Realismo moral naturalista

Uma defesa coerentista

Adelino Ferreira

Prefácio de Leonardo M. Ribeiro



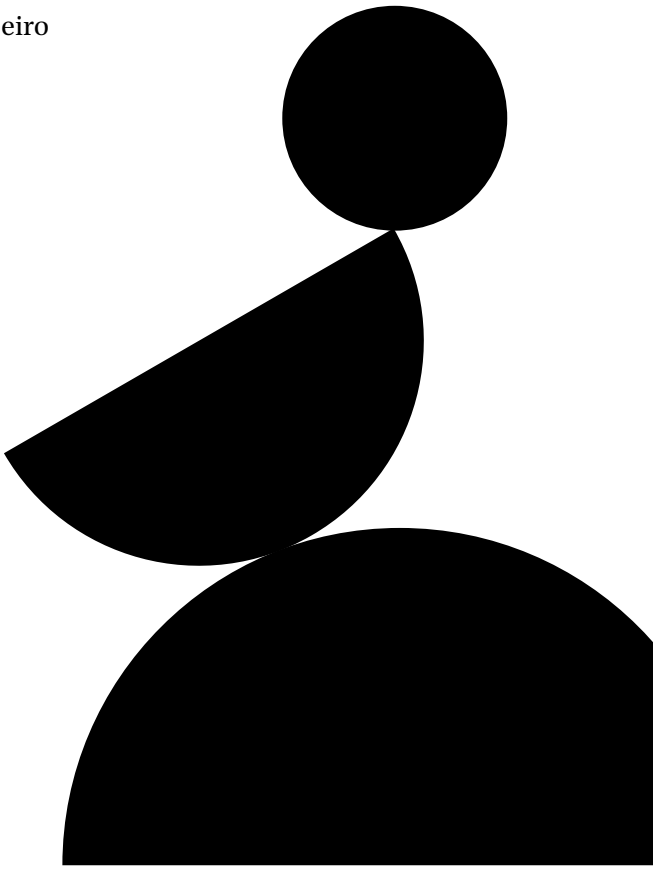
Editora
PPGFIL
UFMG

Realismo moral naturalista

Uma defesa coerentista

Adelino Ferreira

Prefácio de Leonardo M. Ribeiro



Editora
PPGFIL
UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitor: Alessandro Fernandes Moreira
Vice-Reitora: Alamanda Kfoury Pereira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Thais Porlan de Oliveira
Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro
Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos
Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG
Tadeu M. Verza
André J. Abath
Abílio A. Rodrigues Filho
Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL
Daniel Pucciarelli
Miriam Campolina Diniz Peixoto
Rogério Antônio Lopes
Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO
Alessandro Pinzani (UFSC)
Anderson Bogéa (UFAM)
André Leclerc (UNB)
André Nascimento Pontes (UFAM)

António José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo†

https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br
https://www.editorappgfilufmg.com
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627
FAFICH, sala 4047, 4º Piso
Pampulha, Belo Horizonte - MG.
CEP: 31270-901

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Realismo moral naturalista: uma defesa coerentista [recurso eletrônico] / Adelino Ferreira – Belo Horizonte: Ed. PPGFIL, 2026.

1 recurso online (352 p.): pdf
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-02-50245-7
DOI: 10.5281/zenodo.24236057

1. Filosofia. 2. Realismo. 3. Metaética. 4. Epistemologia. I. Ribeiro, Leonardo M. II. Título

CDD-100
CDU: 1(43)

Elaborado por Érica Conceição Cicero – CRB 8/8206

Copyright © Adelino Ferreira
Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design
Revisão: o autor
Diagramação: o autor
Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.
O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em:
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br

Às minhas mães, por tudo.

Agradecimentos

À Editora PPGFIL-UFMG, pela oportunidade de eternizar estas páginas ao lado de tantas contribuições de mentes brilhantes da filosofia brasileira; ao meu orientador, Leonardo M. Ribeiro, pela honra que me concede ao prefaciar este livro e por sua presença fundamental ao longo de toda a trajetória desta pesquisa; e à vida, que sempre foi e continua sendo muito boa comigo.

Sumário

Prefácio 15

Introdução 23

1 Realismo e moralidade 53

1.1 Desafios iniciais: o realismo moral faz sentido? 57

1.1.1 Críticas comuns ao realismo 57
1.1.2 Críticas antirrealistas robustas: teoria do erro e não cognitivismo 63

1.2 Realismo moral na metaética: primeiras impressões 69

1.2.1 Realismo moral não naturalista 70
1.2.2 Superação da falácia naturalista e renascimento do realismo naturalista 76

1.3 Realismo moral naturalista não reducionista: compromissos centrais 92

1.3.1 Realismo e descrição natural 92
1.3.2 Realismo e definição dos conceitos 102

2 O debate sobre justificação ‘111

2.1 A teoria fundacionista e a justificação epistêmica 119

2.1.1 Caracterização e ideias principais 119

2.1.2 Limites e críticas ao fundacionismo 134

2.2 Teoria coerentista de justificação epistêmica 147

2.3 Sobre teorias da verdade 165

3 Coerentismo e moralidade 177

3.1 Equilíbrio reflexivo 180

3.2 Coerentismo e metaética 187

3.2.1 O(s) construtivismo(s) na metaética 189
3.2.2 Korsgaard e as fontes da normatividade 193
3.2.3 Street e o Calígula coerente 205

3.3 Coerentismo, justificação e verdade 212

3.3.1 Construtivismo e o colapso da distinção entre justificação e conhecimento 213
3.3.2 Coerentismo e realismo moral 217

4 Coerentismo e realismo moral 231

4.1 Realismo e o tecido do mundo 234

4.1.1 A metafísica das propriedades naturais 237
4.1.2 Tipos naturais e as ciências 241
4.1.3 Tipos para além das ciências duras 244
4.1.4 Tipos sociais e humanos: limites e possibilidades 251
4.1.5 Tipos morais: exemplos e possibilidades 261

4.2 O debate sobre motivação 271

4.3 O debate sobre razões 283

4.3.1 A natureza da moralidade 283
4.3.2 Razões, valores e agentes 290
4.3.3 O caráter prático da moralidade: discussões e caminhos possíveis 298

Considerações finais 309

Referências 341

Prefácio

A ideia de combinar realismo e naturalismo na ética – isto é, a ideia de se compreender propriedades e relações éticas como propriedades e relações naturais – não é nova na história da filosofia. Ela possui uma longa e respeitável linhagem. Desde a Antiguidade Clássica, grega e latina, várias escolas de pensamento atrelaram a constituição de propriedades e relações éticas a alguma forma de manifestação da natureza, seja ela especificamente humana ou, por assim dizer, *de rerum natura*. Também no período medieval, não seria um desvio de linguagem chamar a ética de Aquino de "realista" e "naturalista" (com base em seu conceito de *lei natural*). Na modernidade, encontramos o advento de formulações do conceito de *direito natural* que podem também ser consideradas variantes de alguma forma de realismo e naturalismo ético.

Mas, do ponto de vista de nossa herança intelectual historicamente mais próxima e da concepção de realismo e naturalismo ético que nos é mais familiar na contemporaneidade, talvez tenham sido os utilitaristas clássicos, como J. Bentham e J. S. Mill – ou, ao menos, o modo como o legado desses autores foi amplamente absorvido pelas gerações posteriores –, que tenham dado a maior contribuição à ideia de que propriedades e relações éticas *são* simplesmente propriedades e relações naturais. Enquanto aquelas outras versões de realismo e naturalismo ético parecem preservar algum componente metafísico teleológico ou normativo intrínseco à "natureza das coisas", os utilitaristas clássicos apontam para um paradigma radicalmente distinto: o da ciência moderna. Em sua

pretensão de promover um avanço na compreensão de questões éticas e políticas a partir de uma abordagem científica das relações humanas, apoiado em alguma versão de teoria hedonista do valor, o modelo de ética defendido pelos utilitaristas clássicos aproximou-se, mais do que qualquer outro, do arcabouço ontológico e metodológico da ciência moderna e foi essa característica que se tornou decisiva para as versões de realismo e naturalismo ético que surgiram posteriormente. Uma vez que a ciência moderna deixa como parte do seu legado a tese de que propriedades e relações naturais devem ser compreendidas como propriedades e relações empíricas, passíveis de investigação experimental científica, o passo adicional dado pelos utilitaristas clássicos consistiu em defender que propriedades e relações éticas são, em última instância, propriedades e relações psicológicas, sociais e racionais (segundo um sentido instrumental de racionalidade coerente com uma investigação empírica e científica). Esse foi um passo crucial para o desenvolvimento da tese de que propriedades e relações éticas são *constituídas* por ou *redutíveis* a propriedades e relações naturais.

Ao final do século XIX e no início do século XX, potencializado pelo desenvolvimento da teoria darwinista, várias versões de realismo e naturalismo ético dessa nova estirpe tornaram-se lugar-comum. Foi, então, que G. E. Moore, com seu *Principia Ethica*, tendo absorvido os ensinamentos de H. Sidgwick (cuja versão de utilitarismo se distanciava, em aspectos significativos, das inclinações reducionistas naturalistas de Bentham e Mill), erigiu um sólido muro no caminho do avanço da combinação de realismo com naturalismo ético. Talvez não haja, na história recente em assuntos éticos, um argumento tão influente como o da chamada "falácia naturalista" de Moore (que, em linguagem filosófica mais rigorosa, receberia uma nomenclatura mais

adequada se nomeado "argumento da questão em aberto"). O argumento de Moore deixou como legado apenas dois caminhos possíveis para se compreender a natureza da ética: ou como uma forma de realismo intuicionista ou como uma forma de não-cognitivismo.

A partir do argumento de Moore, o que vimos foi uma dominação quase completa do intuicionismo ao longo da primeira metade do século XX. Foi apenas com R. M. Hare e seu prescritivismo universal, como uma sofisticada versão de não-cognitivismo, almejando superar as lacunas deixadas pelas versões de emotivismo de A. J. Ayer e C. L. Stevenson, que o intuicionismo perdeu parte do seu protagonismo. O prescritivismo universal de Hare realizou o feito de influenciar toda uma geração de filósofos e mobilizar o debate em torno de si por cerca de duas décadas.

Foi, então, somente a partir do início da década de oitenta, como resultado de desdobramentos da literatura em filosofia da ciência e da linguagem nas duas décadas anteriores, que a combinação de realismo com naturalismo ético voltou à cena dos mais respeitáveis círculos filosóficos. Em filosofia da ciência, consolidava-se uma versão de realismo como alternativa ao positivismo lógico e aos vários modelos substitutos deste (em versões de antirrealismo, instrumentalismo, pragmatismo, construtivismo, etc.). Em particular, a versão de realismo científico em ascensão propunha combinar alguma forma de coerentismo epistemológico (herança da tese holista como critério de teste e confirmação de teorias científicas) com pretensões ontológicas realistas como propriamente constitutivas do discurso científico. Em filosofia da linguagem, a ascensão da teoria da semântica causal e da referência direta para tipos naturais, proposta por autores como Kripke e Putnam, contribuiu fortemente para uma renovação de

algumas das pretensões da metafísica clássica, tendo agora o discurso científico como seu veículo.

O impacto dessas literaturas na ética foi decisivo para a recuperação da ideia de um realismo naturalista ético. A apropriação de uma versão de realismo, combinada a uma semântica causal, tornou possível, na ética, ignorar o desafio posto por Moore com sua "falácia naturalista" e postular que propriedades morais são tipos naturais – ou, mais especificamente, tipos sociais e humanos, entendendo estes em continuidade com uma descrição naturalista da realidade. O pressuposto filosófico básico de Moore, que se amparava na equivalência semântica como critério para identidade de propriedades, associado a fortes convicções sobre análise conceitual, tornava-se sob o novo paradigma não apenas irrelevante, mas equivocado para se compreender a relação entre linguagem ética, propriedades éticas e propriedades naturais. Para essa *new wave* de realistas e naturalistas éticos, mesmo que não haja relações analíticas interessantes e/ou de redução semântica entre termos/conceitos éticos e termos/conceitos naturais, essa constatação não exclui *a priori* a possibilidade de que propriedades éticas *sejam* propriedades naturais e que termos/conceitos éticos e termos/conceitos naturais tenham a mesma referência. Dessa forma, autores como P. Railton, R. Boyd, D. Brink, N. Sturgeon e D. Copp defenderam, de formas distintas, que propriedades e relações éticas fazem parte do inventário do mundo em uma descrição naturalista deste.

Em *Realismo moral naturalista: uma defesa coerentista*, Adelino Ferreira nos convida a uma profunda imersão nesse desdobramento mais recente da tradição realista naturalista na ética. O texto de Ferreira é vasto na riqueza de detalhes, no refinamento argumentativo e no percurso por várias correntes e desafios da metaética

contemporânea até culminar em uma versão de realismo e naturalismo ético, que ele defende como a melhor explicação para os nossos compromissos implícitos e explícitos, nossas práticas e linguagem, nossas explicações e justificações do fenômeno ético. Assim, uma grande realização de Ferreira consiste na apresentação sistemática – histórica, conceitual e argumentativa – do desenvolvimento dessa *new wave* do naturalismo ético.

A principal ênfase de Ferreira é na dimensão epistemológica do debate. Dessa forma, boa parte de sua argumentação está voltada para mostrar como o coerentismo como modelo adequado para a justificação de crenças éticas é compatível com o realismo ético. Uma das principais motivações para essa vinculação é conferir espaço conceitual para o falibilismo e o ceticismo. Assim, essa versão de coerentismo rejeita que a justificação de crenças éticas e não-éticas em grau máximo garanta certeza ou acesso infalível à verdade de nossas crenças éticas. Dessa forma, dúvidas céticas radicais permanecem inteligíveis e nunca são inteiramente refutadas. Intuições éticas não podem ser o seu antídoto, mesmo as mais profundamente arraigadas, pois sempre necessitam de suporte de outras crenças e podem ser revisadas. Porém, segundo Ferreira e a *new wave* de naturalistas éticos, a coerência de nossas crenças é evidência de sua verdade ou serve de base para a formulação de hipóteses explicativas sobre a realidade como formas de aproximação da verdade.

Além disso, uma segunda motivação para a vinculação entre coerentismo e realismo baseia-se no pressuposto de que a apreensão do mundo se dá sempre mediada por teorias – não há, por assim dizer, observação "neutra" da realidade – e a forma de construção de nossas teorias depende inevitavelmente de nossas crenças correntes. Teorias

são, então, resultado da produção de conjuntos maximamente coerentes de crenças. Mas, a despeito disso, segundo Ferreira e a *new wave*, a função constitutiva de nossas crenças éticas consiste em rastrear propriedades e relações éticas independentes de nossas crenças e práticas, que figuram na estrutura real do mundo natural.

Na história que Ferreira nos conta, um autor é central: D. Brink. Essa combinação entre coerentismo e realismo é uma inovação de Brink nos escritos metaéticos – a bem da verdade, Boyd é o precursor, mas é de Brink a versão mais acabada. Com Brink, importamos também as visões de dois outros autores: L. Bonjour e J. Rawls. Bonjour é importante para Brink na própria formulação da vinculação entre coerentismo como modelo epistêmico adequado para a justificação de crenças e uma noção de verdade por correspondência. Rawls, por sua vez, é central ao fornecer o modelo específico para a justificação de crenças éticas, através de sua tese do equilíbrio reflexivo. Em sua apropriação da ideia de equilíbrio reflexivo, Brink pretende mostrar que podemos ter a expectativa justificada não apenas de que conjuntos de crenças progressivamente melhor informados e maximamente coerentes produzirão convergências nas visões éticas de mundo em escala universal, mas também que um uso adequado do método do equilíbrio reflexivo na sua forma ampla (*wide*), que incorpora crenças não-éticas, revelaria que uma visão realista naturalista do discurso ético é a forma mais coerente de se compreender seus compromissos perante todas as nossas crenças: éticas de primeira-ordem (particulares e gerais), metaéticas, (meta)semânticas, (meta)epistemológicas, ontológicas, psicológicas, sociais, biológicas, etc.

Uma contribuição significativa de Ferreira a esse debate consiste em aprofundar a ideia de que tipos sociais e humanos podem ser

compreendidos como uma forma de tipos naturais. Essa é uma aproximação pouco desenvolvida entre os partidários da *new wave* (a despeito dos esforços de Boyd). Inspirado pelas considerações de M. A. Khalidi, Ferreira pretende mostrar que o principal desafio a essa ideia pode ser superado. O desafio, lançado por I. Hacking, é o de que tipos sociais e humanos, se existirem, são "interativos" no sentido de que a constituição do próprio fenômeno que os caracteriza depende da intervenção humana através da dinâmica do uso do conceito do tipo em questão. Os contornos do fenômeno e a extensão do conceito são, assim, dependentes do modo como o comportamento daqueles que recaem sob o conceito se altera a partir da própria aplicação do conceito. Essa caracterização parece, então, resistir ao pressuposto realista de que, ao classificar um fenômeno social e humano com base nesses tipos, a realidade está sendo revelada em suas próprias divisões e "juntas". Se esse desafio puder ser superado, como alega Ferreira, uma grande seara se abre ao realista e naturalista ético.

Apesar da ênfase na epistemologia, Ferreira fornece ao seu leitor um mapa completo da *new wave* do realismo naturalista ético. Assim, o livro apresenta também os passos semânticos e metafísicos dessa corrente, analisando as contribuições de vários autores ao seu desenvolvimento (como Moore, Frankena, Putnam, Kripke, etc.), além de abordar, como grande tema final, o difícil desafio que ela enfrenta de explicar a normatividade das obrigações éticas e validar uma versão naturalizada de razões para agir. Ao longo de todo esse percurso, Ferreira é hábil em mostrar como as dificuldades de correntes alternativas da metaética (relativismo, construtivismo, antirrealismo, realismo fundacionista, realismo não-naturalista, etc.) podem servir como água para o moinho da versão de realismo naturalista ético que ele defende. Nesse sentido, além da defesa de uma posição, o livro ao

mesmo tempo oferece um grande panorama das principais correntes da metaética contemporânea. Ele funciona, assim, também como uma introdução aos principais temas metaéticos contemporâneos e desafios das suas atuais correntes.

Por fim, não posso deixar de ressaltar duas notáveis virtudes do livro. Uma delas é a elegância e a fluidez da escrita de Ferreira, que são transformadas em uma capacidade de "traduzir" áridas questões filosóficas em algo palatável. Esse dom de Ferreira confere ao seu texto um ar de leveza e nos convence de que os problemas filosóficos, em sua essência, são de fácil compreensão. (Talvez sejam os filósofos que, frequentemente, criam dificuldades com labirintos de palavras.) O texto de Ferreira é, assim, um grande convite ao engajamento com questões filosóficas profundas, que a *finesse* de sua escrita e a clareza na organização de ideias tornam algo amplamente acessível.

Outra notável virtude do livro é a contribuição à área da metaética. Há que se destacar o pioneirismo de Ferreira. Trata-se da primeira obra autoral publicada no Brasil que traz uma defesa da versão de realismo naturalista ético associada a autores como Boyd, Brink e Railton. Esperamos que o livro não apenas figure como um marco da pesquisa em ética no Brasil, mas também se torne uma fonte valiosa para o diálogo filosófico e desperte o interesse das gerações futuras nessa temática.

