “bom” é um adjetivo

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 5.

<sup>53</sup> MACKIE, John. *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin Books, 1990, Parte I.



atributivo<sup>54</sup>, empregado para informar que a coisa à qual se refere “satisfaz os requerimentos relevantes relativos a ela”<sup>55</sup>. O requerimento pode ser sobre a função de um objeto, sobre o papel social de uma pessoa, etc. A função de faca é cortar, então uma boa faca é a que satisfaz adequadamente a sua função de cortar. A função (social) do motorista é dirigir, então o bom motorista é o que cumpre satisfatoriamente essa função, etc. Nesses sentidos não morais, os requerimentos sobre o “bom” são os que nós, de uma forma ou outra, impomos ao mundo à nossa volta, pois estão ligados a nossos desejos, interesses, crenças, etc. Eles pressupõem, mesmo que de forma implícita, um “requerente”, por isso podem ser chamados de “subjetivamente prescritíveis”<sup>56</sup>.

Quando usamos “bom” em um sentido moral, no entanto, a situação muda. Para Mackie, requerimentos morais não pressupõem um requerente “subjetivo” (quem seria esse sujeito, em todo caso?); eles são regras que estão por aí, como que “na natureza das coisas”<sup>57</sup>. São, portanto, “objetivamente prescritíveis”. Mais especificamente, isso quer dizer<sup>58</sup> que existem algumas ações que devemos fazer (ou deixar de fazer) simplesmente porque isso é o *certo*; pouco importará se nossos interesses, desejos ou motivações nos inclinarem a direções diversas. De fato, acreditamos que uma pessoa está submetida aos requerimentos morais mesmo que ela não queira se submeter a eles, que os negue terminantemente (pensemos na obrigação de não torturar pessoas inocentes). Isso constitui o que Joyce chama de “inescapabilidade” da moralidade<sup>59</sup>.

### *Imperativos hipotéticos e imperativos categóricos*

É possível entender com mais detalhes o funcionamento dos requerimentos morais apelando a conceitos conhecidos na filosofia moral, os de imperativos categóricos e de imperativos hipotéticos. Para nossa discussão, a diferença mais importante entre esses dois tipos de imperativos é a de que os imperativos hipotéticos “evaporam”, enquanto os imperativos categóricos nunca “evaporam”. Isso pode ser explicado assim. Sabe-se que

---

<sup>54</sup> Pois ele modifica algumas características do termo ao qual o adjetivo está se referindo. “Grande” é, da mesma forma, um adjetivo atributivo: considere-se a frase “esta formiga é grande”; formigas não são grandes, mas a frase faz sentido porque provavelmente quer dizer algo como: “esta formiga é maior que o normal” ou “esta formiga é maior do que a média das formigas”. A frase funciona porque “grande” atribui características comparativas à formiga.

<sup>55</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 16.

<sup>56</sup> Id.

<sup>57</sup> Id.

<sup>58</sup> Não há consenso sobre a interpretação específica a se extrair das visões de Mackie. Seguiremos a formulação de Joyce. *Ibid.*, p. 30 e ss.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 31. Note-se que esse é o passo conceitual de um argumento do erro moral, o primeiro passo.

imperativos hipotéticos são aqueles que estão ligados aos desejos e interesses de um agente e são condicionais, na forma: se  $x$  quer  $A$ , então deve  $\varphi$ <sup>60</sup>. Enquanto isso, os imperativos categóricos são incondicionais – estabelecem deveres que independem dos desejos dos agentes ( $x$  deve  $\varphi$ ), ou seja, são “objetivos” no sentido que Mackie salientou. Como consequência, os imperativos hipotéticos deixam de existir se um agente não tem ou deixa de ter um desejo ou interesse. Em: “Se João está com fome, então João deve comer o sanduíche que está à sua frente”, o “dever” de comer o sanduíche se apoia em uma razão que está ligada diretamente aos desejos e interesses de João. Se João não estiver mais com fome, a razão irá “evaporar”. Por outro lado, em: “João não deve mentir” emite-se um comando categórico. Se João alegar que a mentira irá satisfazer algum de seus desejos ou interesses, seu dever não irá “evaporar”, mas continuará firme e vinculante.

Podemos desenvolver melhor a ideia de “razões”, pois ela será chave em nossa discussão normativa. Quando mandamos alguém fazer alguma coisa, temos que estar justificados, senão nosso comando será puramente arbitrário ou autoritário. Nós temos que estar prontos a responder à pergunta: “Mas por que eu tenho que fazer isso que você está mandando fazer?”. Essa pergunta sempre será uma saída possível ao interlocutor – uma saída justa e legítima. Se não estivermos capacitados a responder a essa pergunta, a melhor saída será abandonarmos nosso comando.

Então, de forma mais geral, toda vez que dizemos que alguém “deve” fazer alguma coisa, esse comando deve ser acompanhado de “razões”. Para que um imperativo seja válido, seja ele hipotético ou categórico, ele deve estar bem apoiado em uma razão. As razões serão diferentes para os imperativos hipotéticos e para os categóricos e isso influenciará nossa análise do conceito de moralidade.

### **3.3. Uma moralidade de imperativos hipotéticos?**

Já vimos que tipo de razões é possível fornecer no caso dos imperativos hipotéticos. Serão as razões que apelam aos desejos e interesses de um agente. Dissemos que imperativos hipotéticos evaporam no sentido de serem necessariamente ligados a desejos ou interesses, pois se os últimos desaparecerem os imperativos hipotéticos desaparecerão em conjunto. Porém, se conseguirmos identificar desejos e interesses que *não* desaparecem, que sejam estáveis e até necessários para que pessoas tenham uma vida boa e completa, então talvez será

---

<sup>60</sup> “ $\varphi$ ” deve ser lido como um verbo para ação, algo como “verbar”.

possível pensar na moralidade como um conjunto de imperativos hipotéticos, sem que ela perca as características intuitivas que apontamos acima, como ser um núcleo-duro de prescrições.

Teríamos que percorrer o seguinte caminho: primeiro, identificar um conjunto de desejos ou interesses que são tão centrais e/ou valiosos para a vida humana que jamais irão desaparecer ou ser modificados; depois, afirmar que esses desejos só podem ser alcançados ou concretizados plenamente se o agente levar uma vida moral. Se conseguirmos seguir esse caminho, então conseguiremos dar razões, que estarão diretamente ligadas ao autointeresse, para que as pessoas sigam uma vida moral. Esse seria um grande feito, porque tornaria a ideia de seguir uma vida moral tão inegavelmente importante para nosso florescimento quanto outras, como as ideias de uma vida saudável, feliz e bem-sucedida, etc. Seria uma refutação a qualquer ceticismo moral.<sup>61</sup>

Platão esclareceu bem o problema que essa possibilidade impõe no mito de Gíges, apresentado pelo personagem Glauco a Sócrates no segundo livro de “A República”. Gíges era um pastor de ovelhas servo do rei da Lídia; após um terremoto, ele encontrou sob a terra um anel mágico que lhe dava poderes de invisibilidade. Utilizando-se desse poder, Gíges assassinou o rei e casou-se com sua esposa, tornando-se o novo rei. Glauco então diz que em condições em que não precisamos responder pelas nossas ações, como a de Gíges, parece compensar mais ser um homem injusto do que um homem justo, porque: “ninguém, absolutamente, segundo tudo o que indica, revelaria resistência de diamante para conservar-se fiel à justiça e não se apoderar dos bens alheios ou não tocar neles [...] e fazer tudo o mais, tal qual um deus entre os humanos”<sup>62</sup>. Sócrates (Platão) passa todo o restante do livro criando uma teoria que comprove que Glauco está errado e conclui, no final, que o homem que comete injustiças, mesmo impunemente, escraviza a si mesmo e a seus apetites, enquanto o homem justo tem controle racional sobre si mesmo e é, portanto, mais feliz<sup>63</sup>. Ser justo compensaria por si mesmo.

A concepção de Platão, assim como a de muitos outros autores que o seguiram, coloca a necessidade de evitarmos danos a nós mesmos como a justificativa para sermos morais (justos). Nessa concepção, ser imoral nos impedirá de ter uma vida boa ou plenamente

---

<sup>61</sup> E nos aproximaria dos ideais morais gregos. Cf. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 2ª Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, pp. 146 e ss.

<sup>62</sup> PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000, p. 97.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 458.

realizada. Podemos chamar essa concepção de “tese do dano autoinfligido”. Essa tese é bastante comum em moralidades religiosas, que ameaçam punições no pós-vida (inferno) a quem agiu pecaminosamente no plano terreno. Ela também aparece quando falamos em “peso na consciência” em conversas cotidianas. Para Hume, a “paz interior de espírito, consciência da integridade, um exame satisfatório de nossa própria conduta [...] são condições muito necessárias para a felicidade e serão valorizadas e cultivadas por toda pessoa honesta que se apercebe de sua importância”<sup>64</sup>.

Mas concepções de dano a si mesmo certamente têm seus problemas. É fácil imaginar casos de transgressores morais que parecem muito bem-sucedidos, com “paz interior de espírito” e “exames satisfatórios da própria conduta”; muitos de nós já entramos em contato com pessoas assim. Também é falso pensar que pessoas más cedem aos “apetites” e se tornam impulsivas. Existem muitas pessoas inteligentes e com invejável capacidade de autocontrole que se beneficiam de ações (vistas como) erradas. Ouvimos constantemente notícias sobre pessoas assim atuando na política ou no mercado financeiro, pra ficar em dois exemplos.

Para deixar mais claras as implicações morais, podemos pensar em pessoas que cometem atos que são universalmente vistos como imorais, como assassinato ou tortura, e não parecem se arrepender disso. Consideremos o caso de Charles Starkweather, que, juntamente com a namorada adolescente Caril Ann Fugate, matou 10 pessoas, aparentemente por diversão, em Nebraska e em Wyoming, nos EUA, em janeiro de 1958. Ele foi condenado à cadeira elétrica, e inspirou o personagem que narra em primeira pessoa a canção “Nebraska”, de Bruce Springsteen:

From the town of Lincoln, Nebraska with a sawed off .410 on my lap  
Through to the badlands of Wyoming I killed everything in my path

I can't say that I'm sorry for the things that we done  
At least for a little while sir me and her we had us some fun

[...]

Sheriff when the man pulls that switch sir and snaps my poor head back  
You make sure my pretty baby is sittin' right there on my lap

They declared me unfit to live said into that great void my soul'd be hurled  
They wanted to know why I did what I did

---

<sup>64</sup> HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques: São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 365.

Well sir I guess there's just a meanness in this world.<sup>65</sup>

A letra explicita que Charles não tinha nenhum sentimento de culpa, o que se percebe também pelo tom emocionalmente neutro do relato. Isso, assim como o pedido pela presença da namorada na execução, parece ser factualmente correto<sup>66</sup>. Se estivéssemos sentados frente-a-frente com Charles nesse interrogatório, o que poderíamos dizer para mostrar a ele que o que ele fez está *moralmente* errado no sentido que estamos dizendo, isto é, que há uma razão (paralela à prudencial de que ele será preso e executado), decorrente de seus próprios interesses e desejos, para ele não cometer os assassinatos? Quais desejos e interesses dele foram prejudicados pelas suas ações?

Para Charles, ter cometido os crimes com Caril os aproximou de uma forma especial; seu depoimento foi calmo e ele não estava sob a influência de nenhuma emoção forte (pelo contrário, e é isso que aumenta nosso choque); ele parecia ter total consciência do que fez. Por isso, é difícil dizer que Charles frustrou seus interesses e desejos ao cometer os crimes. Poderíamos até dizer que os crimes *contribuíram* para seus interesses (“*At least for a little while sir me and her we had us some fun*”). Se não fosse pela existência de um sistema jurídico, Charles e Caril poderiam continuar assassinando pessoas, provavelmente reforçando seus laços, criando um sentimento de “nós-contra-o-mundo”.

Logo, parece muito claro que se Charles e Caril tivessem o anel de Giges à sua disposição, i.e., pudessem escapar das leis e normas sociais, não poderíamos oferecer nenhuma *razão*, conectada aos desejos e interesses deles, para agirem da forma que consideramos moral. Na concepção de moralidade como imperativos hipotéticos que estamos apresentando, a única saída que nos restaria seria reconhecer que as ações de Charles e Caril são moralmente permissíveis; teríamos que retirar nossa condenação moral.

Por permitir uma conclusão como essa, que entra frontalmente em conflito com o núcleo-duro de nossas crenças morais, podemos ver que a ideia da moralidade como

---

<sup>65</sup> Em tradução livre: “Da cidade de Lincoln, Nebraska com uma .410 serrilhada no meu colo/Até as terras ermas do Wyoming eu matei tudo no meu caminho/Eu não posso dizer que sinto muito pelas coisas que fizemos/Pelo menos por um tempo senhor eu e ela nos divertimos um pouco/[...]Xerife quando o homem puxar o interruptor senhor e estalar minha pobre cabeça para trás/Você tenha certeza de que meu lindo bebê esteja sentado bem no meu colo/Eles me declararam inapto para viver disseram que minha alma será arremessada naquele grande vazio/Eles queriam saber porque eu fiz o que fiz/Bem senhor eu acho que há apenas certa maldade neste mundo.

<sup>66</sup> WISCHMANN, Lesley. The Killing Spree that Transfixed a Nation: Charles Starkweather and Caril Fugate, 1958. *WyHistory.org*, publicado em 08/11/2014. Acesso em 04/01/2019. Local do acesso: <https://www.wyohistory.org/encyclopedia/killing-spree-transfixed-nation-charles-starkweather-and-caril-fugate-1958>

imperativos hipotéticos não pode ser verdadeira. De fato, podemos refletir sobre as premissas de nossa discussão. Quando estamos falando que alguém agiu de forma imoral, estamos realmente preocupados com os desejos e interesses somente dessa pessoa? O que dizer das pessoas que ela feriu? Os nazistas estavam errados ao construir campos de concentração porque eles estavam causando danos a si próprios<sup>67</sup>? Isso não parece verdade. As pessoas merecem ser punidas pelos seus crimes porque os crimes são *errados* e porque elas estão causando males a outras pessoas. Como diz Joyce: “Quando julgamos que a tortura é moralmente errada, a força de nossa proibição não depende de considerações prudenciais de dano a si mesmo em potencial; [...] mesmo que você tivesse um anel de invisibilidade e pudesse sair ganhando com a ação, ainda assim seria errado fazer isso.”<sup>68</sup>

### *O dilema racionalista*

A teoria da moralidade como imperativos hipotéticos nos deixou em um beco sem saída argumentativo e deve ser rejeitada. Porém, nossa análise esclareceu um problema importantíssimo que toda teoria sobre o núcleo-duro das prescrições morais tem que resolver, explícita ou implicitamente. Esse problema toma, na verdade, a forma de um dilema, que chamaremos de “dilema racionalista”: por um lado, as razões para sermos morais não podem ser maleáveis a ponto de serem *relativas*, porque senão elas nos obrigarão a considerar moralmente permissíveis algumas ações que são evidentemente abomináveis; por outro lado, essas razões *têm* que penetrar o “espaço de razões” dos indivíduos: elas devem ser alcançáveis e potencialmente vinculantes dentro do processo de deliberação que está acessível a eles – caso contrário, essas razões morais serão *alienantes*, e o indivíduo poderá legitimamente perguntar “e daí?” para uma razão que não diz nada a ele.

A necessidade de que prescrições morais não sejam alienantes captura uma característica central da moralidade. Quando condenamos alguém por ter feito algo moralmente errado, *não* queremos dizer apenas: “há esse conjunto de regras que decidimos criar e aplicar, e você as violou, então se prepare para ser punido”<sup>69</sup>, que seria uma forma de pensar mais próxima da jurídica. Quando condenamos alguém por ter feito algo moralmente errado, estamos, na verdade, querendo dizer que ele descumpriu uma norma que se aplica a ele “internamente”, que é uma norma que é dele *também*, mesmo que ele não a aceite. O fato

---

<sup>67</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 33.

<sup>68</sup> Ibid., p. 32. Tradução livre de: “When we judge that torture is morally wrong, the force of our prohibition does not depend on prudential considerations of potential self-harm; [...] Even if you had a ring of invisibility and stood to gain from the action, it would still be wrong for you to do that.”

<sup>69</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 34.

de uma pessoa não aceitar que a tortura é errada não a “liberta” dessa norma moral – nem se ela fugir para outro lugar ou se assumir uma posição de poder. Ela estará obrigada a não torturar outras pessoas independentemente de onde ela estiver ou da posição social que ocupar.

Teorias morais deveriam encontrar um equilíbrio entre cada um dos lados do dilema racionalista – *relatividade* ou *alienação* –, mas isso é muito difícil. A teoria da moralidade como imperativos hipotéticos, especialmente quando avança a tese dos danos autoinfligidos, consegue lidar com a segunda parte do dilema, já que tem como objetivo primordial mostrar que viver uma vida moral satisfaz nossos desejos e interesses, por nos tornar felizes e realizados (Platão) ou tranquilos de consciência (Hume), etc. Porém, precisamente porque adota essa estratégia, ela se torna vítima da primeira parte do dilema: os desejos e interesses das pessoas são relativos demais; se a moralidade acompanhar somente esses desejos e interesses, ela tornará ações como a de Charles Starkweather, ou Hitler, desde que elas tenham sido coerentes com os desejos deles, permissíveis, o que é inaceitável.

Resta-nos, portanto, somente um tipo de norma que pode fornecer razões não-relativas: os imperativos categóricos.

### **3.4. Uma moralidade de imperativos categóricos**

Sabemos que os imperativos categóricos são diferentes dos imperativos hipotéticos no importante sentido de não “evaporarem”, já que independem de nossos desejos ou interesses e não estão sujeitos a contingências e imprevisibilidades pessoais. Mas, se as razões para seguir um imperativo categórico não estão ligadas a desejos e interesses, elas estão ligadas ao *quê*? É possível estabelecer motivos racionais categóricos para as pessoas agirem moralmente? Precisamos encontrar uma classe de razões que sejam fortes o suficiente para sustentar os imperativos categóricos da moralidade, o que nos levará à discussão das razões práticas.

#### *Razões práticas*

Cada pessoa tem um conjunto de razões para ação. Tudo que ela deve ou não fazer no decorrer de sua vida pode ser colocado nesse conjunto. Se uma determinada norma não se conecta de forma nenhuma a esse conjunto, a pessoa não terá nenhuma razão para obedecê-la. Chamaremos o conjunto de razões para ação de “razões práticas” ou “razões normativas”.

As razões práticas desempenham um papel central na discussão deste capítulo, porque elas capturam muito do significado cotidiano de “dever”. Acima, dissemos que toda vez que alguém nos manda fazer alguma coisa, podemos legitimamente perguntar: “mas por que *devo* fazer isso que você está me mandando fazer?” Essa é uma pergunta por razões práticas, a ponto de poder ser substituída por: “quais razões práticas tenho para fazer isso?”. Toda norma, então, deve ser justificada por razões práticas, como as de etiqueta (por que *devo* mastigar sem fazer barulho?), jurídicas (por que *devo* obedecer a esta lei?), prudenciais (por que *devo* comer o sanduíche que está à minha frente?) e morais (por que *devo* doar dinheiro para a caridade?).

A razão prática é a última instância a que podemos recorrer para saber se uma ação é justificada ou não (*ultima ratio*). Se alguém perguntar, do mesmo modo que foi feito com as normas anteriores “por que *devo* seguir minhas razões práticas?”, receberá a resposta de que a pergunta derrota a si mesma. Essa pergunta já é uma pergunta de razão prática. Só pelo fato de fazê-la, a pessoa já está “jogando o jogo” dessas razões. Pedir razões para ações, assumir uma postura crítica, já é aceitar suas premissas. Fazendo uma analogia, a posição de quem quer colocar em dúvida a existência da razão prática perguntando por que deve segui-la é tão absurda quanto a posição de quem quer questionar a existência da linguagem expressando essa dúvida em um texto (ou a comunicando com palavras de qualquer forma).

A razão prática é tão inescapável quanto a moralidade pretende ser, o que nos sugere que encontramos o critério para a objetividade da moral: *a moralidade será objetiva se e somente se estiver necessariamente conectada à razão prática*. Joyce diz que “O defensor da moralidade [...] precisa criar uma teoria de razões que subscreva os comprometimentos [à razão], e um apelo à racionalidade prática é a escolha óbvia”, porque “unicamente a racionalidade prática é inescapável, enquanto qualquer outra estrutura de argumentação será apenas outra instituição que poderá ser legitimamente questionada”<sup>70</sup>.

Podemos pensar a conexão entre moralidade e razão prática de forma mais concreta. Eis uma forma: imaginemos o conjunto de razões para ação de todas as pessoas, para toda a vida. Todas as pessoas terão um conjunto próprio, com suas razões particulares. Por exemplo, para Ana a melhor escolha possível nos próximos meses e nas circunstâncias em que ela se

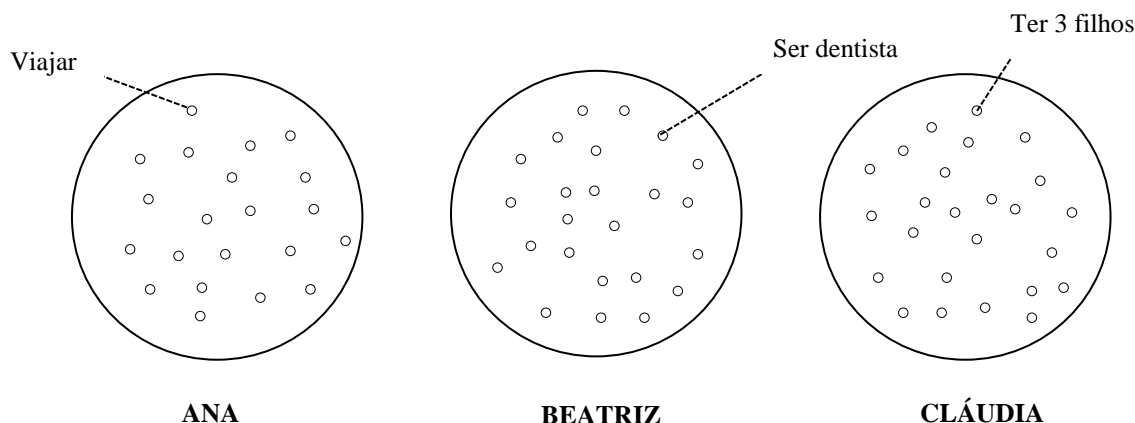
---

<sup>70</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 68. Tradução livre de: “*The defender of morality therefore needs to produce a theory of reasons which will underwrite the commitments [to reason], and an appeal to practical rationality is the obvious choice. [...] Only an appeal to practical rationality will suffice, since practical rationality uniquely is inescapable, whereas any other framework of reason-giving will be just another institution which may be legitimately questioned.*”



encontra será fazer uma viagem para a Europa, ao invés de continuar no Brasil, o que quer dizer que a escolha por viajar estará no seu conjunto de escolhas racionais; para Beatriz, a escolha racional é pela profissão de dentista, ao invés da de engenheira; no conjunto de Cláudia, estará a escolha de ter três filhos ao invés de dois, etc.

**Figura 1. Conjuntos de escolhas racionais**

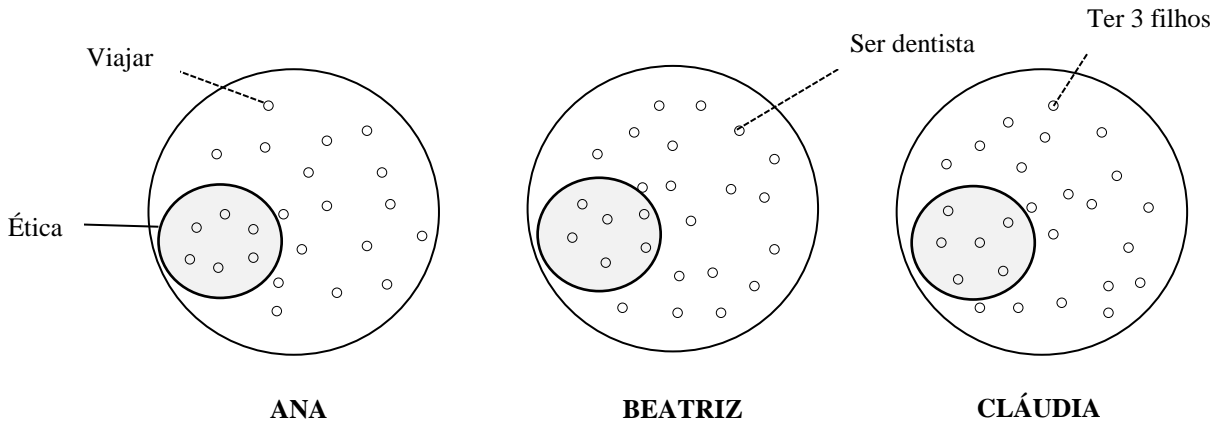


É claro que o exercício que estamos fazendo é crassamente simplificado. O conjunto de razões de uma pessoa, se existir tal coisa, deve ser estonteantemente complexo e dinâmico. Ele deverá ser atualizado de acordo com cada micro escolha, porque cada ato tornará algumas alternativas irracionais e novas alternativas racionais. Além disso, haverá casos em que as ações terão o mesmo grau de racionalidade (tomar um sorvete de baunilha ou de chocolate dará o mesmo nível de prazer) ou serão incomensuráveis, ou indeterminadas, etc. Essas complexidades não precisam nos deter, no entanto.

Uma coisa que *podemos* dizer sobre os conjuntos de razões para ação de cada pessoa é que eles são muitíssimo diferentes. É provável que as razões das pessoas sejam muito diferentes entre si e que uma convergência de razões seja rara. Mesmo assim, talvez possamos identificar algumas convergências, escolhas que seriam racionais para todo mundo. As pessoas, mesmo as consideradas más, deveriam querer ter uma boa saúde, felicidade, realização nos projetos de vida centrais para elas, etc. Esses objetivos racionais convergentes podem gerar algumas estratégias de ação que também são convergentes: para ter boa saúde, é racional ter uma dieta balanceada, dormir bem, se exercitar, etc.; para ser bem-sucedido nos projetos de vida, geralmente é bom rejeitar crenças equivocadas e ter ciência dos fatos.

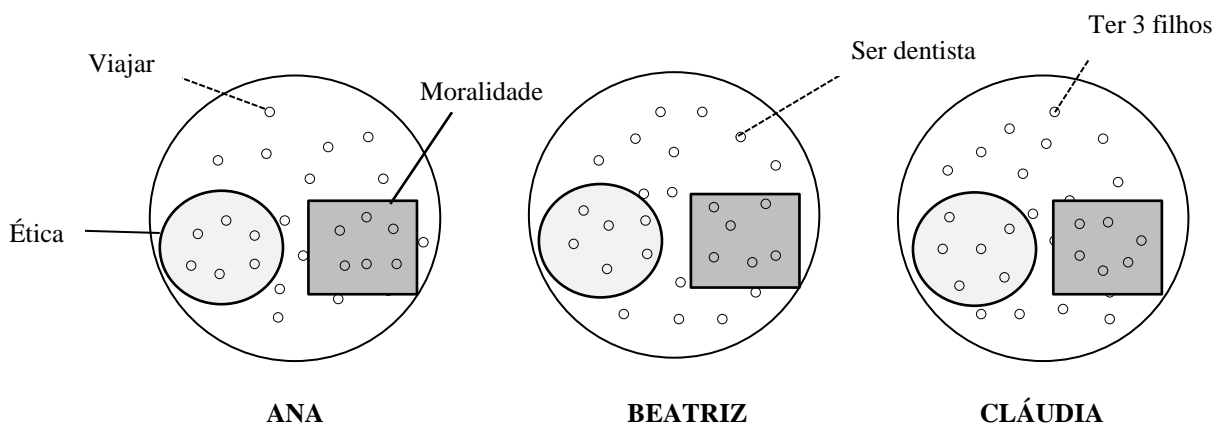
As convergências podem até nos ajudar a criar os rudimentos de uma “ética” – uma teoria sobre como viver uma vida boa – razoavelmente universalizável.

**Figura 2. Conjuntos de escolhas racionais II**



Mas precisamos de mais para chegar à moralidade: uma teoria sobre o que é *correto* fazer.<sup>71</sup> O conjunto de razões para a ação de todas as pessoas deverá ter um subconjunto de prescrições fixas, que não variarão de pessoa para pessoa. Todas as pessoas, ao avaliarem suas razões para a ação, perceberão que é *errado* torturar inocentes, matar arbitrariamente, mentir por puro prazer, etc. Essas prescrições estão necessariamente conectadas ao próprio conjunto de razões de todas as pessoas; o fato de a pessoa ser capaz de acessar suas razões já a torna capaz de conhecer e obedecer as regras morais. Não há como deixar de seguir regras morais sem ao mesmo tempo deixar de seguir a razão prática – e vice-versa.

**Figura 3. Conjuntos de escolhas racionais III**



<sup>71</sup> Este trecho será o único desta dissertação em que distinguiremos os termos “ética” e “moralidade”.

Se esse modelo for correto<sup>72</sup>, a moralidade terá todas as características de que falamos até agora. Ela será um conjunto de imperativos categóricos objetivos, porque não dependem da vontade de ninguém para existir e são diretamente acessíveis pela razão; inescapáveis, porque desobedecê-los será desobedecer às regras de razão que guiam nosso comportamento, o que necessariamente quererá dizer que seremos irracionais; e com autoridade, porque funcionam como um trunfo, que bloqueia todas as outras considerações racionais concorrentes.

Chegamos, então, ao modelo de moralidade que satisfaz às exigências que fizemos no decorrer do texto. Captamos o que o conceito de moralidade parece ter de inegociável. A pergunta que precisamos fazer agora é: isso é verdade? É possível que a moralidade tenha todas as características que apontamos? A resposta nos colocará na discussão da Teoria do Erro Moral.

### 3.5. Argumentos do erro moral

#### *Os argumentos de Mackie*

Inaugurando a tradição do erro moral, Mackie apresentou duas classes de argumentos contra a moralidade. A primeira é conhecida como “argumento da estranheza” (*argument from queerness*) e a segunda, como “argumento da relatividade” (*argument from relativity*).

Mackie reconhece que “pode ser plausivelmente afirmado que muitos julgamentos morais contêm um elemento categoricamente imperativo” e que sua tese contra a objetividade dos valores é “especificamente a negação de que qualquer elemento categoricamente imperativo seja objetivamente válido. Os valores objetivos que estou negando seriam direcionadores absolutos da ação, não seriam contingentes [...] aos desejos e inclinações do agente”<sup>73</sup>. Mas essas características da moral seriam “esquisitas”. “Se existissem valores objetivos, eles seriam entidades ou qualidades ou relações de um tipo muito estranho, completamente diferente de qualquer outra coisa no universo”. Além disso, teríamos problemas para conhecê-las: teríamos que ter “alguma faculdade especial de percepção moral

---

<sup>72</sup> Ele não precisa ser o único modelo que conecte razão prática e moralidade; foi usado como um exemplo.

<sup>73</sup> MACKIE, John. *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 29. Tradução livre de: “*Kant himself held that moral judgements are categorical imperatives, or perhaps are all applications of one categorical imperative, and it can plausibly be maintained that at least that many moral judgements contain a categorically imperative element. So far as ethics is concerned, my thesis that there are no objective values is specifically the denial that any such categorically imperative element is objectively valid. The objective values which I am denying would be action-directing absolutely, not contingently [...] upon the agent's desires and inclinations.*”

ou intuição, completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todo o restante das coisas”<sup>74</sup>.

O que é estranho para Mackie é a moralidade pretender ser intrinsecamente vinculante. É como se, quando alguém devesse dinheiro a outra pessoa, houvesse um “gancho invisível” ligando o dinheiro de uma à outra, ou um “cano de sucção imaterial” sugando o dinheiro. Da mesma forma, quando falamos em *obrigações* de agir de alguma forma, seria como se estivéssemos pensando em uma “corda invisível” nos puxando<sup>75</sup>. Como poderíamos explicar ligações tão peculiares?