Leonardo de Mello Ribeiro

Introdução

"Fazer o bem sem olhar quem", "Não fazer aos outros o que não gostaria que fizessem com você", "Pratique o bem, que o retorno vem", "Ética é o que você faz quando ninguém está olhando"... Essas são algumas máximas que certamente já ouvimos ao longo de nossas vidas e se relacionam com este fenômeno tão humano que chamamos de moralidade. Fenômeno tão humano quanto complexo, como complexa é nossa humanidade.

A moralidade é vista, em geral, como uma esfera de nossas vidas que não se relaciona apenas com o modo como vemos as coisas, mas com a maneira como agimos a partir do que vemos. Já podemos antever aí o desafio que se coloca a quem queira estudá-la. Mais do que simplesmente avaliar um fenômeno social, interpessoal e cultural, pensar a moralidade é adentrar em uma disputa conceitual normalmente acalorada e ainda em busca de chaves de compreensão mais exatas e capazes de melhor definição. O fenômeno moral parece permeado de elementos muitas vezes contraditórios e não é nada difícil confundir questões acessórias com questões intrínsecas à moralidade.

Escrever sobre ética, por esses e outros motivos, sempre foi um enorme desafio. Não raramente, a reflexão sobre filosofia moral não é só confusa, mas pouco elaborada na cabeça das pessoas. A despeito das máximas que vemos em imagens compartilhadas e repetidas *ad nauseam*, uma reflexão mais detida sobre quais os valores guiam nossas vidas não é algo muito comum de se ver, principalmente em termos laicos.

Essa constatação pode soar estranha, uma vez que na maioria de nossas ações há um pano de fundo moral. Por ser um âmbito da filosofia prática, especialmente da teoria da ação, a moralidade está presente cotidianamente em nossas vidas. Diferentemente de questões de ordem epistemológica e metafísica, para as quais muitas vezes as pessoas sequer se atentam, a reflexão sobre se devemos fazer A ou B e se fulano ou beltrano agiram correta ou incorretamente está na ordem do dia de nossa sociedade.

Exatamente por estarem na ordem do dia, questões morais podem parecer triviais para a maioria das pessoas e teses mais ou menos gerais sobre o 'dever ser' são apresentadas e sustentadas como se óbvias fossem. Muitas delas são incoerentes, mas não raras vezes um estudioso de ética ouve de seu interlocutor respostas a dilemas morais que fazem a ética parecer algo banal. Lidar com tais situações nem sempre é simples, e aqueles que esperam respostas categóricas e diretas, não raramente se decepcionam.

Buscaremos aqui, então, traçar um grande panorama sobre a questão moral, tocar nos vários âmbitos da discussão e principalmente compreender no que o debate se transformou na atualidade. Os problemas éticos estão longe de ser simples de se resolver. E isso se dá não só para o inocente interlocutor que mal sabe das inconsistências de suas teses, mas também para o filósofo que busca compreender tal fenômeno de forma detida e minuciosa.

O século XX viu surgir uma série de desdobramentos linguísticos, epistemológicos e metafísicos que influenciaram enormemente o debate sobre ética. Isso permitiu o desenvolvimento dos estudos sobre a moralidade e introduziu uma enorme complexidade na compreensão de tudo o que está envolvido no chamado mundo dos valores. Tal mundo não inclui somente a moral, mas valores outros

como os estéticos. Nossa pesquisa, contudo, se deterá nos valores morais e suas diversas interlocuções com os demais valores humanos.

Puxar um fio que ajude a desenrolar esse novelo é o desafio que guia este trabalho desde o seu início. Isso porque não é incomum que uma conversa sobre ética entre interessados no debate moral se torne um debate acalorado a respeito da 'simples' definição do termo ética e que não se avance muito para além disso. Aliás, uma das primeiras grandes dificuldades de um livro como este é exatamente definir formalmente o que estamos aqui entendendo por *Ética*. A depender do que aqui definirmos, algumas posições ficarão de fora ou adentrarão a discussão e, se não cuidarmos, todo o processo de escrita se dará na tentativa de justificar tal compreensão.

Sendo assim, o trabalho que aqui se inicia buscará, logo em suas primeiras páginas, recorrer a um 'conceito de trabalho', mais ou menos fundamentado, que nos permitirá adentrar as questões de fundo do debate central desse livro. Para isso será preciso darmos alguns passos iniciais que, espero, façam da leitura deste trabalho um grande processo de convencimento e não apenas de reconstrução argumentativa.

Um processo de convencimento como o que aqui se pretende parte inicialmente da compreensão de que falar de ética é correr um grande risco e, ao mesmo tempo, combater um bom combate. O grande risco é certamente servir aos fanáticos e autoritários. Não sem razão, muitos se arrepiam quando se fala em moralidade, em valores, em normas e deveres. A ética comumente é utilizada como forma de impor vontades e regular arbitrariamente comportamentos. Quando se fala de moral, tende-se a imaginar um discurso, em sua maioria, fundamentalista. Não à toa, houve um certo afastamento de muitos a estudos nessa área.

Aí, então, podemos dizer que estudar ética hoje é também combater um bom combate. Isso porque não se pode deixar que a discussão seja exclusividade de religiosos ou de fundamentalistas, de fiscais da felicidade alheia e de quem quer buscar na censura comportamental um meio de angariar poder e oprimir os outros. Abandonar simplesmente o debate e dar de ombros com um ceticismo desinteressado e inerte é deixar todo o trabalho de se pensar a moralidade para os fundamentalistas de todas as áreas. Por ser guia da vida prática, é preciso ter consciência de que se nós não tratarmos do tema, alguém certamente irá tratar.

Falar de ética, então, é entrar em uma seara conceitual a partir da qual quase todos temos algo a dizer. Mesmo de forma irrefletida, é comum que todos tenhamos uma ideia do que deve ser feito e alguns critérios mais ou menos arraigados para a ação. Não à toa, um grande filósofo moral do século XX comparou a ação moral com o domínio de certos movimentos para dirigir um carro; movimentos que, uma vez aprendidos, se tornam tão naturais que parecem ser realizados sem reflexão, ou de forma automática.

Executamos o tempo todo várias ações e temos justificativas quase à ponta da língua para muitas delas. Se, por exemplo, somos interpelados avançando o sinal vermelho durante a noite em uma grande capital, logo justificamos nossa ação apelando à questão da segurança, do medo de um assalto ou de algo ainda pior. Se doamos uma quantia a uma pessoa necessitada e alguém nos questiona, tendemos a apresentar alguma justificativa para tal boa ação. A moralidade parece então estar intrinsecamente ligada ao modo como justificamos aquilo que fazemos no dia a dia. Isso será um ponto importante a ser destacado em nosso trabalho e que nos levará a escolhas metodológicas específicas para pensarmos a moralidade.

Apelar a princípios ou à coerência interna das nossas ações são modos de justificar e racionalizar o modo como agimos. Daí a necessidade de pensarmos a epistemologia moral, ou seja, o modo como podemos compreender o mundo dos valores. Antes disso, porém, cabe puxarmos o primeiro fio desse novelo teórico. Precisamos providenciar um conceito de trabalho para este livro. Precisamos definir o que estamos chamando de moralidade ou ética. A partir daí todas as outras questões poderão começar a ser respondidas.

Para início de reflexão, buscaremos delimitar o uso dos termos Ética e Moral. Seguiremos aqui basicamente Desidério Murcho em seu texto: *Ética e Moral, uma distinção indistinta*, que não diferencia os conceitos de ética e moral. Sendo a palavra latina *mores* a tradução do vocábulo grego *ethos* – que significa costume, caráter, disposição – acreditamos que usar os termos como sinônimos é uma boa chave para se tratar o tema. Assim o faremos nas páginas que se seguem.

Escolher iniciar daí se deve a uma difundida compreensão brasileira de que ética e moral são termos distintos, significando coisas bem diferentes. Em tal compreensão, moral seria algo como costumes relativos e ética a reflexão filosófica sobre estes. Isso é de tal modo popularizado que é quase impossível não ouvir algo do tipo em uma conversa sobre ética: "Mas ética e moral são coisas diferentes, não são? Moral cada um tem a sua!" ou ainda "Isso é moral, mas é ético?". Temos aí o reflexo de uma visão um tanto irrefletida de um relativismo/subjetivismo ingênuo. Fundada e estruturada nessa visão, a distinção entre ética e moral parece de pouco interesse, isso porque já pressupõe várias coisas que estão longe de serem consensuais.

Certamente há modos mais refinados de pensarmos alguma diferença entre ética e moral, mas normalmente quando se pensa nesses termos como distintos, já se optou por uma certa concepção de

moralidade como sendo algo subjetivo e relativo e que nos cabe, no máximo, pensar os motivos pelos quais determinados valores morais se solidificaram. Isso parece ser uma empreitada mais etnográfica e antropológica do que filosófica. A filosofia, por sua vez, tem perguntas mais fundamentais a serem feitas quando tratamos do debate moral.

Uma boa chave de leitura para o debate, em contrapartida, é pensar a moral ou a ética em três dimensões: a ética normativa, a ética aplicada e a metaética. A partir dessas divisões, perguntas mais fundamentais acerca do fenômeno moral podem ser feitas sem maiores pressupostos substantivos. Vejamos o que podemos ganhar com isso.

Quando falamos em metaética, estamos fazendo as perguntas sobre a natureza da moralidade. Cabem aí questões como: serão os valores universais? Ou serão eles relativos e construídos historicamente? A moralidade é uma questão de razão ou de emoção? Qual a natureza dos valores morais? Como nos relacionamos com eles? É possível ter conhecimento moral? De que modo?

Tudo o que parecia já estar pressuposto no discurso do senso comum da moralidade como um costume é colocado em questão no debate metaético. Assim, cremos que muitas das grandes questões éticas desaguam em reflexões metaéticas ou ao menos são mais claras tendo uma teoria metaética de fundo. Mas a metaética não é o único campo de estudo da ética. Há também a ética normativa e a ética aplicada.

Quando falamos em ética normativa, estamos buscando os princípios que guiarão nossas ações práticas. Temos ao menos três teorias que, cada uma a seu modo, estabelecem guias para a ação: a deontologia e seu apelo aos princípios do dever, o consequencialismo e seu cálculo dos fins, e a ética das virtudes com sua busca pela

formação do caráter. Uma teoria metaética pode dialogar com cada uma delas, com maior ou menor dificuldade. Este trabalho, contudo, não irá tratar de questões da ética normativa propriamente dita, nem se comprometerá com a adoção de alguma teoria específica. Mas, pelas escolhas teóricas que aqui serão feitas, certamente algumas teorias normativas poderão ser pressupostas.

Por fim, a ética aplicada visa tratar, com o ferramental da discussão acumulada na metaética e na ética normativa, de questões específicas da ação humana no mundo real. Debates sobre início e final da vida, estatuto moral de seres sencientes, questões ambientais e ecológicas, conflitos de saúde e bem-estar, tudo isso se torna alvo da ética aplicada. Certamente essa é a área em que a ética mais está em diálogo com as ciências e outras áreas do saber de modo a conseguir apresentar propostas de intervenção e reflexão com resultados práticos para a sociedade.

Vista a partir dessa tríade, a discussão moral pode se tornar muito mais robusta e interessante do que aquela que leva em conta apenas a suposta distinção entre ética e moral. Todas essas questões foram trabalhadas de forma mais ou menos conjunta ao longo da história da filosofia moral. Quando lemos Aristóteles ou Kant – e até mesmo Hume – não encontramos em seus tratados algo como uma divisão clara entre esses âmbitos, mas reflexões gerais que tratam do problema moral. É principalmente a partir do início do século XX que as questões passam a ser tratadas de modo mais específico.

O marco inicial do debate metaético é a obra *Principia Ethica*, de G. E. Moore. Em 1903, ele buscou, antes de dizer quais coisas são boas, definir o que é o 'bom'. Essa discussão específica nasce da influência da filosofia da linguagem na obra de Moore. A virada linguística em curso na filosofia do início do século XX levou autores como Moore a

uma maior preocupação com o uso dos termos e à busca por desfazer confusões típicas do mau uso da linguagem na discussão filosófica. Muita coisa mudou desde então, muitas pretensões daquele período se mostraram equivocadas ou superestimadas, mas certamente podemos falar em um legado importante para a discussão moral.

É, pois, na esteira da discussão de Moore que este livro será construído. Moore teve a feliz ideia de analisar o termo moral fundamental, o 'bom' e, a partir dele, avançar em uma série de discussões sobre a moralidade. O 'bom', para Moore, é uma propriedade do mundo real, daí podermos falar em uma defesa do realismo moral. Tal propriedade é, contudo, não natural, ou seja, não faz parte do rol das propriedades passíveis de serem descritas pela ciência ou com poder causal. E nosso acesso a ela se dá por meio de uma apreensão direta, algo que foi chamado por muitos de intuição. Discordaremos de grande parte do que Moore defendeu. Então por que começar falando dele? Pois foi a partir dele que esses âmbitos da metaética se tornaram mais claros.

Quando falamos em metaética, estamos falando de metafísica da moralidade (propriedades morais existem? Se sim, de que se constituem?), de epistemologia moral (como conseguimos acessar e nos relacionar com tais propriedades? Existe algo como o conhecimento moral?), de semântica (quais os referentes dos nossos termos morais?) e também de psicologia moral (será a moralidade intrinsecamente motivadora? A partir de que mecanismos?). Quando Moore constrói a sua teoria sobre o 'bom' ele nos permite mapear cada um desses âmbitos e discuti-los com a profundidade que merecem. Embora pareça muitas vezes um quebra-cabeças extremamente difícil de se montar, responder a todas essas questões nos permite formar algumas imagens que nos indicam que estamos no caminho correto.

Como começar então a montar esse *puzzle*? Inicialmente será preciso colocar as peças na mesa. E detalhar como pretendemos encaixá-las. Certamente não escolhemos aqui o modo mais fácil de oferecer uma boa imagem final da moralidade, pois nossa concordância com Moore se dá pela defesa do realismo moral. Falar em realismo moral já significa jogar a partida no nível difícil, isto porque o próprio nome já traz à mente uma série de pressupostos e mal entendidos. O 'bom' é real como mesas são reais? Isso parece um despautério e muitos preferem usar outros termos como objetivismo moral, por exemplo, na tentativa de evitar certas confusões. Mas não faremos isso; buscaremos sustentar a plausibilidade de um realismo moral. Obviamente pretendemos explicar que o 'bom' não é igual a mesa, mas que ambos podem ser reais.

Nossas concordâncias com Moore se encerram quase que totalmente na defesa do realismo. Diferente dele, pretendemos sustentar um realismo naturalista cujo acesso às propriedades morais se dá pelas vias ordinárias da investigação natural, a partir de uma estrutura coerentista. Isso já nos compromete com uma série de questões que esperamos deixar bastante claras nas páginas que se seguirão.

Falar em naturalismo é também uma empreitada tortuosa quando estamos no âmbito da ética. Quando Moore formula sua tese em termos não naturais, muito mais do que uma proposta positiva sobre o não naturalismo, ele pretende negar o naturalismo ético da época. Isso porque o naturalismo estava contaminado com um certo entusiasmo darwinista ingênuo que levou ao darwinismo social, uma proposta com sérios vícios de origem. Naturalismo em ética não precisa ser, e não é, uma visão de que a moral é seguir o determinismo biológico. Muitos que ouvem falar em naturalismo na moralidade

pensam uma proposta que visa incentivar a sobrevivência dos mais adaptados, promover o desenvolvimento dos mais fortes ou algo do tipo. Mas o naturalismo está muito além de tudo isso.

O naturalismo, bem como seus desenvolvimentos no diálogo com propostas evolucionistas, permite construir uma teoria moral mais bem informada e isso certamente é um ganho. Contudo, a ética certamente não precisa ser tirada dos filósofos e entregue a outras mãos. Uma metaética que leve em consideração os avanços das ciências certamente será mais precisa e capaz de melhores reflexões sem, contudo, abdicar de sua natureza filosófica. Quando Moore formula a tese da falácia naturalista, um argumento que busca dizer que o 'bom' não se confunde com qualquer outro termo não ético, ele está ciente dos perigos do naturalismo ingênuo e tentando oferecer um antídoto a eles.

O naturalismo na moralidade, em especial no percurso do século XX, ganhou novas conotações e uma série de refinamentos que pretendemos apresentar durante este trabalho. A motivação para adotar uma proposta naturalista vem de uma percepção mais geral que também motiva a adoção do realismo: uma "normalização" da moralidade. Diríamos naturalização, mas ficaria meio redundante e talvez um pouco confuso, mas o que temos em mente é tratar a moralidade como um fenômeno ordinário, não como algo extremamente único, diferente das outras coisas do mundo.

Quando nossa cabeça ainda não está cheia de filosofia, nós usamos o vocabulário moral do mesmo modo como fazemos em outros âmbitos de nossas vidas. Avaliamos uma atitude como sendo de um jeito e de outro, reconhecemos uma determinada característica que faz aquela coisa ser boa ou ruim, e usamos expressões como "isso *é* errado" ou "aquilo *não é* certo". Quando começamos a pensar mais

sobre a moralidade, começamos a questionar se falar de moralidade é "tão simples" assim. Daí começamos a falar em propriedades *sui generis*, apreensões diretas, ou recorrer a explicações que vão dizer que "na verdade quando eu uso o *é*, não é bem *é* que estou querendo dizer".

Nossa motivação parte da tentativa de pensar a moralidade de forma "simples", a partir do reconhecimento de certas características (que vamos chamar de propriedades morais) nas ações e do julgamento delas a partir da presença ou ausência dessas características. Tais propriedades se relacionam de tal forma conosco que regulam nosso uso dos conceitos. Isso nos permite, ou bem descrevê-las, ou nos equivocarmos sobre elas. Uma proposta desse tipo faz questão de ressaltar a primazia da realidade sobre o pensamento e nossa capacidade de avançarmos ou retrocedermos na construção de um conhecimento cumulativo sobre o mundo.

O cenário completo que buscaremos apresentar conta com um pano de fundo epistemológico que pretende acompanhar todo este trabalho. Há diversas portas de entrada para pensarmos o debate metaético e é praticamente impossível tratar com o cuidado devido todos os âmbitos desse universo. Como o que mais nos interessa é fornecer uma explicação geral sobre o que está envolvido no âmbito da moralidade, o foco epistemológico será aquele que conduzirá toda a discussão. Queremos defender uma compreensão do mundo feita de forma desencantada, em termos naturalistas, permeada pela investigação científica, estruturada como uma teia de relações e conceitos imbricados de modo a fornecer suporte mútuo ao processo de conhecimento da realidade. E cremos que nesse emaranhado de crenças há espaço para as crenças morais e que reconhecê-las não é

mais misterioso do que reconhecer os demais nós desse grande tecido do mundo.

Para dar sentido a tudo isso e fazer dessa proposta algo plausível e razoável, muitas páginas precisarão ser gastas. A divisão de capítulos que agora passamos a apresentar foi pensada como um processo de explicitação que vai deixando aos poucos a tese central mais clara. São muitas peças no quebra-cabeças que pretendemos montar a partir de diversos autores e percorrendo muitos debates. Uma série de mal-entendidos precisará ser esclarecida, distinções realizadas e novos elementos acrescentados ao debate para que, ao final, tudo possa parar em pé.