O segundo argumento de Mackie, o de relatividade, “tem como premissa a bem conhecida variação dos códigos morais de uma sociedade para a outra”. Essa variação radical poderia justificar um “subjativismo de segunda ordem”, já que “diferenças radicais entre juízos morais de primeira ordem dificultam o tratamento desses julgamentos como apreensões de verdades objetivas”. Mackie reconhece que a mera existência dos desacordos morais não é suficiente para provar que a moralidade é subjetiva; há desacordos na Física e na História, por exemplo, mas ninguém nega que os fatos dessas áreas de estudo sejam objetivos. Porém, para ele, desacordos na ciência resultariam de “inferências especulativas ou hipóteses explicativas baseadas em evidências inadequadas, e parece pouco plausível interpretar o desacordo moral da mesma maneira”, já que os desacordos morais parecem mais estar fundados na forma como as pessoas aderem e se engajam em diferentes “formas de vida”<sup>76</sup>. Desse modo, para a

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 38. Tradução livre de: “*If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we were aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else.*”

<sup>75</sup> Ibid., p. 74. Tradução livre de: “*But what is it for Jones, say, to owe Smith five dollars? Is it as if five dollars in Jones’s pocket or bank account were trying to fly across into Smith’s? Rather, since Jones’s pocket and bank account may both be empty, it is as if there were an invisible hook reaching out from Smith and fishing for the money in Jones’s pocket. Or an immaterial suction-pipe. The owing is itself something like a demand for payment. [...] A similar metaphor is buried in the term ‘obligation’. If a is obliged to G, it is as if it were tied down to G-ing: an obligation is an invisible cord.*”

<sup>76</sup> Ibid., p. 36. Tradução livre de: “*The argument from relativity has as its premiss the well-known variation in moral codes from one society to another and from one period to another, and also the differences in moral beliefs between different groups and classes within a complex community. Such variation is in itself merely a truth of descriptive morality, a fact of anthropology which entails neither first order nor second order ethical views. Yet it may indirectly support second order subjectivism: radical differences between first order moral judgements make it difficult to treat those judgements as apprehensions of objective truths. But it is not the mere occurrence of disagreements that tells against the objectivity of values. Disagreement on questions in history or biology or cosmology does not show that there are no objective issues in these fields for investigators to disagree about. But such scientific disagreement results from speculative inferences or explanatory hypotheses based on inadequate evidence, and it is hardly plausible to interpret moral disagreement in the same way. Disagreement about moral codes seems to reflect people’s adherence to and participation in different ways of life.*”

moralidade, o círculo causal seria invertido: as pessoas aprovam a monogamia, por exemplo, porque vivem em uma forma social em que a monogamia é dominante, e não o contrário.

### *Réplica aos argumentos de Mackie*

Os argumentos de Mackie expõem algumas características contraintuitivas da moralidade, mas talvez ainda não sejam suficientes para refutar o modelo de ligação à razão prática que desenvolvemos. No argumento da relatividade, Mackie afirma que não podemos interpretar a moralidade como uma atividade que envolve argumentos sobre “inferências especulativas ou hipóteses explicativas”; mas exatamente isso é afirmado no modelo da moralidade como um conjunto de imperativos categóricos diretamente ligados à razão prática. Como diz Michael Smith, nossa empreitada seria por razões para ação baseadas nos melhores argumentos que podemos juntar:

Quando construímos teorias morais, estamos tentando descobrir o que temos razão normativa para fazer, e quando tentamos descobrir o que temos razão normativa para fazer, estamos tentando descobrir o que criaturas totalmente racionais iriam querer, e quando tentamos descobrir o que criaturas totalmente racionais iriam querer nós embarcamos em um procedimento de justificação de nossos vários desejos que é muito semelhante, de fato, ao empreendimento de construção de teorias na ciência em resposta a evidências observacionais<sup>77</sup>.

Da mesma forma, esse modelo explica o motivo de a moralidade ser vinculante. Não precisamos falar sobre “ganchos” ou “cordas invisíveis”: a vinculação da moralidade está ancorada na racionalidade prática: “Dizer que realizar um ato de certo tipo em certas circunstâncias é correto é, como argumentei, dizer que existe, *inter alia*, uma razão normativa para realizá-lo. E isso, por sua vez, é simplesmente dizer que criaturas totalmente racionais desejariam que tal ato fosse realizado em tais circunstâncias.” A estranheza metafísica desaparece, e “nenhuma ‘faculdade especial das percepções morais da intuição’ é necessária para obter conhecimento sobre elas. Tudo o que é necessário é a capacidade de pensar sobre o que uma pessoa mais racional iria querer fazer”<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995, p. 201. Tradução livre de: “[w]hen we construct moral theories we are trying to find out what we have normative reason to do, and when we try to find out what we have normative reason to do we are trying to find out what fully rational creatures would want, and when we try to find out what fully rational creatures would want we embark on a procedure of justification of our various desires that is very similar indeed to the enterprise of theory construction in science in response to observational evidence.”

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 200. Tradução livre de: “To say that performing an act of a certain sort in certain circumstances is right is, I have argued, to say *inter alia* that there is a normative reason to perform it. And this, in turn, is simply to say that fully rational creatures would desire that such an act be performed in such circumstances [...]. On this account, moral features like rightness thus simply are not “entities or qualities or relations of a very strange

O argumento da estranheza de Mackie funcionaria melhor contra teorias morais intuicionistas como a de G.E. Moore, para a qual temos um “senso”, um “sentido” para perceber a moral, e para a qual as propriedades da moralidade são indefiníveis (*indefinable*) e não-naturais (*non-natural*)<sup>79</sup>. Contra uma teoria assim caberia perguntar como essas propriedades poderiam nos vincular e qual parte de nossa cognição teria a função de acessá-las. Contra o modelo da razão prática, no entanto, essa estratégia não funciona tão bem.

Os argumentos de Mackie precisam ser refinados. Uma forma eficiente de fazer isso seria colocando em dúvida a conexão entre a razão prática e a moralidade. Se pudessemos provar que essa conexão é impossível ou que ela não nos leva às conclusões que imaginávamos que levaria, então estaríamos em um terreno mais firme para reivindicar o ceticismo. Os argumentos de Joyce vão exatamente nesse sentido.

Vamos investigar o que significa, para um agente, ter razões para agir de certa forma.

#### *Agentes totalmente racionais*

Smith e Joyce adaptam um modelo de racionalidade desenvolvido por Bernard Williams no famoso artigo “*Internal and External Reasons*”<sup>80</sup>. Para entender o modelo de Williams, temos que pensar mais uma vez em um agente, vamos dizer Ana, e em suas razões para ação. A Ana do mundo real não será racional 100% das vezes. Ana, como toda pessoa normal, sofre alguns problemas no cotidiano, como a preguiça de pensar muito sobre algumas coisas, ter algumas crenças falsas, às vezes raciocinar incorretamente, fazer coisas que sabe que não deveria fazer por cair em tentações (ações *akráticas*), etc.

Pensemos em uma contraparte idealizada de Ana, que chamaremos de Ana+. Ana+ ainda é Ana, tem todos os projetos de vida, interesses amplos e memórias, etc. dela, mas não sofre nenhuma de suas fraquezas de raciocínio. Podemos dizer que Ana+ é a versão totalmente racional (*fully rational*) de Ana, pois tem as seguintes características, quando vai executar uma ação: (a) não tem crenças falsas; (b) tem todas as crenças verdadeiras relevantes; (c) delibera corretamente sobre o assunto<sup>81</sup>. O teste da racionalidade prática de Ana é esse: Ana tem uma razão normativa para fazer algo se e somente Ana+ desejar fazer

---

sort”; no “*special faculty of moral perceptions of intuition*” is required in order to gain knowledge of them. All that is required is the ability to think about what a more rational person would want.”

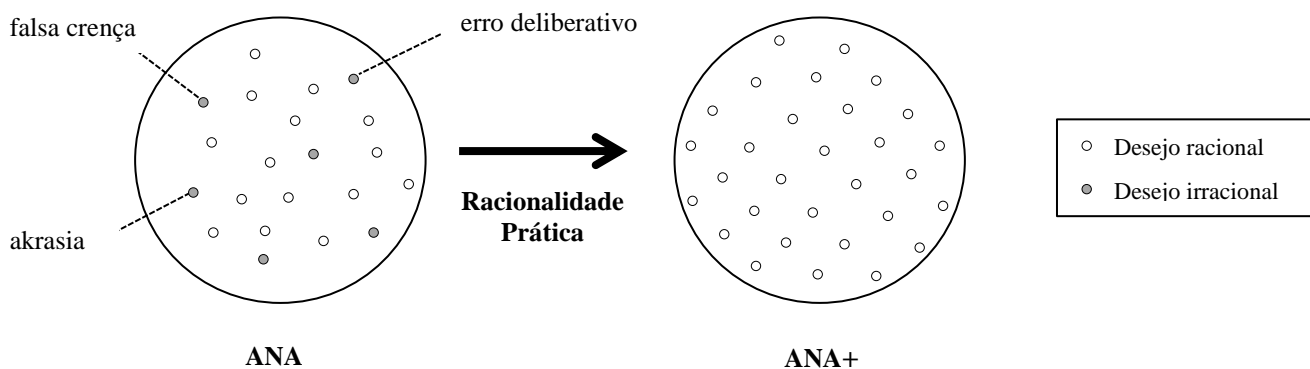
<sup>79</sup> MOORE, G. E. *Principia ethica*. London: Cambridge University Press, 1959, §10.

<sup>80</sup> WILLIAMS, Bernard. Internal and external reasons. *Rationality in Action: Contemporary Approaches*, p. 387, 1990.

<sup>81</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 73.

esse algo. Colocando em termos mais genéricos, o teste da razão prática seria esse: um agente tem uma razão para realizar uma ação se e somente se essa ação for desejada por uma versão totalmente racional dele.

**Figura 4. Conjunto de desejos de Ana e de Ana+**



O modelo tem a grande vantagem de criar um método para avaliarmos a racionalidade de nossos desejos, substituindo desejos irracionais por racionais<sup>82</sup>, e também pode conseguir escapar do dilema racionalista.

Vimos que o dilema racionalista nos prende entre a possibilidade de uma razão ser *relativa* demais ou *alienante* demais. O modelo do agente totalmente racional com certeza escapa a uma parte do dilema: as razões que um agente totalmente racional fornece a um agente real (como as que Ana+ fornece a Ana) jamais serão *alienantes*, porque o agente totalmente racional continua sendo, em vários sentidos, o *mesmo* que o agente real: ele tem as mesmas memórias, os mesmos projetos, os mesmos interesses, etc. Por isso, Ana não poderia responder “e daí?” ao que Ana+ considerasse racional e vinculante para Ana, porque Ana+ é Ana em todos os sentidos relevantes. Logo, as razões que um agente totalmente racional

<sup>82</sup> O que contraria a visão humeana de que desejos e razões são praticamente a mesma coisa (a razão é escrava de nossas paixões). Mas a visão humeana sofre do grave problema de não conseguir explicar a fraqueza de vontade (*akrasia*): quando fazemos algo que sabemos que é errado, mas não conseguimos evitar fazer, por exemplo, quando caímos na tentação de comer um bolo de chocolate, mesmo sabendo que não deveríamos comê-lo, porque estamos de dieta. Na visão humeana, não existiria algo como a *akrasia*. Existiriam somente desejos que são mais fortes que outros: o desejo de comer um bolo de chocolate simplesmente é mais forte que o desejo de fazer a dieta, e ponto final. Mas, se é assim, porque nos arrependemos de nossas ações *akráticas*, reprovamos nossa conduta? A noção de *akrasia* está muito presente em nosso cotidiano e em nossa psicologia para podermos abandoná-la, *Ibid.*, pp. 68-73. Outros modelos explicam a relação entre nossos desejos e nossas valorações de forma mais refinada e compatível com a ideia de *akrasia*, como o dos desejos de primeira e de segunda ordem, de Harry Frankfurt (valorações seriam desejos de segunda ordem), e o de que valorações são crenças, contrapostas aos desejos, de Smith. Cf. FRANKFURT, Harry. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: *Agency And Responsibility*. Routledge, 2018. p. 77-91. SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995, pp. 147 e ss.

fornece a sua contraparte real são, em um sentido, similares às razões dos imperativos hipotéticos, porque elas têm uma conexão íntima e vinculante com os desejos e interesses do agente real.

Mas será que o modelo do agente totalmente racional sucumbiria à parte do *relativismo* do dilema racionalista (como os imperativos hipotéticos sucumbiram, na discussão acima)? A resposta a essa pergunta pode ser “não”, se levarmos em conta uma distinção sutil, entre o que o agente deseja e o que *desejaria* caso fosse totalmente racional. O modelo do agente totalmente racional não toma como critério os desejos de Ana, mas os de Ana+. Ou seja, o critério desse modelo é o que as pessoas deveriam desejar, não o que desejam de fato. Pode ser que algumas coisas que agentes totalmente racionais desejam sejam não-relativas, ou seja, podem ser universalizadas, ao contrário das coisas que os agentes do mundo real desejam, que são relativas. Por isso, nesse importante sentido, as razões que surgem no modelo do agente totalmente racional podem ser diferentes das razões que surgem dos imperativos hipotéticos.

Se essa possibilidade se concretizar, finalmente escaparemos do dilema racionalista, porque encontraremos razões para seguir os imperativos categóricos que não são nem alienantes e nem relativas. Resta saber como um argumento para a não-relatividade das razões de um agente totalmente racional funcionaria.

#### *Razões não-relativas*

Michael Smith fornece um argumento desse tipo. Sua estratégia é semelhante à da universalização de máximas de Kant. Uma das formulações do imperativo categórico de Kant é esta: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>83</sup>. Ou seja, as ações do agente kantiano devem ser aquelas que não entrariam em contradição com a de outros agentes racionais se eles decidissem agir da mesma forma. Roubar seria uma ação contraditória nesse sentido, porque se todos agissem assim haveria a negação da própria ideia de propriedade e ela desapareceria.

Analogamente, para Smith, quando alguém pensa que sua contraparte totalmente racional chegaria à conclusão de que um agente  $x$  deve  $\phi$  nas circunstâncias  $C$ , então ele também está admitindo que quaisquer outras pessoas que estariam nas mesmas circunstâncias

---

<sup>83</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 59.



também deveriam fazer a mesma coisa. Ou seja, se Ana chega à conclusão de que Ana+ desejaria que Ana nunca roubasse, porque, por exemplo, (i) Ana não está passando por necessidades materiais e porque (ii) roubar causa danos à propriedade das outras pessoas, então Ana automaticamente estaria obrigada a reconhecer que qualquer outra pessoa que (i) não passa por necessidades materiais e (ii) reconhece que roubar causa danos às outras pessoas *também* está racionalmente obrigada a não roubar. Smith diz que esse “salto kantiano” tem que acontecer por causa da própria forma como conversamos sobre razões normativas:

Suponha que alguém me diga que tem uma razão para tirar férias e que eu pense que eu não teria razões para tirar férias nas circunstâncias que ela enfrenta. Desde que tenhamos tido em devida conta as [...] considerações que possam ser relevantes para a escolha dela, e desde que tenhamos tido em conta a forma como as suas preferências podem constituir uma característica relevante das suas circunstâncias, parece que discordo dela sobre a justificabilidade racional de ela tirar férias nas circunstâncias que ela enfrenta, um desacordo que posso expressar dizendo “Ela acha que há uma razão para tirar férias em suas circunstâncias, mas não existe tal razão”. Se ela cita uma consideração em apoio dela tirar férias que eu acho que falha como justificação, então eu não concluo que ela pode justificar-relativo-a-ela, embora não justifique-relativo-a-mim, eu concluo que ela falha como justificativa *simpliciter*.

O ponto é importante, pois sugere que, quando falamos de razões para ação, na grande maioria das vezes nos vemos falando sobre um assunto comum. [...] Ele sugere [...] que nosso conceito de uma razão normativa é teimosamente não-relativo.

De fato, parece-me que não temos escolha a não ser pensar nisso, pois, se as razões normativas fossem realmente relativas, a mera reflexão sobre isso bastaria para minar sua importância normativa<sup>84</sup>.

Se não pudéssemos justificar nossas razões dessa forma, Smith continua, não haveria espaço para a argumentação racional. Ficaríamos todos fechados em nossos desejos e a comunicabilidade deles – sem contar a possibilidade de *avaliação* deles por outras pessoas –

---

<sup>84</sup> SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995, pp. 171-72. Tradução livre de: “Suppose someone tells me that she has a reason to take to take a holiday and I think I would have no reason to take a holiday in the circumstances she faces. Provided we have taken a proper account of the [...] considerations that might be relevant to her choice, and provided we have taken proper account of the way in which her preferences may constitute a relevant feature of her circumstances, it seems that I straightforwardly disagree with her about the rational justifiability of her taking a holiday in the circumstances she faces, a disagreement I can express by saying “She thinks that there is a reason to take a holiday in her circumstances, but there is no such reason”. If she cites a consideration in support of her taking a holiday that I think fails to justify, then I do not conclude that it may justify-relative-to-her, though not justify-relative-to-me, I conclude it fails to justify *simpliciter*.

*The point is important, for it suggests that when we talk about reasons for action we quite generally take ourselves to be talking about a common subject matter. [...] It suggests [...] that our concept of a normative reason is stubbornly non-relative.*

*Indeed, it seems to me that we have no choice but to think this, for if normative reasons were indeed relative, then mere reflection on that would suffice to undermine their normative significance.”*

estaria seriamente prejudicada. Os desejos se tornariam, arbitrários, o que é uma decorrência natural do fato de não poderem ser avaliados racionalmente. Também tem que haver uma *convergência* entre os diversos agentes racionais. Como os desejos que devemos ter são apenas os racionalmente justificados, devemos ingressar em uma comunidade de agentes racionais para ter contato com os melhores argumentos em favor do que é melhor a fazer. A tendência, então, é que os agentes mapeiem os melhores cursos de ação possíveis e convirjam para concordar, no longo prazo, sobre quais são as melhores ações<sup>85</sup>.

O espaço que a moralidade tem no modelo de razões normativas de Smith torna-se mais visível. A ação moral é aquela que todos os agentes em condições de racionalidade completa executariam. Se um agente totalmente racional pensa que roubar, em tais e tais circunstâncias, é errado, então todos os agentes totalmente racionais pensarão que roubar, em tais e tais circunstâncias, é errado. As verdades sobre a racionalidade das razões morais seriam verdades *a priori*<sup>86</sup>. É claro que algumas verdades apriorísticas não são necessariamente óbvias. Smith, no entanto, ainda acredita que a tendência é de que haja convergência das visões morais:

A mim parece que deveríamos ter alguma confiança na legitimidade das conversas morais. Porque, resumindo, o fato empírico de que a argumentação moral tende a gerar a concordância de nossos companheiros nos dá razão para acreditar que haverá convergência em nossos desejos em condições de total racionalidade. Porque a melhor explicação para essa tendência é nossa convergência até um conjunto de verdades morais a priori extremamente não-óbvias. E a verdade dessas verdades morais a priori exige, por sua vez, uma convergência nos desejos que criaturas totalmente racionais teriam.<sup>87</sup>

Smith percebe que uma parte importante da argumentação pela não-relatividade das razões morais e da convergência de agentes racionais depende da existência de pelo menos alguma tendência empírica de concordância entre agentes reais, mesmo que imperfeita.

Se os argumentos de Smith estiverem corretos, então finalmente teremos encontrado uma concepção que dê conta das características inegociáveis da moralidade. Teremos encontrado razões normativas não-relativas, que não sucumbem ao dilema racionalista. Se os argumentos

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 173.

<sup>86</sup> Ibid., p. 187.

<sup>87</sup> Ibid., p. 187. Tradução livre de: “[I]t seems to me that we should [...] have some confidence in the legitimacy of moral talk. For, in short, the empirical fact that moral argument tends to elicit the agreement of our fellows gives us reason to believe that there will be a convergence in our desires under conditions of full rationality. For the best explanation for that tendency is our convergence upon a set of extremely unobvious a priori moral truths. And the truth of these unobvious a priori moral truths requires, in turn, a convergence in the desires that fully rational creatures would have.”

falharemos, no entanto, estaremos sem opções plausíveis restantes. Se a melhor resposta que procuramos não for suficiente, então a única conclusão que sobrar será uma Teoria do Erro Moral. No que segue, afirmaremos que os argumentos de Smith, de fato, não são bem-sucedidos e que devemos concluir pelo erro moral.

### *Os argumentos de Joyce*

Vamos formalizar o argumento do erro moral, levando em conta as características da moralidade que vimos até aqui. Joyce coloca o argumento nestes termos:

1. Se  $x$  deve moralmente  $\phi$ , então  $x$  deve  $\phi$  independentemente de quais são seus desejos e interesses.
2. Se  $x$  deve moralmente  $\phi$ , então  $x$  tem uma razão para  $\phi$ .
3. Portanto, se  $x$  deve moralmente  $\phi$ , então  $x$  pode ter uma razão para  $\phi$  independentemente de quais são seus desejos e interesses.
4. Mas essas razões não têm sentido.
5. Portanto,  $x$  nunca está sob uma obrigação moral.<sup>88</sup>

Na premissa “1.”, afirma-se que a moralidade é composta por imperativos categóricos inescapáveis e com autoridade. Na premissa “2.”, a moralidade é conectada à razão prática. A premissa “3.” é a conclusão das duas anteriores e mostra que a moralidade pode nos dar uma razão normativa para fazer uma coisa mesmo contra nossos desejos e interesses. Smith concordaria até aqui. A premissa “4.” é o ponto em que Joyce e Smith traçam caminhos opostos. Se ela estiver correta, nos levará a uma Teoria do Erro Moral. Ela implica que é impossível que a racionalidade prática produza razões que *não* estão ligadas aos desejos e interesses do agente.<sup>89</sup>

Para sustentar a premissa “4.” contra Smith, Joyce apresenta três argumentos. O primeiro, sobre convergência, retoma o argumento da relatividade de Mackie: se a moralidade é racionalmente justificável, por que os desacordos são tão disseminados? Isso nos levará ao segundo argumento, em que se indaga por que um agente que deseja o que outros consideram irracional deve aceitar fazer o teste de universalidade de Smith. Essa discussão, por sua vez, nos levará ao terceiro e último argumento: mesmo que o teste de universalidade seja exigido, é provável que até os desejos considerados imorais de um agente sejam universalizáveis.

---

<sup>88</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 77. Tradução livre de: “1. If  $x$  morally ought to  $\phi$ , then  $x$  ought to  $\phi$  regardless of what his desires and interests are. 2. If  $x$  morally ought to  $\phi$ , then  $x$  has a reason for  $\phi$ ing. 3. Therefore, if  $x$  morally ought to  $\phi$ , then  $x$  can have a reason for  $\phi$ ing regardless of what his desires and interests are. 4. But there is no sense to be made of such reasons. 5. Therefore,  $x$  is never under a moral obligation.”

<sup>89</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 68.

Na citação acima, Smith afirmou que “o fato empírico de que a argumentação moral tende a gerar a concordância de nossos companheiros nos dá razão para acreditar que haverá convergência em nossos desejos”. Mas que fatos empíricos são esses? Até onde podemos ver, nosso cotidiano está recheado de profundos desacordos morais; “guerras culturais”, conflitos entre grupos com valores substancialmente diferentes, são cada vez mais comuns, inclusive no Brasil. Smith responde à objeção dando três contrapontos. Primeiro, ele afirma que devemos lembrar que, juntamente com essa quantidade substancial de desacordos, encontramos também quantidades substanciais de *acordos* morais. Segundo, que devemos nos lembrar que questões que causavam intenso desacordo anteriormente atualmente já não o causam mais, porque foram resolvidos por, entre outras coisas, argumentos morais; e que então é possível que questões que causem desacordos atualmente deixem de causá-los no futuro. Em terceiro lugar, Smith afirma que mesmo os problemas que parecem moralmente intratáveis podem ser explicados de uma forma que não coloca em risco a ideia de convergência das razões de pessoas racionais: por exemplo, as pessoas que discordam podem estar sendo movidas por emoções muito fortes, que estão momentaneamente turbando sua racionalidade<sup>90</sup>.

Joyce considera os pontos de Smith todos razoáveis, mas duvida de que eles estabeleçam com sucesso a não-relatividade das razões. Isso porque ele considera que Smith deixou de fazer um quarto apontamento relevante: que mesmo se concedermos que haja convergência de opiniões, há a possibilidade de ela ser explicada *por outras causas*: “a observação da convergência das opiniões morais por si só não nos fornece evidências de que o debate racional leva à convergência”<sup>91</sup>. Para exemplificar, podemos pensar em algumas convergências por que o mundo passa, como a de ouvir música pop, comer hambúrgueres ou usar calças jeans. Essas convergências são explicadas por causas culturais: a globalização e alguma hegemonia cultural de países como os EUA e os do oeste europeu, por exemplo. As causas dessa convergência, portanto, não têm nada a ver com argumentos: são causas *a-* racionais. Um processo semelhante pode acontecer com a moralidade.

A observação de Joyce faz o argumento de Smith perder a força, porque passa a precisar do auxílio de *outro* argumento, independente, que prove a conexão entre uma convergência moral observada empiricamente e os argumentos capazes de convencer pelas

---

<sup>90</sup> Ibid., pp. 188-89.

<sup>91</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 88. Tradução livre de: “*observation of convergence of moral opinions does not, in and of itself, provide evidence that rational debate leads to convergence, for an observed convergence of moral opinions might be explained in other ways.*”

razões corretas (morais). O argumento de Smith não seria suficiente para provar a objetividade da moral *nem se* houvesse total convergência fática entre as pessoas<sup>92</sup>.

Para que o argumento de Smith seja convincente, ele não precisa provar que toda convergência moral acontece porque todos os agentes são convencidos racionalmente a agir moralmente – ele pode admitir causas a-rationais de convergência; mas, para ser convincente, o argumento tem que provar que todos os *desacordos* morais surgem por uma falha de raciocínio – ele não pode admitir que a *divergência* moral seja racional. Se pudermos dar um exemplo de caso em que é racional agir imoralmente, ou ao menos que não consigamos apontar irracionalidades nessa ação, então o argumento de Smith estará refutado.

Consideremos este caso, criado por Gilbert Harman e citado por Joyce:

Suponha que um funcionário satisfeito de Assassinato, Ltda. foi criado desde criança para honrar e respeitar os membros da "família", mas para não ter nada além de desprezo pelo resto da sociedade. Sua tarefa atual, vamos supor, é matar um certo gerente de banco, Bernard J. Ortcutt. Como Ortcutt não é membro da "família", o funcionário em questão não tem escrúpulos em cumprir sua tarefa. Em particular, se tentássemos convencê-lo de que ele não deveria matar Ortcutt, nosso argumento iria meramente diverti-lo. Não lhe fornecéramos a menor razão para desistir, a menos que apontássemos para dificuldades práticas, como a probabilidade de ele ser preso.<sup>93</sup>

Vamos supor que o criminoso em questão é racional, atencioso com argumentos, íntegro nas suas convicções, etc. – ou melhor, vamos supor que estamos em contato com a versão totalmente racional desse criminoso (criminoso+). Para Smith, a versão totalmente racional do criminoso teria que perceber que seu desejo de assassinar pessoas para garantir o bem de sua "empresa" é irracional, porque a versão totalmente racional do criminoso faria um teste de universalização (salto kantiano) desse desejo e perceberia que ele não passa no teste.

Porém, porque esse teste teria que acontecer? Vamos supor que dialoguemos com o criminoso sobre isso. Perguntamos se ele acha racional assassinar pessoas para o bem da

---

<sup>92</sup> No capítulo seguinte, argumentaremos tanto que a norma atualmente é que haja desacordos morais quanto que, nos casos em que há convergência, ela é explicada por essas razões a-rationais; por ora, no entanto, podemos deixar esses pontos em aberto.

<sup>93</sup> HARMAN, Gilbert. Moral Relativism Defended. *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 1, pp. 3-22, 1975, p. 5. JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 91. Tradução livre de: "[S]uppose that a contented employee of Murder, incorporated was raised as a child to honor and respect members of the "family" but to have nothing but contempt for the rest of society. His current assignment, let us suppose, is to kill a certain bank manager, Bernard J. Ortcutt. Since Ortcutt is not a member of the "family," the employee in question has no compunction about carrying out his assignment. In particular, if we were to try to convince him that he should not kill Ortcutt, our argument would merely amuse him. We would not provide him with the slightest reason to desist unless we were to point to practical difficulties, such as the likelihood of his getting caught."

empresa e ele responde: “sim”. Além disso, ele também acredita que se raciocinasse totalmente sobre a questão (sem crenças falsas, sem erros inferenciais, com todas as crenças verdadeiras relevantes), ele chegaria à mesma resposta. Perguntamos, por fim, se ele acha que a crença dele é universalizável, se todo mundo que deliberasse racionalmente sobre essa questão chegaria à mesma resposta que ele. Vamos supor que ele responda: “não”, que algumas pessoas não terão os mesmos desejos que ele. O que pensaremos dessas respostas? Para Smith, as respostas do criminoso são ininteligíveis – ele está em contradição. Porém, se a resposta do criminoso parecer inteligível para *nós*, então isso será um grande indício de que a visão de que as razões normativas são não-relativas é falsa.

Nesse ponto, não podemos buscar falar de outra coisa a não ser o que *sentimos* ser adequado ou não responder a essas perguntas, porque nossa discussão está chegando ao limite do significado do conceito de “racionalidade”, que pode muito bem ter regiões fronteiriças indefinidas. “Racionalidade” pode significar coisas diferentes para diferentes pessoas. Algumas (como Smith) terão a intuição de que não fazer o teste de universalização fere alguma coisa importante; outras (como Joyce), que não há nenhum problema em não realizar o teste. De qualquer forma, essa situação cria um grande impasse para Smith e para qualquer racionalista moral, porque eles estarão pressupondo um consenso sobre o conceito de “razão prática” com o qual não podem realmente contar.

Mas, para continuar a argumentação, concedamos esse ponto a Smith e imaginemos que uma pessoa racional deveria responder “sim” à última pergunta. Vamos supor, então, que o criminoso admita que o conceito de racionalidade carregue consigo a ideia de que devemos fazer o teste da universalização. Isso não se tornaria um problema: a saída para ele seria simplesmente responder que seus desejos *passam* no teste da universalização. Devemos lembrar que o teste de universalização é um teste sobre o que todos os agentes racionais fariam se estivessem nas mesmas circunstâncias. A argumentação do criminoso poderia ser essa: “É claro que em circunstâncias normais as pessoas acham que é irracional assassinar outras pessoas; mas eu não vivo em circunstâncias normais: eu fui criado em uma empresa de assassinos, que despreza pessoas de fora, que valoriza a destreza em técnicas de assassinato, etc. Então eu *posso* dizer que qualquer pessoa que compartilhasse essas circunstâncias comigo teria os mesmos desejos que tenho e que acreditar que matar pessoas é desejável é universalizável e racional”.

Temos que lembrar que para Smith o conjunto das razões práticas inclui todos os desejos da versão racional de um agente, então uma universalização sobre as circunstâncias de um agente também é uma universalização sobre os desejos que ele carrega. Logo, o argumento do criminoso parece ser perfeitamente legítimo dentro da concepção de racionalidade do próprio Smith. Dizer que o argumento não é legítimo porque os desejos que o criminoso está universalizando são irracionais não é possível – isso seria uma petição de princípio, pois saber quais desejos são racionais é precisamente o que está em discussão. Da mesma forma, também não seria possível dizer que os argumentos do criminoso não são válidos porque ele cresceu em circunstâncias anormais, e que devemos ter como parâmetro apenas os agentes que estão em circunstâncias normais. Isso seria apelar a uma regra da maioria, mas não há nada que indique que o que a maioria acredita é racional. Muitas teorias filosóficas têm por objetivo lançar dúvidas sobre as crenças da maioria – esse é o caso da Teoria do Erro Moral.

Então chegamos à conclusão de que os argumentos racionalistas de Smith não são convincentes. As crenças morais dos agentes racionais contêm uma relatividade intrínseca, que é impossível eliminar. Logo, elas não conseguem garantir razões objetivas, não-relativas e que criem convergências entre agentes racionais para a moralidade.

O caso do criminoso, que apresentamos nesta seção para refutar a visão racionalista da moral, é análogo ao caso de Charles Starkweather, que apresentamos na seção sobre imperativos hipotéticos, para refutar uma visão da moralidade de imperativos hipotéticos. As analogias não são fortuitas, porque no final das contas essas duas visões sobre a moralidade padecem do mesmo problema: elas sucumbem ao dilema racionalista: para fugir do problema da alienação de razões, elas têm que avançar demais para o lado da relatividade das razões. Logo, o que nos resta é uma Teoria do Erro Moral.

#### *Razões internas e razões externas*

O caminho para a Teoria do Erro Moral foi, até agora, negativo, no sentido de ter sido de refutação dos argumentos propostos pelo racionalista moral; ele foi análogo ao caminho de um ateu que chega ao ceticismo apenas refutando os argumentos para a crença em Deus. Porém, passada a discussão acima, temos a possibilidade de adotar uma postura mais propositiva.

Vamos nos basear na distinção entre razões internas e razões externas, feita por Williams em seu artigo supracitado<sup>94</sup>, e adotada (com algumas modificações) por Joyce. Uma razão será interna quando se conectar a um desejo de um agente ou ao que a versão totalmente racional do agente desejaria. Uma razão será externa quando ela for vinculante independentemente dos desejos do agente.

Como discutimos extensamente acima, as razões internas têm a grande vantagem de *motivar* o agente. Se um agente está com sede, ele tem uma razão para beber água. Ele deveria estar motivado a fazer isso. Além disso, as razões internas também são critérios para a *correção* de ação. Imagine-se que um agente queira tomar uma xícara de café, que está à sua frente. No entanto, de uma maneira imperceptível para ele, essa xícara de café também contém veneno. Mesmo não podendo saber disso, o agente tem uma razão *interna* para não beber a xícara de café – porque a preservação da saúde e da própria vida é um desejo dele. Se o agente tivesse o conhecimento de todos os fatos relevantes sobre a xícara de café (se fosse aconselhado por agente+), ele não beberia a xícara, porque perceberia que bebê-la prejudicaria seus interesses mais importantes. Razões internas conectam de forma refinada desejos e crenças. Só desejos podem motivar alguém. Crenças não motivam: suponhamos que um agente queira tomar uma xícara de café, mas descubra que uma tribo indígena na Amazônia acredite que o café é uma bebida amaldiçoada. A crença da tribo não terá nenhum efeito sobre o agente (ele poderá perguntar “e daí?”) e não poderá criar nenhuma motivação – será *alienante*.

Por outro lado, toda *razão externa* pretende ser válida independentemente dos desejos de um agente. Mas, como só as razões que se comunicam aos desejos de um agente podem motivá-lo, então concluímos que *razões externas nunca serão válidas como razões práticas*. Elas nunca terão a capacidade de explicar ou modificar uma ação, porque ações estão necessariamente conectadas a motivações e motivações estão necessariamente conectadas a desejos. Vimos que todas as tentativas de ligar a moralidade aos desejos das pessoas falham pelo problema da relatividade das razões. De fato, pretender ser válida independentemente dos desejos de um agente parece ser uma das propriedades importantes da moralidade. Prescrições morais são prescrições de razões externas – são imperativos categóricos objetivamente prescritíveis. Logo, como razões externas, teorias morais também nunca poderão ser válidas como razões práticas. Nessa perspectiva mais propositiva, temos uma

---

<sup>94</sup> WILLIAMS, Bernard. Internal and external reasons. *Rationality in Action: Contemporary Approaches*, p. 387, 1990.



visão mais clara dos problemas que uma teoria moral tem para ser *prática*. O fato de a moralidade nunca poder motivar alguém é um fardo imenso para o defensor da moralidade. Por isso, a conclusão mais sólida é por uma Teoria do Erro Moral.

Tendo chegado à conclusão do erro moral, temos que explicar por que as pessoas cometem sistematicamente esse erro, especialmente com um conceito usado tão cotidianamente como o de moralidade. Qual a função desse conceito? Por que ele é tão utilizado?

### **3.6. Explicando o erro: evolução e moralidade**

Quando muitas pessoas, de culturas e épocas diferentes, acreditam em uma coisa que depois se prova falsa, temos que dar uma explicação independente para as pessoas terem universalmente acreditado nela. Se a explicação for satisfatória, ela deverá deixar a teoria do erro mais plausível. Por muito tempo, a maior parte da humanidade acreditou que a terra não se movia e que o sol girava ao seu redor; sabe-se, agora, que essa crença é falsa. Sabe-se também por que as pessoas tiveram essa crença: da perspectiva de um habitante da superfície da terra, o sol se move e a terra continua fixa sob seus pés (movimento relativo). Somente com o desenvolvimento de instrumentos que nos permitiram ter uma perspectiva mais ampla de nosso sistema solar pudemos superar o viés geocêntrico. A explicação de certa forma nos conforta, porque podemos entender os motivos que levaram tantas pessoas inteligentes no passado a compartilharem uma crença falsa. Há alguma perspectiva mais ampla que nos permita explicar a crença disseminada na moralidade? Que tipos de explicações seriam essas?

Todos os grupos humanos têm um senso de que algumas coisas são absolutamente proibidas ou obrigatórias (como o incesto, o assassinato arbitrário, a tortura por mero prazer, etc.), apesar de poderem justificar isso de diferentes maneiras. Portanto, a moralidade é comum à espécie humana. Alguns podem considerar estranho dizer que todas as culturas humanas usam imperativos categóricos, um conceito filosófico recente e tipicamente ocidental. Mas, como diz Joyce, não precisa ser assim: O termo “imperativo categórico” pode ter seu *pedigree* filosófico (ter sido criado por um prussiano pietista que viveu no século XVIII) e suas complexidades, mas “captura um fenômeno mental [...] relativamente simples. Se uma pessoa pensa, quanto a, digamos, ajudar seu filho, ‘Eu apenas tenho que fazer isso’, e se, quando pressionada por uma razão, não está disposta a fornecer uma resposta, mas apenas reiterar ‘Bem, eu apenas tenho’, então ela está manejando um imperativo categórico”. A discussão sobre os imperativos objetiva capturar um tipo de sentimento que “o agente pode

não ser nem capaz de articular: o vago senso de que existem certas regras de conduta que têm autoridade intrínseca, que não devem ser questionadas, que estão na natureza das coisas”<sup>95</sup>.

Concordamos com a hipótese de Joyce e de outros (Michael Ruse<sup>96</sup>, Sharon Street<sup>97</sup>, Tim Dean<sup>98</sup>, etc.), de que a explicação mais plausível para utilizarmos um discurso potencialmente errôneo, como a moralidade, é o fato de ela ter evoluído por *seleção natural*.

### *Explicação evolutiva*

A teoria da evolução das espécies por seleção natural, proposta por Charles Darwin, é uma das contribuições científicas mais importantes da história. Ela conecta a biologia e as mudanças dos seres vivos ao mundo físico, dando uma explicação elegante, original e sólida<sup>99</sup>. Diversos ramos de pesquisa mais específica sobre o ser humano, como a psicologia, a medicina, a neurociência, a antropologia, a arqueologia, a economia, etc., tomam como pressuposto a noção de que a fisiologia e a cognição humana surgiram em larga parte como adaptações ao ambiente em que nossos ancestrais viveram. Ou seja, atualmente, a teoria darwiniana integra todos esses outros ramos do conhecimento.

Uma parte básica da ideia de seleção natural é que tem que existir algo que é selecionado – uma unidade de seleção. Muitos pensam que essa unidade básica é uma *espécie* ou um indivíduo, mas na verdade ela é o *gene* (ao menos na visão neo-darwinista tradicional, que para nossos propósitos é suficiente)<sup>100</sup>. “Gene” é um termo problemático, porque é polissêmico, fonte de diversos embates teóricos entre cientistas. Para os fins desta exposição introdutória, no entanto, podemos ter em mente a ideia bastante rudimentar de que um gene é aquilo que transmite uma característica fenotípica hereditariamente – um gene armazena e transmite informações: um lobo que tem o gene ou conjunto de genes que o faz expressar o

---

<sup>95</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 141. Tradução livre de: “The term ‘categorical imperative’ may have been introduced by Kant with all his characteristic philosophical intricacy, but it captures a quite simple mental (and, derivatively, linguistic) phenomenon. If a person thinks, concerning, say, the help of her child, ‘I just have to,’ and if, when pressed for a reason why she has to, is disposed not to provide an answer but simply reiterate ‘Well, I just have to’ (or something amounting to that), then she is wielding a categorical imperative. [...] Clearly, this kind of question-and-answer routine is somewhat artificial. What it’s designed to capture is a kind of ‘feeling’ which the agent may not even be able to articulate: the vague sense that there are certain rules of conduct that have intrinsic authority, that mustn’t be questioned, that are there in the nature of things.”

<sup>96</sup> RUSE, Michael. Evolutionary Ethics: a Phoenix arisen. *Zygon*, v. 21, n. 1, pp. 95-112, 1986.

<sup>97</sup> STREET, Sharon. A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, v. 127, n.1, pp. 109-166, 2006.

<sup>98</sup> DEAN, Timothy. *Evolution and moral ecology*. Tese de Doutorado, University of New South Wales, 2014.

<sup>99</sup> RIDLEY, Mark. *Evolution*. 3ª Ed. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2004, capítulo 2.

<sup>100</sup> DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

fenótipo das presas afiadas transmitirá esse(s) gene(s) para sua cria<sup>101</sup>, que também terá presas afiadas, e assim por diante. Desse modo, o gene é a unidade sobre a qual a seleção natural exerce pressão. Se houver, em um ambiente de lobos, uma pressão para que lobos tenham presas mais afiadas (digamos, porque a espécie que os lobos costumam caçar está ficando com a pele mais grossa), a unidade que deverá ser modificada é o gene. Um lobo que apresentar uma mutação genética que o permita ter presas mais afiadas terá mais sucesso no ambiente e tenderá a sobreviver e a se reproduzir melhor, i.e., a espalhar seus genes em maiores quantidades entre os lobos. Os lobos que tiverem genes que os façam ter presas menores irão se reproduzir menos e seus genes tenderão gradualmente a desaparecer.

Há, portanto, uma competição antiga e perene entre os genes. Como eles podem ser transmitidos (replicados) para as gerações seguintes e como as mutações costumam ser raras, alguns genes de sucesso podem “sobreviver” por milhares ou centenas de milhares de anos. Haverá a tendência de que os genes sejam implacavelmente competitivos, que forneçam a seus portadores sempre as melhores características possíveis para a reprodução e a sobrevivência, e que limitem o sucesso dos genes rivais. No modelo de Darwin, a natureza tem uma implacabilidade que parece justificar o verso de Lord Tennyson, de que ela é vermelha de dente e garra (“*Nature, red in tooth and claw*”)<sup>102</sup>. Mas se é assim, se deveríamos estar vivendo em um estado de natureza parecido com o hobbesiano, então como podemos observar comportamentos cooperativos com tanta frequência? Essa pergunta ocupou bastante os biólogos evolucionistas, especialmente nos momentos iniciais da tradição darwiniana, entre o final do século XIX e meados do século XX. Atualmente, temos algumas respostas.

### *Seleção de parentesco e altruísmo recíproco*

Uma primeira resposta disponível é a seleção de parentesco (*kin selection*), já tateada por Darwin<sup>103</sup>, mas desenvolvida mais profundamente e popularizada por autores como W. D. Hamilton<sup>104</sup> e John Maynard Smith<sup>105</sup>. A seleção de parentesco explica por que organismos ajudam e às vezes até se sacrificam por seus parentes, especialmente suas proles: parentes

---

<sup>101</sup> Se as mudanças ocorreram nos genes que serão passados adiante na reprodução, etc.

<sup>102</sup> TENNYSON, Alfred Tennyson Baron. *In Memoriam AHH*. Hardpress Publishing, 2012, canto 56.

<sup>103</sup> Ver a discussão sobre a ferroada das abelhas em: DARWIN, Charles; COSTA, James T. *The annotated Origin*: a facsimile of the first edition of *On the origin of species*. Harvard University Press, 2009, p. 202. Ver também: SOBER, Elliott. *Did Darwin Write the Origin Backwards?* Philosophical Essays on Darwin's Theory. Prometheus Books, 2011, capítulo 2.

<sup>104</sup> HAMILTON, William D. The genetical theory of social behavior. *Journal of Theoretical Biology*, v. 7, n. 1, p. 1-16, 1964.

<sup>105</sup> MAYNARD SMITH, John. Kin selection and group selection. *Nature*, v. 201, n. 1, p. 145-1147, 1964.

compartilham genes entre si, então vale a pena que um invista no sucesso reprodutivo do outro, já que o sucesso de um significará, em boa parte, o sucesso dos genes de outro. Pais e filhos compartilham 50% dos genes, então é perfeitamente razoável, em termos evolutivos, que haja investimento parental, como acontece entre mamíferos. Irmãos também compartilham, normalmente, 50% dos genes, então faz sentido que eles sejam altruístas entre si. Parentes costumam ter alguma proximidade genética, e o nível de afeto costuma ser maior quanto maior a proximidade genética que eles têm.

A seleção de parentesco é uma explicação bastante direta para a cooperação entre familiares. Vista corretamente, essa cooperação continua servindo aos interesses do gene, então não há nenhuma incompatibilidade entre ela e o modelo darwinista de seleção natural que coloca o gene como unidade de seleção<sup>106</sup>. Mesmo assim, ela ainda não é uma explicação completa. Cooperamos com um número muito maior de pessoas, que são completos estranhos para nós, como nossos vizinhos e compatriotas. Seria um exagero dizer que sempre estendemos nossos laços familiares para todas as pessoas em relação às quais temos um comportamento pró-social. É preciso que outro mecanismo explique nossa cooperação com o restante das pessoas.

Há outro mecanismo de cooperação, que é chamado de altruísmo recíproco (*reciprocal altruism*), desenvolvido pelo biólogo evolucionista Robert Trivers<sup>107</sup>. O altruísmo recíproco é a estratégia pela qual um indivíduo ajuda o outro, com alguma desvantagem para si, com a expectativa de que no futuro o outro agirá de forma similar e retornará o favor. É, em suma, uma estratégia de “uma mão lava a outra”. Espera-se também que essa estratégia tenha mecanismos de punição, caso um dos participantes não retorne o favor (resolva trair). A punição pode ser aplicada pelo próprio indivíduo que foi prejudicado (punição individual) ou pode ser aplicada por um grupo que tinha expectativas de que a “regra” de retorno de favores

---

<sup>106</sup> É importante notar que de forma nenhuma esse tipo de cooperação depende de considerações conscientes ou calculistas dos indivíduos – a seleção natural já os imbuí com as inclinações para se importar com quem está próximo dele. Além disso, não precisa haver testes sofisticados de parentesco para que esse tipo de cooperação entre em ação. Especialmente em comunidades fechadas, a seleção natural pode colocar inclinações heurísticas nos indivíduos, que funcionarão não sempre, mas em uma frequência suficiente de vezes. Para seres humanos, por exemplo, essa heurística parece funcionar na fase de criação. Tendemos a criar laços fraternos com as pessoas com as quais crescemos juntos; na maior parte das vezes, a heurística funcionará, porque realmente há uma tendência de que cresçamos juntos com nossos irmãos biológicos. Em alguns casos, no entanto, as pessoas são criadas com irmãos não-biológicos, mas o laço afetivo que eles criam entre si são os mesmos que os irmãos biológicos criariam. Não é de espantar, portanto, que temos facilidade de cooperar e agir de forma moralmente louvável não só com nossos parentes, mas também com as pessoas que sentimos serem nossos parentes (dizemos, por exemplo, “você é como um irmão para mim”).

<sup>107</sup> TRIVERS, Robert L. The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, v. 46, n. 1, p. 35-57, 1971.

fosse obedecida (punição social). Por isso, um dos requisitos do altruísmo recíproco é que os indivíduos interajam repetidamente, para que a possibilidade de punição seja concreta. Ele pode ser observado em vários animais, como em primatas não humanos, que fazem *grooming* (limpeza e catação de piolhos) uns nos outros. Se um dos primatas trapacear, isto é, receber o *grooming*, mas não retornar o favor, é provável que ele seja punido, inclusive socialmente. Há evidências, também, de que o *grooming* aumenta os laços sociais entre os primatas, que passam a se ajudar com mais frequência<sup>108</sup>.

O altruísmo parece ter sido um mecanismo cooperativo importante para a evolução humana – e provavelmente deu origem a diversas de nossas intuições morais, ou proto-morais. Devotamos um tempo significativo de nossas observações e interações sociais para detectar trapaceiros. Quando os detectamos, sentimos uma sensação de injustiça automática e forte, que instantaneamente nos faz desaprovar o comportamento dele.

Temos um despreço especial pela trapaça e traição (e um apreço pela justiça e lealdade) e muitas vezes tomamos medidas diretas, até custosas, para puni-las. Temos evidências diretas disso. Há, por exemplo, evidências sobre como as pessoas reagem ao *jogo do ultimato*, uma adaptação da teoria dos jogos<sup>109</sup>. Dois jogadores participam do jogo do ultimato. Um deles receberá uma quantia (Próspero), que terá que dividir com o segundo (Recebedor). O Recebedor tem a opção de aceitar ou de recusar (dar o ultimato) a quantia oferecida. Caso ele a rejeite, ambos os jogadores perderão todo o dinheiro. A atratividade do jogo é a observação de que, se considerássemos o Recebedor como estritamente racional, ele aceitaria qualquer oferta dada pelo Próspero, mesmo que essa oferta fosse de, digamos, 1% do valor total, porque *compensa mais ganhar alguma coisa do que não ganhar nada*. De forma análoga, seria racional para o Próspero, sabendo disso, dar o menor valor possível ao Recebedor e manter o máximo para si.

Porém, não é isso que acontece quando as pessoas jogam de verdade o jogo, em experimentos. O resultado amplamente observado nas interações do jogo é que as pessoas tendem a decidir em torno de distribuições de recursos igualitárias. Em algumas meta-análises, estima-se que as distribuições ficam em torno de 50 e 40%, com um nível de rejeição

---

<sup>108</sup> SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L. The evolutionary origins of friendship. *Annual review of psychology*, v. 63, p. 153-177, 2012. Cf.: DE WAAL, Frans. de. *Eu, primata: por que somos como somos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. BOEHM, Christopher. *Hierarchy in the forest: the evolution of egalitarian behavior*. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Press, 2001.

<sup>109</sup> SKYRMS, Brian. *Evolution of the social contract*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 25.

de em média 16%<sup>110</sup>. Outras pesquisas interculturais revelam variação maior, mas com índices de reprovação e de oferta que continuam violando os predicados do auto-interesse<sup>111</sup>.

A melhor explicação para o comportamento das pessoas no jogo do ultimato é elas terem um senso de justiça – de que uma distribuição justa entre os dois jogadores é aquela que gira em torno de 50%. Se o Recebedor perceber que o Próspero está violando essas ideias intuitivas e querendo tirar vantagens para si, ele não hesitará em vetar a distribuição para puni-lo, mesmo que ele também acabe igualmente prejudicado. Parece que é mais prazeroso e reconfortante punir um trapaceiro e evitar uma injustiça do que manter algumas vantagens patrimoniais com a sensação de que foi manipulado ou passado para trás. Nossas intuições sobre justiça parecem estar ligadas diretamente a estratégias de altruísmo recíproco.

Intuições de justiça são só um dos impulsos que levam os humanos à cooperação. Muitas emoções complexas humanas parecem estar relacionadas a mecanismos de altruísmo recíproco: há a emoção de raiva, da indignação e do ódio, que parecem nos predispor a punir ou reagir violentamente a trapaceiros; há, também, emoções de auto-recriminação, como a culpa ou a vergonha. Quando um agente se sente culpado, ele geralmente tem a intenção de se redimir pelo dano que causou a outro agente, que teve frustrada uma expectativa de cooperação com ele. Temos maiores probabilidades de reatar laços com um agente que demonstram culpa por suas transgressões do que com agentes que não demonstram nenhuma emoção. Assim, a vida social humana é tomada por valorações, que nos dispõem cooperar ou punir. Como diz Joshua Greene:

Empatia, amor familiar, raiva, repugnância social, amizade, decência mínima, gratidão, vingança, amor romântico, honra, vergonha, culpa, lealdade, humildade, reverência, preconceito, fofoca, autoconsciência, constrangimento, tribalismo e indignação moralista: Essas são todas características familiares da natureza humana, e todos os humanos socialmente competentes têm uma compreensão funcional do que elas são e do que elas fazem. [...] Toda essa maquinaria psicológica é projetada com perfeição para promover a cooperação entre indivíduos de outras formas egoístas, implementando estratégias que podem ser formalizadas em termos matemáticos abstratos<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> OOSTERBEEK, Hessel; SLOOF, Randolph; VAN DE KUILEN, Gijs. Cultural differences in ultimatum game experiments: Evidence from a meta-analysis. *Experimental Economics*, v. 7, n. 2, p. 171-188, 2004.

<sup>111</sup> HENRICH, Joseph Patrick. *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press on Demand, 2004, pp. 18-22.

<sup>112</sup> GREENE, Joshua David. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014, pp. 61-62. Tradução livre de: “Empathy, familial love, anger, social disgust, friendship, minimal decency, gratitude, vengefulness, romantic love, honor, shame, guilt, loyalty, humility, awe, judgmentalism, gossip, self-

### *Causas proximais e causas distais*

Devemos evitar uma confusão, comum quando se discute evolução e comportamento, especialmente o comportamento humano, entre causas *proximais* e causas *distais*. Quando falamos sobre o interesse do agente em sobreviver, se reproduzir, detectar trapaceiros, etc., alguém pode ficar tentado a pensar que os agentes pensam *conscientemente* sobre esses objetivos, mas isso é uma armadilha. Estamos falando sobre coisas que a evolução nos programou a ter a disposição de desejar, não sobre reflexão consciente. Quando a mãe protege seu filho, afirma-se que há o interesse de preservar os genes que ela passou adiante; porém, seria absurdo dizer que mães fazem cálculos frios sobre as probabilidades de sobrevivência de bebês toda vez que há um perigo à espreita; se o objetivo é descrever os motivos psicológicos que fazem uma mãe se importar com um filho e protegê-lo, então é preciso falar de amor, afeto, um interesse supremo pelo bem-estar dele, etc.

Explicações psicológicas sobre os motivos de a mãe se importar com seu filho são explicações sobre as causas proximais de seu comportamento, desejos e disposições. Podemos tentar explicar por que esses estados psicológicos *surgiram*, i.e., explicar qual é a função deles tendo em vista a situação evolutiva de fundo que as originou. Essas explicações, que envolverão genes, seleção natural, pressões ambientais, etc., serão sobre as causas *distais*. Causas distais e proximais explicam objetos diferentes<sup>113</sup> e afirmações populares, como a de que o darwinismo concebe o ser humano como essencialmente egoísta, e até que incentiva esse egoísmo, estão equivocadas por confundirem as duas coisas.

É preciso destacar também que as crenças (ou disposições à crença) com que evoluímos não precisam necessariamente ser *verdadeiras*. Existe uma diferença entre uma crença ser vantajosa evolutivamente (i.e., nos levar nos reproduzir mais) e uma crença ser *verdadeira*. Haverá confluência das duas coisas em alguns casos, aqueles em que é evolutivamente vantajoso saber a verdade: por exemplo, se uma pessoa vê três leões se aproximando dela na savana, é prudente que ela saiba *fazer a conta* de que há *três* leões; se ela errar para menos, será devorada e não passará seus genes adiante. Logo, ter intuições

---

*consciousness, embarrassment, tribalism, and righteous indignation: These are all familiar features of human nature, and all socially competent humans have a working understanding of what they are and what they do. [...] All of this psychological machinery is perfectly designed to promote cooperation among otherwise selfish individuals, implementing strategies that can be formalized in abstract mathematical terms.*"

<sup>113</sup> Outros casos em que é preciso diferenciar esses tipos de causa são: o de seres humanos apreciarem comidas altamente calóricas; o de seres humanos sentirem prazer no sexo (eis um exercício: se confundirmos causas proximais e causas distais, então teremos que pensar que presentear um parceiro com um anticoncepcional ou preservativo é, na verdade, uma grande ofensa).

sobre algumas verdades matemáticas básicas parece algo que será favorecido pela seleção natural<sup>114</sup>.

Mas em muitos outros casos não haverá confluência. Um comportamento ou uma disposição podem ter sido selecionados em um ambiente para realizar uma função que deixa de fazer sentido assim que o ambiente se modifica. O desejo por alimentos calóricos (doces ou gordurosos) é um exemplo emblemático: faz todo sentido em um ambiente de relativa escassez de alimentos, como a savana africana, já que estimula o indivíduo a buscar os melhores alimentos com vigor e a aproveitar as oportunidades de comê-los o mais rápido possível quando os encontra; porém, no ambiente capitalista e industrial contemporâneo, em que muitas pessoas têm dentro de casa geladeiras cheias de alimento, o desejo por comidas calóricas está se tornando um problema para a saúde e a sobrevivência. Esse desejo não foi selecionado para revelar uma verdade, mas para lidar com uma situação contingente, que, de fato, já se alterou.

Imaginemos um debate entre um vegetariano e um entusiasta do consumo de carne. O entusiasta poderia usar o argumento de que o forte desejo que temos por comer carne é uma evidência de que comer carne é bom, algo “natural”. Mas, se estiver ciente das informações evolutivas, o vegetariano poderá replicar que nosso desejo é explicado pela seleção natural e que essa explicação não tem nada a ver com comer carne ser bom ou não, especialmente no ambiente em que vivemos atualmente, ou seja, ela não justifica moralmente o “carnivorismo” de forma nenhuma. A explicação evolutiva lança luz sobre o “mistério” de esse desejo ser tão forte em seres humanos, situando-o em uma perspectiva mais ampla, e por isso é uma importante forma de rastrear alguns de nossos comportamentos e disposições.

Consideremos outro exemplo: o tabu contra o incesto. A teoria de que há uma pressão seletiva contra a reprodução de parentes consanguíneos (para evitar doenças congênitas) parece explicar, ao menos em parte, o fato de esse tabu ser universal, ou praticamente universal, nas sociedades humanas<sup>115</sup>. A explicação evolutiva mais uma vez retira o ar de “mistério” que ronda esse tabu e sentimento de aversão. De fato, alguns teóricos morais, como um utilitarista convicto, por exemplo, podem, de posse dessas informações, argumentar que não há nada de *moralmente* errado no incesto, desde que ele não cause dano a ninguém. Ele

---

<sup>114</sup> JOYCE, Richard. *The evolution of morality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007, p. 182. Cf.: BUTTERWORTH, Brian. *What counts: How every brain is hardwired for math*. The Free Press, 1999.

<sup>115</sup> LIEBERMAN, Debra; TOOBY, John; COSMIDES, Leda. Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, v. 270, n. 1517, p. 819-826, 2003.



diria que nossa aversão intuitiva a atos assim surgiram para lidar com os problemas de uma época que já passou e que, atualmente, com o amplo acesso a métodos contraceptivos, entre outras coisas, não faz mais sentido tê-la, que ela seria apenas um resquício, um apêndice evolutivo. Não discutiremos a plausibilidade ou não de argumentos como esse<sup>116</sup>, mas eles mostram mais uma vez que uma explicação evolutiva pode reajustar nossas intuições.

A explicação evolutiva não precisa levar a um ceticismo do erro quanto ao incesto, mas pode levar a um ceticismo pirrônico (à suspensão do juízo), porque mostra que algumas ideias que usávamos acriticamente foram incorporadas em nós para exercer uma função diferente da que imaginávamos. Para voltarmos a aceitar os conceitos, será preciso que uma explicação *independente* os justifique. Colocando em outros termos, trata-se de uma aplicação da Navalha de Occam: se a explicação evolutiva dá conta de explicar todos os aspectos relevantes do fenômeno, então não será necessário teorizar que o fenômeno surgiu por outros motivos, a menos que entremos em contato com uma explicação nova.

Podemos exemplificar como uma explicação genealógica pode levar ao ceticismo: imaginemos que alguém um dia acorde e perceba que tem a forte crença de que todos os ursos que vivem na Rússia são marrons. Ele não se lembra de onde adquiriu a crença, mas tem certeza dela. Após ligar a TV, ele assiste à bizarra notícia de que há um vírus se espalhando exatamente pela região em que ele está, e que o único sintoma de infecção é a crença de que todos os ursos da Rússia são marrons. Como o sujeito deverá tratar essa crença, após receber essa informação? A resposta é que ele deverá suspeitar dela. Quando alguém crê em alguma coisa, supõe que tem os motivos para estar justificado em crer nela; porém, o sujeito percebeu que há a chance de que o único motivo para ter a crença que tem é o fato de isso ser um sintoma da infecção por um vírus. A origem da crença a torna injustificada. Isso não quer dizer que a crença de que os ursos russos são marrons é falsa; só quer dizer que será preciso pesquisar fontes independentes para avaliá-la. Enquanto não houver acesso a elas, a melhor saída será nutrir um ceticismo pirrônico.

O ponto é que a evolução pode fazer com nossas crenças e disposições algo análogo ao que o vírus fez com a crença em ursos marrons. E pode ser o caso com a crença na moral. Já vimos que a evolução tem mecanismos que podem nos predispor a ter desejos de cooperação e algumas intuições proto-morais. Mas para se falar em moralidade é preciso ter

---

<sup>116</sup> Apesar de certamente ser convincente para muitas pessoas. O psicólogo Jonathan Haidt usou um experimento mental sobre o incesto muito parecido com esse para provar que somos intuicionistas morais – abordaremos o intuicionismo no próximo capítulo.

em mente um conceito mais forte do que um “desejo” ou “interesse”, porque eles não são suficientes para nos dar uma sensação de obrigatoriedade e podem ser sobrepujados por outros desejos ou interesses mais fortes ou perder intensidade com o tempo<sup>117</sup>. Como vimos acima, o conceito de moralidade envolve um senso de que algo é obrigatório e objetivo. Trata-se de um *trunfo*, algo que derrota todos os desejos e interesses concorrentes, o que pode ser precisamente a vantagem adaptativa de criaturas cognitivamente sofisticadas terem um senso de moralidade. O desejo de ajudar um familiar pode diminuir em alguns momentos, como quando ele faz alguma coisa extremamente irritante ou se torna um obstáculo para um objetivo lucrativo; no entanto, se sentirmos fortemente que há um *dever* de ajudar nossos parentes, então descartaremos de primeira alguns cursos de ação, porque os consideraremos como objetivamente proibidos. Ter a sensação de que algumas obrigações ou proibições são *categóricas* pode maximizar a cooperação em um grupo.