O livro está dividido em quatro capítulos, a partir dos quais pretendemos sustentar que um realismo moral naturalista coerentista é uma boa saída para compreendermos a moral. O modo como isso será feito envolve uma discussão a respeito do coerentismo e da forma como teses realistas e antirrealistas se apropriam dessa vertente epistemológica. Desse modo, o coerentismo é o primeiro recorte a partir do qual as escolhas argumentativas serão feitas. Pretendemos mostrar que, diferente do que se supõe, é o realismo e não o antirrealismo que parece estar em vantagem na adoção de uma visão coerentista da realidade e da moral.

O primeiro capítulo fará uma recapitulação dos principais debates acerca do realismo na moralidade. Falar em realismo é na verdade tratar uma série de possibilidades teóricas que vão desde versões não naturalistas passando pelo naturalismo reducionista, avançando para propostas não reducionistas, teorias da racionalidade e teorias disposicionais que ficam na fronteira do que se pode chamar de realismo. Para além disso, o realismo é comumente alvo de muitas

críticas por se comprometer com o objetivismo e com a presença de certas propriedades no mundo.

Nossa proposta será, então, iniciar o capítulo com uma motivação geral ao realismo, apresentando rapidamente uma versão bastante ecumênica da teoria. Basicamente realismo será entendido como a tese de que asserções morais têm valor de verdade (o que chamaremos de cognitivismo) e que esse valor de verdade não é negativo (ou seja, uma negação do ceticismo). Apresentar uma definição ampla desse modo tem o objetivo de engajar um debate que precisará de muitas distinções futuras, mas que é motivado, inicialmente, pelo modo como usamos nosso vocabulário moral. Dizemos "isso *é* errado", "aquilo *é* 'bom'", "*não é* correto agir dessa maneira". Se é assim, e se seguimos a estrutura básica da língua, aparentemente estamos atribuindo ou não uma propriedade ('errado', 'bom', 'correto') a um determinado objeto (ou ação). Essa superfície realista do nosso discurso é o que nos motiva a analisar se há, de fato, algo que sustente o nosso uso ordinário dos conceitos morais.

Certamente muitas críticas surgirão daí e o capítulo seguirá com a apresentação de algumas delas. Inicialmente apresentaremos críticas mais básicas e, de certo modo, inocentes ao realismo. Apresentá-las tem o intuito de esclarecer mal-entendidos que estão frequentemente associados ao realismo. Acusações como dogmatismo, intolerância, e falta de sensibilidade contextual são comumente levantadas contra o realista. Segundo tais críticas, um realista seria um profeta de teses esculpidas em pedra e as imporia, sem qualquer diálogo, a seu interlocutor. Afinal, se estivesse 'certo', teria o direito de impor suas crenças aos demais. Isso está longe de ser algo com o qual o realista moral deve se comprometer, assim como nenhum realista precisa pensar desse modo. Limpar o terreno da

teoria dessas confusões mais básicas é importante para avançar para as críticas mais robustas.

Entre as principais críticas a uma proposta realista, duas merecerão destaque: a Teoria do Erro, de John Mackie e um conjunto de propostas que sustentam o caráter não cognitivista da moralidade. A descrição mais ecumênica de realismo, a que fizemos menção em parágrafos anteriores, tem como principais adversárias essas concepções. O não cognitivismo nega que a linguagem moral possua, de fato, o realismo que supostamente apresenta na superfície. A moralidade não teria a função de descrever o mundo, mas de realizar prescrições, indicar cursos de ação, censurar atitudes. Em suas diversas versões, tendo a análise da linguagem como pano de fundo, o não cognitivismo afirma que não há valor de verdade nos predicados morais e que, para entender a moralidade, deveríamos usar outras chaves de leitura.

Já a Teoria do Erro, por sua vez, sustenta o caráter cognitivo do discurso moral, aceitando a primeira cláusula do compromisso realista, mas afirma que o valor de verdade do discurso é sempre negativo. Aceita, assim, que fazemos uma boa descrição dos compromissos fundamentais da moralidade, só que é o caso de não haver nada no mundo que realize tais compromissos. Caso isso seja verdade, nossa moralidade estaria baseada em um erro fundamental e, obviamente, isso parece ser um grande problema para o realista.

O não cognitivismo, como veremos, tem alguns problemas internos em sua revisão conceitual da moralidade, já a Teoria do Erro nos servirá para colocar as questões fundamentais a serem debatidas em uma proposta realista. Ela abrirá o caminho para pensarmos as formas possíveis de realismo na moralidade e caminharmos para a escolha de algumas em detrimento de outras. Os dilemas trazidos por

Mackie a um realista acompanharão as discussões deste livro até o seu último capítulo e serão importantes para os pontos em que pretendemos avançar na discussão.

A Teoria do Erro lida com uma proposta clássica na metaética: o realismo moral não naturalista. É a teoria dos chamados intuicionistas e também a teoria de Moore, embora o não naturalismo apareça para Moore, como dito, muito mais como contraposição ao naturalismo do que como uma teoria positiva, como no caso dos intuicionistas. Mas podemos dizer que para os não naturalistas as propriedades morais são entes do mundo que não são passíveis de investigação empírica nem de descrição em termos não éticos. Essa proposta, em especial a partir de Moore, aparece como uma opção para o realista dado o argumento da falácia naturalista, que o pai da metaética formula em seu *Principia Ethica*, e marca substancialmente o debate moral.

Fechando as portas ao naturalismo, Moore defende o 'bom' como uma propriedade de apreensão direta, cuja posse nos garantiria também o poder prescritivo. E é aí que Mackie afirma que a história pode ser muito bem contada como descrição da moralidade, mas que temos pouca razão para acreditarmos que seja possível garantir esses dois elementos (o prescritivo e o descritivo) em uma mesma propriedade. Essa questão é fundamental para um realista e teremos muito a falar dela, em especial, no último capítulo.

O primeiro capítulo segue com o impasse entre, de um lado, o interdito ao naturalismo por parte de Moore e sua falácia naturalista e, de outro, as críticas de Mackie ao realismo não naturalista mooreano. Esse impasse, do modo como reconstruiremos o debate, avança com a superação da falácia naturalista e o renascimento de uma possibilidade de naturalismo moral na metaética. Isso se dará, entre outras coisas, pelo advento de uma semântica externista capaz

de garantir a identidade para além da sinonímia e com isso ser capaz de postular o 'bom' em outros termos não analíticos sem acusação de falácia.

Reaberta a porta para o naturalismo na moralidade, segue uma apresentação das principais teses naturalistas disponíveis no debate. A ideia é mostrar como essas novas perspectivas naturalistas são muito mais qualificadas do que o naturalismo que fora alvo das críticas de Moore. Por fim, chegaremos àquela que consideramos a melhor resposta disponível no debate: uma proposta realista, naturalista e não reducionista sobre a moralidade. Trata-se, pois, de uma visão que apresenta propriedades morais em termos naturais, defendendo, contudo, que o vocabulário moral não pode ser excluído dessa empreitada, pois é capaz de descrever adequadamente o conjunto de propriedades instanciadas na moralidade.

O naturalismo não reducionista que defenderemos aqui se compromete com a existência de propriedades morais presentes em nossas melhores descrições do mundo, com as quais nos relacionamos causalmente e que são capazes de figurar em teorias preditivas em um grande processo de interação entre as diferentes formas de conhecimento. Isso não quer dizer que levaremos a ética ao laboratório e a investigaremos com os mesmos métodos das ciências duras. Mas, desde que não assumamos que existe apenas um tipo de ciência e um único método de investigação para a realidade, é possível pensar em algo do tipo. O quarto capítulo irá apresentar algumas pistas possíveis para essa investigação.

O segundo capítulo, que pode soar um tanto digressivo, terá dupla função: delimitar uma linha de corte a partir da qual iremos trabalhar os temas do livro e estabelecer um pano de fundo a partir do qual será possível pensar a proposta enunciada no parágrafo anterior.

Pretendemos traçar uma breve discussão sobre epistemologia, uma vez que o fio que buscamos para desatar o nó da discussão metaética é a reflexão sobre como a moralidade se encaixa no que chamaremos muitas vezes de 'tecido do mundo'.

O realismo que buscaremos assumir será apresentado a partir de uma concepção epistemológica que vê nosso sistema de crenças como composto de uma série de elementos entrelaçados de tal modo que nos permitem buscar justificação à medida que somos capazes de tomar consciência dessas relações. A discussão sobre epistemologia é vasta e composta por uma série de elementos que não caberiam em um trabalho como esse. Pretendemos, à luz do recorte proposto, pensar o modo como justificamos nossas crenças e, em suma, como obtemos conhecimento sobre a realidade.

Iniciamos o capítulo apresentando o impasse clássico da justificação a partir do argumento do regresso, ameaça cética radical à nossa capacidade de conhecer. Ora, se apresentamos razões para nossas crenças e essas razões são outras crenças que precisam, por sua vez, também de justificação, como dar um fim a esse processo de modo a buscar alguma base para o nosso conhecimento? O ceticismo certamente é um inimigo de primeira hora de qualquer investigação sobre justificação. E quando tratamos do tema, não o fazemos pensando somente a partir da moralidade. O desafio cético está posto a toda forma de conhecimento e está longe de ser fácil respondê-lo.

Uma das grandes virtudes que cremos encontrar nos autores do realismo naturalista é a necessidade de levar a sério a ameaça cética. A possibilidade de nossas melhores teorias falharem em descrever o mundo é real e o cético é aquele que sempre cobrará credenciais mais altas de nossas competências epistêmicas. Cremos ser possível dizer que não há como responder totalmente ao cético, mas construir bases

para o conhecimento que façam com que a alternativa cética se torne cada vez menos atraente.

Ao falar do debate epistemológico, partiremos, um tanto tacitamente, da definição tripartite de conhecimento como crença verdadeira justificada. Nosso foco se dará especialmente na questão da justificação. Para isso assumiremos uma noção bastante geral do conceito de crença como um estado mental com conteúdo proposicional e partiremos para a discussão justificatória. Um apêndice explicativo ao final do capítulo tentará fazer jus ao modo como pretendemos tratar a noção de verdade, assumindo uma noção correspondentista e deixando de lado concorrentes clássicos como o coerentismo de verdade e o pragmatismo.

No que interessa mais ao trabalho, duas grandes correntes de justificação se colocam como opções para pensarmos o modo como justificamos nossas crenças. A alternativa mais famosa é aquela que afirma que no topo da cadeia de justificação há um conjunto especial de crenças que seriam capazes de parar o regresso justificatório. Tais crenças seriam básicas, fundamentais, e por isso damos o nome de fundacionismo para uma visão que se compromete com esse tipo de explicação.

A teoria fundacionista certamente tem grande apelo e parece oferecer uma resposta significativa à ameaça cética. Os compromissos a serem assumidos, contudo, parecem bastante exigentes. Crenças fundacionais seriam, nessa visão, autojustificadas e capazes de sustentar todo o sistema de justificação. Certamente não é qualquer crença que pode cumprir esse papel. Quais elementos distintivos deveríamos esperar das candidatas a esse posto? Historicamente, como veremos, conceitos como indubitabilidade, incorrigibilidade e

infalibilidade são associados a tais crenças. Será isso suficiente? Ou mesmo necessário?

A discussão sobre o fundacionismo se dará com a apresentação das dificuldades de se assumir uma versão mais carregada em relação aos atributos das crenças fundacionais e irá avaliar se é possível sustentar algum tipo de fundacionismo moderado que leve em consideração outros elementos para o processo de justificação. O fundacionismo tem adversários ferrenhos que vão disputar a possibilidade de se lidar com os dados dos sentidos para justificar o conhecimento, negar o critério linear de justificação e criticar a plausibilidade de uma teoria puramente fundacionista sem outros elementos de suporte.

A alternativa possível ao fundacionismo, que será analisada no capítulo, é justamente aquela que busca negar o caráter linear da justificação. O melhor método para pensarmos o processo justificatório deveria ser aquele que parte da relação entre as crenças, em um processo de ajuste mútuo, sem a necessidade de crenças básicas. A justificação se daria pelo suporte relacional das crenças. A isso chamamos coerentismo epistemológico. O coerentismo entende que nosso conhecimento do mundo se dá a partir de uma teia de conceitos, significados, teorias e explicações e que para uma crença específica estar justificada ela precisa ser capaz de figurar num todo coerente de crenças.

É sempre importante ressaltar que se trata de uma proposta epistemológica e que, embora tenham o mesmo nome, coerentismo de justificação e de verdade são teses distintas. Isso é importante pois não pretendemos defender nada parecido com a ideia de que a coerência é o que faz uma crença ser verdadeira. A distinção entre justificação e verdade será muito importante para esse trabalho e é

preciso, como já dissemos anteriormente, reconhecer alguma plausibilidade à ameaça cética de que nossas crenças justificadas podem nem sempre espelhar a verdade que é encontrada apenas quando somos capazes de descrever corretamente uma realidade que nos antecede.

O coerentismo de verdade tem falhas que julgamos insanáveis e isso ficará claro na última seção do capítulo em que analisaremos as teorias de verdade que buscamos descartar. O coerentismo epistemológico, por sua vez, possui virtudes capazes de responder ao desafio cético, especialmente em versões mais sofisticadas da teoria. O coerentismo precisa lidar adequadamente com algumas questões como o papel das crenças perceptivas, a acusação de circularidade e precisa explicar como escolher entre sistemas alternativos de crenças. A seção sobre o tema tentará lidar com essas críticas e mostrar em que medida elas podem ser respondidas.

O objetivo de apresentar e discutir as virtudes da proposta coerentista se dá exatamente como forma de introduzir a discussão moral em um espectro amplo do conhecimento. A moralidade, como será entendida nesse trabalho, não é um âmbito separado da realidade, composto por elementos totalmente distintos dos outros componentes do tecido do mundo. A discussão do segundo capítulo nos dará boas pistas de como lidar com essa ideia e abre caminho para podermos voltar ao problema do conhecimento moral no terceiro capítulo.

Feita a discussão mais básica sobre a epistemologia, passaremos a discutir duas vertentes da metaética que se apropriam da tese coerentista. De um lado temos teses construtivistas e, do outro, uma tese realista naturalista não reducionista. A discussão acerca dessas duas possibilidades será importante para esclarecer algumas virtudes

e dificuldades da estratégia coerentista em geral. Também permitirá comparar diferentes modos de compreensão dos compromissos mais básicos da moralidade e a forma como lidamos com eles.

O marco da discussão coerentista na moralidade é, sem dúvida, o trabalho de John Rawls. O método do Equilíbrio Reflexivo servirá como base para pensarmos a recusa de uma epistemologia baseada em crenças fundacionais a serem simplesmente acessadas e utilizadas na moralidade. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls desenvolve um modo de lidarmos com nossos conceitos morais e políticos que busca um ajuste em nossas crenças consideradas de modo a que, durante o processo, algumas delas sejam descartadas, algumas revisadas, e outras reforçadas. Trata-se, pois, de um projeto de viés claramente coerentista que entende a justificação de forma inter-relacional e a partir do ajuste entre os diferentes juízos e crenças.

O início do terceiro capítulo apresentará, pois, o modo como Rawls desenvolve a ideia de equilíbrio reflexivo seja em sua versão restrita, seja em sua versão ampla. Na versão restrita são consideradas apenas as crenças e juízos morais no processo de ajuste. Já é, pois, um debate situado em alguns pressupostos. A versão ampla, por sua vez, visa inserir todo o conjunto de crenças na análise e discussão justificatória. Isso será importante porque diferentes versões metaéticas que consideraremos logo após a discussão rawlseana irão se apropriar, cada uma a seu modo, das diferentes versões do Equilíbrio Reflexivo.

Do coerentismo rawlseano partiremos para o construtivismo metaético que é, sem dúvida, a consequência mais tradicional da leitura do Equilíbrio Reflexivo. Entre as diferentes vertentes que serão analisadas, um núcleo comum pode ser destacado que é exatamente aquele que dá o nome da teoria: os valores são uma construção

humana. Eles só vêm à existência a partir de um processo que leva em consideração uma série de elementos de nossa existência como preferências, visões de mundo, constituição pessoal, etc. Tudo isso seria uma espécie de *input* a um processo mais ou menos racional (a depender da teoria) a partir do qual os valores resultariam como *output*.

Segundo essa visão, os valores, *de fato*, existem. Só que o que construtivistas entendem como algo que existe *de fato* é algo que precisaremos entender melhor. Um construtivista dirá que os valores são entidades objetivas, com as quais podemos lidar em nosso cotidiano para descrever ações, analisar cenários e regular nosso vocabulário. Nossa linguagem ordinária não precisaria ser alterada ou reinterpretada, manteríamos seu caráter cognitivista e existiriam critérios para dizermos que é possível que algumas asserções morais sejam verdadeiras. Esses elementos parecem colocar o construtivismo na prateleira das visões realistas da moralidade. Contudo, será preciso dizer mais sobre a teoria.

Se a história construtivista for verdadeira, os valores só passam a existir a partir de um procedimento com determinadas características. Não reagiríamos aos valores, mas os construiríamos. Com o que foi dito até aqui, isso não seria um problema, mas precisaremos fazer uma distinção conceitual para bem compreendermos o construtivismo. Ele seria, pois, um realismo *procedimental*, uma tese que afirma que os valores existem *após* um determinado procedimento. Em contraposição, em termos substantivos, o construtivismo seria uma teoria antirrealista. Os valores não fariam parte do tecido do mundo, como defende um realista naturalista não reducionista, por exemplo.

Assim, para o recorte que pretendemos fazer, o construtivismo será visto como uma posição antirrealista, em contraposição ao

realismo naturalista não reducionista. Ambos nascem do coerentismo, mas se apropriam dele de modos distintos. A defesa do realismo naturalista não reducionista passará nesse livro pela crítica ao construtivismo como melhor opção para a explicação coerentista da moralidade. A opção de dedicar todo um capítulo a essa crítica se deve principalmente às virtudes da teoria construtivista. Ela é certamente uma adversária de peso e reúne enormes qualidades como teoria metaética.

Ainda no capítulo três, serão discutidas mais detidamente versões globais, ou metaéticas, do construtivismo. Tais versões são aquelas que se valem do Equilíbrio Reflexivo Amplo e buscam uma explicação de todo o processo valorativo. Duas vertentes merecerão destaque: a kantiana, de Christine Korsgaard e a humiana, de Sharon Street. Korsgaard certamente possui um trabalho de destaque na busca pelas fontes da normatividade e busca apresentar uma explicação sobre a gênese dos valores. Sua posição entrelaça elementos como identidade prática, coerência, capacidade de razão e legislação sobre si com um forte componente racional. Sua posição consegue responder a críticas relativistas muito típicas de versões construtivistas. Contudo, seu passo kantiano, necessário e imprescindível para que a teoria não se torne por demais relativista, levará a questionamentos importantes sobre a capacidade de um procedimento racional puro resultar em valores.

Sharon Street, por sua vez, dá um peso menor à ideia de procedimento racional e maior à noção de ponto de vista prático para a construção dos valores. Por não se comprometer com um esquema kantiano, ela é capaz de fugir de algumas críticas, mas fica refém de outras, como o forte caráter subjetivista de sua teoria. Uma posição que deixa tão abertos os elementos iniciais a serem inseridos na

construção dos valores pode chegar a uma moralidade, coerente internamente, mas muito distinta de qualquer coisa que estaríamos minimamente dispostos a chamar de ética. A já famosa crítica do Calígula Coerente, um ser extremamente íntegro nos valores da tortura e da morte, parece tensionar uma explicação tão liberal como a de Street.

Outras críticas gerais ao construtivismo irão aparecer ao longo do capítulo, em especial a partir de autores como Russ Shafer-Landau, David Enoch e David Brink. Em especial a crítica de Brink versa sobre um assunto já apresentado nessa introdução que é a distinção necessária entre justificação e verdade. Uma posição construtivista, ao ligar a existência dos valores ao processo coerentista, colapsa a distinção entre justificação e verdade de modo a não ser mais possível estar errado se formalmente algum tipo de procedimento foi adequadamente instaurado. Isso seria a resposta perfeita ao cético, uma derrota cabal, mas exatamente por isso ela parece forte demais. Ela parece não comportar algo bastante razoável: nossas melhores crenças podem ser falsas. Uma adequada compreensão da distinção entre justificação e verdade é capaz de lidar melhor com tal questão, como pretendemos mostrar.

Caso as críticas do capítulo três sejam exitosas, e a partir de tudo o que foi dito nos capítulos um (sobre a plausibilidade do realismo) e dois (sobre a teoria coerentista), fica em aberto a possibilidade de se pensar o coerentismo na moralidade a partir de uma teoria que postule um realismo substantivo e não apenas procedimental. Fatos morais seriam tomados como componentes do tecido do mundo com o qual nos relacionamos em nosso processo de formação e justificação de crenças.

O realismo seria, pois, a teoria que melhor realizaria a proposta coerentista na moral e seria capaz de mostrar como o Equilíbrio Reflexivo Amplo, levando em consideração crenças de toda ordem (morais, não morais, observacionais), seria capaz de rastrear os valores da realidade. Diante do pano de fundo apresentado, em um processo que leva em conta a coerência global entre os elementos e crenças sobre o mundo, postular a existência de valores na realidade passa a ser a melhor explicação para o modo como a realidade se comporta.

Muito do panorama naturalista não reducionista básico já terá sido apresentado nas seções finais do capítulo um. A semântica externista, o papel preditivo e explicativo das teses sobre a moralidade, a relação causal entre as propriedades morais e os sujeitos cognoscentes, e mais outros elementos já terão sido elencados de modo a fornecer uma ideia geral do que é pensar a moralidade a partir do naturalismo. Mas será preciso dizer mais. O capítulo quatro irá se deter, então, em duas questões principais: em um primeiro momento, será apresentada uma discussão mais substantiva sobre como lidar com a natureza das propriedades morais. A discussão metafísica das propriedades morais envolverá os chamados tipos naturais, uma forma possível de compreender a questão em termos contemporâneos.

Dadas as pretensões desse livro e o limite de discussões possíveis para um debate como esse, a questão metafísica não será aqui debatida exaustivamente, mas um tratamento que julgamos suficiente para a compreensão do projeto realista. Isso porque a tradição dos tipos naturais e seu desenvolvimento nos últimos anos são extremamente vastos e tratar de todos os elementos levaria a um caminho bastante longo e tortuoso. Uma discussão geral sobre os tipos precisa aparecer, contudo, pois é, sem dúvida, o caminho mais

promissor na literatura para pensarmos propriedades naturais e seu uso nas ciências e nas investigações substantivas sobre a realidade.

Em síntese, os tipos naturais seriam os elementos constitutivos da realidade, agrupados a partir de divisões estabelecidas pela própria natureza. Descobrir e lidar com tais tipos é, como diz uma expressão famosa, "cortar o mundo nas juntas". Os tipos naturais não existiriam por classificação arbitrária dos sujeitos, mas deveriam ter sua existência descoberta de modo a compreender como o mundo está estruturado. Os exemplos mais clássicos de tipos naturais vêm da física, como átomos e partículas. Tais elementos não são criados pelo homem, nem se comportam de acordo com nossos desejos. Cabe a uma boa investigação descobrir o que eles são, como se comportam e como interagem entre si e conosco. Fazer isso é ganhar conhecimento sobre a realidade, possibilitar previsões mais acuradas e avançar no desenvolvimento das ciências.

Os tipos naturais na física e mesmo na química, como as moléculas, são exemplos mais clássicos e mais rígidos daquilo que seria um tipo natural e de como funciona a ideia de "cortar o mundo nas juntas". Historicamente foram tratados com uma carga forte de essencialismo, o que fez com que uma discussão nesses termos acabasse limitada a um número muito reduzido de elementos que seriam capazes de cumprir tais requisitos. É nesse cenário que os escritos de Richard Boyd, um dos autores centrais para o realismo naturalista não reducionista, são importantes para o desenvolvimento dos tipos naturais. Boyd apresenta uma discussão que visa reduzir o caráter essencialista dos tipos e propicia discussões sobre a plasticidade e a múltipla realização de eventos e propriedades entre outros avanços teóricos.

A contribuição de Boyd impulsionou a discussão sobre tipos naturais para além das chamadas ciências duras e permitiu a discussão de tipos especialmente na biologia, com seu uso na catalogação de espécies, por exemplo. Tendo adentrado o campo dos seres vivos, o uso dos tipos naturais pôde avançar ainda mais e passou a ser utilizado nas ciências humanas, não sem adversários importantes. A existência dos *tipos humanos*, material que permitiria uma ciência humana que os investigasse, é um campo que reúne algumas controvérsias, mas é cheio de possibilidades interessantes que vão desde caracterizações biomédicas como o mal de Alzheimer, até a possibilidade de pensarmos os tipos ou as propriedades morais.

A discussão sobre os tipos na primeira parte do capítulo tem um papel elucidativo, pois visa completar um panorama conceitual que envolve o realismo, uma visão global da justificação, uma metodologia naturalista para a investigação e um modo causal de relação com as propriedades morais. O modo de apresentação será bem esquemático, partindo de como uma discussão sobre os tipos se inicia mais rígida metafisicamente, com posições essencialistas, e vai se transformando em algo mais fluido, capaz de abarcar outras áreas do conhecimento.

Por fim, lidaremos com uma questão última que é de vital importância para o edifício conceitual que pretendemos construir nas páginas que se seguem. Se toda a história naturalista estiver certa, ou seja, se formos capazes de oferecer uma boa explicação das propriedades morais nos moldes naturalistas apresentados, ainda haveria algo aparentemente distintivo da moralidade a ser explicado: a normatividade. Propriedades morais possuem aparentemente um forte caráter normativo que, em tese, as diferenciam de outras propriedades do mundo. Como lidar com isso dentro do pano de fundo naturalista aqui defendido?

A questão da normatividade será certamente uma questão fundamental para testarmos as bases do que teremos construído ao longo do livro. Na discussão sobre os tipos naturais veremos que uma das principais críticas ao uso dos tipos nas ciências humanas é o caráter aparentemente normativo de alguns tipos. A interação dos tipos com a nossa consciência sobre eles faria com que, a partir de nossa autonomia, pudéssemos alterá-los em algo que se chamou de efeito *looping*.

Há boas respostas disponíveis para pensarmos que os tipos interativos (os tipos alvo da crítica do efeito *looping*) podem continuar a serem contados como tipos naturais. O que nos interessa, contudo, é partir dessa crítica para pensar a normatividade da moralidade. E sobre essa discussão final, mais precisará ser dito. Para isso, a segunda parte do capítulo quatro irá se deter em uma discussão que envolve razões, motivações e prescrições na moralidade. Trata-se de um debate um tanto tortuoso, mas necessário, pois sem uma boa resposta sobre essas questões o debate ficaria ainda suspenso no ar.

O debate sobre normatividade, no fim das contas, é também um debate acerca da natureza da moralidade. O que fazemos ao lidar com os termos morais? Para que eles servem? Será possível fazer juízos morais sem ter qualquer motivação em realizá-los? A moralidade fornece razões para a ação? Essas são algumas das perguntas que, normalmente, aparecem juntas em um grande debate sobre moralidade. Para compreender melhor o que está envolvido nisso tudo será preciso, contudo, fazer algumas distinções para podermos responder adequadamente a cada questão.

Uma divisão instrutiva é aquela que separa o debate motivacional do debate sobre razões. De um lado teríamos a pergunta sobre se a moralidade é intrinsecamente motivadora ou se a

motivação vem de algo fora dela. Os que advogam a primeira tese são chamados de internistas motivacionais e os outros de externistas motivacionais. O debate sobre motivação é, talvez, mais fácil de ser decidido, pois há um conjunto consolidado de argumentos que nos levam a crer que, de fato, é possível compreender o que está envolvido em uma asserção moral e não se sentir motivado a agir. Isso pode acontecer por uma série de questões que serão discutidas no capítulo.

Já o debate sobre razões, que também inclui internistas e externistas, é mais complicado para um naturalista. Ele terá que, ou assumir uma tese externista, advogando que a moralidade em si não fornece razões para a ação, ou apresentar uma explicação da normatividade em termos naturalistas. Pretendemos, nas seções finais desse trabalho, analisar algumas opções presentes no debate e tensioná-las de modo a tentar encontrar um meio-termo que garanta, em algum sentido, uma normatividade para o fenômeno moral, sem ter que incluir nenhum elemento misterioso na descrição das propriedades morais.

Cabe dizer, ao fim desta introdução, que este livro nasce de uma tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do professor Leonardo de Mello Ribeiro, que, além de escrever o prefácio desta obra, foi presença fundamental em todo o percurso de pesquisa que resultou nestas páginas. A ele, todos os agradecimentos seriam poucos diante da relevância de sua orientação, de suas interlocuções e de sua contribuição para o desenvolvimento deste trabalho.

Parte dos resultados da tese foi publicada, com algumas modificações, na coletânea *Normatividade moral*, organizada por Leonardo M. Ribeiro, Rogério A. Picoli e Vitor Sommavilla e publicada pela editora do PPGFIL/UFMG. Outra parte, igualmente com algumas

modificações, foi publicada na revista *Ethic@*, um dos principais periódicos brasileiros dedicados à ética filosófica. As versões que agora compõem este livro, embora preservem o núcleo das investigações desenvolvidas na tese e desses trabalhos anteriormente publicados, foram revistas e reorganizadas à luz do percurso posterior da pesquisa e das exigências próprias de uma obra em formato de livro.

1 Realismo e moralidade

"Bem-vindo ao deserto do real". Com essa frase já icônica, Morpheus apresenta ao jovem Neo um território devastado no horizonte distópico do filme Matrix. A frase, que remonta a Jean Baudrillard, faz parte do cenário cético e de influências cartesianas, apresentado no filme que se tornou um clássico da cultura pop do final do século XX. Afinal, qual a natureza do real? Nada mais filosófico do que uma pergunta pelo fundamento da realidade e também nada mais difícil e complexo de se responder.

Certamente a pergunta pelo fundamento do real em toda a sua profundidade não cabe em um livro como esse e estamos longe de querer nos aventurar em tal seara. Nossas intenções são bem mais modestas, mas não pouco trabalhosas. O que pretendemos aqui é nos inserir em uma numerosa tradição dos que buscam defender que nós, sujeitos cognoscentes, temos, de algum modo, acesso à realidade – seja lá o que entendamos por real. Com certeza não nos faltam detratores nesse empreendimento. Céticos, pragmatistas e instrumentalistas são alguns daqueles que dirão, com bom apoio, que nosso acesso à realidade, se algum, não é a base do nosso conhecimento. Que nos movemos muito bem nesse mundo sem precisar nos comprometer com a necessidade de um acesso à natureza real da existência.

A pergunta sobre o realismo pode se dar de diversas maneiras e em vários âmbitos. Podemos ser realistas e antirrealistas ao mesmo tempo a depender do escopo. Realistas sobre o mundo externo e antirrealistas sobre a teologia, por exemplo. Não travaremos um debate sobre realismo e antirrealismo no geral, mas em uma área e

contexto bem específicos: no âmbito da moralidade, ou seja, na explicação de nossos compromissos normativos mais profundos. Falar de realismo na moralidade é duplicar uma aposta arriscada. Se uma defesa da realidade do mundo externo já encontra grandes dificuldades, pensar em realismo na moralidade é algo ainda mais complicado.

O que aqui entendemos por realismo na moralidade? Essa é a primeira delimitação necessária para construir o capítulo que busca, em suma, demonstrar a plausibilidade de uma proposta realista para se pensar a ética e seus comprometimentos centrais. Inicialmente poderíamos dizer que a moral existe. Mas isso parece ser de uma obviedade que não merece mais do que algumas linhas de trabalho. Como fenômeno social, seguramente a moralidade existe e é algo real. As pessoas usam o vocabulário moral para lidar com ações da vida prática. 'Bom', 'mau', 'certo', 'errado', 'justo', 'injusto' são palavras que encontram paralelo em todas as línguas e linguagens e, podemos até dizer, em todos os povos conhecidos.

O fato de nos relacionarmos a partir de alguns códigos de permissão, louvor, censura e interdição parece ser o único parco consenso nesse universo da filosofia da ação. Tudo para além disso já está repleto de polêmicas. A questão principal a ser pensada diz respeito aos elementos que regulam o uso de nossos termos morais. Quando usamos nosso vocabulário, em geral queremos apontar para algo no mundo e isso não é diferente quando se trata da moralidade. Mas o que nós apontamos no mundo quando classificamos as ações ou os sujeitos com o vocabulário moral? Há algo a se apontar?

Pode haver algo como uma construção social, como um conjunto de práticas de determinados grupos, como um padrão subjetivo da ação. Tudo isso pode ser apontado e pode regular nosso uso do termo

moral. A moralidade está atrelada à ação e por isso a fluidez de seu uso será sempre marca do fenômeno. Mas será, então, possível encontrar elementos reguladores desse uso? Por baixo desses diversos padrões de ação moral, haveria algum elemento justificatório que fosse, de certo modo, independente dos próprios padrões e a eles garantisse correção?

O realismo moral afirma que sim. Que há algo que regula a correção de nossos padrões de justificativa moral. Como articular isso em um discurso que faça sentido? Esse foi o desafio de inúmeras tradições do pensamento moral. Podemos falar, assim, de muitos realismos morais. E cada realismo está comprometido com uma série de pressupostos que vão desde uma certa ideia de natureza humana, passando por concepções epistemológicas e semânticas específicas, chegando à discussão metafísica sobre a natureza das propriedades morais.

Quando falamos de realismo, contudo, não necessariamente estamos falando de moral. Por isso, antes de tratarmos o realismo moral, cabe uma definição geral de realismo. Geoffrey Sayre-McCord constrói um mapa conceitual sobre realismo, de forma bem ampla, que pode nos ajudar a começar a delimitar a discussão. Ele afirma que:

> Onde quer que seja encontrado, o realismo envolve o comprometimento com apenas duas teses: (1) as alegações em questão, quando literalmente interpretadas, são literalmente verdadeiras ou falsas (cognitivismo); e (2) algumas são literalmente verdadeiras. Nada mais. (Embora, claro, muito esteja imbuído nessas duas teses). (Sayre-McCord, 1986, p. 3)

Trata-se de uma visão bem ampla do que podemos incluir no rótulo 'realismo' e pode servir para diversos âmbitos do conhecimento para além da moralidade. Uma visão como a de Sayre-McCord deixa de fora, basicamente, apenas duas posições: o não cognitivismo[1] e a Teoria do Erro (uma forma de ceticismo). Ele não fala em necessidade de independência de mente, por exemplo, como outras propostas realistas o fazem. Isso porque o autor buscar trabalhar, com essa categorização, diferentes formas de realismo para fora da moral, como na psicologia, por exemplo. E se o objeto de estudo for a psique, como no exemplo da psicologia, o comprometimento com o mental não pode estar ausente.

Embora algumas questões vinculadas às experiências subjetivas sejam fundamentais na caracterização da moralidade, há alguns complicadores em se adotar uma visão mais subjetivista e mesmo intersubjetivista. Isso veremos a seguir. O que pretendemos, nesse momento, é mostrar que de início não será considerada realista uma posição que afirme que o discurso moral é não cognitivista, ou seja, não possui valor de verdade. Sayre-McCord faz, então, um primeiro recorte, com o qual concordamos, ao afirmar que o valor de verdade das asserções do domínio é necessário para que se possa caracterizar o realismo. Tal valor de verdade, contudo, não deve ser sempre negativo, ou se cairia em uma teoria do erro e no ceticismo sobre a existência do domínio. Assim, em resumo, o realismo está comprometido com o cognitivismo (asserções devem possuir valor de

[1] Quando falamos de não cognitivismo, como veremos melhor na seção 1.1.2, estamos falando de um modo de expressar um campo do discurso que não pretende descrever uma realidade factual. Dado que a expressão do domínio não se dá em termos de valor de verdade, as expressões ligadas a ele não possuem conteúdo cognitivo (no sentido de pretender transmitir uma crença), mas podem expressar atitudes conativas como desejos, pretensões e emoções.

verdade) e com a negação do ceticismo (algumas asserções do domínio devem ser verdadeiras).

1.1 Desafios iniciais: o realismo moral faz sentido?

1.1.1 Críticas comuns ao realismo

Ser um realista moral é sempre uma posição desconfortável no debate público. Isso porque não é raro percebermos caras de espanto e de incompreensão ao defendermos alguma tese considerada realista. Muitas dessas incompreensões e causas de espanto vêm de algumas noções ingênuas (*naïves*) que estão associadas ao realismo moral, ou mesmo a certas posições que não são minimamente ponderadas sobre ética. Desses ataques é – relativamente – simples se defender e queremos respondê-los logo de início nesse trabalho. Com isso, poderemos nos deter nos importantes – e nada simples – ataques mais refinados a uma posição realista na ética, dos quais está repleta a literatura sobre o tema.

A primeira acusação ao realismo é, sem dúvida, de dogmatismo. Afirmar que certas atitudes são *realmente* certas ou erradas é entendido, por muitos, como fechamento de questão. E no âmbito da moralidade é muito comum termos pessoas dogmáticas, que não estão abertas a revisar suas posições. Ética seria, para essas pessoas, reduzida a mandamentos (sejam eles religiosos ou laicos). É preciso, então, deixar claro que um realista não precisar defender nada parecido com um dogmatismo nem precisa estar comprometido com nenhum tipo

de revelação ou código transcendente ao qual devemos obediência irrefletida. Ainda que haja aqueles que defendam algum tipo de ligação da moralidade a códigos religiosos, uma análise filosófica do tema deverá estar sempre aberta a revisões e argumentação sistemática.

Afirmar que é possível obter conhecimento sobre um determinado domínio certamente não significa que já possuímos conhecimento, nem muito menos que o conhecimento não deva ser sempre verificado. Não há pontos finais na busca pelo conhecimento. Ainda que existam consensos mais ou menos estabelecidos, eles serão sempre examinados à luz de novas descobertas e novas discussões. Em especial a epistemologia coerentista – que servirá de base para a versão de realismo moral que consideramos mais adequada – deixa clara a importância de sempre examinarmos nossas posições buscando um todo mais coerente e com maior conteúdo explanatório.