A mesma lógica vale para o altruísmo recíproco:

Mais uma vez podemos perguntar “Mas por que os imperativos categóricos deveriam estar envolvidos?” – afinal, com a ajuda recíproca [altruísmo recíproco], há um fim bastante claro que o ajudante pode ter em mente: a recompensa esperada. Por que a ajuda recíproca entre não-parentes não pode ser regulada por um raciocínio meios/fins, com o ganho próprio como fator motivador? A resposta é que ela *poderia* ser regulada dessa maneira, mas pode ser regulada *melhor* de outra maneira. Imagine um grupo de humanos caçando. Considere um indivíduo entre eles, Stig. Que tipo de companheiros Stig quer ao seu lado? Sua escolha é entre (1) companheiros que se preocupam com ele, (2) companheiros que têm o sentimento de que é uma exigência ajudá-lo, e (3) companheiros que o ajudam porque veem que ele provavelmente os pagará de volta (ou ao menos que serão pagos de volta, mesmo que não por Stig). Camaradas do terceiro tipo são os menos desejáveis, pois sua cooperação baseia-se no cálculo de que as coisas estão funcionando em seu benefício e, assim que as circunstâncias mudarem (um tigre dente-de-sabre aparecer em cena, por exemplo), eles decidirão que o interesse próprio deles é mais bem servido abandonando Stig e saindo correndo. Além disso, se Stig estiver caçando com um único parceiro, será arriscado ter uma calculadora: a qualquer momento o “companheiro” pode decidir que possuir o porrete e a capa de pele de urso de Stig vale mais do que qualquer serviço futuro que Stig possa fazer para ele<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 136.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 143-44. Tradução livre de: “Again we can ask “But why should categorical imperatives be involved?” – after all, with reciprocal help there is a pretty clear end that the helper may have in mind: the expected pay-back. Why can’t non-kin reciprocal help be regulated by means/end reasoning with self-gain as the motivating factor? The answer is that it could be regulated in such a way, but it may be regulated better in another way. Picture a group of humans hunting. Consider an individual among them, Stig. What kind of companions will Stig want at his side? His choice is between (1) companions who care about him, (2) companions who have a feeling of requirement to help him, and (3) companions who help him because they see that he will probably repay them (or that they will at least be “repaid,” even if not by Stig). Comrades of the third sort are the least desirable, for their cooperation is based on a calculation that things are working to their

A melhor opção para Stig será encontrar um companheiro que não o traia porque acha que tem um *dever* moral de não fazer isso, ou algo próximo (opção 2). Isso nos mostra que nossa intolerância à trapaça não se limita à avaliação do fato de um companheiro estar disposto a cooperar ou trair, já que o calculista poderá muito bem estar disposto a cooperar; a avaliação se estende também aos *motivos* que levam um companheiro a cooperar. Para ser confiável, o companheiro precisa ter os motivos *corretos* a nossos olhos<sup>119</sup>.

Por isso, a moralidade também pode ter uma importante função de *justificação* social. Imaginemos que o líder de uma tribo queira convencer os companheiros a guerrear com uma tribo rival. O chefe pode ter interesses próprios para iniciar a guerra (por exemplo, acreditar que ficará mais rico); porém, dificilmente um apelo apenas aos interesses do chefe será suficiente para convencer os outros membros de que devem entrar na guerra. Outra estratégia para o chefe seria tentar convencer os membros da tribo de que *todos* ficarão ricos caso ganhem a guerra; essa é uma razão mais convincente, mas tem seus defeitos: alguns podem não estar convencidos de que a tribo tenha grandes chances de ganhar a guerra, então tenderão a recusar; outros podem até estar mais confiantes, mas terão uma postura mais cautelosa na luta: assim que perceberem que as coisas não estão saindo como o planejado, poderão desertar ou trair a tribo. Mais uma vez, o problema de se apelar aos interesses dos membros da tribo é de motivação: o chefe estará incentivando uma postura calculista para os membros da tribo, o que poderá trazer consequências indesejáveis, inclusive para todo o grupo<sup>120</sup>.

Uma terceira estratégia seria tentar incutir um senso de *dever* nos membros da tribo: dizer, por exemplo, que há uma ordem divina para que a outra tribo seja destruída, porque ela é pecaminosa e impura (guerra santa); ou dizer que a outra tribo ameaça os valores mais profundos daquela comunidade; ou fomentar um forte sentimento de irmandade entre os membros da tribo, e convencê-los de que atacar a outra tribo será uma forma de fortalecer esse sentimento (ademais, recusar-se a cooperar será uma traição a seus irmãos), etc. Se o chefe conseguisse convencer a tribo com razões desse tipo, então a tribo teria uma motivação muito mais potente para lutar, os riscos de traição diminuiriam e, conseqüentemente, as chances de vitória aumentariam.

---

*benefit, and as soon as circumstances change (a saber-toothed tiger appears on the scene, for example), they will decide that their self-interest is best served by abandoning Stig and running. Moreover, if Stig is hunting with a single partner, then an egoistic calculator is risky: at any moment the "companion" might decide that owning Stig's club and bear-skin cape is worth more than any future service Stig might do him."*

<sup>119</sup> Ibid., p. 144.

<sup>120</sup> Esse é um dos motivos pelos quais mercenários geralmente não vistos com bons olhos por soldados regulares.

O convencimento para a guerra é só um dos modos pelos quais cultivar um senso de dever aumenta a cooperação do grupo. É claro que há sentidos mais abrangentes em que esses sentimentos de dever serão vantajosos, como no convencimento para que as pessoas cuidem das crianças da tribo ou dos enfermos e idosos, colem e distribuam recursos, protejam a tribo contra incursões de inimigos, etc. A moralidade seria uma ferramenta de persuasão pública, ou, nos termos de Daniel Dennett, um *conversation-stopper* (parador de conversas), algo que pode ser inserido em um processo de tomada de decisão para interrompê-lo. Ela consegue colocar um fim numa série de requerimentos por justificação que um grupo de pessoas poderia fazer, ao mesmo tempo dando aos membros do grupo a sensação de que chegaram a algo que tem autoridade máxima, que não admite ser colocado em dúvida:

Bentham uma vez descartou rudemente a doutrina dos "direitos naturais e imprescritíveis" como "absurdos sobre pernas de pau", e podemos agora responder que talvez ele estivesse certo. Talvez falar de direitos seja um disparate sobre pernas de pau, mas um bom disparate – e bom apenas porque está sobre pernas de pau, só porque acontece de ter o poder "político" de continuar subindo acima das meta-reflexões – não indefinidamente, mas geralmente "alto o suficiente" – para se reafirmar como um “primeiro princípio” convincente – isto é, parador de conversas<sup>121</sup>.

Dennett está apelando a uma justificação pragmática do uso da moralidade, que será analisada no capítulo seguinte. Por agora, no entanto, basta notar quão distante a explicação evolutiva para a origem da moralidade nos colocou da ideia de que a moral é objetiva. De fato, se o que foi dito está correto, temos motivos para desconfiar da ideia de que nossas intuições sobre a moralidade existem para nos conectar a uma verdade mais profunda sobre o que devemos fazer. Parece mais plausível dizer que ela existe “porque ser legal ajudou nossos ancestrais a ter mais bebês”<sup>122</sup>, como diz Joyce. Isso nos dá base para nutrir um ceticismo pirrônico sobre a moralidade.

Iniciamos esta seção na tentativa de fornecer uma explicação para o fato de a moralidade ser um discurso tão amplamente usado, apesar de errôneo (Teoria do Erro Moral). A hipótese que melhor explica esse fenômeno é a evolutiva: a de que foi adaptativo para nossos ancestrais ter um senso de moralidade, um sentimento de que algumas coisas são

---

<sup>121</sup> DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea*. New York: Simon and Schuster, 1995, p. 507. Tradução livre de: “Bentham once rudely dismissed the doctrine of ‘natural and imprescriptible rights’ as ‘nonsense upon stilts,’ and we might now reply that perhaps he was right. Perhaps talk of rights is nonsense upon stilts, but good nonsense — and good only because it is on stilts, only because it happens to have the ‘political’ power to keep rising above the meta-reflections — not indefinitely, but usually ‘high enough’ — to reassert itself as a compelling — that is, conversation-stopping — ‘first principle’.”

<sup>122</sup> JOYCE, Richard. *The evolution of morality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007, p. 222. Tradução livre de: “because being nice helped our ancestors make more babies.”

objetivamente prescritíveis. Se a hipótese estiver correta, o teórico do erro moral terá se desincumbido com sucesso de seu ônus de fornecer uma *explicação* para o erro. No decorrer da discussão, porém, chegamos a uma segunda conclusão: a de que uma explicação evolutiva não só funciona como uma boa genealogia da moral, mas também como um argumento autônomo para o ceticismo (de uma variante mais suave, o pirronismo). Juntos, o argumento forte para o ceticismo (erro moral) e o argumento fraco (evolução) fornecem razões sólidas para duvidarmos da objetividade da moralidade.

Passaremos agora para a discussão de abordagens pragmáticas da moralidade.

## 4. CETICISMO PRÁTICO: MORALIDADE E CONSENSO

*“Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante.”*

(Hume)

### 4.1. Ficcionalismo x Eliminativismo

Se a moralidade não é objetiva, se uma Teoria do Erro Moral triunfa, o que devemos fazer? Deveremos abandonar todo nosso discurso moral ou ele poderá ser útil de outras formas? Joyce, nosso principal referencial para os argumentos do erro moral apresentados no capítulo anterior, não acredita que o discurso moral deva ser abandonado assim tão facilmente. Ele diz que “o que fazemos com nosso discurso moral, uma vez que vemos suas falhas, é uma questão pragmática, a ser resolvida tendo como referência o resultado prático ótimo”<sup>123</sup>. Continuar a utilizar um discurso falso deve ser considerado, por si só, um problema – um custo –, porque é de se presumir que manter nossas crenças verdadeiras nos traz uma vantagem genérica de sobrevivência, já que nos dá as melhores informações sobre o mundo à nossa volta. Então, se a Teoria do Erro Moral estiver correta, utilizar o discurso moral sempre trará algum custo.

Porém, a moralidade pode trazer outros benefícios, que superem esse custo, como a capacidade de gerar coordenação, de aumentar a coesão de um grupo, de estabelecer premissas valorativas comuns que aumentarão o sentimento de legitimidade política daquele grupo, de dar sentido para a vida para as pessoas, etc. Joyce acredita que exatamente algo assim acontece: os custos sociais de se abandonar a moralidade seriam muito maiores do que as vantagens. Também seria possível diminuir o custo de se adotar uma crença falsa se todos *soubessem* que a crença é falsa – se todos *soubessem* que a moralidade é um *mito*, nos dois sentidos usuais do termo: (i) de que algo é pura e simplesmente falso, mas (ii) que carrega

---

<sup>123</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. x. Tradução livre de: “*What we do with our moral discourse, once we see its flaws, is a pragmatic issue, to be resolved by reference to what is the optimal practical outcome.*”

consigo um valor simbólico e metafórico instrutivo, que aumentará o sucesso prático de quem for sábio o suficiente para aceitar suas lições. Ou seja, Joyce defende que o discurso moral deve continuar a ser usado, mas como uma ficção. Trata-se uma visão ficcionalista da moralidade, amparada em razões pragmáticas, de cálculos de custo-benefício.

Outros teóricos do erro, como Richard Garner, têm uma visão diferente<sup>124</sup>. Para eles, o discurso moral não nos traz tantas vantagens: compensa mais pensar em novas formas de coordenação social do que tentar adaptar as antigas, inadequadas. Em oposição aos ficcionalistas, temos então os eliminativistas (ou abolicionistas) morais.

Neste texto, não formaremos juízo sobre qual dentre as duas posturas é a mais vantajosa *genericamente*, para regular toda uma sociedade. Restringiremos nosso objeto ao Direito. Se nossa discussão conceitual sobre a moralidade, no capítulo anterior, foi mais ampla, levando a conclusões céticas mais globais, nossa discussão prática, neste capítulo e nos subsequentes, será mais específica. Defenderemos que, no Direito, faz mais sentido ter uma postura eliminativista do que uma postura ficcionalista. Ou seja, defenderemos que não temos nem bases conceituais para usar discursos morais no Direito (porque, pela Teoria do Erro Moral, a moralidade será uma crença falsa em todas as circunstâncias relevantes) e nem bases pragmáticas, porque os custos de se usar o discurso moral superarão as vantagens. A ideia é que o discurso moral deve ser eliminado do discurso jurídico *também* porque ele não é útil na prática.

Como faremos uma análise de custos práticos, nossa discussão daqui em diante também será sobre questões mais práticas. Neste capítulo, mudaremos o “tom” de nossos argumentos. Substituiremos a argumentação mais conceitual e puramente filosófica por uma mais prática e empírica.

#### **4.2. Duas concepções de convergência moral**

Tendo em vista essa mudança de foco, temos que fazer uma distinção entre duas ideias sobre “convergência moral”. Nas discussões precedentes, analisamos a ideia de que agentes totalmente racionais devem convergir na avaliação normativa de algumas ações. Fizemos a análise de uma noção mais *conceitual* de convergência: a de que há uma razão *a priori* para que os agentes cheguem às mesmas conclusões sobre o que devem fazer ou não. A noção

---

<sup>124</sup> GARNER, Richard. Abolishing morality. In: JOYCE, Richard; KIRCHIN, Simon (Ed.). *A world without values: essays on John Mackie's moral error theory*. Springer Science & Business Media, 2009, pp. 217-233.

conceitual poderia continuar a ser válida mesmo que no mundo real não houvesse convergência: bastaria que um filósofo fornecesse um argumento forte o suficiente provando que todos os que divergem do núcleo-duro da moralidade são irracionais. Mas concluímos que nenhum argumento para uma convergência desse tipo é possível, o que foi essencial para chegarmos à Teoria do Erro Moral.

Também é possível pensar em outra ideia de convergência – uma convergência na prática, no mundo real. Basta pensar em algum fator que leve as pessoas do mundo real a tenderem a ter as mesmas opiniões. No capítulo anterior, demos o exemplo de que o fator “globalização” provavelmente criou convergências nos costumes de usar calças jeans e comer hambúrgueres<sup>125</sup>. Os defensores do uso do discurso moral no Direito também pensam que a argumentação normativa é exatamente um fator desse tipo, porque será uma “força” capaz de mover as opiniões e comportamento das pessoas em direção a um consenso.

Há uma diferença, portanto, entre a ideia de *convergência conceitual* e a ideia de *convergência prática*. É claro que é possível sustentar essas duas ideias ao mesmo tempo, e esse é normalmente o caso entre os filósofos morais realistas; no entanto, o ponto aqui é apenas sustentar que distinção é possível, o que nos auxiliará metodologicamente. No capítulo anterior, falamos o suficiente sobre os problemas da crença de que a moralidade deve levar a convergências conceituais. Abordaremos, agora, a ideia de convergência prática no Direito.

### **4.3. Convergência Prática no Direito<sup>126</sup>**

A ideia de convergência prática deve ter um papel de destaque se o objetivo é aplicar teorias morais ao Direito. O Direito, especialmente quando representado pelo judiciário, tem a importante função de resolver conflitos sociais. Se teorias morais podem ajudar os juízes sendo ferramentas argumentativas que levam à convergência e ao acordo, especialmente em *hard cases*, então certamente a integração entre Direito e moralidade oferecerá uma grande vantagem ao sistema jurídico.

---

<sup>125</sup> Esses fatores podem ser as razões normativas conceituais, mas não precisam sê-las. Outros fatores, inclusive irracionais ou a-rationais também podem ser igualmente eficientes. Por exemplo, o desejo de ser aceito pelos pares costuma fazer os membros de um grupo adotar a opinião dominante. Às vezes adotar a opinião do grupo não é racional, mas inegavelmente esse é um fator importante de convergência na prática.

<sup>126</sup> Esta seção e as seguintes deste capítulo foram adaptadas de: OLIVEIRA, André; CÔRTEZ, Pâmela; WYKROTA, Leonardo Martins. Divergências de Princípio: argumentos jurídicos e morais em um cenário de desacordos sociais. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 8, p. 90-115, 2018.



Essa é uma das razões de juristas pós-positivistas tenderem a colocar a ideia de convergência prática no centro de suas teorias. Voltemos aos autores influentes que citamos no capítulo 2, acima. Dworkin, por exemplo, coloca grande peso no processo social de convergência moral<sup>127</sup>. Isso fica imediatamente claro se considerarmos seu herói idealizado, o “juiz Hércules”, que, por um processo de argumentação e raciocínio, pode encontrar a resposta correta para casos difíceis, integrando e compatibilizando todos os princípios (grande parte deles morais) de uma comunidade. Hércules é uma inspiração para a função que Dworkin acredita que os juízes americanos devem exercer, especialmente os da Suprema Corte<sup>128</sup>. Mesmo que imperfeitamente, os juízes da vida real têm o dever de raciocinar sobre os princípios morais que estão na base da sociedade, usando-os e integrando-os para decidir casos particulares e avaliar a constitucionalidade das leis em vigor<sup>129</sup>.

Escrevendo sobre política, Dworkin defende que o consenso é importante para uma comunidade. Para Stephen Guest: “O principal ponto de Dworkin é que o consenso de uma comunidade na moralidade é mais profundo do que a descrição de superfície sobre o que as pessoas de fato, em um certo tempo e humor, pensam ou sentem<sup>130</sup>. Em um diálogo com Rawls (outro com fortes posições “convergentistas”), também podemos observar que a ideia de Dworkin de um consenso argumentativo fundamenta sua teoria liberal (abrangente):

Dworkin denomina sua versão continuada do liberalismo de ‘igualdade política’. Ele diz que, para estabelecer com sucesso um liberalismo desse tipo, ele terá que mostrar que ele tem um apelo visionário, a possibilidade de que ele será capaz de atrair apoio na forma de um consenso, e que este será suficientemente bem justificado para fornecer o que ele chama de ‘força categórica’<sup>131</sup>

Dworkin baseia a força categórica de sua visão liberal não em um contrato social hipotético (como Rawls), mas nos aspectos interpretativos de conceitos como “liberdade”, “igualdade” e “comunidade”, que podem unificar a ética e a moralidade<sup>132</sup>. Deve ser ressaltado que, com sua abordagem interpretativa, Dworkin não está necessariamente

<sup>127</sup> E no de convergência ideal também, mas voltaremos a isso oportunamente, na seção 5.1.

<sup>128</sup> DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, capítulo 7 e ss.

<sup>129</sup> MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 2ª Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, p. 253.

<sup>130</sup> GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Stanford University Press, 2012, p. 126. Tradução livre de: “*Dworkin's chief point is that a community consensus on morality runs deeper than a surface description of what people in fact, at a certain time and in a certain mood, think or feel. Any sensible conception of consensus exists at the level of reason or conviction and crosses surface differences.*”

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 214-15. Tradução de: “*Dworkin calls his own continuity version of liberalism 'political equality'. He says that in order to succeed in establishing a liberalism of this kind he will have to show that it has a visionary appeal, the possibility that it will be able to attract support in the form of a consensus, and that it will be sufficiently well justified to provide what he calls 'categorical force'.*”

<sup>132</sup> FURQUIM, Lillian de Toni. *O liberalismo abrangente de Ronald Dworkin*. 2010. Tese (Doutorado) – Faculdade de História, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 20.

baseando sua teoria em um consenso real, que existe aqui e agora, mas na *possibilidade* do consenso, dadas nossas práticas sociais e argumentos. Porém, isso já é suficiente para estabelecer que Dworkin supõe que as práticas sociais já têm todos os elementos que podem nos levar seguramente à direção do consenso e que, de fato, essa é uma possibilidade altamente plausível.

Habermas também se preocupa com a possibilidade do consenso, que, talvez, exerça um papel ainda mais importante em sua teoria. O que fundamenta sua Teoria Discursiva da Moral, do Direito e da Política é o “Princípio Discursivo”, que diz: “apenas são válidas aquelas normas de ação em relação às quais todas as pessoas poderiam concordar em discursos racionais”<sup>133</sup>. A teoria de Habermas tem alto grau de abstração, mas, mais uma vez está claro que ele acredita que a convergência política e moral tem bases sociais sólidas. A ação comunicativa é uma ação do cotidiano, que cria pequenas pontes de subjetividade entre as pessoas em todos os momentos, e constitui parte importante da construção de nosso mundo social. Por isso, é possível dizer que a ideia de uma convergência prática é central na teoria de Habermas.

Para Alexy, a questão é um pouco mais complexa. Alexy critica a suposição de Dworkin de que é possível chegar a uma resposta correta em todos os casos, incluindo os difíceis, pelo sopesamento de princípios. Essa dificuldade surge porque:

Somente se um consenso fosse sempre garantido na aplicação de normas nós poderíamos defender a possibilidade de alcançar uma ‘única resposta correta’. Desde, no entanto, que esse consenso para cada decisão iria exigir tempo e informação ilimitados, ilimitada clareza linguística conceitual, ilimitada capacidade e disposição de troca de papéis entre indivíduos e, finalmente, proteção ilimitada contra preconceitos, ele poderá ser atingido apenas aproximadamente. Por essa razão, na opinião de Alexy, a tese da ‘única resposta correta’ não é correta.<sup>134</sup>

Mas a crítica de Alexy pode estar se baseando em uma confusão sobre o sentido em que Dworkin emprega a ideia de “única resposta correta” (*single right answer*). Como diz Juliano Benvindo, esse conceito não se refere à “concretização factual de uma única resposta

---

<sup>133</sup> HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de William Rehg. Cambridge: MIT, 1996, p. 107. Tradução livre de: “Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses”.

<sup>134</sup> BENVINDO, Juliano Zaiden. *On the limits of constitutional adjudication: deconstructing balancing and judicial activism*. Springer Science & Business Media, 2010, p. 321. Tradução livre de: “Only if a consensus were always guaranteed in the application of norms could we defend the possibility of achieving the ‘single right answer’. Since, nonetheless, this consensus for each decision would require unlimited time and information, unlimited conceptual linguistic clarity, unlimited capacity and disposition to the exchange of roles among individuals, and, finally, unlimited protection against prejudices, it could only be reached approximately. For this reason, in Alexy’s opinion, the thesis of the ‘single right answer’ is not correct.”

correta em cada caso”; é, antes disso, um objetivo, que dificilmente será atingido completamente algum dia (se o for, estará encerrada a necessidade *de interpretação*, por exemplo):

É evidente que a ‘única resposta correta’ não implicaria nem a necessidade de um total consenso factual sobre certo tema e nem a conclusão de que, na realidade, um caso não poderia ter respostas distintas. A ‘única resposta correta’ é, ao contrário, uma premissa contrafactual em tensão com essa realidade cheia de desacordos e pontos de vista.<sup>135</sup>

Trata-se de uma *tendência*, mas que dificilmente exaurirá as possibilidades de interpretação. Mais importante que isso, porém, é o fato de que a própria teoria de Alexy parece se apoiar nessa noção de possibilidade de consenso. Do contrário, não seria possível desenvolver uma teoria ética (moral) e jurídica *discursiva-racional*. É necessário que se abra a possibilidade de convergência ao consenso no diálogo pluralista ético que Alexy propõe, senão não teríamos motivos para pensar que a Teoria Discursiva tem vantagens, por exemplo, sobre uma teoria moral monológica como a kantiana. Como Herget diz:

Alexy diz que as pessoas no discurso frequentemente têm interesses conflitantes que devem ser sopesados. Por sopesamento, ele presumivelmente quer dizer que as partes participantes estão dispostas a se acomodar em uma posição que reconheça parte dos interesses de ambos. Já que não há padrões objetivos para medir esse ‘sopesamento’, isso se torna essencialmente uma questão de acordo. Um indivíduo tentando reconciliar monologicamente os interesses dos outros não tem nenhuma diretriz racional e, portanto, não pode entrar em um ou formular um acordo. Portanto, de acordo com Alexy, o discurso é necessário para fornecer a oportunidade de acordos nesse tipo de situação.<sup>136</sup>

Então, a Teoria de Alexy também precisa se apoiar num ideal de convergência prática sobre questões morais para que sua parte discursiva e de balanço de razões funcione corretamente.

Vemos, portanto, que esses autores, influentes no Direito brasileiro, partilham do ideal de que existe uma propensão à convergência na argumentação moral dos cidadãos. Essa característica valorização do consenso por teóricos liberais não passou despercebida — e sem

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 321. Tradução livre de: “*factual concretization of the single right answer in each case. [...] It is evident [...] that the ‘single right answer’ would imply neither the need for a total factual consensus on a certain subject matter nor the conclusion that, in reality, a case could not have distinct responses. The ‘single right answer’ is rather a counterfactual premise in tension with this reality full of disagreements and points of view.*”

<sup>136</sup> HERGET, James E. *Contemporary German legal philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1996. pp. 57-58. Tradução livre de: “*Alexy says that persons in the discourse often have conflicting interests that must be balanced. By balancing, he presumably means that the parties concerned are willing to settle on a position that recognizes part of the interests of both. Since there are no objective standards by which to measure this ‘balancing’, it becomes essentially a matter of reasonable compromise. One individual monologically attempting to reconcile the competing interests of others has no rational guideline and therefore cannot enter into or formulate a compromise. Therefore, according to Alexy, the discourse is necessary in order to furnish the opportunity for compromise in this kind of situation.*”

críticas — por outros autores. No influente livro “*Law and Disagreement*”<sup>137</sup>, Jeremy Waldron critica essas pressuposições em teorias como a de Rawls e de Dworkin (é evidente que essas críticas podem se aplicar igualmente a outros autores, como Habermas e Alexy). Waldron acredita que teóricos do Direito e da política devem parar de ver os desacordos como marginais e, ao contrário, começar a tratá-los como partes integrais do Direito. Para ele, uma boa teoria social tem que funcionar bem *dentro* dos desacordos. Além disso, as teorias morais são irrelevantes, não farão nada para mudar esse cenário — mesmo se algo como um realismo moral for verdadeiro:

Juízes diferentes alcançarão resultados diferentes mesmo quando todos eles se enxergarem como buscando a resposta correta, e nada sobre a ontologia das respostas corretas dá a qualquer um deles razão para pensar que sua visão é mais correta do que qualquer outra.

No final, é o desacordo moral, não a subjetividade moral, que dá origem a nossas preocupações sobre a moralização judicial. E, já que os realistas [morais] não têm quase nada de interessante para dizer sobre a resolução dos desacordos morais, eles não têm nada a oferecer para amenizar essas preocupações.<sup>138</sup>

O papel normativo e ontológico da moralidade já foi discutido. Por agora, basta compartilharmos com Waldron a conclusão de que teóricos do Direito e da política utilizam amplamente argumentos morais sob o pressuposto de que eles abrirão o espaço para a diminuição dos desacordos. Cabe passar a uma avaliação empírica das relações entre moralidade e desacordo.

#### **4.4. Quem pode ser convencido por argumentos morais?**

Para tentar compreender se os argumentos morais podem convencer alguém, poderemos levantar algumas informações empíricas. Apresentaremos três teorias que lidam com os desacordos: em primeiro lugar, os estudos em neurociência sobre as reações emocionais a decisões em casos de dilema morais. Posteriormente, passaremos à ideia da influência das relações afetivas do grupo para a polarização ideológica. Por fim, apresentaremos o modelo social-intuicionista do comportamento moral humano. Ao final, veremos que a ideia de convergência prática poderá ter problemas empíricos sérios.

---

<sup>137</sup> WALDRON, Jeremy. *Law and disagreement*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1999.

<sup>138</sup> Ibid., p. 187. Tradução livre de: “*Different judges will reach different results even when they all take themselves to be pursuing the right answer, and nothing about the ontology of right answers gives any of them reason for thinking his own view is any more correct than any other. In the end it is moral disagreement, not moral subjectivity, that gives rise to our worries about judicial moralizing. And since realists have almost nothing of interest to say about the resolution of moral disagreement, they have nothing to offer to allay those concerns.*”

i. *Trolleyology*

O dilema *trolley* é um clássico experimento mental, que teve origem na filosofia — foi proposto pela filósofa Philippa Foot<sup>139</sup> e analisado a fundo por outros, como Peter Unger<sup>140</sup> e Judith Jarvis Thomson<sup>141</sup> — mas se espalhou para outras áreas de investigação. O que faz esse dilema ser peculiar é o fato de ele colocar em evidência conflitos internos de nossas intuições morais. Para perceber como isso acontece, podemos considerar a primeira formulação do problema:

(a) Um bonde (*trolley*) está desgovernado em uma estrada. Se continuar seu caminho, ele atropelará cinco pessoas que foram amarradas aos trilhos por algum agente maléfico. É possível, porém, apertar um botão que mudará o percurso do bonde, mandando-o para outro trilho. Mas nesse trilho, por azar, há uma pessoa, também atada. Deve-se apertar o botão?

O dilema resulta de nossa necessidade de saber se a escolha de sacrificar uma pessoa para salvar cinco é justificada. Há algo como um conflito entre intuições, sendo algumas mais utilitárias, de maximização de resultado (privilegiando então a vida de cinco contra a vida de um), e outras mais deontológicas, ou kantianas (que nos levam a crer que é errado sacrificar uma vida inocente, não importando os fins pretendidos). Nessa versão original do dilema, a grande maioria das pessoas tende a responder que apertaria o botão para desviar o bonde — o que nos permite intuir que as intuições utilitárias prevalecem sobre as intuições deontológicas<sup>142</sup>.

Cabe levar em conta uma variação do dilema, proposta por Judith Jarvis Thomson, chamado *footbridge dilemma* (dilema da passarela)<sup>143</sup>:

(b) Como anteriormente, um bonde está desgovernado em uma estrada e atropelará cinco pessoas se nada for feito. Porém, considere agora que você esteja observando a situação de uma passarela, logo acima dos trilhos. Você sabe que pode parar o bonde se atirar algo muito pesado na frente dele. Imediatamente, você percebe que a seu lado

---

<sup>139</sup> FOOT, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

<sup>140</sup> UNGER, Peter K. *Living high and letting die: Our illusion of innocence*. Oxford University Press, USA, 1996.

<sup>141</sup> THOMSON, Judith Jarvis. Killing, letting die, and the trolley problem. *The Monist*, v. 59, n. 2, p. 204-217, 1976.

<sup>142</sup> GREENE, Joshua D. et al. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, v. 293, n. 5537, p. 2105-2108, 2001.

<sup>143</sup> THOMSON, Judith Jarvis. The trolley problem. *The Yale Law Journal*, v. 94, n. 6, p. 1395-1415, 1985.

está um homem muito gordo. Então, a única maneira de parar o bonde é empurrando este homem muito gordo da passarela, sacrificando-o para que as cinco pessoas sobrevivam. O que você deve fazer?

Em relação a essa variação, a grande maioria das pessoas decide que não empurraria o homem, o que nos leva a entender que as intuições mais deontológicas prevalecem sobre as utilitárias. Mas, filosoficamente, isso é um pouco desconcertante, porque, em termos lógicos e morais, o resultado de ambos os dilemas parece ser o mesmo: a possibilidade de salvar cinco pessoas sacrificando uma. Se a situação é a mesma, por que as pessoas tendem a decidir de forma diferente?

Várias explicações foram propostas para dar conta das mudanças de julgamento nos dois casos. Uma das mais famosas baseia-se na ideia de que não devemos usar as pessoas como meros meios, mas como fins em si mesmas, muito relacionada a (mais) uma das formulações do imperativo categórico kantiano: "Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio"<sup>144</sup>. As pessoas decidem diferentemente nos casos apresentados acima, a explicação prossegue, porque, no dilema original (a), a pessoa sacrificada não está sendo usada como meio: sua morte é uma mera *decorrência indesejada* da tomada de decisão; no caso da passarela (b), por outro lado, pede-se que o agente use o homem gordo meramente como um meio para parar o bonde, o que não consideramos como moralmente aceitável.

Não avaliaremos se essa explicação é moralmente convincente ou não. É possível, por outro lado, colocá-la em teste com mais uma variação do dilema:

(c) Como anteriormente, um bonde está desgovernado em uma estrada e atropelará cinco pessoas se nada for feito. E, como no caso (a), é possível apertar um botão que desviará o bonde para um trilho diferente. No entanto, esse segundo trilho é circular, fará o bonde fazer um *loop* e voltar novamente ao trilho principal, mais uma vez em direção às cinco pessoas. Há um homem gordo no segundo trilho e, se o botão para desviar o bonde for apertado, o bonde vai atropelar o homem gordo e parará antes de

---

<sup>144</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 69.

fazer o *loop* e voltar ao trilho principal. Deve-se apertar o botão para que o bonde atrolepe o homem gordo, salvando-se cinco pessoas?<sup>145</sup>

Nesse caso, as respostas das pessoas tendem a se aproximar mais das respostas ao dilema (a) do que das respostas ao dilema (b), mas mesmo assim a impressão que se tem é que o homem gordo é mais uma vez usado como mero meio. Então, a hipótese meios-fins kantiana não é suficiente para explicar as diferenças de juízos morais das pessoas.

Diante desse impasse, no início dos anos 2000, Joshua Greene, psicólogo experimental, filósofo e neurocientista, acompanhado pelo neurocientista Joshua Cohen e outros pesquisadores, tentou dar um tom mais experimental à análise dos dilemas *trolley*<sup>146</sup>. A nova ideia foi aplicar as perguntas do dilema enquanto os pacientes passavam por exames de um aparelho de Imagem por Ressonância Magnética Funcional (*fMRI*). O *fMRI* detecta variações de concentração sanguínea em regiões do cérebro, possibilitando ao pesquisador saber, em tempo real, quais regiões do cérebro do participante estão mais ativas no momento do experimento.

A intenção de Greene, Cohen e outros, ao utilizar o *fMRI*, era saber se existiria algum padrão na ativação cerebral dos participantes do experimento — e, em especial, se esse padrão se correlacionava com as respostas diferentes dadas aos casos, como em (a) e (b), por exemplo.

Depois de uma série de testes, confirmou-se que realmente era possível detectar um padrão de ativação. Para casos que eles chamaram de “impessoais”, como o dilema (a), os participantes ativavam mais as partes do córtex pré-frontal dorsolateral (*DLPFC*), associadas ao que se chama de “controle cognitivo”: a capacidade humana de responder a regras mais abstratas e de inibir impulsos emocionais no sentido contrário, favorecendo um raciocínio mais “lógico”<sup>147</sup>.

Para casos mais “pessoais”, como o dilema (b), os participantes, por outro lado, tendiam a ativar em conjunto com o *DLPFC* outras regiões, mais associadas a respostas emocionais de reações a medo e raiva, por exemplo, como o córtex pré-frontal ventromedial (*VMPFC*) e a amígdala.

---

<sup>145</sup> COSTA, Michael J. Another trip on the trolley. *The Southern journal of philosophy*, v. 25, n. 4, p. 461-466, 1987.

<sup>146</sup> GREENE, Joshua D. et al. An *fMRI* investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, v. 293, n. 5537, p. 2105-2108, 2001.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 2107.

Greene, Cohen e os outros perceberam que esses resultados se encaixavam perfeitamente com os tipos de respostas dadas aos experimentos<sup>148</sup>. Em casos como o (a), a resposta mais utilitária parece ser guiada por uma comparação com uma regra (como a análise custo-benefício) e a resposta tende a ser menos emocional. Em casos como (b), parece que as emoções entram em ação com mais força e bloqueiam o raciocínio abstrato utilitário em favor de uma resposta mais “entranhada” (de um *gut feeling*). Para fortalecer ainda mais essa ideia, percebeu-se que as pessoas (a minoria) que davam respostas mais utilitárias aos casos pessoais, como o (b), eram precisamente as que ativavam menos o *VMPFC* e a amígdala<sup>149</sup>.

Depois desses estudos iniciais de Greene, Cohen e outros, originou-se uma longa série de estudos experimentais para os casos *trolley*, que foi denominada *trolleyology*<sup>150</sup>. Essas pesquisas são importantes porque replicam e aprofundam diversos aspectos da pesquisa original, trazendo novas e importantes descobertas para a psicologia moral. Vejamos algumas.

Mendez e outros pesquisadores<sup>151</sup> fizeram um estudo em pacientes com demência frontotemporal (*FTD*), uma condição neurológica degenerativa que atinge, entre outras regiões do cérebro, o *VMPFC*. Os pesquisadores aplicaram as versões pessoais e impessoais do dilema *trolley* a três grupos, um composto pelos pacientes com *FTD*, outro composto por pacientes com Alzheimer e um terceiro composto por pessoas saudáveis. Para os casos impessoais, como o (a), a resposta dos três grupos foi praticamente a mesma: em todos, grande parte das pessoas escolheram a saída utilitária. Para os casos pessoais, como o (b), por outro lado, houve divergências. Os pacientes com Alzheimer e as pessoas saudáveis deram respostas parecidas: por volta de 20% das pessoas se recusaram a dar a resposta utilitária. No grupo dos pacientes com *FTD*, por outro lado, quase 60% das pessoas deram a resposta utilitária, o que é uma confirmação da hipótese de que o *VMPFC* gera respostas emocionais que bloqueiam o raciocínio utilitário.

As pesquisas sobre processos de tomada de decisão moral com pacientes com danos neurológicos devem muito ao pioneirismo do neurocientista português António Damásio. As pesquisas de Damásio, de fato, serviram como inspiração para boa parte de desenho

---

<sup>148</sup> “Trolleyologia”, ou, em um termo não muito elegante, “bondeologia”, em tradução livre. GREENE, Joshua. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014, p. 121.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 124 e ss.

<sup>151</sup> MENDEZ, Mario F.; ANDERSON, Eric; SHAPIRA, Jill S. An investigation of moral judgement in frontotemporal dementia. *Cognitive and behavioral neurology*, v. 18, n. 4, p. 193-197, 2005.



experimental de Greene, especialmente nas partes que ligam o *VMPFC* ao comportamento moral emocional<sup>152</sup>.

Na década de 1990, Damásio publicou “O erro de Descartes”,<sup>153</sup> um influente livro sobre a neurociência das emoções e do raciocínio moral humano. Um dos focos dos estudos de Damásio é Phineas Gage<sup>154</sup>, um americano do século XIX que sofreu sérios danos cerebrais em um acidente na construção de uma ferrovia. No acidente, uma explosão fez com que uma barra de ferro atravessasse a cabeça de Gage, entrando pela maçã do rosto e saindo pelo topo da cabeça. Impressionantemente, pouco tempo depois da lesão Gage estava consciente e não parecia mostrar maiores sequelas. As mudanças só foram detectadas tempos depois, quando amigos e pessoas próximas perceberam que Gage passou por uma radical transformação de caráter. Visto antes como uma pessoa responsável, diligente e conscienciosa, Gage passou a ter comportamentos impulsivos, muitas vezes imorais, e a demonstrar uma incomum fraqueza de vontade. Seus familiares e amigos passaram a dizer que “Gage não era mais Gage”.

Para Damásio, a melhor explicação neurológica ao caso de Gage é que ele sofreu danos no *VMPFC* no acidente, que retirou dele a capacidade de usar *feedbacks* emocionais para se comportar moralmente e tomar decisões importantes para o futuro<sup>155</sup>. A tese de Damásio é de que as emoções possuem um papel essencial no raciocínio humano. Elas são “marcadores”, ou seja, funcionam como um mapa que, por meio de pequenas (ou grandes) ativações, guiam nossa cognição em direção a respostas adequadas para os estímulos ambientais e para o planejamento futuro. Sem esses marcadores, nossa cognição “sobrecarrega”, por ser, por si só, incapaz de criar referenciais para a tomada de decisão<sup>156</sup>.

Em seu laboratório, Damásio vem realizando estudos em pacientes contemporâneos que sofrem os mesmo problemas corticais que Gage, por causas como pequenos AVCs ou outros acidentes. Um desses experimentos, de fato, envolve precisamente a aplicação dos dilemas *trolley*. Damásio e outros, em um experimento liderado por Koenigs e Young<sup>157</sup>,

---

<sup>152</sup> GREENE, Joshua. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014, pp. 117-18.

<sup>153</sup> DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>154</sup> *Ibid.*, capítulo 1.

<sup>155</sup> *Ibid.*, capítulo 2.

<sup>156</sup> *Ibid.*, capítulo 8.

<sup>157</sup> KOENIGS, Michael et al. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, v. 446, n. 7138, p. 908, 2007.

aplicaram os cenários de dilema moral a grupos de pacientes com danos no *VMPFC* e a grupos com pacientes saudáveis. A conclusão do estudo foi que:

Pacientes com dano focal bilateral ao córtex pré-frontal ventromedial (VMPC) produzem um padrão anormalmente “utilitário” de julgamentos sobre dilemas morais que colocam considerações convincentes de bem-estar contra comportamentos altamente emocionalmente aversivos. Em contraste, os julgamentos dos pacientes do VMPC eram normais para outras classes de dilemas morais. Esses resultados indicam que, para um conjunto selecionado de dilemas morais, o VMPC é crítico para julgamentos normais de certo e errado. Esses resultados indicam um papel necessário das emoções na geração desses julgamentos.<sup>158</sup>

Em outro estudo, o mesmo grupo de pesquisadores encontrou outras “anormalidades” nos julgamentos morais de pacientes com danos no *VMPFC*. Esses pacientes davam menos peso moral a casos narrados de tentativas de agressão (como uma tentativa de homicídio)<sup>159</sup>. De fato, inúmeros estudos detectam “anormalidades morais” em pacientes com baixa atividade no *VMPFC*. Por exemplo, Koenigs e outros perceberam que psicopatas com baixa ansiedade tendiam a dar respostas mais utilitárias aos casos pessoais, enquanto psicopatas com alta ansiedade tinha os mesmos padrões de resposta das pessoas normais<sup>160</sup>.

Além disso, essas “anormalidades” podem ser induzidas por simples alterações ambientais. Valdesolo e DeSteno<sup>161</sup> fizeram experimentos em que passavam vídeos de comédia de cinco minutos para um grupo de participantes e vídeos de temas neutros para outros. Eles perceberam que, enquanto participantes que viram os vídeos neutros deram respostas semelhantes às que as pessoas dão normalmente, os participantes que assistiram aos vídeos de comédia tenderam a dar respostas mais utilitaristas nos casos pessoais. Isso aconteceu, provavelmente, porque as pessoas que assistiram aos vídeos de comédia estavam mais relaxadas, e, então, ficaram com o *VMPFC* momentaneamente menos ativo. Com o *VMPFC* menos ativo, não houve intrusões emocionais que levam as pessoas a sentir os *gut feelings* da situação do dilema pessoal, e então o raciocínio utilitário ficou desimpedido<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 908. Tradução livre de: “*Patients with focal bilateral damage to the ventromedial prefrontal cortex (VMPC) [...] produce an abnormally ‘utilitarian’ pattern of judgements on moral dilemmas that pit compelling considerations of aggregate welfare against highly emotionally aversive behaviours[...]. In contrast, the VMPC patients’ judgements were normal in other classes of moral dilemmas. These findings indicate that, for a selective set of moral dilemmas, the VMPC is critical for normal judgements of right and wrong. The findings support a necessary role for emotion in the generation of those judgements.*”

<sup>159</sup> YOUNG, Liane et al. Damage to ventromedial prefrontal cortex impairs judgment of harmful intent. *Neuron*, v. 65, n. 6, p. 845-851, 2010.

<sup>160</sup> KOENIGS, Michael et al. Utilitarian moral judgment in psychopathy. *Social cognitive and affective neuroscience*, v. 7, n. 6, p. 708-714, 2011.

<sup>161</sup> VALDESOLO, Piercarlo; DESTENO, David. Manipulations of emotional context shape moral judgment. *Psychological Science-Cambridge-*, v. 17, n. 6, p. 476, 2006.

<sup>162</sup> Ibid., p. 476.

Em um estudo posterior, Strohminger e outros<sup>163</sup> chegaram a resultados parecidos, que indicavam que a indução de emoções como a alegria e o humor tendia a fazer com que as pessoas dessem respostas mais utilitárias aos dilemas do *trolley*. Mas eles também perceberam que nem toda emoção positiva tem esse efeito. De fato, emoções como o assombro (*awe*) causaram reações anti-utilitárias nos participantes do experimento.

Outra forma de induzir “anormalidades” morais é a manipulação hormonal. Crockett e outros<sup>164</sup> aplicaram citalopram — um medicamento que aumenta temporariamente a concentração de serotonina no organismo, um hormônio relacionado ao afeto e a comportamentos pró-social —, em participantes que deveriam responder aos dilemas do *trolley*. Os participantes passaram a dar respostas menos utilitárias nos casos em que eram narrados a possibilidade de dano físico os aspectos emocionais da situação ficavam mais salientes. Os autores acreditam que isso foi um efeito da serotonina, que, por incentivar comportamentos mais pró-sociais, deixou as pessoas mais intolerantes e emocionalmente reativas a cenários de danos físicos.

Curiosamente, em outro estudo, Perkins e outros<sup>165</sup> produziram o efeito inverso, aplicando outra droga, lorazepam, um ansiolítico. Eles perceberam que, quanto maior era a dose da droga, mais propensos os participantes do experimento ficavam a dar respostas utilitaristas, o que sugere, mais uma vez, que o relaxamento desativa reações cognitivas emocionais que podem ter um efeito inibidor no raciocínio abstrato utilitário.

Há muitos outros experimentos que mostram que fatores arbitrários podem influenciar as reações emocionais, e, conseqüentemente, os julgamentos morais das pessoas em dilemas *trolley*. De fato, parece que as possibilidades de manipulação são infundáveis: é possível alterar as reações emocionais das pessoas por meio de estímulos visuais<sup>166</sup>; fazendo-as realizar alguma atividade paralela (que cause sobrecarga cognitiva);<sup>167</sup>; removendo pressões

---

<sup>163</sup> STROHMINGER, Nina; LEWIS, Richard L.; MEYER, David E. Divergent effects of different positive emotions on moral judgment. *Cognition*, v. 119, n. 2, p. 295-300, 2011.

<sup>164</sup> CROCKETT, Molly J. et al. Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 107, n. 40, p. 17433-17438, 2010.

<sup>165</sup> PERKINS, Adam M. et al. A dose of ruthlessness: Interpersonal moral judgment is hardened by the anti-anxiety drug lorazepam. *Journal of Experimental Psychology: General*, v. 142, n. 3, p. 612, 2013.

<sup>166</sup> AMIT, Elinor; GREENE, Joshua D. You see, the ends don't justify the means: Visual imagery and moral judgment. *Psychological science*, v. 23, n. 8, p. 861-868, 2012.

<sup>167</sup> GREENE, Joshua D. et al. Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, v. 107, n. 3, p. 1144-1154, 2008.

temporais e encorajando a deliberação<sup>168</sup>; fazendo-as resolver problemas matemáticos difíceis<sup>169</sup>; etc<sup>170</sup>.

O ponto que quisemos estabelecer aqui é que nossos juízos morais são largamente influenciados por nossas emoções e não é possível, de fato, separar radicalmente razão e emoção, especialmente em questões moralmente controversas, como os dilemas morais. Ambos estão ligados: diversas ativações emocionais podem influenciar o raciocínio moral e, conseqüentemente, o julgamento moral final. Parece claro, com a linha experimental da *trolleyology*, que essas conclusões estão bem-estabelecidas.

Nosso próximo passo é estudar o processo de polarização ideológica. No item seguinte (4.2), veremos que a polarização e o acirramento dos desacordos são eminentemente um processo de grupo. No último item desta parte (4.3), faremos a síntese tanto das características emocionais do discurso moral quanto da influência do grupo no processo de polarização, utilizando a abordagem mais integrativa do modelo social-intuicionista.

ii. *Afeto do Grupo (Group Affect)*

Cientistas políticos normalmente estudam os desacordos e a polarização por meio das ideologias, mas recentemente uma nova abordagem vem sendo defendida, uma que se preocupa mais com as disposições de comportamento das pessoas<sup>171</sup>. Nessa visão, o que afeta a polarização não é o fato de as pessoas estarem defendendo ideologias mais extremas, alinhadas com o lado esquerdo ou direito do espectro ideológico. Antes, a polarização aumenta quando membros de um grupo político têm uma predisposição a pensar e a se comportar negativamente em relação aos membros dos grupos políticos rivais. A polarização, nesse caso, seria um efeito das dinâmicas *afetivas* do grupo político. As posições ideológicas defendidas por um membro de um grupo seriam mais uma *consequência* do afeto grupal do que sua *causa*.

Quanto mais o grupo reforça uma atitude negativa em relação às pessoas de fora do grupo (*out-group*) maior é a associação negativa que um membro do grupo faz com o membro

---

<sup>168</sup> SUTER, Renata S.; HERTWIG, Ralph. Time and moral judgment. *Cognition*, v. 119, n. 3, p. 454-458, 2011.

<sup>169</sup> FREDERICK, Shane. Cognitive reflection and decision making. *Journal of Economic perspectives*, v. 19, n. 4, p. 25-42, 2005.

<sup>170</sup> Para citações de outros experimentos, cf. GREENE, Joshua. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014, capítulo 4.

<sup>171</sup> IYENGAR, Shanto; SOOD, Gaurav; LELKES, Yphtach. Affect, Not Ideology A Social Identity Perspective on Polarization. *Public opinion quarterly*, v. 76, n. 3, p. 405-431, 2012.

do grupo rival<sup>172</sup>. O reforço negativo do grupo pode funcionar tanto consciente quanto inconscientemente.

Os Testes de Associação Implícita (*Implicit Association Tests – IAT*) exemplificam como os mecanismos inconscientes entram em ação em nossos julgamentos<sup>173</sup>. Os *IAT* são desenhados para detectar a força com que as pessoas fazem associações automáticas entre conceitos na memória. São famosos os resultados que revelam que as pessoas têm associações negativas automáticas com, por exemplo, negros, mulheres, homossexuais e até idosos, apesar de conscientemente grande parte delas negar (provavelmente com sinceridade) que tenha qualquer disposição preconceituosa<sup>174</sup>. O mais provável é que essas associações negativas são estabelecidas, reforçadas e externalizadas inconscientemente, por mecanismos de grupo que as pessoas não notam.

Usando essas ideias como ponto de partida, Shanto Iyengar<sup>175</sup>, professor de ciência política, e outros colaboradores mostram que a correlação entre preferência partidária e posições ideológicas é fraca nos Estados Unidos<sup>176</sup>. Em análises de regressão, eles concluem que a correlação entre a opinião das pessoas sobre temas polêmicos e sua posição partidária é ou inexistente ou fraca<sup>177</sup>. E, continuam eles, isso faz sentido, porque os americanos, em média, têm dificuldade de identificar com clareza a posição que seus partidos preferidos ocupam em escalas de problemas<sup>178</sup>. Por outro lado, há evidências mais fortes de que a exposição a propagandas negativas sobre o outro partido (*out-group*) realmente influencia a opinião das pessoas dentro do grupo (*in-group*), fazendo com que elas tenham uma visão mais negativa dos de fora<sup>179</sup>. Esse resultado reforça ainda mais a ideia de que o determinante na polarização é a forma como o grupo (partidário) influencia as relações afetivas de seus membros, e não a ideologia.

---

<sup>172</sup> TAJFEL, Henri (Ed.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

<sup>173</sup> GREENWALD, Anthony G.; MCGHEE, Debbie E.; SCHWARTZ, Jordan LK. Measuring individual differences in implicit cognition: the implicit association test. *Journal of personality and social psychology*, v. 74, n. 6, p. 1464, 1998.

<sup>174</sup> MCCONNELL, Allen R.; LEIBOLD, Jill M. Relations among the Implicit Association Test, discriminatory behavior, and explicit measures of racial attitudes. *Journal of experimental Social psychology*, v. 37, n. 5, p. 435-442, 2001.

<sup>175</sup> IYENGAR, Shanto; SOOD, Gaurav; LELKES, Yphtach. Affect, Not Ideology A Social Identity Perspective on Polarization. *Public opinion quarterly*, v. 76, n. 3, p. 405-431, 2012.

<sup>176</sup> Infelizmente, não encontramos dados sobre o tema no Brasil.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 23.

Pesquisas anteriores estabelecem que a polarização é, essencialmente, um processo de grupo<sup>180</sup>. Sabe-se, por exemplo, que ela é mais potente quando os membros têm um forte senso de identidade de grupo<sup>181</sup>, o que também gera um efeito invertido: membros de um grupo tendem a ser influenciados *menos* por argumentos vindos de pessoas pertencentes a outros grupos, mesmo que os argumentos sejam os mesmos ou até melhores do que os apresentados pelos pares do grupo<sup>182</sup>.

Dentro do grupo, a polarização acontece por vários motivos. Um deles é a preocupação com reputação: pessoas querem ser percebidas favoravelmente pelos membros de seu grupo e, por isso, tenderão a ajustar seu comportamento no sentido das posições dominantes do grupo<sup>183</sup>. Noelle-Neumann diz que é desse mecanismo que surgem as “espirais de silêncio”, a tendência de pessoas com visões socialmente minoritárias se silenciarem, até que a visão delas desapareça com o tempo<sup>184</sup>. Além disso, há uma relação entre confiança (vinda da corroboração dos pares sobre uma opinião) e extremismo no grupo: quanto mais confiante as pessoas estão de que a posição de grupo é a correta, maior será a tendência de elas irem a extremos e de considerar que os membros de outros grupos, com posições diferentes, não só estão errados, mas errados de formas condenáveis, que são não só pessoas com opiniões diferentes, mas *inimigas*<sup>185</sup>.

Por fim, outro mecanismo fundamental da polarização é o de argumentos em grupo e de disponibilidade de informação. Temos a intuição simples de que as pessoas buscam ser convencidas por argumentos, especialmente argumentos de pessoas com as quais se identificam. Mas um grupo político de pessoas com opiniões iguais vai ter um número desproporcionalmente alto de argumentos a favor da posição que o grupo prefere e números desproporcionalmente baixos de argumentos contrários. Por esse motivo, as consequências

---

<sup>180</sup> Para mais evidências, cf. SPEARS, Russell; LEA, Martin; LEE, Stephen. De-individuation and group polarization in computer-mediated communication. *British Journal of Social Psychology*, v. 29, n. 2, p. 121-134, 1990; ABRAMS, Dominic et al. Knowing what to think by knowing who you are: Self-categorization and the nature of norm formation, conformity and group polarization. *British Journal of Social Psychology*, v. 29, n. 2, p. 97-119, 1990; e TURNER, John C. et al. *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Basil Blackwell, 1987.

<sup>181</sup> SUNSTEIN, Cass R. # *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017, p. 75.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>184</sup> NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. *The spiral of silence: Public opinion, our social skin*. University of Chicago Press, 1993.

<sup>185</sup> BARON, Robert S. et al. Social corroboration and opinion extremity. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 32, n. 6, p. 537-560, 1996.

das discussões em grupo vão ser que as pessoas naturalmente se movam mais em direção ao que o grupo preferia inicialmente, num processo que se retroalimenta.

Há ampla evidência desse processo em ação<sup>186</sup>. Em vários experimentos viu-se que, depois da deliberação, pessoas do grupo terminavam com opiniões mais extremas do que tinham começado. Nos Estados Unidos, um experimento no Colorado colocou um grupo conservador e um grupo liberal para discutir internamente questões polêmicas, tipicamente relacionadas a partidos, como aborto, ações afirmativas, etc. Antes das discussões, vários membros dos dois grupos tinham opiniões moderadas sobre o tema. Mas, após a discussão, os dois grupos se moveram mais para os extremos. Além disso, os grupos se tornaram mais homogêneos, reprimindo tendências à diversidade<sup>187</sup>.

Há experimentos em que grupos moderadamente feministas se tornaram mais fortemente feministas após a discussão<sup>188</sup>; em que, após discussão, cidadãos que já eram críticos às políticas de um país visto como rival se tornaram ainda mais críticos a ele<sup>189</sup>; em que brancos predispostos a ser racistas, após discussão, tenderam a dar respostas mais negativas à questão de se o racismo dos brancos era responsável pela atual situação dos negros nas cidades americanas e em que brancos predispostos a *não* ser racistas, após discussão, tenderam a dar respostas mais *positivas* à mesma questão<sup>190</sup>. Nos Estados Unidos, juízes apontados por republicanos têm tendência mais marcadamente conservadoras quando deliberam em painéis compostos somente por juízes apontados por republicanos. Juízes apontados por democratas apresentam tendências mais liberais<sup>191</sup>.

Assim, a ideia de raciocínio em grupo é central para a polarização. Tanto que normalmente se define polarização como: a tendência de as pessoas, *após deliberação*, se moverem a um ponto mais extremo, na direção à qual o grupo já estava inicialmente inclinado a se mover<sup>192</sup>. Com isso em mente, podemos voltar à moral e às emoções.

### iii. *Modelo social-intuicionista (Social-intuitionist model)*

---

<sup>186</sup> Para exposição sistemática dos experimentos que estamos citando, cf. SUNSTEIN, Cass R. # *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017, p. 70.

<sup>187</sup> SCHKADE, David et al. What Happened on Deliberation Day? *California Law Review* 95, no. 3, pp. 915–40, 2007.

<sup>188</sup> MYERS, David G. Discussion-induced attitude polarization. *Human Relations*, v. 28, n. 8, p. 699-714, 1975.

<sup>189</sup> BROWN, Roger. *Social Psychology*. 2nd ed. New York: Free Press, 1986, p. 224.

<sup>190</sup> MYERS, David G.; BISHOP, George D. Enhancement of dominant attitudes in group discussion. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 20, n. 3, p. 386, 1971.

<sup>191</sup> SUNSTEIN, Cass R. et al. *Are judges political?* an empirical analysis of the federal judiciary. Brookings Institution Press, 2007.

<sup>192</sup> SUNSTEIN, Cass R. # *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017, p. 69.

Para sintetizar o que se discutiu nesta seção, devemos investigar, por fim, a influência dos julgamentos morais nos desacordos e na polarização.

Apresentaremos, para isso, o modelo social-intuicionista (*social-intuitionist model*) do comportamento e das intuições morais, desenvolvido especialmente por Haidt<sup>193</sup>. O modelo social-intuicionista parte de duas premissas fundamentais. A primeira, de que os julgamentos morais são mais produtos de nossas intuições do que de nosso raciocínio<sup>194</sup>. Ou seja, ao contrário do que se pensa no senso comum (incluído o senso comum *filosófico*, se podemos falar assim), o que realmente acontece é que, primeiramente, temos uma intuição (*gut feeling*) de que algo é moralmente errado e só depois buscamos razões para justificar nosso sentimento. Mas isso não quer dizer que nossos julgamentos morais não mudam<sup>195</sup>. Pelo contrário, e é aí que entra a segunda premissa fundamental do modelo: a de que nossos julgamentos morais mudam, mas, na grande maioria das vezes, por causa da influência do *grupo* a que pertencemos, tanto por meramente sermos expostos à opinião moral dos membros do grupo quanto propriamente pelos argumentos que eles fornecem a favor de suas posições (esse é o aspecto social do modelo *social-intuicionista*)<sup>196</sup>. Ou seja, nesse modelo, tendemos muito mais a mudar de opinião por influência do grupo do que por reflexão particular.

Há diversas evidências para isso. Na década de 90, Haidt, Koller e Dias<sup>197</sup> fizeram um estudo sobre valores morais. A ideia era criar histórias fictícias de violações a tabus morais, mas em que não houvesse danos aparentes (por exemplo: uma família assa e come o cachorro de estimação depois que ele foi atropelado por um carro; ou: um homem usa a carcaça de um frango para masturbação, depois cozinha e come o frango, etc.). Eles notaram um fenômeno estranho: a maior parte das pessoas chegava muito rapidamente ao julgamento moral, mas tinha alguma dificuldade de encontrar as razões para justificar sua reprovação. Os argumentos que elas invocavam normalmente eram ruins e gentilmente refutados pelo cientista. Quando isso acontecia, as pessoas não mudavam de opinião. Elas continuavam a defender sua posição, mas sem conseguir encontrar razões para isso, às vezes confessando sua dificuldade e

---

<sup>193</sup> HAIDT, Jonathan; HERSH, Matthew A. Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals. *Journal of Applied Social Psychology*, v. 31, n. 1, p. 191-221, 2001.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp. 818-19.

<sup>195</sup> BLOOM, Paul. How do morals change? *Nature*, v. 464, n. 7288, p. 490-490, 2010.

<sup>196</sup> HAIDT, Jonathan; BJORKLUND, Fredrik. Social intuitionists answer six questions about morality. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Ed.). *Moral Psychology (vol. 2): The cognitive science of morality: intuition and diversity*. Mit Press, 2008, pp. 190-93.

<sup>197</sup> HAIDT, J., KOLLER, S. H.; DIAS, M. G. Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, V. 65, p. 613-628, 1993.



sorrindo embarçosamente. Haidt chama esse estado de incapacidade de justificar sua posição de *moral dumbfounding* (estupefação moral). O *moral dumbfounding* foi confirmado por replicações<sup>198</sup> e é uma evidência para o intuicionismo moral humano.

Em outro estudo, Wheatley e Haidt<sup>199</sup> hipnotizaram sujeitos para sentir *flashes* de nojo com palavras neutras (como “*often*” e “*take*”). Eles separaram dois grupos para ler histórias fictícias envolvendo questões morais, um lendo as palavras modificadas e outro não. Eles repararam que as pessoas hipnotizadas para sentir o *flash* de nojo tendiam a ser mais severas em sua condenação moral. A seguir, eles adicionaram uma nova história, em que não havia nenhuma transgressão moral aparente, algo como a de um estudante que trabalha no grêmio estudantil de sua escola. Mesmo sem haver nenhum motivo aparente, parte das pessoas (um terço) ainda *continuava* a condenar moralmente o personagem da história. Quando perguntados pelos motivos para isso, elas respondiam algo como, “eu não sei, parece que ele quer aprontar alguma coisa” ou “ele é só um esnope em busca de popularidade”<sup>200</sup>.

Schnall, Haidt, Clore e Jordan<sup>201</sup> também estimularam *flashes* de nojo por razões irrelevantes nas pessoas, desta vez manipulando o ambiente. Eles pediam para as pessoas fazerem julgamentos morais enquanto estavam sentados em frente a uma mesa limpa ou em frente a uma mesa suja com restos de guardanapos de lanches de *fast food* (que, assume-se, atuariam *flashes* de baixo nível de nojo). Os resultados mostraram que pessoas que pontuavam alto na escala de “consciência privada corporal” tendiam a fazer julgamentos morais mais severos na segunda situação.

O modelo social-intuicionista sintetiza bem as ideias de Greene e de Damásio, porque, nos casos do *trolley*, remete as mudanças nos julgamentos morais das pessoas às suas diferentes reações intuitivas. Ele ainda dá mais peso aos fatores intuitivos do que esses autores dão, porque diz que a intuição “vem primeiro” e o raciocínio consciente “só depois”<sup>202</sup>. Ou

---

<sup>198</sup> HAIDT, J., BJORKLUND, F., & MURPHY, S. Moral dumbfounding: *When intuition finds no reason*. Unpublished manuscript, University of Virginia, 2000; HAIDT, Jonathan; HERSH, Matthew A. Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals. *Journal of Applied Social Psychology*, v. 31, n. 1, p. 191-221, 2001.

<sup>199</sup> WHEATLEY, Thalia; HAIDT, Jonathan. Hypnotic disgust makes moral judgments more severe. *Psychological science*, v. 16, n. 10, p. 780-784, 2005.

<sup>200</sup> HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012, p. 63. HAIDT, Jonathan; BJORKLUND, Fredrik. Social intuitionists answer six questions about morality. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Ed.). *Moral Psychology (vol. 2): The cognitive science of morality: intuition and diversity*. Mit Press, 2008, p. 199.

<sup>201</sup> SCHNALL, S.; HAIDT, Jonathan; CLORE, G. *Irrelevant disgust makes moral judgment more severe, for those who listen to their bodies*. Unpublished manuscript, University of Virginia, Charlottesville, VA, 2005.

<sup>202</sup> HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012, cap. 2.

seja, nesse modelo, nossa cognição moral trabalha mais como advogada (chegando primeiro à conclusão e depois buscando as razões para defendê-la) do que como juíza (buscando primeiro as razões e depois chegando à conclusão).

O modelo social-intuicionista também se adequa confortavelmente à ideia dos dois sistemas cognitivos, desenvolvida na economia comportamental e capitaneada por Daniel Kahneman e Amos Tversky, em seus estudos basilares da área<sup>203</sup>. O sistema 1 seria o das decisões rápidas, automáticas, menos custosas, mais determinadas por emoções. O sistema 2 seria o das decisões mais demoradas, raciocinadas, custosas e passo a passo. Note-se que a diferença não é entre razão e emoção (os dois sistemas têm razões e emoções), mas entre dois tipos de *cognições*. Haidt<sup>204</sup> admite que, no seu modelo, as intuições morais podem em larga medida ser rastreadas ao sistema 1 de Kahneman e que o raciocínio *post hoc* de justificação pode ser ligado ao sistema 2<sup>205</sup>.

Também devemos reparar na semelhança do modelo social intuicionista da moral com os modelos explicativos da polarização que apresentamos acima. Ambos enfatizam a importância da deliberação em grupo para influenciar as opiniões e o comportamento das pessoas.