Mesmo posições intuicionistas no realismo, que em tese poderiam soar um tanto dogmáticas, veem como clara a possibilidade de revisão dos conceitos, de debate, de evolução na percepção moral. O realista não precisa apresentar dogmas revelados e encerrar qualquer discussão com palavras simples como: isso é errado e ponto. Quem rechaça o realismo imaginando uma coisa assim está a lutar contra um espantalho da teoria, contra algo que não é defendido por ninguém levado a sério no debate.

Outra acusação muito comum a um realista é a de intolerância. Diferente de um relativista cultural, de um subjetivista e mesmo de um niilista, o realista não valorizaria a tolerância ao diferente por se julgar detentor da verdade. Diz a crítica que um realista moral teria muita dificuldade de conviver com culturas e modos de ser diferentes e que o realismo justificaria e, até mesmo, provocaria ações de intolerância

cultural, religiosa e comportamental já que sustenta apenas um modo correto de vida e ação.

Tal crítica não se sustenta, pois o fato de se defender a possibilidade de conhecimento moral nada tem a ver com a atitude de intolerância para com o divergente. Não está implicado no realismo que aqueles que pensam diferente devem ser silenciados, ofendidos, menosprezados e, principalmente, violentados. Inicialmente é preciso lembrar que o fato de se defender a possibilidade de um conhecimento moral e, como consequência, do erro moral, não significa, como vimos acima, dogmatismo. A busca constante por examinar o conhecimento, estar aberto a novas evidências, teorias e modos de explicações sobre a moralidade já pressupõe uma abertura ao diálogo, à tolerância e à busca por compreensão de diferentes modos de ser.

Como, todavia, lidar com crenças falsas? Ora, se elas existem, elas talvez devam ser combatidas. E quem diz quais são essas crenças? A cultura mais forte? Esse é o modo como a crítica normalmente aparece. Em um mundo tão diverso como o nosso, não é difícil que uma cultura forte em termos econômicos destrua culturas e imponha valores de forma não dialogada. O medo que o realismo moral sirva de justificação para essa imposição não deixa de estar justificado e é preciso um cuidado redobrado com esta questão.

O ponto importante a ser levado em conta é que o fato de existirem divergências – e mesmo crenças morais falsas – deve ser sempre visto como um convite à continuidade da discussão, nunca ao seu término. O realista não irá impor ou silenciar, mas dialogar constantemente com as diferenças, apontando as falhas, buscando o convencimento e não o aniquilamento do divergente. E é essa a resposta à pergunta sobre quais as crenças serão assimiladas ou combatidas: o diálogo racional, o debate de ideias e a constante

argumentação intersubjetiva. Não há outro modo de se construir conhecimento e o realismo não está fora deste método.

É possível ressaltar, ainda que, diferente do que se pensa, é o realista que está em condições de afirmar a tolerância como um valor para além de culturas individuais. Uma das formas usuais de se defender o relativismo é afirmar que nele há a melhor defesa da tolerância. Todavia, caso o relativismo fosse verdadeiro, a tolerância só seria algo valorativamente bom em determinada cultura que a tiver no rol de seus valores, caso o contrário não o será e não terá poder normativo. Desse modo, é o antirrelativista e não o relativista que pode, após reflexão, defender a tolerância e, desse modo, praticá-la.

Cabe, por fim, falar um pouco de certas alterações contextuais que devem ser levadas em conta por uma tese realista. Ser realista não implica defender que os julgamentos morais são estanques, insensíveis ao contexto a despeito de todos os fatores externos envolvidos na vida das pessoas. Assim, por exemplo, um realista pode afirmar, sem maiores problemas, que dependendo de alterações contextuais, uma mesma proposição pode ser verdadeira em uma situação e falsa em outra. (Imaginemos uma explicação utilitarista na qual no contexto A açúcar irá aumentar o nível de felicidade e no contexto B irá diminuí-lo. A proposição 'devo oferecer uma bebida açucarada' irá ter diferentes valores de verdade em cada contexto, sem que o princípio moral realista seja alterado). Comprometer-se com o realismo, assim, não significa necessariamente ter que defender um código moral baseado em mandamentos do tipo: "sempre faça isso" ou "nunca faça aquilo".

Ter em mente as possibilidades do realismo ajuda a responder a outra crítica comum que trata da dificuldade de instaurá-lo na prática: o realismo seria, segundo a crítica, uma explicação fadada ao fracasso

porque nunca conseguiria convencer as pessoas. A multiplicidade de modos de vida não permitiria, segundo os críticos, uma discussão frutífera sobre a moralidade. Em outras palavras: consensos seriam impossíveis na discussão ética. O relativismo, pensado como um relativismo cultural, seria, pois, a única forma de pensarmos as ações morais.

Muito dessa crítica está baseada na falta de incompreensão das possibilidades de adequação contextual das teses realistas. Assim, o fato de haver diferentes culturas e modos de ser é frequentemente evocado como uma crítica à possibilidade de se defender o realismo moral. Como se verá, a teoria do erro de Mackie utiliza um argumento nessa linha e muitos outros pensadores, na linha do relativismo, irão por esse caminho. Contudo, a versão *naïve* desse tipo de crítica descarta muito facilmente a possibilidade de se lidar com a questão. Não só são possíveis diferentes modos de se viver moralmente, como isso não entra necessariamente em choque com o realismo moral. O ponto é que isso torna o conhecimento moral extremamente complexo e difícil de ser conquistado. Há diversas crenças factuais falsas, muitas incompreensões e falhas de comunicação que interferem no debate moral e que precisam ser levadas em consideração quando se afirma a impossibilidade de consensos.

Quanto mais variáveis a serem ponderadas, mais difícil será a obtenção do conhecimento sobre um determinado domínio. E a moralidade é um dos fenômenos em que mais variáveis precisam ser levadas em conta. Não é à toa que haja tanta confusão e muitos prefiram parar de pensar nos assuntos. É comum, ao apresentarmos dilemas morais, que a primeira reação de um interlocutor seja rejeitar o problema, dizer que não sabe, que é impossível saber, que a resposta pode variar, mas muito disso é fruto de estarmos diante de uma

questão complexa. Cabe àqueles que se dedicam ao estudo do problema apresentar explicações que façam jus à complexidade do fenômeno.

Caso tenhamos bons argumentos para sustentar o realismo, e é a isso que esse livro se dedica, as inúmeras dificuldades de se lidar com a questão da moralidade valerão a pena. Será preciso atenção e muito esforço para abarcar um fenômeno tão complexo, mas sem o qual não é possível traçar uma descrição completa da realidade. Pensar no conceito de moralidade não como algo estanque, mas como um agregado de propriedades que se inter-relacionam é um bom exemplo de como precisamos pensar novas formas de trabalhar com conceitos a fim de captar todos os elementos que estão envolvidos no debate do fenômeno moral. Para o momento, cabe apenas mostrar que o fato de ser uma área com poucos consensos não faz da moralidade necessariamente um campo desenganado e fadado ao fracasso.

Esses primeiros esforços em afastar críticas consideradas *naïves* ao realismo moral buscam abrir espaço para compreender e responder a críticas mais refinadas à teoria. A seguir, cabe falar de dois adversários mais robustos, que apresentaram críticas mais contundentes ao realismo moral, ainda que por vias distintas: A Teoria do Erro e o não cognitivismo. Esses são os dois desafios apresentados por Sayre-McCord no início do capítulo e precisamos tratar deles antes de qualquer apresentação positiva. Após discuti-los passaremos a apresentar propriamente o realismo moral.

E, por fim, é sempre bom pensarmos que quando falamos em realismo moral, estamos falando de vários realismos. A partir da apresentação desses modos de realismos, outras críticas aparecerão e serão respondidas de modo a sustentar o que consideramos a melhor

forma de se defender o realismo moral. Os próximos tópicos desse capítulo irão nos conduzir até ela.

1.1.2 Críticas antirrealistas robustas: teoria do erro e não cognitivismo

Um dos principais marcos da crítica ao realismo moral foi o lançamento da obra *Ethics*: *Inventing Right and Wrong*, de John Mackie. Nela, há uma análise minuciosa do discurso moral ordinário na tentativa de compreender seus principais compromissos e questionar se eles são plausíveis. Os compromissos principais podem ser resumidos na afirmação que nosso discurso moral é cognitivista, realista, que os preceitos morais são categóricos e que as propriedades morais são objetivas, além de possuírem um caráter prescritivo. Todos esses compromissos parecem realmente refletir corretamente nosso discurso comum sobre a moralidade.

Mackie argumenta que o discurso moral, assim definido, tem problemas insolúveis. Mais que isso, ele afirma que a moralidade está fundada em um erro. O erro estaria no comprometimento do realista com supostas propriedades metafísicas extravagantes, diferentes de todas as outras que existem no mundo. O que parece estar em jogo é uma compreensão dos compromissos metafísicos e epistemológicos do modo como lidamos com a moralidade. Ora, esse é certamente o trabalho do filósofo: ir para além da superfície do discurso e ver o que nele faz sentido.

Descrever o mundo valorativo como algo que envolve propriedades morais que são descritivas, objetivas e, ao mesmo tempo, também prescritivas é uma empreitada cujos compromissos

são bem carregados metafisicamente. Mackie questiona se temos bons motivos para sustentar tudo isso. Caso não tenhamos, como nossa moralidade está fundada na plausibilidade dessas propriedades, ela estará fundada em um erro fundamental, qual seja, pressupor a existência de algo que, de fato, não possui existência real.

Para defender seu ponto, são apresentados três argumentos. Dois metafísicos e um epistemológico. O primeiro argumento metafísico é chamado de argumento da relatividade. Leva-se em conta a diversidade de códigos e regras entre os diversos povos e culturas existentes no mundo para se questionar se realmente faz sentido postular a existência de uma moralidade objetiva, comprometida com o acesso a propriedades de um determinado tipo e de caráter categórico. Segundo esse tipo de argumentação, que não é exclusiva de Mackie, nem uma novidade no debate, uma explicação mais plausível para a existência da moralidade seria o engajamento a formas de vida variadas, explicadas de forma social, cultural e histórica (Mackie, 1977, pp. 36-38).

Um segundo argumento metafísico viria na tentativa de atacar o compromisso com as tais propriedades morais. Elas seriam propriedades metafisicamente extravagantes, estranhas, esquisitas, ou para usar o vocábulo original: *queer*. O argumento ficou conhecido como *Argument for Queerness*, em tradução livre: Argumento da Estranheza[2]. Por que a extravagância dessas propriedades? Em suma,

[2] A palavra *queer*, no inglês, é daqueles vocábulos que passaram por grande ressignificação nos últimos tempos, fruto de uma mudança social profunda. Inicialmente contendo uma conotação negativa, significando estranho, foi assimilado pelos movimentos LGBTQIA+ de forma a ressignificá-lo como algo não negativo, mas expressão positiva da diferença. Surgiu então a teoria *queer*, que trata das questões de gênero. Assim, quanto mais o *Argument for Queerness* for envelhecendo, menos

porque elas são caracterizadas como ao mesmo tempo objetivas (parecem exigir uma independência da mente dos sujeitos) e prescritivas (carregam uma relação de força normativa para aqueles que as experimentam).

Essas características, em todas as outras propriedades do mundo, tendem a ser classificadas de forma excludente. Há certa compreensão, bastante difundida, de que as propriedades objetivas estão no âmbito da descoberta racional, que é inerte motivacionalmente e as propriedades que possuem alguma força prescritiva estão no âmbito das emoções, que são intrinsecamente motivadoras. Objetividade está relacionada à independência de mente, no sentido próprio de que existe para além da percepção de alguém, e prescritividade está ligada aos desejos, intenções e arbítrios dos sujeitos, recebendo daí sua força motivacional[3]. O defensor do realismo moral, tal qual descrito por Mackie, teria que arcar com o ônus metafísico não só de uma propriedade moral objetiva, mas de uma propriedade metafisicamente distinta de todas as outras. O argumento metafísico busca mostrar, assim, que uma propriedade como essa é assumida sem maiores explicações e que não teríamos bons motivos para tomá-la como verdadeira. Ocorre que todo o nosso discurso moral estaria construído a partir da suposição da existência dessas propriedades estranhas. Daí a ideia de um discurso baseado no erro (Mackie, 1977, pp. 38-42).

O argumento epistemológico é um desdobramento do segundo argumento metafísico. Ele afirma, em suma, que se existe uma

sentido a nomenclatura fará para as gerações futuras. Fica aqui o registro do uso na conotação da década de 70 do século XX.

[3] O terceiro e o quarto capítulos desse trabalho retomarão alguns aspectos desse debate.

propriedade tão específica assim e temos acesso a ela (dado que moralizamos), isso só poderia ser feito por meio de uma faculdade cognitiva igualmente específica, diferente das nossas faculdades ordinárias. Um realista não só precisaria se comprometer com uma propriedade extravagante, mas com o acesso a ela de uma forma extravagante. Isso parece algo difícil de se sustentar, sendo mais econômico metafísica e epistemologicamente admitir que a moralidade é fundada em um erro e excluir suas propriedades do rol dos componentes do mundo.

A Teoria do Erro é, pois, uma representante do antirrealismo ou do ceticismo moral. Afirma que não se trata de tentar compreender a moralidade em outros termos, de outras formas, mas de dizer que a melhor descrição do fenômeno é mesmo a do realista, mas que ela está errada em suas bases. Seu erro advém exatamente da falta de referente para o discurso que ela pretende estabelecer.

Existem vários modos de se responder ao cético. É possível, por exemplo, repensar a compreensão de realismo, assumir algum tipo de subjetivismo ou relativismo, defender alguma forma de não cognitivismo, bem como é possível revisar alguns dos compromissos realistas envolvidos na crítica de Mackie. Talvez as propriedades morais existam, mas não tenham necessariamente tais características como as assumidas por ele. É o que veremos adiante[4].

Antes, contudo, cabe assinalar o outro desafio ao realismo que pode ser compreendido a partir do ceticismo encorajado pelos teóricos do erro. Trata-se de uma tentativa de salvar o discurso moral retirando dele alguns compromissos que um realista tem que arcar. Essa tentativa buscou revisar o caráter cognitivo do discurso moral. A

[4] Ver seção 1.2.

moralidade não seria, então, uma questão de descobrir coisas, de estar em contato com uma realidade a ser descrita, mas sim a expressão de certas preferências, pretensões, emoções e desejos, ou seja, de estados mentais não cognitivos. Embora ainda fale de um discurso moral, é uma posição igualmente antirrealista do ponto de vista metafísico.

O não cognitivismo é, pois, um rol de posições bem distintas que possuem origem na intuição humiana de que "a moralidade é mais sentida do que julgada" (Hume, 2001, p. 510). No início do século XX, na esteira da virada linguística e do positivismo lógico, floresceu uma compreensão que dava conta dos enunciados éticos como carentes de significado factual[5]. Hare e o Prescritivismo Universal e principalmente o Quase Realismo de Simon Blackburn são versões de explicação da moralidade que buscam revisar mais radicalmente os compromissos do discurso moral. São posições cujos detalhes foram se tornando cada vez mais refinados na tentativa de conciliar a superfície claramente cognitivista do discurso moral com uma explicação não cognitivista de fundo.

O chamado Problema Frege-Geach é um modo de sistematizar a dificuldade dos não cognitivistas em realizar tal conciliação. Em suas diversas versões, o problema mostra como os símbolos éticos funcionam de forma descritiva em frases complexas, invalidando o que os não cognitivistas afirmam. Muito se poderia falar sobre essa teoria, que é uma importante versão de antirrealismo, no intuito de expor suas fragilidades. Contudo, seriam necessárias inúmeras páginas e um trabalho basicamente só para isso. O que pretendemos aqui é, de forma menos pretensiosa, afirmar que devemos deixar em suspenso essa alternativa, pois caso uma proposta realista seja exitosa,

[5] São expoentes clássicos dessa primeira fase não cognitivista, em especial, Ayer (1936); Stevenson (1944).

ela figuraria como uma melhor explicação para o caso moral já que preserva os elementos básicos do discurso ordinário[6].

O não cognitivismo parece ser fruto do fracasso dos comprometimentos realistas. Uma vez que o discurso moral realista estaria cheio de furos, uma revisão radical deveria ser feita já que mesmo os não cognitivistas compreendem a importância da moralidade como reguladora de comportamentos e do modo como a sociedade se constitui. Contudo, talvez as revisões sejam de um número tão alto e tão radicais que já se estaria falando de outra coisa. Mesmo que se pudesse dizer que ainda assim vale a pena revisar e que não são revisões tão radicais assim, uma melhor opção seria aquela que mantivesse os principais compromissos realistas de nosso discurso.

Tendo tudo isso em vista, os próximos tópicos buscarão apresentar, de forma geral, os diversos realismos (com seus diversos compromissos, características e pontos frágeis) de modo a defender, inicialmente, a plausibilidade de um tipo específico de posição realista. Iremos buscar, no primeiro momento, apenas mostrar que o realismo é possível, que um novo modo de se pensar os seus compromissos pode ser exitoso e que, se isso for possível, outras posições mais revisionistas não são a melhor alternativa para a explicação da moralidade. O ceticismo e o não cognitivismo são importantes adversários do realismo, mas outras críticas aparecerão ao longo da apresentação e defesa do realismo e merecerão cuidado.

[6] Mais sobre o não cognitivismo e o Problema Frege-Geach, Cf. Schroeder (2010).

1.2 Realismo moral na metaética: primeiras impressões

O mundo dos valores está muito próximo de nosso cotidiano. Estamos envoltos todo o tempo em situações que nos demandam agir moralmente. Seja ao aceitar ou recusar uma proposta no trabalho, ao agir de uma determinada forma em um encontro de família, ou mesmo ao escolher um rumo para a própria vida, questões sobre a correção ou incorreção de nossas atitudes logo aparecem como material de reflexão. Assim, independentemente de nossas convicções metaéticas assumidas tacitamente, julgamos coisas como certas e erradas. O que nos importa é refletir sobre o que está embutido nesse julgamento. Como Sayre-McCord afirma muito bem:

> O que distingue os realistas dos antirrealistas sobre a moral tem pouco a ver com as reivindicações morais particulares que cada um deles apoia prontamente. De fato, os antirrealistas morais gastam muita energia tentando mostrar que suas opiniões sobre o *status* das alegações morais são perfeitamente compatíveis com dizer as mesmas coisas que qualquer pessoa decente, saudável e respeitável diria. (Sayre-McCord, 1986, p. 1)

Assim, um expressivista não prega um vale tudo no campo da ação e com isso busca subverter todas as nossas intuições sobre o 'certo' e o 'errado'. O fato em disputa é muito mais sobre o peso

metafísico que estamos dispostos a arcar quando dizemos que algo é errado. Quando estamos fazendo metaética (e filosofia como um todo), não podemos esquecer, estamos tentando oferecer a melhor descrição para os fenômenos e a melhor explicação para o funcionamento do mundo.