Essa semelhança não é fortuita. A polarização é um processo afetivo que funciona no nível do grupo. Vimos que a reputação, a confiança e os argumentos públicos são os mecanismos grupais que levam à polarização. Mas não tínhamos visto como a polarização funciona no nível do *indivíduo*, em sua parte *cognitiva*. É exatamente essa lacuna que o modelo social-intuicionista preenche. Ele liga o individual e o social, explicando o funcionamento da maquinaria cognitiva que faz os seres humanos polarizarem. E mostra que essa maquinaria é movida a *moralidade*. Os julgamentos morais estariam no centro do processo de polarização. Eles não seriam neutros e nem tampouco uma forma de barrar a polarização e chegar a consensos. Seriam, na verdade, seu combustível.

---

<sup>203</sup> KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012; KAHNEMAN, Daniel; SLOVIC, Paul; TVERSKY, Amos. *Judgment under uncertainty*. Cambridge University Press, 1982; GILOVICH, Thomas; GRIFFIN, Dale; KAHNEMAN, Daniel (Ed.). *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*. Cambridge university press, 2002.

<sup>204</sup> KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, Cap. 2, nota 47.

<sup>205</sup> Greene também desenvolveu uma metáfora similar. GREENE, Joshua. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014, capítulo 5.

Haidt se deparou com essa conclusão. Nas partes finais de seu livro de 2012, *The Righteous Mind*<sup>206</sup>, ele reconhece que a situação atual de guerra cultural (*culture war*) nos Estados Unidos em grande medida decorre dos conflitos morais entre as pessoas<sup>207</sup>. O livro é escrito para divulgar, de forma didática, os três pontos fundamentais de sua pesquisa: intuicionismo, influência social do grupo (que compõem o modelo social-intuicionista) e “fundações morais”<sup>208</sup>. Um dos lemas do livro é que a moralidade “nos liga e nos cega” (*morality binds and blinds*), especialmente pelo mecanismo de pressão do grupo<sup>209</sup>.

A conexão entre a teoria social-intuicionista e o modelo das “fundações morais” é direta. Em uma sociedade (como a americana ou a brasileira), as pessoas tendem a formar diferentes grupos morais porque, entre outras razões, respondem a diferentes premissas morais e são sensíveis a diferentes “fatos morais”. Haidt chama a fonte desses princípios e sensibilidades de “fundações morais” (*moral foundations*)<sup>210</sup>. Nos Estados Unidos, onde há maior disponibilidade de dados, a clara divisão entre liberais e conservadores está ancorada na predominância da sensibilidade moral dos liberais a questões envolvendo cuidado (*care*) e justiça (*fairness*), contraposta à sensibilidade predominante dos conservadores a questões envolvendo autoridade (*authority*), lealdade (*loyalty*) e pureza (*purity*)<sup>211</sup>. Alguns autores vêm afirmando que essa divisão de matrizes morais também se aplica, em linhas gerais, à divisão política e moral entre direita e esquerda no Brasil<sup>212</sup>.

O modelo indica que os conservadores também têm alguma sensibilidade moral a cuidado e justiça, mas a sensibilidade não é tão forte quanto a dos liberais; por outro lado, os liberais tendem a dar quase nenhuma importância às fundações de autoridade, lealdade e pureza<sup>213</sup>. De fato, os liberais às vezes veem com aprovação algumas *transgressões* a esses últimos valores (argumentando moralmente, na maior parte das vezes, que essas transgressões ajudarão a aumentar o escopo dos valores das fundações de cuidado e justiça). Essa é uma das

---

<sup>206</sup> HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012.

<sup>207</sup> Ibid., Cap. 12.

<sup>208</sup> Ibid., p. xiv.

<sup>209</sup> Ibid., pp. 187 e ss.

<sup>210</sup> Ibid., pp. 146-48

<sup>211</sup> GRAHAM, Jesse et al. Moral foundations theory: The pragmatic validity of moral pluralism. In: *Advances in experimental social psychology*. Academic Press, 2013. p. 55-130.

<sup>212</sup> Cf. CÔRTEZ, Pâmela de Rezende; CARDOSO, Renato César. *Por que nos unimos a grupos ideológicos? Explicações evolucionistas para as discordâncias políticas*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito. 2016. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/BUBD-AYVNH>>. Acesso em: 21/05/2018.

<sup>213</sup> GRAHAM, Jesse; HAIDT, Jonathan; NOSEK, Brian A. Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of personality and social psychology*, v. 96, n. 5, p. 1029, 2009.

razões de os conservadores considerarem a ideologia liberal como uma ameaça aos valores centrais da comunidade, que cria pecadores que pretendem, sem nenhuma razão aparente, violar os princípios (e a história) sagrados de um indivíduo ou de uma nação<sup>214</sup>. Os liberais, por sua vez, frequentemente se verão incapacitados de entender como os conservadores podem ser tão ferrenhamente opostos a avanços sociais, como os da promoção da igualdade política entre cidadãos e o fim da pobreza, por exemplo. O liberal, não sendo capaz de ver a interação mais complexa de valores que perpassa a mente conservadora, provavelmente atribuirá esse antagonismo à má-fé (temperada, às vezes, com maldade) ou à ignorância das reais condições sociais do mundo (temperada, às vezes, com estupidez)<sup>215</sup>.

Em virtude de os liberais quase não conseguirem conceber as premissas morais dos argumentos dos conservadores, eles tenderão a dialogar mais frequentemente com pessoas que compartilham suas premissas. E vice-versa. Esse foco no próprio grupo (*in-group*), provavelmente dará origem às dinâmicas afetivas de polarização e desacordo de que já falamos acima<sup>216</sup>. A proliferação de mídias sociais online que usam algoritmos que direcionam os indivíduos a interagir com pessoas que têm opiniões similares provavelmente acelerará esse processo de polarização, dando espaço para discursos mais extremos<sup>217218</sup>.

No Brasil, podemos ver com clareza a polarização da direita e da esquerda política<sup>219220</sup>. *Em relação à direita*, ela pode ser representada pela radicalização dos discursos de segurança pública, contra a corrupção e a violência — muitas vezes responsabilizando os governos de esquerda passados pelo crescimento desses crimes<sup>221222223</sup>. *Em relação à*

---

<sup>214</sup> HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012, capítulo 7.

<sup>215</sup> HAIDT, Jonathan; GRAHAM, Jesse. When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, v. 20, n. 1, p. 98-116, 2007.

<sup>216</sup> HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012, capítulo 12.

<sup>217</sup> SUNSTEIN, Cass R. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017, capítulo 1, capítulo 3.

<sup>218</sup> NAPOLITANO, Carlo José; STROPPIA, Tatiana. O Supremo Tribunal Federal e o discurso de ódio nas redes sociais: exercício de direito versus limites à liberdade de expressão. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 7, n° 3, 2017 p. 313-332.

<sup>219</sup> FGV/DAPP. Polarização política nas redes. *O Globo*. Disponível em <<http://infograficos.oglobo.globo.com/brasil/fgv-pronunciamento-dilma.html>>. Acesso em: 16/11/2017.

<sup>220</sup> FELLET, João. Brasil caminha para polarização similar à dos EUA, diz pesquisador. *BBC Brasil*, 28 de março de 2016. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160327\\_polarizacao\\_eua\\_pesquisador\\_jf\\_if](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160327_polarizacao_eua_pesquisador_jf_if)>. Acesso em: 16/11/2017.

<sup>221</sup> PSDB. Violência no Brasil aumentou na gestão PT, mostra relatório do Ipea. *PSDB, Notícias*, 05/06/2017. Disponível em: <http://www.psdb.org.br/acompanhe/noticias/violencia-no-brasil-aumentou-na-gestao-pt-mostra-relatorio-do-ipea/>. Acesso em: 30/05/2018.

<sup>222</sup> NOBLAT, Ricardo. A corrupção revolucionária do PT. Blog Noblat. Veja: São Paulo, 05/05/2018. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/noblat/a-corrupcao-revolucionaria-do-pt/>. Acesso em: 30/05/2018.

esquerda, podemos apontar o aumento e a agressividade do policiamento de discursos considerados preconceituosos, bem como a reação a políticas, geralmente propostas pela direita, que são consideradas como medidas de autoritarismo, supressão a direitos de minorias ou perseguição política à esquerda<sup>224</sup><sup>225</sup>. Processos similares, para ambos os lados, podem ser observados também em outros países<sup>226</sup>.

#### 4.5. Divergência moral

As evidências que apontamos na seção anterior indicam fortemente que o raciocínio moral humano está muito ligado a ativações emocionais, à influência do grupo e, conseqüentemente, ao aumento da polarização e das discordâncias sociais arraigadas sobre valores fundamentais.

Essas evidências lançam dúvida sobre a ideia de convergência prática moral que vários teóricos do Direito, da moral e da política vêm aceitando, como vimos, e nos dá razão para substituí-la, de fato, por uma de *divergência moral*, especialmente quando alguns requisitos são cumpridos, como: (a) as questões morais serem socialmente polarizadas e (b) as questões morais serem emocionalmente salientes. Mas saliência emocional e polarização são características muito comuns aos *hard cases* judiciais, exatamente aqueles em que o uso de argumentos e princípios morais parece ser mais necessário, o que mais uma vez é um indício de que, ao contrário do que se sustenta, usar argumentos e princípios morais nesses casos pode ser socialmente contraproducente. As chances desse tipo de argumento aumentar as divergências sociais são consideravelmente maiores.

Alguns poderiam replicar que nossa conclusão neste capítulo, de crítica aos modelos de convergência prática, mais uma vez se baseia na confusão (a mesma de Alexy contra Dworkin, como defendemos em uma seção acima) de que essas teorias precisam supor que *nunca* haverá desacordos. Porém, uma coisa é dizer que a argumentação moral dificilmente

---

<sup>223</sup> AZEVEDO, Reinaldo. Os dados vergonhosos da violência: homicídios voltam a superar marca dos 50 mil; SP segue com a mais baixa taxa (confiável) de mortes; violência na Bahia, maior estado governado pelo PT, continua alarmante. *Blog Reinaldo Azevedo, Veja*. São Paulo, 16/02/2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/os-dados-vergonhosos-da-violencia-homicidios-voltam-a-superar-marca-dos-50-mil-sp-segue-com-a-mais-baixa-taxa-confiavel-de-mortes-violencia-na-bahia-maior-estado-governado-pelo-pt-continua-alarmante/>. Acesso em 30/05/2018.

<sup>224</sup> OLIVA, Thiago Dias. *Minorias sexuais e os limites da liberdade de expressão – O discurso de ódio e a segregação social dos indivíduos LGBT no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2015.

<sup>225</sup> RIBEIRO, Djalma. O impeachment e a onda de autoritarismo. *Opinião, Carta Capital*. São Paulo, 11/05/2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/impeachment-e-a-onda-de-autoritarismo/>. Acesso em: 30/05/2018.

<sup>226</sup> SUNSTEIN, Cass R. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017, capítulo 3.

levará nossa sociedade a uma convergência *total* de opiniões, que as pessoas do mundo real são imperfeitas e complicadas, que a convergência é apenas uma *tendência* e que os desacordos farão parte de nossas sociedades por muito tempo, etc. Concordarmos que todas essas concessões não levariam a uma refutação de uma teoria de convergência prática. Porém, nossa conclusão foi outra, mais forte: que os argumentos morais, quando feitos entre grupos com valores diversos, tendem a *aumentar* as divergências e a polarização. Não se trata, então, da observação apenas de um desvio de uma tendência; trata-se, na verdade, da observação de que está acontecendo exatamente a tendência oposta ao que esses autores supunham.

Quando isso acontece, a chance de que a suposição desses autores esteja errada aumenta substancialmente. Temos motivos, portanto, para abandonar a crença na convergência prática moral. A visão de que a justificação pragmática para o uso da moral no Direito também falha, já que tenderá a aumentar – e não diminuir – os conflitos sociais que o Direito busca evitar e resolver.

#### **4.6. Indeterminação do discurso moral no Direito**

O que se apresentou neste capítulo e no capítulo anterior foi o núcleo de nossa argumentação para o ceticismo ético no Direito. Para encerrar nosso percurso argumentativo, apresentaremos, nesta seção, algumas consequências que seria razoável esperar caso o modelo que apresentamos esteja correto.

##### *Parcialidade nos desacordos*

Juízes historicamente têm certa resistência a usar teorias morais para fundamentar suas decisões, receando dar sinais de parcialidade<sup>227</sup>. A resistência pode ser contornada se houver a convicção de objetividade moral ou convergência prática, alimentada por teorias do Direito como as de Dworkin, Alexy e Habermas, mas, pelo que se afirmou até aqui, a resistência é justificada. Se o discurso moral é, por um lado, indeterminado e, por outro, intuitivo e emocional, então se torna fértil às parcialidades. Será muito difícil que um tomador de decisão não “preencha” as lacunas conceituais da moralidade com as conclusões que lhe pareçam desejáveis pessoalmente por causa de suas intuições e predisposições prévias. Essa é uma tentação da qual os seres humanos, com todos os problemas de vieses de raciocínio e da

---

<sup>227</sup> “Os juízes, com razão, ficam com um pé atrás quando se procura convencê-los a usar a teoria moral ou constitucional para decidirem as demandas”. POSNER, Richard. *A Problemática da Teoria Moral e Jurídica*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. xii.

influência de fatores a-rationais em sua cognição, não parecem capazes de escapar<sup>228</sup>. Não é por acaso que aplicações de “métodos” morais ao Direito normalmente sejam ideologicamente polivalentes. Um juiz pode estar disposto a aplicar o critério utilitarista da maior felicidade para todos para decidir um caso difícil; porém, quando o caso concreto aparecer, o que estará em questão será exatamente o que significa “maior felicidade para todos”: qual utilidade importa mais no problema da proibição ou não da interrupção da gravidez de fetos com anencefalia, a da mãe ou a do feto? Argumentos morais utilitários podem ser dados para ambos os lados, e nenhum será conclusivo, se o que se argumentou no capítulo anterior estiver justificado<sup>229</sup>.

O Brasil tem um exemplo concreto dessa polivalência nas decisões recentes do STF sobre a constitucionalidade da prisão em segunda instância, especialmente no HC 126292/SP (que fixou o atual entendimento), uma matéria especialmente polarizadora não só porque trata da segurança pública do país, mas também porque envolve a possibilidade de soltura do ex-presidente Lula. A matéria dividiu os “pós-positivistas”, que acabaram usando a mesma estrutura argumentativa para chegar a decisões opostas. Alguns se utilizaram explicitamente das teorias de Dworkin e Alexy para argumentar que era correto sopesar os princípios e que o princípio da presunção de inocência (CF, art. 5º, LVII) perderia o peso relativo para outros, como o da segurança e ordem públicas (art. 144) e da razoável duração do processo (art. 5º, LXXVIII); esse foi um dos argumentos usados no voto do Ministro Luís Roberto Barroso. Outros usaram as teorias de Dworkin e Alexy para argumentar precisamente o contrário, que a presunção da inocência seria um princípio fundamental do Estado de Direito e que não deveria ser relativizada tão facilmente, especialmente em uma ação como essa (algo na linha do voto do Ministro Celso de Mello). Contra uma decisão posterior da Ministra Rosa Weber de manter o entendimento do HC, mesmo contra o seu posicionamento pessoal, é possível elencar até uma passagem de Dworkin (irônica): “Um juiz que manda alguém para a cadeia baseado numa interpretação da lei que ele não crê ser melhor que as interpretações rivais, mas somente diferente delas, deveria ser ele próprio enjaulado”<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> Sobre os vieses, cf. KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. Sobre os vieses de juízes, cf. GUTHRIE, Chris; RACHLINSKI, Jeffrey J.; WISTRICH, Andrew J. Blinking on the bench: How judges decide cases. *Cornell L. Rev.*, v. 93, p. 1, 2007.

<sup>229</sup> A complexidade da decisão será ainda maior se se acrescentar ao cálculo utilitário os efeitos que a decisão terá na opinião pública.

<sup>230</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 230.

Uma discordância desse tipo seria de se esperar se as teorias constitucionais em voga se baseassem (como se baseiam) em princípios morais. Não estamos querendo dizer que o discurso moral é responsável por todos os desacordos no Direito e nem que desacordos como os apresentados no parágrafo acima são necessariamente problemáticos. Da mesma forma, não estamos defendendo que o discurso moral é o único fator que aumenta a parcialidade dos juízes. É provável que eliminar totalmente a parcialidade seja um objetivo inatingível, com ou sem moralidade. Mesmo assim, o discurso moral, por ser indeterminado e intuitivo, quase sempre agravará a parcialidade, onde ela existir ou houver o risco de existir, precisamente por ser uma boa porta de entrada para ela.

### *Ausência de empiria*

O uso do discurso moral no Direito também pode empobrecer a avaliação empírica dos casos que devem ser decididos. Não há, *a priori*, incompatibilidades muito grandes entre estudos empíricos e a argumentação moral. No entanto, na prática, as duas visões de mundo estão se entrincheirando e se contraponto, como pode ser exemplificado nos infundáveis debates entre Posner e Dworkin sobre o que é e como deveria ser o Direito, o primeiro defendendo uma postura mais empírica para os membros da profissão e o segundo defendendo a “educação” filosófica e a avaliação de princípios<sup>231</sup>.

Algumas ciências sociais, como a economia e a psicologia, tiveram uma guinada empírica importante a partir da segunda metade do século passado até agora, o que, é possível argumentar, as levaram a estar em uma situação epistêmica muito mais sólida<sup>232</sup>. A guinada empírica está começando a alcançar o Direito em países como os EUA, não só por causa de esforços interdisciplinares, como a Análise Econômica do Direito, mas também por causa da mudança de postura dos pesquisadores e profissionais do Direito. Uma literatura de estudos empíricos em Direito está se solidificando, e muitos tomadores de decisão já estão se baseando nela<sup>233</sup>. Acreditamos que essa é uma tendência para o futuro no Brasil, e que juízes e juristas brasileiros devem tratá-la com atenção<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> Cf. POSNER, RICHARD. *A Problemática da Teoria Moral e Jurídica*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2012. DWORKIN, Ronald. Reply. *Ariz. St. LJ*, v. 29, p. 431, 1997.

<sup>232</sup> O que não quer dizer que as partes “não-empíricas” dessas ciências não sejam importantes. Cf. a discussão sobre a psicologia dos sonhos em: GLEITMAN, Henry; FRIDLUND, Alan J; REISBERG, Daniel. *Psicologia*. 6.ed. Tradução de Danilo R. Silva. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 1-14. Cf. também: THALER, Richard H. From homo economicus to homo sapiens. *Journal of economic perspectives*, v. 14, n. 1, p. 133-141, 2000.

<sup>233</sup> EPSTEIN, Lee; MARTIN, Andrew D. *An introduction to empirical legal research*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2014. EPSTEIN, Lee; LANDES, William M.; POSNER, Richard A. *The behavior of*



Também é possível que os argumentos concretos e empíricos tenham um poder de convergência muito maior do que o discurso moral. Ao menos em algumas situações, mesmo nos casos difíceis, recorrer aos “fatos” será uma forma eficaz de evitar, ou menos não aumentar, os desacordos. Concentrar a discussão em aspectos mais técnicos de um problema pode gerar uma mudança de postura saudável. Isso poderia, por exemplo, diminuir o “peso emocional” de algumas discussões moralmente polêmicas. Estamos avançando uma hipótese (que conta, porém, com algumas evidências<sup>235</sup>). De qualquer forma, *sabemos* que é praticamente impossível resolver os atuais e complexos problemas sociais sem uma profunda avaliação empírica. Não teremos uma ideia adequada sobre o problema social da interrupção da gravidez de fetos com anencefalia sem ter as informações relevantes sobre as condições dessa doença, sobre as consequências para a saúde pública, sobre os incentivos de reprodução e tratamento, etc., fatores que serão influenciados pela decisão do juiz. Da mesma forma, a decisão dos tribunais sobre a constitucionalidade ou não da prisão em segunda instância poderá ter impacto sobre os custos (econômicos e sociais) que o sistema prisional gera, sobre o índice de reincidência de criminosos, sobre a atuação do crime organizado nas cadeias, etc. Nas decisões dos tribunais superiores sobre os dois casos, como em muitos outros, os juízes são tímidos em se aprofundar na análise desses fatores.

Juízes podem tentar suprir essa lacuna usando a teoria moral ou constitucional, afirmando que a discussão do tribunal está em outro “plano” argumentativo; mas estarão errados, porque, pelo que argumentamos até aqui, não há outro “plano” argumentativo ao qual recorrer. Limitar-se ao discurso teórico poderá gerar algum conforto na consciência do tomador de decisão, mas o conforto se baseia em crenças falsas. A teorização moral não substituirá adequadamente a apreciação empírica: servirá no máximo para criar racionalizações.

### *Subjetivismo e decisões absurdas*

---

*federal judges*: a theoretical and empirical study of rational choice. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2013.

<sup>234</sup> Para esforços nesse sentido, cf. WYKROTA, Leonardo Martins; CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Direito Constitucional Contemporâneo e Análise Institucional do Judiciário*: um diálogo à Luz da Neurociência, da teoria da evolução e do pragmatismo. 2017. Tese (Doutorado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. OLIVEIRA, Thaís de Bessa Gontijo de; FERREIRA, Mariá A. Brochado; CARDOSO, Renato César. *Os limites da razão na formação das decisões jurídicas*: a relação entre Direito e Moral revisitada à luz das novas teorias cognitivas sobre a formação do julgamento moral. 2018. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

<sup>235</sup> GREENE, Joshua David. *Moral tribes*: Emotion, reason, and the gap between us and them. Penguin, 2014, pp. 296-98

Outra consequência, conectada à anterior, é a possibilidade de decisões judiciais absurdas. O fato de que o projeto de um judiciário principiológico e valorativo tenha sido criado e implantado por autores “progressistas” não deixa de ter suas ironias, já que o método está se popularizando entre os juízes brasileiros, que são em boa quantidade “conservadores” ou “não progressistas”. Os juízes estão usando o ativismo para implantar *seus* princípios morais, que, está ficando claro, podem não ser muito palatáveis. Vemos juízes decidirem de “acordo com a consciência” ou “conforme o justo” para, por exemplo, limitar o princípio da presunção de inocência, permitir que provas ilegais sejam usadas em processos criminais, inverter o ônus da prova no processo, fazer busca e apreensão coletiva, etc., o que costuma chocar os progressistas<sup>236</sup>. Isso vem suscitando algumas acusações graves. Werneck Vianna chama os juízes de “tenentes de toga”. Quando perguntado se falta controle constitucional para a atuação dos juízes (e do Ministério Público), ele responde: “Em princípio, não. O problema é que as instituições têm de ser ‘vestidas’ pelos personagens. E, a partir de certo momento, os personagens começaram a ter comportamentos bizarros. [O]s tenentes [dos anos 20] tinham um programa econômico e social para o País. E esses tenentes de toga não têm. São portadores apenas de uma reforma moral”<sup>237</sup>.

Devemos ser receptivos à noção de que a moralidade às vezes nos faz “ver em túnel” e tomar decisões absurdas. A famosa afirmação de Kant de que a moralidade proíbe a mentira em todos os contextos, mesmo o de salvar um amigo da perseguição da polícia, é um exemplo de “hiperfoco” moral desse tipo<sup>238</sup>. Da mesma forma, no Direito, o discurso moral é a ferramenta perfeita para viabilizar decisões jurídicas absurdas, porque, primeiro, *motiva* o tomador de decisão a suprimir considerações prudenciais concorrentes, já que o imbuí de um sentimento de que está fazendo a “coisa certa”, de que a razão moral tem prioridade sobre

---

<sup>236</sup> Como bem aponta Lenio Streck, que cita este trecho, dito por um desembargador em entrevista: “O juiz deve decidir de acordo com sua ciência e consciência. Em rigor, eu digo isso, e é um fato muito pessoal: minha consciência, em determinado momento, está totalmente voltada a Deus. Eu sei que eu vou responder pelos meus acertos e erros perante Deus”. Parece-nos que Streck tem razão em criticar o moralismo dos juízes, mas que talvez não tenha razão em desvinculá-lo da visão de Dworkin. Cf. discussão da seção 5.1. STRECK, Lenio Luiz. O “decido conforme a consciência” dá segurança a alguém? *Senso Incomum, Consultório Jurídico*. Publicado em 15/05/2014. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2014-mai-15/senso-incomum-decido-conforme-consciencia-seguranca-alguem>. STRECK, Lenio Luiz. Por que, contra a lei, juíza acha que pode autorizar revista coletiva? *Senso Incomum, Consultório Jurídico*. Publicado em 24/12/2016. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2016-nov-24/senso-incomum-lei-juiza-acha-autorizar-revista-coletiva>.

<sup>237</sup> TOSTA, Wilson. ‘Tenentes de toga comandam essa balbúrdia jurídica’, afirma cientista político. São Paulo: *O Estado de S. Paulo*, publicado em 20/12/2016. Acesso em 10/01/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,tenentes-de-toga-comandam-essa-balburdia-juridica-afirma-cientista-politico,10000095549>

<sup>238</sup> KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003, pp. 271-74.

todas as outras razões. Isso conforta a consciência. O desembargador do TJ/SP que votou pela anulação da sentença dos 74 policiais responsáveis pelo massacre dos prisioneiros no Carandiru disse, por exemplo, que sua “consciência está bem tranquila”<sup>239</sup>.

Em segundo lugar, o discurso moral funciona como persuasiva forma de justificação social, ao menos para os pares, como vimos nas seções anteriores. O relator da decisão do TJ/MA que reconheceu como união estável o relacionamento paralelo de um homem casado com outra mulher (o que é expressamente vedado por lei) afirmou que é preciso superar os paradigmas patriarcais antigos e que “entre as novas formas de famílias hoje existentes despontam-se as famílias paralelas. Se a lei lhes nega proteção, a Justiça não pode ficar alheia aos seus clamores. O enunciado normativo não encerra, em si, a Justiça que se busca”<sup>240</sup>. Para os que partilham as premissas morais do juiz, fica muito mais difícil discordar de uma argumentação desse tipo, mesmo que haja dúvidas quanto a sua legitimidade jurídica. O intercâmbio entre as decisões do juiz e os “clamores das ruas” está se tornando mais comum recentemente, e é um intercâmbio altamente moralizado.

As consequências atuais do uso da moralidade no Direito são exatamente as que se esperariam se a argumentação que desenvolvemos neste capítulo e no anterior estiver correta. Não estamos dizendo que nossa explicação para o cenário atual é a única possível (porque não é), mas o cenário cai “como uma luva” em nossas teorias. Acreditamos que se o discurso moral continuar a ter o prestígio que tem entre os teóricos do Direito e se os juízes continuarem a utilizá-lo para decidir seus casos, então haverá o grande risco de a situação de nosso judiciário piorar (ainda mais). Os desacordos sociais, as parcialidades, as indeterminações que surgem do uso da moralidade no Direito são obstáculos ao bom funcionamento do poder judiciário.

---

<sup>239</sup> TOMAZ, Kleber. Desembargador que anulou júris do Carandiru recebe críticas no Facebook. *GI São Paulo*. Publicado em 01/10/2016. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/10/desembargador-que-anulou-juris-do-carandiru-recebe-criticas-no-facebook.html>.

<sup>240</sup> ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DO TJMA. TJMA reconhece união estável paralela ao casamento. *Portal do Poder Judiciário do Estado do Maranhão*. Publicado em 14/07/2014. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <http://www.tjma.jus.br/tj/visualiza/sessao/19/publicacao/406020>.

## 5. OBJEÇÕES: ARQUIMEDIANISMO E CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA

Neste último capítulo, lidaremos com algumas objeções ao que foi exposto nesta dissertação. Por ser um tema polêmico, o ceticismo ético está em contato com objeções de todos os lados, e não será possível esgotá-las aqui. Trataremos especialmente das objeções vindas dos autores que, no decorrer do texto, usamos como “tipos ideais” das ideias que estávamos atacando, como Dworkin e Alexy. Lidaremos, em primeiro lugar, com as objeções de Dworkin contra o que ele chama de “ceticismo externo do erro”, basicamente a posição metaética do erro moral que expusemos no capítulo 3. Depois, lidaremos com a objeção de que uma teoria cética do Direito cai em uma contradição performativa, que é avançada por Dworkin e Alexy, entre outros.

### 5.1. Objeções conceituais<sup>241</sup>

Temos a impressão de que Dworkin concorda com tudo o que dissemos sobre a moralidade em nossa discussão sobre o erro moral, exceto, é claro, a conclusão cética. Ele parece concordar, por exemplo, que o núcleo da moralidade é composto por mandamentos categóricos, sustentados por razões objetivas: “acredito – e defenderei essa ideia – que existem verdades éticas objetivas e que, portanto, as razões categóricas com efeito existem”<sup>242</sup>.

Podemos expor brevemente a visão mais ampla de Dworkin sobre a moralidade e o Direito. Ele defende, no livro *Justice for Hedgehogs*, a “unidade do valor”, menos no sentido de que existe um único valor, hierarquicamente superior a todos os outros, e mais no sentido de que os diversos valores são integrados<sup>243</sup>. Dessa forma, ideias como a de “liberdade” e “igualdade” seriam tão dependentes entre si que não teriam como entrar em conflito, e o Direito seria um ramo da moralidade. A defesa da unidade dos valores está em boa parte ligada à maneira como Dworkin entende a capacidade das pessoas de interpretar conceitos. Para ele, a interpretação de qualquer texto, seja ele literário, histórico ou filosófico tem uma estrutura comum: a atribuição de gêneros de “metas” às quais os textos têm que responder. No

---

<sup>241</sup> Trechos desta seção foram apresentados no trabalho: “Teoria do Erro Moral, valores e visão arquimediana”, que foi apresentado no colóquio “Direito e Moralidade” no evento “Encontro Preparatório para o IV Congresso Internacional de Direito Constitucional e Filosofia Política”. Agradecemos aos colegas do Colóquio pela discussão. O texto ainda será publicado.

<sup>242</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*: justiça e valor. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 77-78.

<sup>243</sup> KALDERON, Mark Eli. Does metaethics rest on a mistake? *Analysis Reviews*. Vol 73, nº1, pp. 129–138, 2013, p. 130.

caso de um texto literário, por exemplo, valoriza-se a beleza poética; no de filosóficos, a qualidade da argumentação, etc. Essas “metas” nada mais são do que valores dos quais partimos para podermos lidar com esses textos. Portanto, no ato de interpretar, valores são necessários e penetram todas as partes do texto. Como a atividade de interpretar também tem um objetivo de “busca por verdade” (*truth-seeking*), os valores tenderão a convergir para certa coerência interna<sup>244</sup>.

Por isso, as críticas específicas de Dworkin ao ceticismo externo moral decorrem de suas visões mais amplas sobre a unidade do valor e sobre as atividades de interpretação humanas. Mas cabe clarificar as distinções que ele faz. São duas distinções paralelas: uma entre “ceticismo externo/ceticismo interno” e outra entre “ceticismo do erro/ceticismo do status”<sup>245</sup>. No primeiro par de distinções, o cético externo acredita estar se apoiando em premissas não-morais para refutar a moral, ou seja, para ele é ao menos conceitualmente possível refutar completamente a moral. O cético interno, por outro lado, critica a moral internamente, partindo de algumas premissas morais. No segundo par de distinções, o cético do erro afirma que ao menos algumas afirmações morais são incorretas – *erradas* –, enquanto o cético do status, muito próximo ao não-cognitivista, afirma que os juízos morais têm características que nem os habilitam a ter valor de verdade ou falsidade (são, por exemplo, expressões de sentimento). Um ponto de contato entre as duas distinções é que um cético interno jamais poderá ser cético do erro sobre *toda* a moral. Portanto, ele não tentará refutar completamente a moral, pois sabe que cairá em contradição se fizer isso.

À primeira vista parece que a Teoria do Erro Moral de Joyce se encaixa perfeitamente nas categorias “ceticismo externo”, no primeiro par de distinções, e “ceticismo do erro”, no segundo par, que sofrerão ataque argumentativo de Dworkin, mas precisaremos fazer algumas qualificações. Apresentaremos, primeiro, os argumentos de Dworkin contra o ceticismo externo.

#### *Ceticismo externo e ceticismo interno*

---

<sup>244</sup> Id.

<sup>245</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*: justiça e valor. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 46-59.

Tradicionalmente, os filósofos morais analíticos distinguem questões éticas de primeira e de segunda ordem<sup>246</sup>. Juízos de primeira ordem seriam juízos morais substantivos, feitos por pessoas que já estão engajadas em um discurso moral; por exemplo, a afirmação “o aborto é moralmente proibido” seria uma afirmação de primeira ordem, porque mostraria a posição moral de alguém sobre o aborto. Por outro lado, as questões éticas de segunda ordem seriam desengajadas, seu objeto não seria um problema moral substantivo, mas algum conceito do próprio discurso moral; questões sobre o significado do termo “bom”, sobre a natureza das propriedades morais ou sobre se os juízos morais são imperativos hipotéticos ou categóricos seriam todas questões de segunda ordem. O campo que se ocuparia da análise das questões éticas de primeira ordem seria o da ética normativa e o campo que se ocuparia da análise das questões éticas de segunda ordem seria o da metaética. A distinção entre primeira e segunda ordem é intuitiva e aplicada a diversas áreas: por exemplo, consideramos que as afirmações da gramática são afirmações de segunda ordem (descrições ou normas) sobre o uso da linguagem.

Mesmo assim, uma das afirmações mais famosas e polêmicas de *Justice for Hedgehogs* é a de que é impossível ter uma concepção de segunda ordem da moralidade<sup>247</sup>. Dworkin está capturando essa classe de afirmações quando escreve sobre as teorias “externas”. Visões “arquimedianas”<sup>248</sup> da moralidade seriam ou mal orientadas ou contraditórias e os projetos de uma metaética fracassariam. Para Dworkin, só existiriam afirmações morais internas (de primeira ordem), porque todos os discursos valorativos, mesmo os mais abstratos, ainda se comprometeriam com as “metas” que são peculiares ao domínio moral<sup>249</sup>. Quando alguém, mesmo um autoproclamado cético externo, estiver lidando com uma matéria claramente moral, ele terá que se posicionar moralmente, não haverá escapatórias. Por exemplo, na questão do aborto, só haverá duas respostas disponíveis: ou que o aborto é permitido ou que é proibido; não importa o caminho que o cético escolhe, o que importa é que em algum momento ele se posicionará sobre o tema<sup>250</sup>. Mas se é assim, então Dworkin não precisa se preocupar muito em argumentar pela existência dos valores morais (e

---

<sup>246</sup> SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995, p. 2. MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press; Blackwell Publishers, 2003, pp 1-3.

<sup>247</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 35-40.

<sup>248</sup> DWORKIN, Ronald. Objectivity and truth: You'd better believe it. *Philosophy & Public Affairs*, v. 25, n. 2, p. 87-139, 1996.

<sup>249</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 60-62.

<sup>250</sup> *Ibid.*, pp. 63-66.

ele não se preocupa<sup>251</sup>): qualquer discussão sobre esses temas por si só será uma discussão moral e, por consequência, provará que os valores morais existem. Logo, se ele tiver razão, o cético externo está em uma posição insustentável, porque contraditória.

O cético externo (como Joyce) pode escolher duas estratégias diferentes para replicar a Dworkin. A primeira estratégia é negar que juízos morais de primeira e de segunda ordem colapsem, ou seja, o cético pode sustentar que teorias externas são possíveis<sup>252</sup>. Essa linha de réplica foi adotada por vários filósofos morais, em especial aqueles que acreditam que a metaética é um campo valioso do conhecimento (inclusive os que defendem a objetividade da moral), como Michael Smith<sup>253</sup>, Russ Shafer-Landau<sup>254</sup> e Paul Bloomfield<sup>255</sup>. O cético reafirmaria que suas objeções à moralidade estão calcadas em premissas não-morais de segunda ordem e que, portanto, um ceticismo externo é possível. Acreditamos que essa estratégia é válida para o cético. Não estamos de forma nenhuma convencidos dos argumentos de Dworkin para a abolição dos juízos de segunda ordem, até porque nos parece que Smith, Shafer-Landau e Bloomfield, entre outros<sup>256</sup>, os refutaram convincentemente. Mas, para fins deste texto, parece mais proveitoso investir na segunda estratégia, porque ela simplificará as premissas dos argumentos e eliminará alguns ruídos.

A segunda estratégia é *conceder* que uma teoria externa é impossível se se tomarem como referência os sentidos que Dworkin dá aos termos “moralidade” e “valores”, etc., mas afirmar, mesmo assim, que essa concessão não prejudicará de forma significativa o argumentos para o ceticismo. Ou seja, mesmo que se chegue à conclusão de que uma Teoria do Erro Moral é cética internamente (nas definições de moralidade de Dworkin), isso não fará grande diferença. Quando se comparam as teorias de Joyce e Dworkin, parece que esse é o caso. Os dois autores definem “moralidade” em sentidos diferentes. Joyce tem uma concepção mais restrita, pois a direciona aos imperativos categóricos inescapáveis que trazem razões objetivas para os agentes agirem de alguma forma. A concepção de Dworkin é mais ampla: a

---

<sup>251</sup> Ele diz que a ideia “de que os valores éticos e morais dependem uns dos outros” é um “credo”. Ibid., p. 3. Cf. COSTA, Alexandre Araújo. Teologia Moral para Ouriços: a Teoria da Justiça de Ronald Dworkin. *Revista Direito. UnB*, v. 1, n. 1, pp., 199-219, 2014.

<sup>252</sup> E, por consequência, a metaética é possível.

<sup>253</sup> SMITH, Michael. Dworkin on External Skepticism. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 509-20, 2010.

<sup>254</sup> SCHAFFER-LANDAU, Russ. The Possibility of Metaethics. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 479-96, 2010.

<sup>255</sup> BLOOMFIELD, Paul. Archimedeanism and why metaethics matters. *Oxford Studies in Metaethics*, v. 4, pp. 283-302, 2009.

<sup>256</sup> Cf. EHRENBERG, Kenneth M. Archimedean metaethics defended. *Metaphilosophy*, v. 39, n. 4-5, p. 508-529, 2008. DREIER, James. Meta-ethics and Normative Commitment. *Philosophical Issues*, v. 12, n. 1, p. 241-263, 2002.

moralidade *também* é constituída por esses imperativos, sem dúvida, mas é, mais que isso, um “domínio” da vida humana através do qual avaliamos as ações de outras pessoas. Mesmo que as avaliações sejam negativas ou “neutras” elas ainda são *avaliações* – e, portanto, estão no domínio da moralidade.

Dworkin está muito próximo de identificar “moralidade” e “valoração”, mas Joyce, não, já que sustenta que é possível fazer valorações que não são necessariamente morais. De fato, em muitos casos Joyce usa as valorações *contra* a moralidade. Um dos passos importantes de seu argumento do erro é dissociar os juízos normativos práticos, que são valorações (Dworkin seria o primeiro a concordar com isso), dos juízos morais. Assim, a definição de Dworkin do “domínio” da moralidade é tão ampla que de acordo com ela Joyce é um cético interno. A definição de Joyce é mais restrita e de acordo com ela Joyce é um cético externo.

Logo, nesse primeiro nível de análise, não existem consequências mais significativas para o embate das duas teorias. Não parece provável que a definição mais ampla da moralidade de Dworkin por si só prejudique a substância do argumento do erro moral de Joyce. O mesmo vale para o fato de Joyce ser classificado como um cético interno. Os ataques de Joyce são direcionados a uma parte tão importante da moralidade (ao que acima chamamos de seu “núcleo-duro”) e, se correto, terá efeitos tão devastadores sobre a forma como enxergamos o discurso moral, que ainda poderá ser chamado de “ceticismo forte”. Além disso, essa classificação impossibilita que Dworkin despache a teoria de Joyce como *a priori* contraditória. A distinção entre ceticismo interno e ceticismo externo é irrelevante para avaliar os argumentos do erro moral; a tensão entre a abordagem cética de Joyce e a abordagem “objetivista” de Dworkin tem que ser resolvida por outros argumentos.

### *A guilhotina de Hume*

A irrelevância, para nossos propósitos, da distinção entre teorias céticas internas e externas tem outras consequências para a discussão com Dworkin. Uma delas toca sua defesa da separação entre juízos de valor e juízos de fato. Dworkin subscreve à chamada Lei de Hume (ou guilhotina de Hume)<sup>257</sup>, segundo a qual, nas palavras dele: “nenhuma série de

---

<sup>257</sup> Exposta na famosa passagem da primeira seção do terceiro livro do Tratado da Natureza Humana: “Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e



proposições sobre a realidade do mundo – sobre como o mundo é – em matéria de fatos físicos ou metafísicos pode por si só – ou seja, sem nenhum juízo de valor oculto em seus interstícios – provar eficazmente qualquer conclusão sobre como as coisas devem ser”<sup>258</sup>. Se esse é o caso, então um cético não pode ter a esperança de refutar proposições morais se apoiando apenas em premissas factuais, já que essa argumentação estaria violando a Lei de Hume. Logo, o único ceticismo possível seria o interno. Dworkin tem a intenção de que esse seja um super-argumento contra o ceticismo (Shafer-Landau fala em “*master argument*”<sup>259</sup>), mas repare-se como que, pelo que se falou no parágrafo acima, o argumento perde força. Um cético como Joyce pode simplesmente admitir que sua argumentação se apoia em premissas valorativas, que não viola a Lei de Hume e que, portanto, é de ceticismo interno, sem que suas conclusões substanciais sejam afetadas. Joyce parece estar bem ciente de que seus argumentos contêm diversas valorações<sup>260</sup>, mas pelo que se argumentou até aqui isso não é – e não deveria ser – um incômodo para ele.

Além disso, a exposição dos princípios da Lei de Hume por Dworkin é problemática. Temos nossas dúvidas sobre a existência de algo como essa Lei<sup>261</sup>, mas mesmo que ela exista Dworkin parece a estar levando longe demais. Ele afirma que a Lei de Hume proíbe *todas* as conclusões valorativas que não partam de premissas igualmente valorativas (“*nenhuma* série de proposições sobre a realidade do mundo” [grifo nosso], como vimos na referência acima), mas isso não parece correto. As admoestações de Hume só se aplicam a argumentos *dedutivos*, ou seja, Hume não aceita que alguém faça uma dedução que tenha uma conclusão valorativa sem que ao mesmo tempo contenha uma valoração nas premissas<sup>262</sup>. Sua proibição não se estende aos argumentos não-dedutivos, como os indutivos ou os abdutivos. De fato, no

---

*não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.” HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 509.

<sup>258</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho*: justiça e valor. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 67.

<sup>259</sup> SCHAFER-LANDAU, Russ. The Possibility of Metaethics. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 479-96, 2010, p. 486.

<sup>260</sup> JOYCE, Richard. *Essays in moral skepticism*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2016, capítulo 4.

<sup>261</sup> OLIVEIRA, André Matos de Almeida; CARDOSO, Renato César. Quem tem medo da guilhotina? Hume e Moore sobre a falácia naturalista. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, p. 147-182.

<sup>262</sup> RAPHAEL, D. D. *Concepts of justice*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2003, p. 243.

decorrer de escritos como o Tratado da Natureza Humana o próprio Hume tece diversos argumentos indutivos com e sobre valorações (inclusive morais)<sup>263</sup>. Os filósofos que aceitam a Lei de Hume também costumam pensar como ele nesse ponto<sup>264</sup>.

Esse erro se torna mais danoso quando é usado para criticar outros argumentos. Por exemplo, Dworkin afirma que o argumento da relatividade de Mackie violaria a Lei de Hume porque a intenção de Mackie seria *demonstrar* que os desacordos morais existentes no mundo (premissa factual) nos levariam a concluir que nenhuma afirmação moral positiva poderia ser verdadeira (conclusão valorativa)<sup>265</sup>. Mas parece que Mackie jamais teve a intenção de que seu argumento da relatividade fosse demonstrativo. Mackie acreditava que a interpretação mais plausível para as circunstâncias da moralidade no mundo é de que não existe algo como uma moralidade objetiva, de que ela reflete apenas formas de vida. Trata-se de uma afirmação probabilística, baseada em indícios empíricos para uma conclusão, ou, melhor colocando, de uma *conclusão abductiva*, como diz Shafer-Landau<sup>266</sup>. Hume (e os humeanos) não teriam motivos para dizer que os argumentos de Mackie violam sua Lei. Os argumentos para o ceticismo não precisam ser dedutivos.

### *Mórons e Impacto Causal*

Os outros argumentos de Dworkin recaem sobre a relação entre moralidade e mundo. Por sustentar que o que confere objetividade à moralidade são os argumentos e valores, Dworkin rejeita doutrinas morais do “Impacto Causal” e da “Dependência Causal”, como ele as denomina<sup>267</sup>, mesmo que os seus proponentes sejam em boa parte realistas morais como ele. Para os defensores dessas doutrinas, as afirmações morais são verdadeiras porque estão em contato com *alguma causa* que as torna verdadeiras, o que significaria que as condições para as afirmações morais serem verdadeiras seriam parecidas com as condições para as afirmações *empíricas* serem verdadeiras. Por exemplo, uma das condições para que a afirmação empírica “ontem choveu” seja verdadeira é o fato de realmente ter chovido ontem,

---

<sup>263</sup> MACINTYRE, A. C. Hume on "Is" and "Ought". *The Philosophical Review*, v. 68, n. 4, p. 451-468, 1959.

<sup>264</sup> Cf. HARE, R. M. *The language of morals*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1964.

<sup>265</sup> E.g.: “John Mackie [...] defendeu a ideia de que as proposições morais positivas *necessariamente* são falsas porque as pessoas discordam acerca de quais delas são verdadeiras. [...] Segundo eles [Mackie e os céticos], a diversidade *prova* que a convicção moral não é causada pela verdade moral”. Grifos nossos. DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 70-71.

<sup>266</sup> SCHAFER-LANDAU, Russ. The Possibility of Metaethics. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 479-96, 2010, p. 486.

<sup>267</sup> DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, pp. 104-114.

de alguém poder rastrear sua afirmação empírica para o fenômeno, isto é, de o fenômeno ter tido um impacto causal na afirmação. De forma análoga, na visão dos que sustentam a tese da dependência na moralidade, para que a afirmação “o aborto é errado” seja verdadeira tem que existir alguma coisa no universo que “impacte” nossas intuições ou raciocínio moral, para validá-los. Um dos motivos para Dworkin acreditar que essas doutrinas são incorretas é o fato de que elas abririam um flanco argumentativo para o ceticismo<sup>268</sup>: se um cético moral conseguisse provar que não existem “causas” que tornam a moralidade empiricamente existente, então visões realistas morais estariam refutadas. Por sustentar ser impossível fundar a moralidade em “fatos”, Dworkin acredita que a objetividade da moral não pode repousar sobre a tese da Dependência Causal e que, portanto, tanto os realistas quanto os céticos morais que a supõem estão errados.

Acreditamos que as conclusões de Dworkin quanto a esses pontos estão corretas, mas os problemas surgem quando ele, por alguns momentos, dá a entender que *todos* os céticos do erro sustentam alguma versão da doutrina do Impacto Causal para refutar a moralidade. Ele cunha o termo “mórons”, que seriam pequenas partículas do universo, como os quarks e os mésons, que tornariam afirmações morais como “torturar bebês é errado” verdadeiras ou falsas<sup>269</sup>. O cético, então, diria que “esses deveres [morais] não existem, e portanto nenhum deles [realistas] está declarando uma proposição verdadeira”. Mas, responde Dworkin:

[O cético] foi vitimado pelos mórons – ou, antes, pela ausência deles. Se os mórons existem e fazem com que as proposições morais sejam falsas ou verdadeiras, podemos imaginar que essas partículas, como os quarks, são coloridas. Um ato é proibido somente na presença de mórons vermelhos, obrigatório somente na presença de mórons verdes e permitido somente na presença de mórons amarelos. [O cético] está declarando que, como os mórons não existem em absoluto, o aborto não é nem proibido, nem obrigatório, nem permitido. Sua posição de que os mórons não existem não é, segundo ele, uma proposição moral. É uma proposição da física ou da metafísica.<sup>270</sup>

Dworkin então afirma que essa visão é insustentável, já que a discussão sobre o status moral de uma questão, como o aborto, não tem nada a ver com os mórons, mas com as *razões* que temos para considerá-las permitidas ou não. Vale reafirmar que acreditamos que Dworkin está correto por considerar essa visão insustentável e por enfatizar a importância das razões. Mas ele não está correto ao pressupor que todas as teorias céticas do erro se comprometem com os mórons. Pelos motivos que expusemos acima, não parece que, por exemplo, o

<sup>268</sup> Outro é de que ela violaria a Lei de Hume.

<sup>269</sup> Ibid., p. 48.

<sup>270</sup> Ibid., pp. 64.

argumento da relatividade de Mackie pressuponha algum móron, e nossa argumentação no capítulo 3 certamente não pressupõe nada desse tipo. Pelo contrário, nossa discussão foi precisamente sobre razões: o elemento chave que nos levou ao ceticismo foi a incapacidade de o discurso moral basear-se em razões normativas não-relativas (caindo no dilema racionalista). Ou seja, chegamos ao ceticismo compartilhando as mesmas premissas argumentativas que Dworkin. Sua objeção não é bem-sucedida, porque torna o objeto do ataque mais restrito e frágil do que ele realmente é.

### *Razões para uma vida boa*

Em um momento, porém, Dworkin lida rapidamente com o tipo de argumento que apresentamos no capítulo 3. Ele fala sobre a distinção de Bernard Williams entre razão internas e externas e o ceticismo dele com as últimas, que envolveriam as morais. Dworkin diz que:

Alguns filósofos creem que [...] há uma ligação interna essencial entre ter uma razão e ter um desejo. Ninguém pode ter uma razão para fazer algo a menos que tenha um desejo genuíno (um desejo que a pessoa ainda teria ou conservaria mesmo depois de informar-se bem e pensar com coerência sobre a questão) que pode ser satisfeito caso a pessoa faça aquilo. Sendo assim, a ideia de uma razão categórica – razão que se pode ter mesmo que não corresponda a nenhum desejo genuíno – não faz sentido nenhum. Pelo fato de os juízos morais afirmarem ou pressuporem razões categóricas, eles são todos falsos<sup>271</sup>.

Isso resume bem uma parte de nossa argumentação. Porém, infelizmente, Dworkin não dedica muito tempo à sua refutação. Ele coloca em cheque o conceito de “ter uma razão” que autores como Williams e Joyce sustentam, afirmando que eles o tomam como um conceito “criterial”, aquele que alguém estipula o significado semanticamente, mas que na verdade trata-se de um conceito “interpretativo”, aquele que adquire significado de acordo com as práticas sociais e os valores normativos das pessoas. Ele diz que a melhor interpretação possível para o conceito de “ter uma razão” é aquela que leva uma pessoa a ter uma “vida boa” e que “o bem da pessoa está em viver com decência e respeito por si mesma”<sup>272</sup>. Ele nos dá o exemplo de Stálin, que pode ter satisfeito seus desejos mandando matar todos os seus companheiros políticos, mas que mesmo assim, “o que quer que Stálin pensasse, sua brutalidade foi má para ele”<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Ibid., p. 74.

<sup>272</sup> Ibid., p. 75.

<sup>273</sup> Id.

Há dúvidas sobre a viabilidade da distinção entre conceitos criteriosais e interpretativos de Dworkin<sup>274</sup> e também há dúvidas sobre Williams e Joyce realmente terem concepções criteriosais de racionalidade, se a distinção se sustentar<sup>275</sup>. Mas, mesmo concedendo esses pontos, é difícil concordar que as afirmações de Dworkin possam se transformar em uma refutação dos ceticismos éticos desses autores. O exemplo de Dworkin sobre as ações de Stálin tem certa força intuitiva porque é difícil se imaginar alguém vivendo bem enquanto assassina sistemática e paranoicamente as pessoas que eram amigas e companheiras de luta. Temos a ideia de que o cultivo da amizade é essencial para a concretização de uma vida plena, e essa ideia não precisa ser desafiada. Porém, é importante não confundir o valor dessas virtudes para a boa vida com todo o domínio das obrigações morais.

Para ressaltar as diferenças, basta imaginar uma pessoa que tenha todas essas virtudes, isto é, cultive amizades sólidas, viva bem em sua comunidade, etc., mas que mesmo assim não se importe com as pessoas de fora da comunidade ou até aja ativamente de forma violenta contra elas. Pode ser que as predisposições violentas dessa pessoa sejam encorajadas por sua própria comunidade e que, quanto mais cometa danos contra os estrangeiros indesejáveis, mais respeito ganhe entre seus pares – seja considerado um grande e honrado guerreiro. Atualmente, consideraríamos as ações dessa pessoa moralmente questionáveis, para dizer o mínimo, mas não temos justificativas para dizer que ela estaria vivendo uma vida ruim. Na verdade, é possível dizer que essa pessoa estaria tendo uma vida plena e realizada, conforme os valores de seu grupo. Para deixar o exemplo mais concreto, podemos observar que atitudes desse tipo são muito comuns em culturas heroicas, com sistemas éticos voltados a guerreiros, como a grega do período homérico ou as nórdicas medievais<sup>276</sup>. Elas costumam encorajar profundos laços de amizade entre os guerreiros e entrincheirar o sentimento de comunidade e honra – são culturas altamente “virtuosas” –, mas ao mesmo tempo também encorajam o desprezo e a franca violência contra os “fracos”, “impuros” e “covardes” que estão fora da comunidade. Na época das Cruzadas, Saladino, que compartilhava dessa ética, costumava executar sumariamente os prisioneiros de guerra. Depois de vencer a Batalha de Hattin, ele mandou decapitar centenas de prisioneiros cruzados (exceto os barões e o rei, que eram nobres). Um secretário relata que:

---

<sup>274</sup> PLUNKETT, David; SUNDELL, Timothy. Dworkin's interpretivism and the pragmatics of legal disputes. *Legal Theory*, v. 19, n. 3, p. 242-281, 2013.

<sup>275</sup> JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 91-95.

<sup>276</sup> Cf. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 2ª Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, capítulo 10.

Saladino ordenou que eles deveriam ser decapitados, preferindo tê-los mortos a prisioneiros. Com ele estava um grande grupo de sufis e estudiosos, e certo número de devotos e ascetas; cada um implorava permissão para matar um deles, e desembainhava sua espada e arregaçava sua manga. Saladino, com uma expressão alegre no rosto, estava sentado no seu dais; os descrentes mostravam um negro desespero<sup>277</sup>.

Não só a ação em si, mas a satisfação que Saladino e seus súditos sentiam com a execução dos prisioneiros pode gerar horror moral. Mesmo assim, é difícil dizer que Saladino não estava vivendo de acordo com as concepções de vida boa de sua comunidade, já que se tornou um modelo de virtude para ela (e para outras). Essas concepções são produto das práticas e valores da comunidade e são, portanto, interpretativas no sentido de Dworkin. Portanto, não é suficiente invocar os princípios interpretativos de uma comunidade sobre a “vida boa” para fundamentar a moralidade, já que seu domínio é mais amplo do que isso. A moralidade costuma ser usada exatamente para avaliar a correção ou não de algumas práticas sociais. Os argumentos de Dworkin contra a concepção de racionalidade de Joyce e Williams não são bem-sucedidos.

Pelo que pudemos avaliar, apresentamos as objeções conceituais mais importantes que Dworkin levanta contra o ceticismo ético. Acreditamos que elas não estabelecem as conclusões que Dworkin pretende que estabeleçam. Podemos, então, passar para a análise das objeções performativas.

## **5.2. Objeção performativa**

Outro tipo de objeção lança dúvidas não só sobre os argumentos conceituais do capítulo 3 como também sobre os argumentos práticos do capítulo 4. Segundo essa objeção, é impossível efetuar algumas atividades normativas sem ao mesmo tempo pressupor uma moralidade.

### *Identificação entre Direito e moralidade*

Robert Alexy, assim como Dworkin e outros autores que apresentamos no capítulo 2, argumenta que o Direito tem que ter uma conexão com a moralidade, porque ele tem uma

---

<sup>277</sup> GABRIELI, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. Dorchester: Dorset Press, 1989, p. 138. Tradução livre de: “Saladin ordered that they should be beheaded, choosing to have them dead rather than in prison. With him was a whole band of scholars and sufis and a certain number of devout men and ascetics, each begged to be allowed to kill one of them, and drew his sword and rolled back his sleeve. Saladin, his face joyful, was sitting on his dais, the unbelievers showed black despair.”

“pretensão de correção”<sup>278</sup>. Não discutiremos os méritos dessa afirmação, porque, como dissemos na introdução, nossa preocupação não é com a identificação do Direito, mas com a avaliação da pertinência e utilidade do uso do discurso moral do Direito. Achamos complicado definir o que “é” o Direito (e se essa definição envolverá necessariamente conceitos morais), porque sua “autonomia” conceitual é relativamente recente e porque ele pode se manifestar de formas diferentes conforme suas circunstâncias culturais e institucionais. Mas, quando alguém pretende provar que o conceito de Direito necessariamente está conectado à moralidade, tem que ter a cautela de não supor que ao conseguir provar isso com êxito automaticamente conseguirá provar também que essa conexão é *desejável*. Se fizer isso, a pessoa estará caindo numa armadilha, porque a questão de a conexão entre moralidade e Direito ser *desejável*, boa, útil, etc. é uma questão diversa da anterior. *Pode* ser que, por algum motivo conceitual ou histórico ou sociológico, o discurso jurídico realmente tenha uma conexão necessária com o discurso moral; mesmo assim, o objetivo deste trabalho foi apontar *defeitos* do discurso moral, tanto em geral quanto quando usado no Direito. Nosso objetivo foi dizer que a conexão é *indesejável*. As duas questões são diferentes e, até segunda ordem, compatíveis entre si.

Podemos dar um exemplo análogo. Vamos supor que só consigamos tomar algumas escolhas se crermos, mesmo que implicitamente, que temos livre-arbítrio, e também vamos supor que o livre-arbítrio não exista. As duas suposições são logicamente compatíveis, porque simplesmente pode ser o caso de que seres humanos precisam se apoiar em alguns “mitos” (no sentido de Joyce) para tomar decisões. Nossa *identificação* do conceito “tomar uma escolha” mostrou uma conexão necessária entre ele e o conceito de livre-arbítrio. Mas podemos avaliar se esse estado de coisas é *desejável*. Uma possibilidade, por exemplo, é concluir que o “mito” é inofensivo, que o fato de que nosso conceito de “tomar uma escolha” está necessariamente conectado ao conceito falso de livre-arbítrio não gera prejuízos práticos relevantes. Daí, podemos adotar uma postura pragmática “ficcionalista” sobre “tomar uma escolha”. No entanto, se, por outro lado, concluirmos que a crença no livre-arbítrio é danosa e que a melhor opção é abandoná-la, então poderemos pensar em algumas estratégias para eliminá-la de nosso discurso e nossas práticas de “escolhas”. Uma primeira estratégia seria tentar modificar nosso conceito de “ter uma escolha” para retirar qualquer conexão necessária entre ele e o livre-arbítrio. Se isso não for possível, podemos adotar uma segunda estratégia,

---

<sup>278</sup> ALEXY, Robert. On the thesis of a necessary connection between law and morality: Bulygin's Critique. *Ratio Juris*, v. 13, n. 2, p. 138-147, 2000, p. 138. Cf. ALEXY, Robert. *Conceito e validade do direito*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

de “contenção”: reformar nosso discurso e nossa prática para utilizar o mínimo possível o conceito “tomar uma escolha”. Essa estratégia pode parecer insatisfatória, mas muitas vezes é a única viável.

Às vezes, por mais boa-vontade que tenhamos, não conseguimos deixar de cometer sistematicamente um erro, porque somos limitados. Psicólogos comportamentais nos alertam constantemente para o fato de que seres humanos são criaturas cognitivamente enviesadas, de racionalidade limitada<sup>279</sup>. Não conseguimos contornar algumas percepções da ilusão de ótica, por exemplo, por mais que saibamos que elas são equivocadas. Da mesma forma, a partir de um ponto de nossas vidas, é possível que não consigamos nos livrar completamente de alguns preconceitos, por mais que queiramos, como é indicado pelos Testes de Associação Implícita, que já apresentamos acima<sup>280</sup>. Alguns desses psicólogos são otimistas, acreditam que a psicologia pode nos ajudar a corrigir esses erros e a nos fazer raciocinar melhor, mas outros, como Daniel Kahneman, são pessimistas: eles afirmam que simplesmente temos que nos acostumar com a ideia de que alguns defeitos humanos são inerentes e insuperáveis, que temos que aprender a viver nessa situação “trágica”<sup>281</sup>. Podemos não ter opções, só nos restar aceitar essa visão “trágica” sobre o livre-arbítrio.

Se o Direito tiver alguma conexão necessária com a moralidade, ele poderá ter também seus “mitos”. Para eliminá-los, poderemos usar a primeira estratégia: tentar redefinir o conceito e a prática do Direito para fazer com que eles escapem ao problema. Se isso não for possível, podemos recorrer à segunda estratégia, de “contenção”: manter a teorização moral em seu mínimo, recorrer a ela somente quando for estritamente necessário.

A segunda estratégia parece peculiar, mas não é. Acreditamos que ela, ou algo muito similar a ela, é proposta, por exemplo, por Cass Sunstein e Adrian Vermeule quando discutem

---

<sup>279</sup> GIGERENZER, Gerd; SELTEN, Reinhard (Ed.). *Bounded rationality: The adaptive toolbox*. Cambridge, Mass.: MIT press, 2002.

<sup>280</sup> Item ii da seção 4.4.

<sup>281</sup> Um exemplo vívido dessa contraposição de posturas está nos comentários de Steven Pinker sobre Kahneman em uma entrevista: “*In person, Daniel is very stimulating. When I first presented the material that became my book *The Blank Slate*, he gave me a comment that really sat with me: he noted that the idea of human nature with inherent flaws was consistent with a tragic view of the human condition and it's a part of being human that we have to live with that tragedy. It was a profound philosophical observation and it influenced my writing of that book.*

*We have our differences. I think he is a pessimist, whereas I am an optimist. I do think he's right that human nature saddles us with some unfortunate limitations, but I also think [...] that we have the means to overcome some of our limitations, through education, through institutions, through enlightenment.” THE OBSERVER. Daniel Kahneman changed the way we think about thinking. But what do other thinkers think of him. *The Guardian, Psychology*. Publicado em 16/02/2014. Acesso em 16/01/2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/science/2014/feb/16/daniel-kahneman-thinking-fast-and-slow-tributes>*



como juízes devem interpretar textos constitucionais e legislativos<sup>282</sup>. Eles dizem que juízes devem recorrer a “acordos incompletamente teorizados” (*incompletely theorized agreements*). Quando alguém faz essa espécie de acordo, aceita que não precisa concordar com a visão abstrata e genérica dos outros e que é suficiente concordar somente sobre como responder a um caso concreto. Como diz Sunstein: “a característica distintiva dessa explicação é que ela enfatiza os acordos sobre (relativas) particularidades e não sobre (relativas) abstrações. Isso é uma fonte importante de estabilidade social e uma maneira importante para diversas pessoas demonstrarem respeito mútuo, especialmente no Direito”<sup>283</sup>. Os acordos incompletamente teorizados são aptos para lidar com questões políticas polêmicas, evitar a polarização moral e auxiliar na decisão de casos jurídicos difíceis. Decorrem da visão minimalista de Direito de Sunstein e Vermeule, uma visão de “contenção” e “trágica”, nos sentidos em que estamos usando esses termos, porque enfatiza o comedimento (*self-restraint*) judicial e é pessimista com a possibilidade de a deliberação teórica resolver problemas sociais e jurídicos. Sua função de barrar impulsos moralistas de juízes e teóricos do Direito é evidente.