Um realista moral defende, então, sua posição em duas frentes: (i) apontando os pontos fracos de posições divergentes e (ii) mostrando as virtudes explanatórias de sua tese sobre a moralidade. O tipo de teoria que buscamos defender é uma inferência à melhor explicação em defesa do realismo, ou seja, a pressuposição de que o realismo é teoria que nos dá mais ferramentas para compreender a existência do fenômeno moral. É preciso, por isso, sempre ter em mente que se trata de um processo de refinamento teórico, que comporta uma série de convergências com outras posições, principalmente no que tange ao discurso moral ordinário.

Mas se queremos ser realistas no âmbito da ética; se acreditamos que essa é a melhor forma de tratar o fenômeno da moralidade; como, então, ser um realista moral? Construiremos essa resposta 'de trás para frente'. Inicialmente apresentaremos modos de *não ser* um realista moral. Ou seja, descartaremos alguns modos de ser realista que são mais frágeis e difíceis de se defender e pretendemos avançar até a apresentação inicial daquele que defendemos ser o melhor modo de sustentar o realismo no âmbito da moralidade.

1.2.1 Realismo moral não naturalista

A primeira maneira, e talvez a mais comum, de ser um realista moral é ser um realista moral não naturalista. Do ponto de vista do senso comum é no não naturalismo que pensamos quando dizemos

que algo é realmente errado ou correto[7]. Defender algo como um reino da moralidade é o que se faz quando se pensa que existem propriedades das ações que reconhecemos como sendo boas ou más e que fazem das ações serem corretas ou incorretas.

Importante salientar aqui que quando tratamos de realismo moral, estamos falando em julgar ações, mais do que pessoas (que são julgadas por executar, ou não, tais ações). Buscamos perceber nas ações certas propriedades específicas. Essas propriedades, em uma versão não naturalista, não seriam parte do mundo natural, do qual os componentes não morais fazem parte. As propriedades morais, por não fazerem parte do mundo natural, não seriam passíveis de investigação empírica e nem possuiriam poder causal.

Assim, por exemplo, quando julgamos um ato de homicídio, podemos fazer a descrição do ato em todas as suas características não morais como duração, antecedentes, modo de execução e ainda faltará algo, mesmo esgotada toda a descrição natural do ato. Esse algo é a propriedade que o torna um ato moralmente incorreto. O ponto realista está exatamente no fato de que essa característica faz parte da descrição da ação do determinado homicídio. Sem ela, a ação não terá sido plenamente descrita.

Quando julgamos ações em nossas vidas parece que é a esse esquema mental que estamos recorrendo. Há ali uma coisa que está para além da descrição natural e essa coisa existe verdadeiramente. Trata-se de algo que *simplesmente é* e, por não ser natural, costuma ser

[7] Brink (1989, p. 25) afirma, com razão que, de pronto, não temos nenhuma teoria metaética na cabeça e que teríamos mais confusão do que posições definidas. E que parece estranho afirmar que as pessoas são, de forma irrefletida, realistas. Mas o que queremos dizer aqui é apenas que parece ser uma realidade do senso comum pensarmos na moralidade como algo dado, objetivo e categórico.

chamado simplesmente de propriedade não natural[8]. Tal propriedade nos salta aos olhos, nos afeta de uma forma não mediada, ou seja, de forma direta.

Ao longo da história da filosofia, essa forma de entender a moralidade foi apresentada e defendida por muitos autores que foram agrupados a partir de suas propostas epistemológicas na defesa do não naturalismo. São os chamados filósofos intuicionistas. Os intuicionistas partem da ideia de que, uma vez que a moralidade seria algo não natural, não poderia ser descoberta por pesquisa empírica ou algo do tipo. Seria necessário, pois, um outro modo de acesso a ela. Daí que o modo de acesso ao mundo moral se daria pelo que chamaríamos de intuição. Intuição, para eles, nada mais seria do que esse conhecimento direto, sem mediações, a partir do qual é possível acessar as verdades de um certo domínio.

O apelo à intuição é um modo de conhecimento não só na moral, mas também na matemática e em outros campos do saber. Alguns dos principais teóricos do início da metaética se utilizaram do intuicionismo para defender o realismo moral. Podemos citar em especial S. Clarke, W. D. Ross, R. Price, Henry Sidgwick e o pai da metaética, G. E. Moore.

Moore buscou com o seu *Principia Ethica*, texto considerado fundador da metaética, uma análise do fenômeno moral ordinário, ou seja, do modo como a moralidade é pensada, vivida e praticada. Recorrer a Moore como um expoente do realismo não naturalista

[8] Quando Moore usa o termo *não natural* para a propriedade moral, ele a está contrapondo a algo natural, ou seja, científico. Mas não apenas ao natural, ao supernatural (divino) e a qualquer outra possibilidade de definição da moralidade em outros termos. Veremos melhor isso na seção 1.2.2 ao tratar da questão da falácia naturalista e das críticas feitas a ela.

intuicionista, quando se poderia tratar de autores que desenvolveram mais detidamente a ideia de intuicionismo como Sidgwick e Ross, se deve ao fato de que, nesse primeiro momento, nossa intenção é mais apresentar o não naturalismo do que propriamente a epistemologia intuicionista que será tratada mais detidamente no segundo capítulo desse livro.

A obra de Moore, além de ser um marco na discussão sobre a moralidade, tem a virtude de, como dito acima, pensar no discurso moral ordinário. E a grande virtude *inicial* do realismo é, sem dúvida, compreender a ética tal qual ela é experimentada. Cabe sempre voltar a esse ponto salientando que ele é uma virtude inicial, mas de grande poder explanatório. A nossa linguagem moral é proposicional, descritiva[9], e utilizada para categorizar ações. Um discurso de segunda ordem sobre esse fenômeno deve partir disso, ao menos inicialmente, mesmo que seja para fazer alguma (ou muitas) revisões até o fim do percurso.

O não naturalismo de Moore nos servirá como caso prototípico do não naturalismo dada também sua clareza na descrição dos termos. Sabe-se que Moore escreve preocupado com uma versão de realismo naturalista popular à época: o cientificismo evolucionista de Herbert Spencer. Contra essa visão, e também contra uma leitura redutivista do valor hedonista que ele atribuía a certo tipo de consequencialismo, ele afirma que: "[...] 'bom' não significa por definição qualquer coisa

[9] Em relação ao caráter prescritivo da moral, Moore não oferece grandes argumentos, partindo de uma assunção tácita de que a propriedade moral fundamental – o 'bom' – fornece razões para a ação dada a sua natureza. Trata-se de uma estratégia conceitual a partir da qual uma noção de dever se deriva da noção mais fundamental, o bem. Esse possível 'Calcanhar de Aquiles' não passará em branco aos seus críticos, como sabemos pela obra de Mackie, em especial.

natural; e é, portanto, sempre uma questão em aberto se alguma coisa natural é boa" (Moore, 1993, p. 95).

Essa defesa do não naturalismo se faz, então, como um ataque a algum tipo de naturalismo na moralidade, apresentado de forma *naïve*, especialmente, na versão de Spencer. O argumento principal que advém dessa crítica ficou conhecido como Argumento da Questão em Aberto que nada mais é do que o expresso na citação acima: sempre será uma questão em aberto, ou seja, algo não definido, se alguma coisa natural é boa. Em outras palavras, analiticamente não é possível identificar o 'bom' com nenhuma propriedade natural. Aqueles que o fizerem incorrerão na falácia naturalista[10].

Dado que não é algo natural, o que é, então, o 'bom'? Moore (1993, p. 58) afirma no *Principia Ethica* que: "Se me perguntarem: o que é o 'bom'? Minha resposta será que o 'bom' é o 'bom', e isso é o fim da questão. Ou se me perguntarem: como o 'bom' pode ser definido? Minha resposta será que ele não pode ser definido, e isso é tudo o que eu tenho a dizer sobre". Essa (não) definição está em radical consonância com o discurso moral ordinário. Quando julgamos uma determinada ação no curso de nossas vidas parece ser exatamente assim que procedemos. O 'bom' parece ser realmente uma propriedade simples, *sui generis*, imediata e incapaz de definição em outros termos. Isso levaria a ética a ser, por consequência, um campo autônomo de conhecimento. Assim, quando estamos falando de não naturalismo, é exatamente nisso que estamos pensando.

Qual, então, o problema com essa resposta? Se do ponto de vista da moralidade comum ela parece plenamente adaptável ao nosso

[10] Mais sobre a falácia naturalista e as implicações de uma resposta satisfatória a ela no surgimento de um novo realismo moral naturalista será dito nas próximas seções, em especial a 1.2.2.

discurso e se apresenta como uma resposta simples e direta ao problema da natureza da moralidade, não seria correto aceitá-la? A resposta em parte já foi apresentada no tópico 1.1.2, quando tratamos de um dos principais adversários do realismo: a Teoria do Erro.

O principal argumento traçado por Mackie contra o realismo moral mostra o quão esquisita, estranha, *queer*, seria essa propriedade moral que, a princípio, acharíamos que resolve o nosso problema. O discurso moral ordinário parecia não resistir a um escrutínio filosófico acurado, o que nos levaria à necessidade de, talvez, repensá-lo em alguns de seus compromissos.

Por muito tempo, parecia realmente haver apenas duas alternativas: ou um realismo não naturalista ou o fracasso do realismo em bloco, sucumbindo a algum ceticismo. Caso não aceitasse a explicação não naturalista, caberia ao realista se converter em um ateu moral, desencantado diante da morte de sua divindade e impelido a mudar radicalmente suas crenças e práticas. Isso porque, com a falácia naturalista e o argumento da questão em aberto, já havia sido sepultada a possibilidade de uma versão naturalista do realismo.

Quando pensamos que estávamos diante de uma teoria falha como a de Spencer, não é difícil imaginar o porquê de realmente ninguém estar muito interessado em defender o naturalismo. Os recursos teóricos semânticos e as teorias normativas da época também contribuíram para que o naturalismo não tivesse muito vigor de modo a figurar como alternativa que permitisse o discurso moral se manter realista, mas livre de acusações de *queerness*. Contudo, antes de abandonar o discurso moral ou revisá-lo completamente, pode ser possível uma defesa do realismo a partir de outras bases.

1.2.2 Superação da falácia naturalista e renascimento do realismo naturalista

1.2.2.1 O debate sobre a falácia naturalista e sua superação

O Argumento da Questão em Aberto, já citado na seção anterior, é apresentado por Moore nos seguintes termos: "[...] 'bom' não significa por definição qualquer coisa natural; e é, portanto, sempre uma questão em aberto se alguma coisa natural é boa" (Moore, 1993, p. 95). Esse argumento afirma que incorre em falácia, no caso em questão uma falácia *naturalista*, aquele que disser que o 'bom' pode ser identificado com uma propriedade natural.

Pensemos, inicialmente, o que significa algo ser uma *questão em aberto*. Quando Moore usa esse termo ele quer dizer que qualquer definição de 'bom' em outros termos que não o 'bom', não é satisfatória. Isso faz com que a falácia não seja apenas naturalista, mas uma falácia definicional. Não seria possível, na visão dele, definir o 'bom' em outros termos. Toda vez que tentássemos fazer isso, ficaria algo faltando e a compreensão não seria completa.

Para ilustrar o problema, podemos recorrer a exemplos clássicos da discussão. Quando alguém responde que uma amiga é solteira, seu interlocutor não poderia, em sã consciência, lhe dizer de volta: "ah, entendi! Mas ela é casada?" Se ele disser algo assim só poderemos concluir que ele não conhece o significado da palavra solteira. Ou seja, a pergunta se uma pessoa solteira é 'não casada' é esdrúxula e isso nos leva à conclusão que é uma questão fechada (nos termos do argumento) que solteiro é alguém 'não casado'. Fechada aqui tem a

conotação de resolvida, definitiva. Ou seja, há uma relação de analiticidade, definida em termos de sinonímia, entre os termos. Outros exemplos do gênero poderiam ser 'triângulo' e 'figura de três lados'.

Já no caso moral, tomemos o exemplo de adaptabilidade. O cientificismo de Spencer afirmava que o 'bom' era aquilo que permitia uma maior adaptabilidade, entendendo por adaptável as características biológicas da espécie. Se dissermos para alguém: "Essa ação promove a sobrevivência do mais apto", nosso interlocutor poderia, de forma totalmente consciente e significativa, nos dizer de volta: "ah, entendi! Mas ela é 'boa'?" Vejamos que, diferente do caso de 'solteira' e 'não casada', é possível claramente saber o significado de 'sobrevivência do mais apto' e ainda estar em dúvida se a ação é 'boa'. Isso poderia acontecer com qualquer outra propriedade natural ('prazer', 'felicidade') ou supernatural ('vontade de Deus').

Moore argumenta assim pela indefinibilidade do 'bom'. O 'bom' é bom. Isto porque ele parte da ideia de que a moralidade está dada e que o passo inicial para se entrar na discussão moral é algo que não precisaria, pois, de uma justificação. Com Mackie e com os não cognitivistas, vemos que há outras posições possíveis. Mas, será que a falácia naturalista pode não ser, na verdade, uma falácia? Seria possível responder ao argumento da questão em aberto? Existem na literatura algumas respostas a Moore e, passando por essas respostas, chegaremos a uma forma de se pensar a moralidade em termos naturais. Isso não significa, contudo, que as respostas serão as mesmas do fim do século XIX, mas que o interdito de se pensar a moralidade como um fenômeno explicado em continuação com o mundo natural não teria mais tanta força.

Uma primeira resposta que logo surge no debate e que se tornou clássica é aquela dada por W. K. Frankena (1939). Ele afirma que não se pode dizer – de saída – que o procedimento definicional da moralidade é uma falácia. Frankena afirma, em resumo, que Moore pressupõe aquilo que deveria provar e parte da falácia para acusar os definicionistas[11]. O objetivo não é tanto responder ao argumento da questão em aberto em termos positivos, mas sim esvaziar sua força argumentativa e sua plausibilidade enquanto crítica a qualquer forma de explicação analítica dos termos morais.

Como argumenta Frankena, Moore e os intuicionistas se opõem aos definicionistas por não concordarem que uma definição do 'bom' possa ser dada para além da percepção intuicional de 'bom'. O 'bom', ainda assim, estaria nas coisas e deveria, em uma boa descrição, ser reconhecido como é. Assim, no pior cenário, os definicionistas não estariam cometendo uma falácia, mas sofreriam de uma certa cegueira moral (*moral blindness*) ao falhar em perceber aquilo que os intuicionistas afirmam. Assim, a acusação de falha, não de falácia, poderia ser feita ao término da investigação metaética e com o sucesso de uma defesa positiva do não naturalismo intuicionista e não de saída, como uma defesa negativa, que é o caso da falácia naturalista.

Um outro modo interessante de objetar a Moore é afirmar que, pelo seu argumento, qualquer análise não tautológica será uma questão em aberto. Em outras palavras: o argumento de Moore, levado ao absurdo, não permitirá nenhuma produção interessante e

[11] Como vimos na nota oito da seção anterior, o uso de não natural está atrelado à ideia de que termos morais não podem ser definidos em outros termos. Assim, o uso de 'definicionistas' se justifica porque, para Moore, não importa se a definição de moralidade é realizada em termos naturais ou supernaturais, mas que ela seja realizada em termos não morais, o que talvez possa soar um tanto não informativo (daí a crítica de Frankena).

informativa de conhecimento. Seriam possíveis apenas definições tautológicas como 'quadrado é uma figura de quatro lados', mas quaisquer definições no âmbito da sociologia, da ciência, ou quaisquer outros termos filosóficos significativos seriam questões em aberto. Isso porque, ainda que pudéssemos definir conceitos sociológicos em outros termos, ainda assim alguém poderia questionar se aqueles termos dizem realmente o que estes conceitos são.

Boa parte do exercício filosófico é realizar definições de modo a tensionar as fronteiras dos conceitos. O termo 'arte', por exemplo, foi sendo tensionado ao longo da história de modo a expandir enormemente tudo aquilo recai sobre ele. Nem assim diríamos que é uma questão em aberto, no sentido mooreano, o que é a arte, a política, o estado democrático de direito etc. Um modo de se contrapor ao argumento de Moore é, então, realizar uma espécie de redução ao absurdo da questão em aberto, mostrando que talvez toda a empreitada filosófica esteja fadada ao fracasso caso ele esteja correto. Seria preciso, então, um argumento adicional da parte dele, no sentido de mostrar que o 'bom', e, em suma, os termos morais, são distintos de outros termos filosóficos, sociológicos ou políticos e por isso merecem um tratamento distinto na análise conceitual.

Existe uma série de outras formas de se travar o debate sobre o argumento da questão em aberto e a falácia naturalista. Muitos deles envolvem a tentativa de esvaziar o problema, mas o que nos interessará é o debate acerca da questão definicional. Moore se vale de uma semântica internista na qual a analiticidade é entendida por uma relação de sinonímia entre os termos considerados. O significado dos termos, em uma semântica como a mooreana, se dará a partir de uma relação com o conteúdo mental dos falantes. O século XX, contudo, viu surgir uma outra possibilidade de se pensar a semântica. Uma

proposta em termos externistas permitiu um novo modo de se pensar a questão da falácia naturalista e, talvez, fechar a questão em aberto de um modo significativo. Cabe falar brevemente dessa alternativa como forma de situar a discussão realista que partirá dela.

Grosso modo, pensar a semântica é pensar no significado das palavras. Mais especificamente, refletir sobre o modo como fixamos os nomes aos entes com os quais nos relacionamos. Historicamente, as teorias semânticas que possuímos se baseavam no internismo, ou seja, em uma versão da tese de que o significado dos termos é algo plenamente compreendido pelos falantes competentes da língua de modo que a extensão do termo é superveniente à compreensão interna dos sujeitos. Em outras palavras: não há nada além do que a compreensão interna dos falantes para fixar a extensão de um termo e por compreensão interna estamos falando dos estados mentais internos dos falantes competentes da língua.

Essa parece uma tese intuitiva. Ora, a extensão dos termos, ou seja, aqueles elementos do mundo que recaem sob um determinado signo semântico, seria composta unicamente pelo arranjo de intersubjetividades dos falantes competentes. O significado dos termos seria dado *a priori*, ou seja, a partir de uma convenção estabelecida de saída que faria com que os termos tivessem significados compartilhados e suas extensões fixadas compreensivamente. Faz parte desse tipo de explicação, então, que o mesmo termo utilizado no mesmo contexto por dois ou mais falantes com os mesmos estados mentais tenha a mesma extensão. A semântica internista foi defendida por diversos autores importantes do século XX, como Frege e Russell, por exemplo.

Embora o internismo pareça fazer todo sentido à primeira vista, dois autores na década de 70 do último século propuseram uma

explicação alternativa. Tal explicação se dá inicialmente quando Saul Kripke introduz na teoria da linguagem o conceito de designador rígido. Ele pretende, com esse conceito, mostrar que a semântica dos nomes próprios segue uma regra distinta de outros termos e que compreender essa diferença tem impactos fundamentais no nosso modo de pensar não só a semântica, mas também a epistemologia e a metafísica. Trata-se, pois, de uma grande revolução no modo de se lidar com a ação de nomear. Para compreendermos a noção de designadores rígidos precisamos compreender brevemente a crítica de Kripke às teorias internistas, por ele chamadas de descritivistas. Com isso em mente será possível perceber como surge daí uma alternativa interessante à tese de Moore.

Nas semânticas tradicionais até Kripke (aí inclusos Frege e Russell), nomes próprios eram considerados abreviações de descrições definidas. Assim, o nome 'Aristóteles' (para usar o exemplo mais clássico) seria, na verdade, a descrição 'discípulo de Platão' ou 'mestre de Alexandre' ou 'o autor da *Ética a Nicômaco*', abreviada, resumida, disfarçada. Toda a lógica da nomeação se daria assim, pela abreviação de uma ou de várias (um feixe) descrições definidas. É isso que Moore, por exemplo, tem em mente ao pensar o modo como o referente de 'bom' deve ser fixado.

Kripke chama tal semântica de descritivista e oferece em *Naming and Necessity*, um conjunto de contraexemplos a ela no sentido de demonstrar que os descritivistas erram tanto ao propor uma teoria do significado, quanto uma teoria da referência. Nomes não seriam sinônimos de descrições definidas e nem tais descrições seriam capazes de fixar a referência dos nomes (Kripke, 1980, pp. 28-29)[12].

[12] Um exemplo do que Kripke diz pode ser dado analisando o seguinte cenário: caso fosse verdadeira a teoria descritivista, a frase Aristóteles é o autor da *Ética a Nicômaco*

Para construir sua tese semântica, Kripke utiliza o conceito de mundos possíveis para mostrar que, enquanto uma descrição definida pode variar entre mundos possíveis, os referentes dos nomes não podem e que, por isso, nomes não podem ser abreviações de descrições definidas. Pensemos novamente em Aristóteles. Pode haver um mundo possível em que ele não foi mestre de Alexandre ou discípulo de Aristóteles, nem escreveu a *Ética a Nicômaco*, mas não há mundo possível em que ele não é Aristóteles. É a isso que Kripke (1980, p. 49) se refere ao pensar em nomes como designadores rígidos. Sua teoria, e não as outras, estaria em condições de garantir a identidade intramundo dos nomes e assim garantir o significado dos mesmos e a fixação da referência.

Kripke então constrói uma teoria histórico-causal que liga o nome ao referente por meio de um batismo e de um compartilhamento que regula o uso do nome pelos falantes. (1980, pp. 96-97). Vemos aí que, a partir dessa história, já temos algo a mais do que o conteúdo mental dos falantes no processo de referência. Há algo externo (daí a tese ser externista), que é exatamente a cadeia histórico-causal, ligando o nome a seu referente que, ao ser batizado, teve seu nome fixado em todos os mundos possíveis.

A tese de Kripke, além disso, abre espaço para repensarmos a relação entre necessidade e aprioricidade de modo a expressarmos mais corretamente a identidade metafísica dos entes. Ao explicitar que não se deve confundir necessidade (um conceito metafísico) com

---

seria equivalente semanticamente e intercambiável à frase autor da *Ética a Nicômaco* é o autor da *Ética a Nicômaco* dado que Aristóteles e autor da *Ética a Nicômaco* teriam, por definição, o mesmo significado. Ocorre que Aristóteles poderia não ser o autor da *Ética a Nicômaco*, então as frases acima não são intercambiáveis. Isso mostraria como não haveria a sinonímia pretendida entre os descritivistas entre um nome e uma descrição definida.

aprioricidade (um conceito epistemológico), a teoria kripkeana nos permite descobrir possíveis identidades necessárias *a posteriori* [13] (Kripke, 1980, pp. 34-36). Com essa possibilidade, foram abertas portas para teorias de identidade metafísica e para sua aplicação em diversas áreas do conhecimento, o que permitiu o avanço de novas perspectivas na ciência e na ética.

Além de Kripke, Hilary Putnam também solidificou as bases para uma semântica externista. Ela foi apresentada em especial a partir de uma experiência de pensamento construída de forma a mostrar os limites da explicação internista para a semântica de termos e predicados. Trata-se do experimento da Terra Gêmea. Apresentado inicialmente na obra *The Meaning of 'Meaning'* (1975) de Putnam, o experimento mental nos convida a pensar um planeta igual ao planeta Terra em todos os elementos e aspectos, a não ser por um importante fato: o líquido que preenche os mares, rios e lagos, embora seja transparente, fluído, potável, inodoro, insípido e capaz de saciar a sede, tem, em sua composição química, não H_2O, mas, digamos, XYZ. Uma vez que os habitantes da Terra Gêmea são em tudo semelhantes a nós e o líquido que utilizam para saciar a sede, no qual navegam e com o qual regam as plantas é, em suas características superficiais, igual à nossa água, eles também o chamam de água.

Ora, imaginemos que um habitante da nossa Terra chegue à Terra Gêmea e aponte para um copo e diga que ele está cheio de água

[13] Kripke (1980) mostra que podem existir verdades necessárias *a posteriori*, como água e H_2O (algo que só soubemos por meio de investigação empírica) e até mesmo verdades *a priori* contingentes, como o metro padrão que tem sua medida baseada numa barra de platina conservada em Paris (por definição sabemos que o metro tem o comprimento daquela barra, mas a barra poderia ter tido outro tamanho). O caso específico das verdades necessárias *a posteriori* será importante para o presente trabalho e retornaremos a ele a seguir.

e que vai bebê-la para saciar sua sede. O habitante da Terra Gêmea irá assentir e afirmar que água é o líquido ideal para saciar a sede de seres como nós. O que aconteceria nesse cenário? Ambos os falantes estariam usando termos sintaticamente idênticos e estariam partilhando o mesmo estado mental. Ora, isso parece ser tudo o que é necessário para que se fixe a extensão do termo em questão, se a semântica internista estiver correta. Parece, contudo, que algo não está correto. Ambos estão tentando se referir na mesma direção, com o mesmo estado mental, mas o habitante da Terra estava, de fato, apontando para XYZ e não para H_2O. Só após descobrir a fórmula química daquele elemento, o viajante da nossa Terra poderia compreender que estava usando o termo 'água' de forma errada, uma vez que estava apontando para algo diferente do que efetivamente um copo de água.

Este contraexemplo à tese internista pretende mostrar, então, que é preciso algo além dos estados mentais do falante para fixar a extensão de um termo. Algo externo. Daí a proposta que veio a ser conhecida como externismo semântico que afirmará, em suma, que não são apenas os estados mentais dos falantes competentes da língua que estão envolvidos na extensão de um conceito, mas aspectos ambientais, externos, que são causalmente responsáveis pelo modo como a referência e o significado dos termos em questão são fixados. Há algo para além, esse além é o mundo, que não se conforma apenas de acordo com nossas subjetividades.

É interessante notar aqui aquela que será uma constante no tipo de explicação que permeia todo esse trabalho: a primazia da realidade sobre o pensamento. O mundo está para além de nossas crenças mais profundas e tensiona o nosso processo de construir o conhecimento. O advento da química moderna, por exemplo, proporcionaria aos

personagens do experimento de Putnam a informação de que eles estavam usando o conceito água para se referir a XYZ e não a H_2O, ainda que não pudessem saber de antemão. Nossas palavras não têm o condão de mudar a natureza das coisas e é possível estar equivocado ainda que se esteja em determinado consenso linguístico.

Quando Putnam fala da divisão do trabalho linguístico, ele está afirmando exatamente essa particularidade da linguagem que faz com que, em alguns casos, o significado das palavras seja uma questão técnica, assunto para especialistas. Assim, a divisão entre intensão e extensão (ou entre sentido e referência) utilizada pelos internistas não seria capaz de dar conta da complexidade da semântica de todos os termos e predicados. Não se pode apenas pensar no estado psicológico do agente, mas avançar em uma teoria causal do significado.

Putnam (1975) estabelece, então, quatro vetores a partir dos quais é possível pensar o significado da palavra: marcador sintático, marcador semântico, estereótipo e extensão. Pensemos o caso da água: as características físico-químicas da água que fixarão sua extensão é um domínio ligado aos especialistas (químicos), enquanto à comunidade científica em geral cabe dominar o estereótipo que nada mais é do que uma ideia geral, mais ou menos exata do que seja a água[14]. Pensar a semântica dessa forma abre uma série de possibilidades para se pensar o papel dos especialistas na divisão do trabalho linguístico e como o papel dos estereótipos é importante para a compreensão de certos conceitos. Se pensarmos na aplicação dessa semântica aos termos morais, podemos antever um terreno bastante interessante a ser explorado.

[14] Marcadores sintáticos e semânticos serão aqueles ligados às (i) marcadores de regras gramaticais e organização dos vocábulos (substantivo composto, coletivo etc.) e (ii) marcadores de definições ostensivas, como gêneros (vegetais, sólidos etc.).

O que temos a partir de Kripke e Putnam, então, é uma semântica *a posteriori*, ou seja, uma semântica que recorre à investigação externa para além da pura análise conceitual. Trata-se de um procedimento que não é mais apenas analítico, mas sintético. A introdução da ideia de divisão social do trabalho, bem como da diferença entre extensão e estereótipo nos leva a repensar o modo como lidamos com os significados. Com isso em mente podemos voltar àquilo que nos trouxe a essa discussão: o Argumento da Questão em Aberto. Ora, a partir da semântica externista parece que podemos reinterpretá-lo e tentar encontrar uma resposta que permita uma definição de 'bom' em outros termos.

O Argumento da Questão em Aberto fechava as portas para qualquer definição analítica, mas a descoberta de uma possível definição sintética do 'bom' faz com que, no mínimo, não haja mais uma falácia naturalista caso alguém defina o 'bom' em termos naturais. Vejamos o caso de água e H_2O. Ambos os termos não são sinônimos e não há possibilidade de *a priori* fecharmos a questão de que água é H_2O como podemos fazer com 'quadrado é uma figura de quatro lados'. Se é possível fechar a questão para além da sinonímia, é possível que o 'bom' seja algo como prazer, felicidade, maior adaptabilidade, ou qualquer outra coisa, ainda que não seja sinônimo de nada disso. A semântica externista não resolve a questão moral, mas permite uma investigação em outros termos, não analíticos, para a definição de 'bom'. Responde, assim, ao argumento da questão em aberto e permite a um realista naturalista uma possibilidade de novamente se colocar no debate.

1.2.2.2 A possibilidade de uma nova era para o realismo moral naturalista

Surge assim o que foi chamado de uma Nova Era (*New Wave*) do realismo moral. Trata-se de resgatar uma possibilidade que havia sido bloqueada no início do século XX, por um lado por Moore e, por outro, pelos céticos e não cognitivistas. O naturalismo pode ser defendido agora em outras bases, sintéticas, *a posteriori*, de forma empírica. Não se trata mais de buscar uma análise do termo 'bom' em outros termos, de forma a corroborar uma proposta não causal, não natural, mas de postular seu papel explicativo nas experiências. Uma vez que o 'bom' passa a ser, de algum modo, uma propriedade natural, ele tem poder causal e deve figurar em explicações complexas do mundo.

Emergem, então, duas possibilidades de se pensar o realismo naturalista e os compromissos da moralidade: uma reducionista e outra não reducionista[15]. Cabe agora compreendermos essas possibilidades. A semântica externista, e a consequente possibilidade de um realismo sintético, permitem que afirmemos que termos morais como 'bom', 'mal', 'correto' e 'incorreto' possam ser descritos em termos naturais, sem falácias ou erros conceituais. Como lidar com esses termos será o alvo de nossa investigação. É preciso, pois, compreender melhor o que significa afirmar que propriedades morais

[15] Outra alternativa naturalista existente no debate defende a possibilidade de um tipo de redução analítica da moralidade. O chamado Realismo de Camberra, de autores como Frank Jackson e Philip Pettit, admite que seja feita uma análise redutiva dos termos morais em termos descritivos, mas afirma que isso só seria possível caso houvesse uma teoria moral acurada na qual fosse possível descrever adequadamente as funções dos termos morais. O fato de ainda não dispormos de tal teoria é o que deixa a impressão de que a questão da definição está em aberto. A existência de uma prática moral madura (*mature folk morality*), capaz de expressar mais adequadamente nosso senso comum sobre moralidade, permitiria que fossem relacionados *a priori* termos morais e propriedades descritivas. (Cf. Jackson, 1998). Uma proposta funcionalista desse tipo, não será, contudo, alvo de discussão nesse trabalho.

são propriedades naturais. E é aí que reducionistas e não reducionistas divergem.

Certamente o melhor modo de compreendermos a essência da tese reducionista é pela defesa oferecida por Peter Railton em *Moral Realism* (1986). Resumindo uma proposta complexa em poucas linhas, podemos dizer que Railton busca realizar uma reformulação da descrição de termos morais como 'bom' (*good*), 'deve' (*ought*) e 'correção moral' (*moral rightness*), apresentando-os em termos não morais de modo a que possam ser tratados de forma totalmente naturalista, como as propriedades ordinárias do mundo o são. O 'bom' seria descrito como "aquilo que um sujeito totalmente informado desejaria que o seu eu atual desejasse" (Railton, 1986, p. 177). Já uma reformulação do conceito de 'correção moral' (*moral rightness*) poderia ser realizada afirmando que o termo designa "o que é instrumentalmente racional a partir de um ponto de vista socialmente construído" (Railton, 1986, p. 200).

Para exemplificar sua descrição de 'bom' em termos não morais, Railton descreve um cenário no qual um viajante, sem saber que a causa de seu mal-estar é a desidratação, busca resolver seu problema consumindo alimentos que só agravam a sua situação, imaginando que isso seria o 'bom' para ele naquele cenário. Uma versão totalmente informada de tal viajante saberia que, naquele momento, seu eu atual deveria buscar ingerir líquidos transparentes como água e que isso sim seria o 'bom' a se fazer. O 'bom' não moral, nesse caso, poderia ser identificado objetivamente, a partir dos desejos do sujeito (ainda que em sua versão totalmente informada), de sua constituição biológica e das circunstâncias em questão. Caso tomasse líquidos transparentes, o viajante teria uma melhora mensurável de sua condição; já se

ingerisse produtos pastosos, teria um agravamento igualmente mensurável de sua saúde.

Já para a noção de correção moral, a reformulação deveria ser feita levando-se em conta as consequências das ações da sociedade, quando age de um ponto de vista imparcial, racional e bem informado e, as consequências das ações da sociedade quando age de modo oposto. E "assim como um indivíduo que deixa passar significativamente alguns de seus interesses estará sujeito a certos tipos de insatisfação, o mesmo ocorre com um arranjo social[...] que se afasta da racionalidade social" (Railton, 1986, p. 191).

Railton explica que a normatividade que tipicamente se espera do discurso moral não vem de uma possível natureza da moralidade (que afinal das contas, para ele, não existe em separado) mas é similar à normatividade lógica do verbo dever (*ought*). Assim, uma vez que eu não devo acreditar em enunciados contraditórios como P e não-P, eu devo examinar a racionalidade de minhas crenças morais, mas isso não dá à moralidade um caráter específico de fornecer razões de uma natureza especial para o sujeito (Railton, 1986, p. 201).

O que nos importa na defesa naturalista de Railton é o passo que ele dá em direção ao caráter explicativo e preditivo do discurso moral dada sua descrição naturalista. Uma vez que não se trata de uma análise de sinonímia entre os termos, o que garantirá a correção da nova formulação dos termos será o papel que cumprem na explicação causal dos fenômenos. O uso dos termos morais como hoje os utilizamos não teria para ele, um caráter necessário, embora também não precisaria ser necessariamente eliminado. Ainda que fosse o caso de alterar, revisar ou eliminar os termos morais isso não significaria o fim de nossas práticas hoje ditas morais, mas sim sua melhor

compreensão e expressão de modo a conformá-las a um mundo descrito em termos eminentemente naturais.

Já a proposta não reducionista entende a afirmação de que propriedades morais são propriedades naturais de um outro modo. Acredita que o discurso moral não pode ser reduzido ao discurso não moral nem, por conseguinte, ser eliminado. Caso isso acontecesse, algo se perderia no poder preditivo da explicação. Haveria, pois, segundo os não reducionistas, uma relação de superveniência[16] ineliminável e explicativa entre os termos morais e os termos naturais.

Uma forma de pensar a questão de realidades não redutíveis está na diferença entre identificação e composição. Richard Boyd (1980a) trabalhará com esta diferença para mostrar que eventos naturais (como estados mentais) embora sejam compostos por um determinado tipo de matéria, não são idênticos a ela. O fato de composição não implicar identidade é o que permite a Boyd defender uma certa plasticidade dos estados mentais, ou seja, a possibilidade de que estes sejam multiplamente realizáveis em relação a suas bases naturais.

[16] A noção de superveniência em filosofia é tão famosa quanto polêmica. Em linhas gerais pode-se dizer que a relação de superveniência ocorre quando um conjunto de propriedades A é dependente de um conjunto de propriedades B de tal modo que não pode haver mudança em A sem que haja mudança em B. O uso mais recorrente da relação de superveniência na filosofia do século XX talvez tenha sido o dos teóricos da mente para tentar explicar como o mental se relaciona com o físico. No caso em questão, os naturalistas não reducionistas se valem da noção de superveniência para defender que os termos morais descrevem uma realidade que, como veremos, sobrevém o natural, embora seja composta por ele. Assim, não é possível eliminar os termos morais pois eles descrevem uma realidade que não poderia ser descrita em outros termos. Brink (1989, p. 174) dá o exemplo de como o vocabulário da biologia não pode ser resumido ou excluído em detrimento ao vocabulário da física, embora tudo o que é biológico é também físico. Mais sobre a natureza das propriedades morais será dito no capítulo quatro.

Boyd (1980a, p. 102) mostra, por exemplo, como é possível utilizar o verbo ser em diferentes modos, de forma que podemos ter um 'é' que assinala a noção de composição e um 'é' que assinala a noção de identificação. David Brink, um dos principais expoentes da versão moral do realismo naturalista não reducionista, utiliza-se da mesma estratégia para defender o caráter natural das propriedades morais. Ele afirma que:

> As propriedades morais podem ser propriedades naturais, como sustenta o naturalista, mesmo se as propriedades morais não forem idênticas às propriedades naturais. O naturalista ético pode apelar ao 'é' de constituição/composição. O naturalismo ético, nessa interpretação, afirma que as propriedades morais são constituídas, compostas ou realizadas por diferentes combinações de propriedades científicas naturais e sociais. As propriedades morais não são nada além de configurações organizadas de propriedades naturais. Além do mais, essas afirmações não garantem definições redutivas para termos morais. Porque rejeita o teste semântico de propriedades, o naturalista ético pode afirmar que as propriedades morais são constituídas por propriedades naturais mesmo se não há implicações de significado entre os termos naturais e os morais. (Brink, 1989, p. 177)

Toda a discussão acerca das questões de identidade, composição, superveniência e plasticidade será importante para pensarmos como os não reducionistas irão tratar a questão da busca por uma explicação naturalista da moralidade. Algo ainda terá que ser dito sobre essas

questões[17], mas para o momento era importante apenas pontuar onde se encontra a divergência entre naturalistas sintéticos reducionistas e não reducionistas como o último passo antes de introduzir os compromissos iniciais da proposta de um realismo moral naturalista sintético e não reducionista.