### *Contradições performativas*

Essas alternativas nos permitem receber com cautela as alegações de Alexy de que quem não aceita a conexão entre Direito e moralidade pode estar cometendo contradições performativas, que são:

Contradições entre o conteúdo de um ato e os pressupostos necessários a sua realização [...]. O caráter performativo resulta do fato de que apenas uma parte da contradição decorre do que é explicitamente declarado na realização do ato legal, enquanto a outra parte é implícita à reivindicação que está necessariamente conectada com a execução desse ato. [...] Essa ideia baseia-se no conceito clássico de contradição, que pode ser aplicado aos atos de criação de leis porque esses atos expressam e implicam conteúdos assertivos ou proposicionais<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> SUNSTEIN, Cass R.; VERMEULE, Adrian. Interpretation and Institutions. *U Chicago Law & Economics*, Olin Working Paper No. 156; *U Chicago Public Law Research Paper* No. 28, pp. 1-55 2002, p. 24.

<sup>283</sup> SUNSTEIN, Cass R. Incompletely theorized agreements. *Harvard Law Review*, v. 108, n. 7, p. 1733-1772, 1995, p. 1736. Tradução livre de: “*The distinctive feature of this account is that it emphasizes agreement on (relative) particulars rather than on (relative) abstractions. This is an important source of social stability and an important way for diverse people to demonstrate mutual respect, in law especially*”.

<sup>284</sup> ALEXY, Robert. On the thesis of a necessary connection between law and morality: Bulygin's Critique. *Ratio Juris*, v. 13, n. 2, p. 138-147, 2000, pp. 139, 141. Tradução livre de: “*Contradictions between the content of an act and the necessary presuppositions of its performance [...]. The performative character results from the fact that only one part of the contradiction stems from what is explicitly stated by performing the legal act, whereas the other part is implicit in the claim necessarily connected with the performance of this act. [...] It [This idea] is based on the classical concept of contradiction, which can be applied to law-making acts because those acts express and imply assertorial or propositional contents.*”

Mesmo que Alexy esteja certo, ainda haverá a necessidade de fazer uma defesa ativa das vantagens de se usar a moralidade no Direito. Do contrário, estaremos no máximo em uma situação “trágica”, em que há defeitos tanto em nosso conceito de Direito quanto em nosso conceito de moralidade. E, pelo que argumentamos nos capítulos acima, o “preço” de cair em uma contradição performativa poderá ser muito menor do que o “preço” de engajar em discursos morais no Direito, por causa de defeitos conceituais e práticos.

Mas podemos mitigar as acusações de contradição performativa falando sobre formas diferentes de valorar as normas jurídicas. Acusações desse tipo costumam ser avançadas contra juristas céticos morais que buscam substituir o discurso moral por um mais pragmático, que se basearia em evidências empíricas e em teorias mais “úteis”, como a economia e a psicologia. Por exemplo, Dworkin costuma acusar Posner, um jurista dessa linha, de cometer falácias que podem ser adequadamente descritas como contradições performativas<sup>285</sup>. Ele diz que as afirmações céticas de Posner são elas mesmas afirmações morais, e que a preferência dele por teorias não morais será vazia, porque não estará apoiada em princípios que poderão fornecer as diretrizes adequadas de valor no momento da decisão<sup>286</sup>.

Por tudo que argumentamos neste trabalho, fica claro por que acreditamos que não precisa ser assim. Um juiz, ao decidir um caso, pode fazer afirmações valorativas e normativas sem que elas sejam morais. Essas afirmações podem ser as diretrizes apropriadas para fundamentar sua decisão. Michael Smith defende (e Joyce concorda) que as valorações são crenças baseadas em razões normativas, que por sua vez são baseadas no que a versão totalmente racional de um agente acredita que é desejável<sup>287</sup>. Portanto, as valorações são instâncias da razão prática. Um juiz, ao analisar um caso, pode chegar à conclusão de que o curso racional de decisão envolve a aplicação das normas jurídicas postas relevantes, de normas prudenciais, de preceitos políticos ou de teorias da economia ou da filosofia. Essas conclusões normativas poderão estar sujeitas a críticas ou até ser ilegais, mas não estarão pressupondo princípios morais.

Logo, há opções para que um agente avalie normas jurídicas sem que necessariamente recaia em uma contradição performativa. Isso conclui nossa análise de algumas objeções comuns contra os argumentos céticos que apresentamos no decorrer da dissertação.

---

<sup>285</sup> DWORKIN, Ronald. *Justice in robes*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 76.

<sup>286</sup> *Ibid.*, capítulo 3.

<sup>287</sup> SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995, pp. 147 e ss.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerra-se assim a exposição de nossa proposta por um ceticismo ético no Direito. Acreditamos que conseguimos apresentar e defender os objetivos que nos colocamos neste trabalho. No capítulo inaugural, mostramos como teorias que conectam Direito e moralidade são influentes na academia e no judiciário. No capítulo seguinte, argumentamos por um ceticismo conceitual, com base em uma Teoria do Erro Moral e por causa da relatividade das razões normativas; além disso, demos uma explicação evolutiva para a ubiquidade do fenômeno da moralidade. A seguir, no capítulo sobre as consequências pragmáticas da moralidade, defendemos que o discurso moral, tanto quanto possível, deve ser eliminado do Direito (eliminativismo), porque estimula os desacordos sociais e a polarização e porque é indeterminado, características que aumentam os riscos de distorções nas decisões judiciais e podem minar a função de resolução de problemas do Direito. No capítulo final, analisamos algumas objeções contra o ceticismo, avançadas especialmente por Dworkin e Alexy; replicamos que as alegações de que o ceticismo moral jurídico se contradiz por ser arquimediano ou por conter uma contradição performativa não procedem. Evidentemente que o que foi apresentado está longe de esgotar o debate sobre esse tema vasto, e cabe ao leitor fazer o julgamento sobre a força persuasiva de nossos argumentos específicos.

Nossos argumentos céticos tiveram como alvo concepções “mandatórias” de moralidade, que são largamente influentes em nossa sociedade e nas teorias e práticas do Direito. Mas talvez eles não sejam incompatíveis com outras concepções morais ou éticas, como as de virtude ou algumas versões do utilitarismo de barganha. É preciso saber se essas alternativas conseguem se desvincular com sucesso desses elementos mandatórios; também é preciso saber se elas não são vulneráveis a outros ceticismos<sup>288</sup>.

É importante lembrar que há valor no ceticismo. Ele estimula o autoexame e comumente origina um senso de liberação em indivíduos ou até em sociedades. Demos origem a um senso desse tipo quando, superando alguns temores, percebemos que não é necessário haver religião para haver empatia, coragem, gentileza, honestidade e amor entre as pessoas. Perceberemos que uma moralidade mandatória também não é necessária para isso, ou assim esperamos.

---

<sup>288</sup> HARMAN, Gilbert. Moral philosophy meets social psychology: Virtue ethics and the fundamental attribution error. *Proceedings of the Aristotelian society*. *Aristotelian Society*, 1999. p. 315-331.

Ademais, o ceticismo ético pode estimular “choques gestálticos”<sup>289</sup>. Vejamos o que é isso dando um exemplo de quando esse choque acontece: os familiarizados com a ideia de que o ser humano evoluiu por seleção natural costumam carregar essa crença sem maiores consequências para o seu cotidiano. No entanto, em alguns momentos, como, por exemplo, quando nos olhamos atentamente no espelho ou quando nos observamos manipulando objetos com as mãos ou quando enxergamos uma pessoa caminhando ao longe, etc., somos impactados por uma epifania, a poderosa compreensão de que *realmente* não somos nada mais do que símios vestidos. Quem já foi tomado por essa compreensão sabe de sua força: ela é muito parecida com o sentimento de sublime estético, faz tudo ao nosso redor parecer estranho e alienante, e por um instante “congela” nossa consciência, antes que as coisas voltem a se normalizar. Ela pode nos causar uma sensação não muito agradável, mas coisas potencialmente transformadoras não precisam ser agradáveis.

A crença de que não existem valores objetivos e mandatórios pode gerar “choques gestálticos” análogos sobre como compreendemos a sociedade. Veremos pessoas com ternos andando de um lado para o outro, indivíduos tendo reações emocionais violentas por apenas terem ouvido algumas palavras, instituições poderosas e custosas para a vida de muitos se fortalecendo, páginas e páginas sendo escritas sobre esses temas (como estas), etc., e por um instante tudo parecerá estranho, sem sentido, vazio. Acreditamos que uma compreensão como essa é valiosa porque captura mais do que uma ponta de verdade sobre o real status de nossos valores e sobre nossa situação de humanos tentando viver juntos. Também é certo que a percepção é passageira e que rapidamente voltaremos a estar imersos em nossos valores. Mas, se os argumentos dessa dissertação estiverem corretos, não precisamos ser vítimas deles.

---

<sup>289</sup> JOYCE, Richard. *Essays in moral skepticism*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2016, p. 102.

## 7. BIBLIOGRAFIA

ABRAMS, Dominic et al. Knowing what to think by knowing who you are: Self-categorization and the nature of norm formation, conformity and group polarization. *British Journal of Social Psychology*, v. 29, n. 2, p. 97-119, 1990.

ALEXY, Robert. *Conceito e validade do direito*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

ALEXY, Robert. Famous scholars from Kiel: Gustav Radbruch. *Christian-Albrechts-Universität zu Kiel*. Acesso em 16/01/2019. Disponível em: <https://www.uni-kiel.de/grosse-forscher/index.php?nid=radbruch&lang=e>.

ALEXY, Robert. On the thesis of a necessary connection between law and morality: Bulygin's Critique. *Ratio Juris*, v. 13, n. 2, p. 138-147, 2000.

ALEXY, Robert. *The argument from injustice: a reply to legal positivism*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

AMIT, Elinor; GREENE, Joshua D. You see, the ends don't justify the means: Visual imagery and moral judgment. *Psychological science*, v. 23, n. 8, p. 861-868, 2012.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DO TJMA. TJMA reconhece união estável paralela ao casamento. *Portal do Poder Judiciário do Estado do Maranhão*. Publicado em 14/07/2014. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <http://www.tjma.jus.br/tj/visualiza/sessao/19/publicacao/406020>.

AZEVEDO, Reinaldo. Os dados vergonhosos da violência: homicídios voltam a superar marca dos 50 mil; SP segue com a mais baixa taxa (confiável) de mortes; violência na Bahia, maior estado governado pelo PT, continua alarmante. *Blog Reinaldo Azevedo, Veja*. São Paulo, 16/02/2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/os-dados-vergonhosos-da-violencia-homicidios-voltam-a-superar-marca-dos-50-mil-sp-segue-com-a-mais-baixa-taxa-confiavel-de-mortes-violencia-na-bahia-maior-estado-governado-pelo-pt-continua-alarmando/>. Acesso em 30/05/2018.

BARON, Robert S. et al. Social corroboration and opinion extremity. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 32, n. 6, p. 537-560, 1996.

BARROSO, Luís Roberto. A razão sem voto: o Supremo Tribunal Federal e o governo da maioria. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 5, Número Especial, p. 23-50, 2015.

BARROSO, Luis Roberto. *Curso de Direito Constitucional*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

BENVINDO, Juliano Zaiden. *On the limits of constitutional adjudication: deconstructing balancing and judicial activism*. Springer Science & Business Media, 2010.

BLOOM, Paul. How do morals change? *Nature*, v. 464, n. 7288, p. 490-490, 2010.

BLOOMFIELD, Paul. Archimedeanism and why metaethics matters. *Oxford Studies in Metaethics*, v. 4, pp. 283-302, 2009.

BOEHM, Christopher. *Hierarchy in the forest: the evolution of egalitarian behavior*. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Press, 2001.

BRASIL. Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul - TJ-MS - APL: 00339098420048120001 MS 0033909-84.2004.8.12.0001, Relator: Juiz Vilson Bertelli, Data de Julgamento: 28/08/2013, 2ª Câmara Cível, Data de Publicação: 28/08/2013.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 3ª Região - TRF-3 - RI: 00005722920134036321 SP, Relator: Juiz(a) Federal Kyu Soon Lee, Data de Julgamento: 30/06/2017, 5ª Turma Recursal de São Paulo, Data de Publicação: e-DJF3 Judicial DATA: 13/07/2017.

BRASIL. Tribunal Superior do Trabalho. *Agravo de Instrumento nº1603009420075080016*. 2ª Turma. Publicação DEJT 07/12/2017. Julgamento 5 de Dezembro de 2017. Relator: José Roberto Freire Pimenta.

BRINK, David O. Legal positivism and natural law reconsidered. *The Monist*, v. 68, n. 3, p. 364-387, 1985.

BROWN, Roger. *Social Psychology*. 2nd ed. New York: Free Press, 1986.

BRUM, Guilherme Valle. Juspositivismo, discricionariedade e controle judicial de políticas públicas no direito brasileiro. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 10, n. 1, p. 391-404, 2013.

BUTTERWORTH, Brian. *What counts: How every brain is hardwired for math*. The Free Press, 1999.

COLEMAN, Jules L. (Ed.). *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to the Concept of Law*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2001.

COLEMAN, Jules. *The Practice of Principle*, Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2001.

CÔRTEZ, Pâmela de Rezende; CARDOSO, Renato César. *Por que nos unimos a grupos ideológicos?* Explicações evolucionistas para as discordâncias políticas. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito. 2016. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/BUBD-AYVNH>>. Acesso em: 21/05/2018.

COSTA, Alexandre Araújo. Teologia Moral para Ouriços: a Teoria da Justiça de Ronald Dworkin. *Revista Direito. UnB*, v. 1, n. 1, pp., 199-219, 2014.

COSTA, Michael J. Another trip on the trolley. *The Southern journal of philosophy*, v. 25, n. 4, p. 461-466, 1987.

CROCKETT, Molly J. et al. Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 107, n. 40, p. 17433-17438, 2010.

- DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DARWIN, Charles; COSTA, James T. *The annotated Origin: a facsimile of the first edition of On the origin of species*. Harvard University Press, 2009.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DE WAAL, Frans. de. *Eu, primata: por que somos como somos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEAN, Timothy. *Evolution and moral ecology*. Tese de Doutorado, University of New South Wales, 2014.
- DENNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea*. New York: Simon and Schuster, 1995.
- DREIER, James. Meta-ethics and Normative Commitment. *Philosophical Issues*, v. 12, n. 1, p. 241-263, 2002.
- DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- DWORKIN, Ronald. *Justice in robes*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- DWORKIN, Ronald. Objectivity and truth: You'd better believe it. *Philosophy & Public Affairs*, v. 25, n. 2, p. 87-139, 1996.
- DWORKIN, Ronald. Reply. *Ariz. St. LJ*, v. 29, p. 431, 1997.
- DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- EHRENBERG, Kenneth M. Archimedean metaethics defended. *Metaphilosophy*, v. 39, n. 4-5, p. 508-529, 2008.
- EPSTEIN, Lee; LANDES, William M.; POSNER, Richard A. *The behavior of federal judges: a theoretical and empirical study of rational choice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2013.
- EPSTEIN, Lee; MARTIN, Andrew D. *An introduction to empirical legal research*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2014.
- FELLET, João. Brasil caminha para polarização similar à dos EUA, diz pesquisador. *BBC Brasil*, 28 de março de 2016. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160327\\_polarizacao\\_eua\\_pesquisador\\_jf\\_if](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160327_polarizacao_eua_pesquisador_jf_if)>. Acesso em: 16/11/2017.

- FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRO, Flávio Quinaud. *Curso de Direito Constitucional*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.
- FERZAN, Kimberly Kessler; MORSE, Stephen J. (Ed.). *Legal, Moral, and Metaphysical Truths: The Philosophy of Michael S. Moore*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2016.
- FGV/DAPP. Polarização política nas redes. *O Globo*. Disponível em <<http://infograficos.oglobo.globo.com/brasil/fgv-pronunciamento-dilma.html>>. Acesso em: 16/11/2017.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- FOOT, Philippa. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *Agency And Responsibility*. Routledge, 2018.
- FREDERICK, Shane. Cognitive reflection and decision making. *Journal of Economic perspectives*, v. 19, n. 4, p. 25-42, 2005.
- FURQUIM, Lillian de Toni. *O liberalismo abrangente de Ronald Dworkin*. 2010. Tese (Doutorado) – Faculdade de História, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- GABRIELI, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. Dorchester: Dorset Press, 1989.
- GARNER, Richard. Abolishing morality. In: JOYCE, Richard; KIRCHIN, Simon (Ed.). *A world without values: essays on John Mackie's moral error theory*. Springer Science & Business Media, pp. 217-233, 2009.
- GEORGE, Robert. *In Defense of Natural Law*, Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1999.
- GIGERENZER, Gerd; SELTEN, Reinhard (Ed.). *Bounded rationality: The adaptive toolbox*. Cambridge, Mass.: MIT press, 2002.
- GILOVICH, Thomas; GRIFFIN, Dale; KAHNEMAN, Daniel (Ed.). *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*. Cambridge university press, 2002.
- GLEITMAN, Henry; FRIDLUND, Alan J; REISBERG, Daniel. *Psicologia*. 6.ed. Tradução de Danilo R. Silva. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- GRAHAM, Jesse et al. Moral foundations theory: The pragmatic validity of moral pluralism. In: *Advances in experimental social psychology*. Academic Press, 2013. p. 55-130.
- GRAHAM, Jesse; HAIDT, Jonathan; NOSEK, Brian A. Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of personality and social psychology*, v. 96, n. 5, p. 1029, 2009.



- GREENBERG, Mark. The moral impact theory of law. *Yale LJ*, v. 123, p. 1288, 2013.
- GREENE, Joshua D. et al. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, v. 293, n. 5537, p. 2105-2108, 2001.
- GREENE, Joshua D. et al. Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, v. 107, n. 3, p. 1144-1154, 2008.
- GREENE, Joshua David. *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin, 2014.
- GREENWALD, Anthony G.; MCGHEE, Debbie E.; SCHWARTZ, Jordan LK. Measuring individual differences in implicit cognition: the implicit association test. *Journal of personality and social psychology*, v. 74, n. 6, p. 1464, 1998.
- GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Stanford University Press, 2012.
- GUTHRIE, Chris; RACHLINSKI, Jeffrey J.; WISTRICH, Andrew J. Blinking on the bench: How judges decide cases. *Cornell L. Rev.*, v. 93, p. 1, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Tradução de William Rehg. Cambridge: MIT, 1996.
- HAIDT, J., BJORKLUND, F., & MURPHY, S. Moral dumbfounding: *When intuition finds no reason*. Unpublished manuscript, University of Virginia, 2000.
- HAIDT, J., KOLLER, S. H.; DIAS, M. G. Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, V. 65, p. 613-628, 1993.
- HAIDT, Jonathan. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books, 2012.
- HAIDT, Jonathan; BJORKLUND, Fredrik. Social intuitionists answer six questions about morality. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Ed.). *Moral Psychology (vol. 2): The cognitive science of morality: intuition and diversity*. Mit Press, 2008.
- HAIDT, Jonathan; GRAHAM, Jesse. When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, v. 20, n. 1, p. 98-116, 2007.
- HAIDT, Jonathan; HERSH, Matthew A. Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals. *Journal of Applied Social Psychology*, v. 31, n. 1, p. 191-221, 2001.
- HAMILTON, William D. The genetical theory of social behavior. *Journal of Theoretical Biology*, v. 7, n. 1, p. 1-16, 1964.
- HARE, R. M. *The language of morals*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1964.

HARMAN, Gilbert. Moral philosophy meets social psychology: Virtue ethics and the fundamental attribution error. *Proceedings of the Aristotelian society*. Aristotelian Society, 1999. p. 315-331.

HARMAN, Gilbert. Moral Relativism Defended. *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 1, pp. 3-22, 1975.

HART, H.L.A. *O conceito de direito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HENRICH, Joseph Patrick. *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press on Demand, 2004.

HERGET, James E. *Contemporary German legal philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1996.

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

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HURD, Heidi; HEIDI, Hurd. *Moral Combat: The Dilemma of Legal Perspectivalism*. Crambridge: Cambridge University Press, 1999.

IYENGAR, Shanto; SOOD, Gaurav; LELKES, Yphtach. Affect, Not Ideology A Social Identity Perspective on Polarization. *Public opinion quarterly*, v. 76, n. 3, p. 405-431, 2012.

JOYCE, Richard. *Essays in moral skepticism*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2016.

JOYCE, Richard. *The evolution of morality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KAHNEMAN, Daniel; SLOVIC, Paul; TVERSKY, Amos. *Judgment under uncertainty*. Cambridge University Press, 1982.

KALDERON, Mark Eli. Does metaethics rest on a mistake? *Analysis Reviews*. Vol 73, nº1, pp. 129–138, 2013.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

- KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KOENIGS, Michael et al. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, v. 446, n. 7138, p. 908, 2007.
- KOENIGS, Michael et al. Utilitarian moral judgment in psychopathy. *Social cognitive and affective neuroscience*, v. 7, n. 6, p. 708-714, 2011.
- LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 14. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2010.
- LIEBERMAN, Debra; TOOBY, John; COSMIDES, Leda. Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, v. 270, n. 1517, p. 819-826, 2003.
- MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MACINTYRE, A. C. Hume on "Is" and "Ought". *The Philosophical Review*, v. 68, n. 4, p. 451-468, 1959.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 2ª Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- MACKIE, John. *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin Books, 1990.
- MAYNARD SMITH, John. Kin selection and group selection. *Nature*, v. 201, n. 1, p. 145-1147, 1964.
- MCCONNELL, Allen R.; LEIBOLD, Jill M. Relations among the Implicit Association Test, discriminatory behavior, and explicit measures of racial attitudes. *Journal of experimental Social psychology*, v. 37, n. 5, p. 435-442, 2001.
- MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.
- MENDEZ, Mario F.; ANDERSON, Eric; SHAPIRA, Jill S. An investigation of moral judgement in frontotemporal dementia. *Cognitive and behavioral neurology*, v. 18, n. 4, p. 193-197, 2005.
- MILLER, Alexander. *An introduction to contemporary metaethics*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press; Blackwell Publishers, 2003.
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. London: Cambridge University Press, 1959.
- MYERS, David G. Discussion-induced attitude polarization. *Human Relations*, v. 28, n. 8, p. 699-714, 1975.

MYERS, David G.; BISHOP, George D. Enhancement of dominant attitudes in group discussion. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 20, n. 3, p. 386, 1971.

NAPOLITANO, Carlo José; STROPPA, Tatiana. O Supremo Tribunal Federal e o discurso de ódio nas redes sociais: exercício de direito versus limites à liberdade de expressão. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 7, nº 3, 2017 p. 313-332.

NOBLAT, Ricardo. A corrupção revolucionária do PT. Blog Noblat. Veja: São Paulo, 05/05/2018. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/noblat/a-corrupcao-revolucionaria-do-pt/>. Acesso em: 30/05/2018.

NOELLE-NEUMANN, Elisabeth. *The spiral of silence: Public opinion, our social skin*. University of Chicago Press, 1993.

OLIVA, Thiago Dias. *Minorias sexuais e os limites da liberdade de expressão – O discurso de ódio e a segregação social dos indivíduos LGBT no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2015.

OLIVEIRA, André Matos de Almeida; CARDOSO, Renato César. Quem tem medo da guilhotina? Hume e Moore sobre a falácia naturalista. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, p. 147-182.

OLIVEIRA, André; CÔRTEZ, Pâmela; WYKROTA, Leonardo Martins. Divergências de Princípio: argumentos jurídicos e morais em um cenário de desacordos sociais. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 8, p. 90-115, 2018.

OLIVEIRA, Thaís de Bessa Gontijo de; FERREIRA, Mariá A. Brochado; CARDOSO, Renato César. *Os limites da razão na formação das decisões jurídicas: a relação entre Direito e Moral revisitada à luz das novas teorias cognitivas sobre a formação do julgamento moral*. 2018. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

OOSTERBEEK, Hessel; SLOOF, Randolph; VAN DE KUILEN, Gijs. Cultural differences in ultimatum game experiments: Evidence from a meta-analysis. *Experimental Economics*, v. 7, n. 2, p. 171-188, 2004.

PERELMAN, Chaim. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Lucie Ollbrechts-Tyteca. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERKINS, Adam M. et al. A dose of ruthlessness: Interpersonal moral judgment is hardened by the anti-anxiety drug lorazepam. *Journal of Experimental Psychology: General*, v. 142, n. 3, p. 612, 2013.

PIRES, Terezinha Inês Teles. A legitimação do aborto à luz dos pressupostos do estado democrático de direito. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 3, n. 2, p. 363-390, 2013.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PLUNKETT, David; SUNDELL, Timothy. Dworkin's interpretivism and the pragmatics of legal disputes. *Legal Theory*, v. 19, n. 3, p. 242-281, 2013.

POSNER, Richard A. *Para além do direito*. Tradução de Evandro Ferreira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

POSNER, Richard. *A Problemática da Teoria Moral e Jurídica*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

PSDB. Violência no Brasil aumentou na gestão PT, mostra relatório do Ipea. *PSDB, Notícias*, 05/06/2017. Disponível em: <http://www.psd.org.br/acompanhe/noticias/violencia-no-brasil-aumentou-na-gestao-pt-mostra-relatorio-do-ipea/>. Acesso em: 30/05/2018.

RAPHAEL, D. D. *Concepts of justice*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2003.

RAZ, Joseph. *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

RIBEIRO, Djalma. O impeachment e a onda de autoritarismo. *Opinião, Carta Capital*. São Paulo, 11/05/2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/impeachment-e-a-onda-de-autoritarismo/>. Acesso em: 30/05/2018.

RIDLEY, Mark. *Evolution*. 3ª Ed. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2004.

RODRIGUEZ-BLANCO, Veronica. If you cannot help being committed to it, then it exists: A defence of robust normative realism. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 32, n. 4, p. 823-841, 2012.

RUSE, Michael. Evolutionary Ethics: a Phoenix arisen. *Zygon*, v. 21, n. 1, pp. 95-112, 1986.

RUSSELL, Bertrand. On denoting. *Mind*, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905.

SCHAFER-LANDAU, Russ. The Possibility of Metaethics. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 479-96, 2010.

SCHKADE, David et al. What Happened on Deliberation Day? *California Law Review* 95, no. 3, pp. 915-40, 2007.

SCHNALL, S.; HAIDT, Jonathan; CLORE, G. *Irrelevant disgust makes moral judgment more severe, for those who listen to their bodies*. Unpublished manuscript, University of Virginia, Charlottesville, VA, 2005.

SEYFARTH, Robert M.; CHENEY, Dorothy L. The evolutionary origins of friendship. *Annual review of psychology*, v. 63, p. 153-177, 2012.

SIMMONDS, N. E. *Law as a Moral Idea*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2007.

SKYRMS, Brian. *Evolution of the social contract*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SMITH, Michael. Dworkin on External Skepticism. *Boston University Law Review*, vol. 90, pp. 509-20, 2010.

SMITH, Michael. *The moral problem*. Cambridge: Mass.: Blackwell Publ., 1995.

SOBER, Elliott. *Did Darwin Write the Origin Backwards?* Philosophical Essays on Darwin's Theory. Prometheus Books, 2011.

SPEARS, Russell; LEA, Martin; LEE, Stephen. De-individuation and group polarization in computer-mediated communication. *British Journal of Social Psychology*, v. 29, n. 2, p. 121-134, 1990.

STEVENSON, Charles Leslie. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*, v. 46, n. 181, p. 14-31, 1937.

STRAWSON, Peter F. On referring. *Mind*, v. 59, n. 235, p. 320-344, 1950.

STRECK, Lenio Luiz. O “decido conforme a consciência” dá segurança a alguém? *Senso Incomum, Consultório Jurídico*. Publicado em 15/05/2014. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2014-mai-15/senso-incomum-decido-conforme-consciencia-seguranca-alguem>.

STRECK, Lenio Luiz. Por que, contra a lei, juíza acha que pode autorizar revista coletiva? *Senso Incomum, Consultório Jurídico*. Publicado em 24/12/2016. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2016-nov-24/senso-incomum-lei-juiza-acha-autorizar-revista-coletiva>.

STREET, Sharon. A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, v. 127, n.1, pp. 109-166, 2006.

STROHMINGER, Nina; LEWIS, Richard L.; MEYER, David E. Divergent effects of different positive emotions on moral judgment. *Cognition*, v. 119, n. 2, p. 295-300, 2011.

SUNSTEIN, Cass R. *# Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press, 2017.

SUNSTEIN, Cass R. Constitutional Personae. *The Supreme Court Review*, v. 2013, n. 1, p. 433-460, 2014.

SUNSTEIN, Cass R. et al. *Are judges political?* an empirical analysis of the federal judiciary. Brookings Institution Press, 2007.

SUNSTEIN, Cass R. Incompletely theorized agreements. *Harvard Law Review*, v. 108, n. 7, p. 1733-1772, 1995.

SUNSTEIN, Cass R.; VERMEULE, Adrian. Interpretation and Institutions. *U Chicago Law & Economics*, Olin Working Paper No. 156; *U Chicago Public Law Research Paper* No. 28, pp. 1-55 2002.

SUTER, Renata S.; HERTWIG, Ralph. Time and moral judgment. *Cognition*, v. 119, n. 3, p. 454-458, 2011.

TAJFEL, Henri (Ed.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

TENNYSON, Alfred Tennyson Baron. *In Memoriam AHH*. Hardpress Publishing, 2012.

THALER, Richard H. From homo economicus to homo sapiens. *Journal of economic perspectives*, v. 14, n. 1, p. 133-141, 2000.

THE OBSERVER. Daniel Kahneman changed the way we think about thinking. But what do other thinkers think of him. *The Guardian, Psychology*. Publicado em 16/02/2014. Acesso em 16/01/2019. Disponível em: <https://www.theguardian.com/science/2014/feb/16/daniel-kahneman-thinking-fast-and-slow-tributes>

THOMSON, Judith Jarvis. Killing, letting die, and the trolley problem. *The Monist*, v. 59, n. 2, p. 204-217, 1976.

THOMSON, Judith Jarvis. The trolley problem. *The Yale Law Journal*, v. 94, n. 6, p. 1395-1415, 1985.

TOMAZ, Kleber. Desembargador que anulou júris do Carandiru recebe críticas no Facebook. *G1 São Paulo*. Publicado em 01/10/2016. Acesso em 11/01/2019. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/10/desembargador-que-anulou-juris-do-carandiru-recebe-criticas-no-facebook.html>.

TOSTA, Wilson. ‘Tenentes de toga comandam essa balbúrdia jurídica’, afirma cientista político. São Paulo: *O Estado de S. Paulo*, publicado em 20/12/2016. Acesso em 10/01/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,tenentes-de-toga-comandam-essa-balburdia-juridica-afirma-cientista-politico,10000095549>

TRIVERS, Robert L. The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, v. 46, n. 1, p. 35-57, 1971.

TURNER, John C. et al. *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Basil Blackwell, 1987.

UNGER, Peter K. *Living high and letting die: Our illusion of innocence*. Oxford University Press, USA, 1996.

VALDESOLO, Piercarlo; DESTENO, David. Manipulations of emotional context shape moral judgment. *Psychological Science-Cambridge-*, v. 17, n. 6, p. 476, 2006.

WALDRON, Jeremy. *Law and disagreement*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 1999.

WALUCHOW, Wilfrid J. *Inclusive legal positivism*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

WEINRIB, Ernest J. *The idea of private law*. Cambridge, Mass.: Oxford University Press, 2012.

WHEATLEY, Thalia; HAIDT, Jonathan. Hypnotic disgust makes moral judgments more severe. *Psychological science*, v. 16, n. 10, p. 780-784, 2005.

WILLIAMS, Bernard. Internal and external reasons. *Rationality in Action: Contemporary Approaches*, p. 387, 1990.

WISCHMANN, Lesley. The Killing Spree that Transfixed a Nation: Charles Starkweather and Caril Fugate, 1958. *WyoHistory.org*, publicado em 08/11/2014. Acesso em 04/01/2019. Local do acesso: <https://www.wyohistory.org/encyclopedia/killing-spree-transfixed-nation-charles-starkweather-and-caril-fugate-1958>

WYKROTA, Leonardo Martins; CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Direito Constitucional Contemporâneo e Análise Institucional do Judiciário: um diálogo à Luz da Neurociência, da teoria da evolução e do pragmatismo*. 2017. Tese (Doutorado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

YOUNG, Liane et al. Damage to ventromedial prefrontal cortex impairs judgment of harmful intent. *Neuron*, v. 65, n. 6, p. 845-851, 2010.