1.3 Realismo moral naturalista não reducionista: compromissos centrais

1.3.1 Realismo e descrição natural

O alvo central desse trabalho é a teoria realista de autores como David Brink e Richard Boyd. Dada a filiação de seus autores à universidade de Cornell, nos EUA, a proposta ficou conhecida como Realismo de Cornell. Trata-se de uma tentativa de aliar naturalismo moral não reducionista a uma certa visão epistemológica coerentista. Como forma de apresentar os principais compromissos dos realistas de Cornell, seguimos inicialmente alguns pontos explicitados por Boyd em seu artigo *How to be a Moral Realist?* (1988) e por Brink em *Moral Realism and Foundations of Ethics* (1989). Pretendemos elencar alguns pontos fundamentais para se pensar em como construir uma

[17] Em especial no capítulo quatro, ao tratar da metafísica das propriedades morais, mais será dito sobre essas noções e como os realistas lidam com elas.

posição realista naturalista sem se comprometer com questões implausíveis ou pouco críveis.

Inicialmente, cabe salientar o principal mote da teoria de Boyd, qual seja, a defesa de que "realidade é anterior ao pensamento". O que isso significa? Em filosofia da ciência, por exemplo, isso é mais fácil de ser compreendido. Afirmar que a realidade é anterior ao pensamento significa dizer que nossas melhores teorias buscam descrever um mundo que lhes é anterior. E anterior aqui também é entendido a partir da prioridade ontológica. Ou seja: o mundo está aí para além de nós e melhores serão nossas teorias à medida que elas forem capazes de descrevê-lo[18].

Desde já é importante dizer que afirmar que temos conhecimento sobre um domínio não significa dizer que temos o melhor conhecimento possível, que já chegamos ao ápice do saber, nem que esse conhecimento não possa ser revisável. Pelo contrário.

[18] O realismo científico, em geral, pode ser resumido em três compromissos: metafísico (as propriedades descritas por nossas melhores teorias são independentes de mente ou de evidência); epistemológico (nossas melhores teorias produzem conhecimento sobre o mundo); semântico (nossas teorias científicas devem ser compreendidas por seu valor de face). Um realista pode assumir todos ou alguns desses compromissos. Entre os principais argumentos em prol do realismo científico está o chamado 'argumento do milagre' que, partindo do amplo sucesso de nossas predições científicas, algo plenamente verificável, afirma que seria um milagre tal sucesso caso o realismo não fosse verdadeiro, ou seja, caso nossas teorias não descrevessem corretamente a realidade. Putnam chama esse argumento de 'argumento sem milagres' pois faria do realismo o único modo de explicar o sucesso de nossas predições sem recorrer a milagres. Há inúmeros outros argumentos pró e contra o realismo científico, em especial dúvidas sobre a capacidade do realismo lidar com resultados que podem ser explicados por teorias distintas que não podem ser ambas verdadeiras (problema da subdeterminação). Para o que nos importa aqui cabe apenas assinalar que caso a moralidade possa ser pensada no âmbito do realismo como os outros fatos da ciência, já será um progresso no modo de tratá-la. O realismo de Boyd e os tipos naturais que o caracterizam serão discutidos no capítulo quatro.

Embora se busque avançar na aproximação da descrição do mundo, nada garante a correção total da atual descrição e há sempre a necessidade de se encontrar novos dados para confirmar as teorias existentes, escolher entre possíveis explicações concorrentes e refutar alternativas mal formuladas.

Mas, se no âmbito da ciência temos bons indícios de consensos e exemplos de predições e descrições acuradas, no campo da moralidade as coisas parecem ser mais complicadas. Quando falamos em moralidade os consensos tendem a se dissipar com grande rapidez e, mesmo que haja certas concordâncias formais, vemos ainda uma série de discordâncias, ao menos quando olhamos em um primeiro momento para o universo moral.

Se a realidade é anterior ao pensamento, temos então o mote para apresentarmos nossa compreensão de realismo. Já vimos como outros autores pensavam o que significa ser um realista na moral e algumas das principais dificuldades que encontraram. Cabe agora aqui defender, na esteira dos autores de Cornell, o que entendemos como realismo na moralidade. Veremos que tal definição não irá, a princípio, contrastar com aquela definição mais geral de Sayre-McCord apresentada no início deste capítulo. Boyd (1988, p. 307) descreve os compromissos do realismo moral em três afirmações:

> 1 Declarações morais são tipos de afirmações que são (ou que expressam proposições que são) verdadeiras ou falsas (ou aproximadamente verdadeiras, amplamente falsas etc.);
>
> 2 A verdade ou falsidade (verdade aproximada...) das declarações morais é amplamente independente de nossas opiniões morais, teorias etc.;

> 3 Cânones comuns do raciocínio moral - junto com os cânones comuns do raciocínio científico e cotidiano - constituem, sob muitas circunstâncias, pelo menos, um método confiável para obter e melhorar o conhecimento moral (aproximado).

O critério de verdade ou falsidade (e, embora não expresso na citação acima, o fato de que algumas delas devem ser verdadeiras), que repete a posição de Sayre-McCord citada no início do capítulo, é o principal recorte de uma posição realista. A terceira afirmação diz sobre o modo de obtenção e melhoramento do conhecimento moral: trata-se de cânones comuns, ordinários do raciocínio moral e também do raciocínio científico e cotidiano. Ou seja, o conhecimento moral é possível, pode ser melhorado (há progresso moral) e o modo como isso é feito não envolve nenhuma faculdade distinta daquelas faculdades mentais ordinárias e dos métodos ordinários de obtenção de conhecimento. Em outras palavras: a moralidade não é algo totalmente fora da investigação comum sobre um objeto de conhecimento. A segunda afirmação pode ser melhor compreendida quando fazemos um paralelo com o que Brink diz do realismo.

Ao definir realismo, Brink busca precisar o que significa possuir independência metafísica. Essa questão já aparecera no artigo de Sayre-McCord quando ele recorda que é impossível, para algumas áreas, pensar realismo como pressupondo independência de mente. Isso porque, como visto, teóricos da psicologia por exemplo, sequer poderiam pensar em algo fora do domínio relacionado ao mental. Como pensar o realismo então? Brink (1989, p. 15) trabalha com a expressão 'independência de evidência' para definir o realismo. Pensar em independência de evidência e não em independência de mente significa dizer que existem fatos que são independentes de nossas

crenças e teorias sobre a sua existência. Assim, podemos estar errados, avançar em sua descoberta – e também involuir, por que não – no modo como lidamos com eles. Nada impede, contudo, que esses fatos carreguem alguma relação com o vocabulário mental e façam referência à nossa constituição como sujeitos. Quando formos pensar nos fatos morais, por exemplo, sempre será preciso pensar que são fatos ligados a uma moralidade de seres como nós[19].

Quando falamos de realismo naturalista na teoria de Cornell, avançamos para uma definição de realismo mais específica: trata-se de uma versão de realismo científico aplicado à moralidade. Boyd é um dos principais expoentes do realismo científico no século XX e é na esteira de seus escritos sobre o tema que uma aplicação da teoria à moralidade foi construída. Assim, a base sobre a qual toda a teoria realista naturalista de Boyd se desenvolveu não é outra senão a plausibilidade de um realismo científico. O realista científico buscará apresentar a melhor evidência de que é sob o pano de fundo realista que podemos compreender melhor como a ciência tem sucesso nas predições que faz sobre o mundo. Como afirma Boyd:

> A contribuição metodológica feita por considerações teóricas na metodologia científica é inexplicável em uma

[19] Qualquer propriedade moral, para um naturalista, deve trazer alguma relação com nossa constituição como seres biológicos e sociais. Terá que fazer referência a alguma instância de bem-estar, florescimento, prazer, ou algo do tipo. O que Brink e outros autores querem mostrar é que tais referências não enfraquecem a ideia de realismo uma vez que podem ser analisadas independentemente da crença do sujeito sobre elas ou de alguma medida que pode ser equivocada. Podemos imaginar, por exemplo, que uma determinada atitude aumenta o bem-estar geral quando, de fato, diminui. Isso mostra que nossos maiores esforços de compreensão podem estar enganados e ser corrigidos. E é possível medir, analisar e compreender objetivamente algo que está ligado à subjetividade e, por consequência, à dependência de mente.

> concepção não realista, mas facilmente explicável na suposição realista de que tais considerações são um reflexo do crescimento do conhecimento *teórico*. (Boyd, 1988, p. 314, grifo do autor)

Trata-se, como se vê, de um argumento que busca a melhor explicação do fenômeno, algo que será uma constante nesse tipo de explicação. Uma vez que a 'realidade é anterior ao pensamento', os resultados obtidos a partir da utilização de um paradigma realista corroboram para a precisão da explicação, em detrimento de outras possíveis. O que se busca, então, não é um argumento final, mas a plausibilidade da proposta a fim de formar, ao final do processo explicativo, uma teia argumentativa que figure como a melhor opção explanatória, sempre aberta a revisão.

No artigo *What Realism Implies and What it Does Not* (1989), Boyd apresenta algumas características importantes do realismo científico que sustentam a teoria moral naturalista de Cornell. Pensar uma teoria científica, para Boyd, é avaliar sua capacidade de predição. Sem dúvida, há de se concordar com ele de que fazemos ciência no objetivo de predizer, controlar, estabelecer parâmetros e compreender a realidade. Uma boa teoria científica será, sem dúvida, aquela que melhor conseguir realizar tais intentos. Boyd então afirma que o fato do realismo científico lidar com entidades teóricas, ainda que não observáveis, permite a ele resultados aproximativos, revisões, avanços e conquistas que indicam ser este um método eficiente. Muito pelos resultados, então, se defende a metodologia realista. Um exemplo é apresentado por Boyd:

> Para dar o exemplo mais impressionante, os cientistas rotineiramente modificam ou ampliam os procedimentos

> operacionais de "medição" ou "detecção" para magnitudes ou entidades "teóricas" com base em novos desenvolvimentos teóricos. A confiabilidade desse tipo de metodologia é perfeitamente explicável na suposição realista de que os procedimentos operacionais em questão são realmente procedimentos para a medição ou detecção de entidades não observáveis e que os desenvolvimentos teóricos relevantes refletem um conhecimento aproximado cada vez mais preciso dessas entidades "teóricas". (Boyd, 1989, p. 8)

Esse tipo de explicação se utiliza de teorias previamente estipuladas para sustentar outras teorias em um processo que vai se estabelecendo e se consolidando à medida que os resultados preditivos são confiáveis. Uma vez que a predição é o elemento buscado pelos métodos e o realista consegue bons resultados, ele pode defender com propriedade o seu modo de explicar o mundo, em detrimento de outros concorrentes.

Realistas defendem entidades que são, então, teoricamente carregadas[20], ou seja, elas não podem ser compreendidas de forma isolada, fora de um esquema maior de compreensão, obviamente, sempre sujeito a revisões. Dois aspectos merecem destaque nesse modo de se pensar entidades teoricamente carregadas, ou dependentes de teoria: (i) o caráter aproximativo e acumulativo do conhecimento e (ii) o caráter dialético entre a atual teoria e a metodologia para seu desenvolvimento. Ou seja, uma teoria como a de Boyd se compromete com a constante revisão do conhecimento a partir das teorias já existentes, indo para frente e para trás de modo a

[20] Do inglês: *theory-laden*.

que sempre os compromissos sejam revisados, mas não do zero, sempre partindo de um panorama teórico já avançado em alguns pontos, menos em outros, e sempre a partir de alguma teoria.

O ponto importante aqui é a afirmação que o pesquisador nunca vai ao mundo sem uma base teórica, pois não encontrará nada se for 'livre de teoria'. Já existe uma série de pressupostos mais ou menos estabelecidos – que podem ser revisados – mas que já estão consolidados que servem de base para a pesquisa. Esse é o caráter cumulativo e dialético que Boyd salienta e que constitui a ideia de 'dependência de teoria' que é tão importante na ciência quanto será na moral, sendo nesta última ainda mais crucial, como se verá.

A estratégia do realista naturalista de Cornell implicará, em grande medida, em estender esse método de explicação das ciências para a moral. Trata-se de compreender a moral também como teoricamente carregada, ou seja, sempre por meio do testar hipóteses de uma teoria (Boyd, 1988). Desse modo, será possível falar igualmente de observações morais; todas elas seriam também *theory-laden*. Assim, a melhor explicação para o fenômeno observacional na moral não será meramente postular capacidades subjetivas (cognitivas e afetivas) que projetam uma realidade "ficcional" em um mundo desprovido de valor, mas afirmar que estamos realmente respondendo a valores no mundo.

Brink oferece um bom exemplo da aplicação do método:

> Minha crença moral de que pessoas boas mantém suas promessas mesmo quando isso envolve grande sacrifício pessoal não tem consequências observacionais quando tomada em isolamento. Mas quando eu a associo com minha crença moral independente que Zenóbia é uma boa pessoa (i.e., minha evidência não inclui o comportamento

> de Zenóbia de manter promessas), eu posso obter a consequência observacional que Zenóbia manterá sua promessa a Zelda, mesmo que fazer isso envolva grande sacrifício da parte de Zenóbia. Se Zenóbia mantiver sua promessa a Zelda isso tende a apoiar meu princípio moral sobre manter promessas, permitindo que eu exclua com segurança explicações alternativas sobre as ações de Zenóbia. Se Zenóbia falhar em manter sua promessa, então, outras coisas se mantendo iguais, isso me diz alguma coisa ou sobre o meu princípio moral ou sobre minha afirmação sobre Zenóbia. (Brink, 1989, p. 137)

Vemos, pois, que a investigação moral parte um conjunto inicial de crenças a ser testado. No exemplo acima, crenças sobre a natureza da bondade e crenças sobre o caráter de Zenóbia fazem parte desse conjunto inicial. Tudo isso deverá ser testado em um cenário que pode fazer com que seja necessário revisar algumas crenças e hipóteses iniciais. O importante nesse exemplo é que a presença da propriedade moral é parte essencial da explicação e da predição a ser feita. Caso Zenóbia seja uma boa pessoa, ela irá se comportar de um determinado modo, caso não seja, vai apresentar outro comportamento. E à luz desses comportamentos poderemos revisar nossas crenças sobre o caráter dela. O conteúdo da propriedade moral igualmente poderá ser revisado à luz das ações de Zenóbia e tudo isso é possível pois, como já estabelecido, ele não é dado *a priori*, mas de forma sintética e a partir das relações causais que estabelece.

Temos aí o esboço de uma possível explicação de como lidar com uma das questões críticas em relação ao ponto de partida da explicação moral: não se trata mais, como alguns postulavam, de um método totalmente distinto do das ciências, baseado em intuições,

mas de se valer de observações teoricamente carregadas e relações causais. Assim, são substituídas as intuições por observações que se valem de um processo dialético entre a teoria revisável e os resultados observados. A crítica de que o realista se compromete com uma epistemologia *queer* pode então ser respondida de uma forma mais adequada e menos misteriosa.

Obviamente muito precisa ser explicado de como se chegou à crença de que Zenóbia é uma boa pessoa, de que pessoas boas cumprem as suas promessas, de como isolar os elementos a serem analisados e de que maneira trabalhar com tantas variáveis como as que existem nos comportamentos humanos e sociais. Realidades diferentes possuem métodos diferentes para serem analisadas e tudo isso deverá ser levado em conta na análise. O que importa nesse momento, contudo, é mostrar que é possível rascunhar um modo teoricamente razoável e acessível de se investigar a moralidade.

Essa proposta parece exigir uma discussão epistemológica mais séria. O realismo científico de Boyd e o realismo de Cornell como um todo, são construídos, como já se pode perceber, a partir de uma rejeição da teoria fundacionista do conhecimento. Isso porque não se trata de uma teoria baseada em crenças fundacionais, mas em um processo cumulativo de crenças com maior e menor peso explanatório que vão dando suporte umas às outras. A discussão epistemológica no caso da moralidade será de grande importância dado o certo ineditismo da proposta dos realistas de Cornell. Em geral, quando se pensa em realismo moral, se está pensando em uma epistemologia fundacionista. Posições coerentistas, por sua vez, tendem a ser posições antirrealistas (como o idealismo e o construtivismo).

Dado o que já discutimos aqui, vemos que o realismo em questão caminha para uma proposta que nega o fundacionismo e se aproxima

de algum tipo de epistemologia coerentista. Uma vez que essa discussão é de extrema importância para a tese que pretendemos defender, dedicaremos um capítulo inteiro à questão epistemológica. O próximo capítulo, então, será dedicado ao nosso modo de justificar crenças, na tentativa de já indicar como uma boa compreensão epistemológica aplicada à moralidade nos permitirá subsidiar uma tese realista, mais do que uma proposta antirrealista.

1.3.2 Realismo e definição dos conceitos

Antes de partir para tal discussão, cabe ainda salientar, à guisa de apresentação dos compromissos fundamentais do realismo, um outro ponto que será extremamente importante para o panorama explicativo de um realismo científico e, posteriormente, moral: trata-se do modo como se dará a definição dos conceitos. Propor a definição de um conceito é sempre uma missão ingrata. Mesmo as definições conceituais mais simples são sempre alvo de alguma contenda. Há quem diga, inclusive, que a única certeza que se tem ao invocar uma definição é ser apresentado imediatamente a um contraexemplo. Isso se deve ao fato de que nossas definições são, em geral, baseadas em condições necessárias e suficientes.

Quando definimos qualquer objeto, como uma cadeira, por exemplo, buscamos condições necessárias (ser feita de material sólido, quem sabe) e suficientes (ter um assento, talvez) para construir a definição. O problema é que o que chamaremos de casos prototípicos são sempre insuficientes para descrever os inúmeros possíveis elementos que recairão sob o conceito. Assim, a missão simples de se

conceituar um objeto banal como uma cadeira já se torna um exercício equívoco e desnecessariamente polêmico.

Casos prototípicos no universo conceitual são casos em que o elemento a ser conceituado possui todos os elementos mais comuns daquela espécie. Uma cadeira com quatro pernas, encosto, assento etc. é um exemplo disso. As variáveis, contudo, são gigantes e há dificuldades de pensarmos nos casos limites em que uma determinada cadeira não tenha um, vários, ou talvez todos esses elementos, e ainda assim possa ser conceituada como tal.

Como forma de atacar essa questão, Boyd busca não mais trabalhar com definições baseadas em condições necessárias e suficientes, mas com algo que ele chamará de *definições de agregados homeostáticos de propriedades* (*homeostatic property-cluster definitions*), ou simplesmente, *agregado* (*cluster*). A ideia de um agregado de propriedades surge como uma alternativa explanatória interessante para o universo conceitual. Um *cluster*, em tradução livre, é um conjunto, um agregado, uma unidade que congrega diferentes elementos. Esse agregado é homeostático. Recorrer à imagem de homeostase – esse processo de regulação no qual um organismo mantém-se em equilíbrio – é salientar que os componentes do agregado estão de tal modo ligados que a interação entre eles é parte importante de sua definição. Ser a definição um *agregado homeostático de propriedades* significa, pois, que não se trabalha mais com condições necessárias e suficientes, mas com elementos que aparecem tipicamente juntos, em relação, e que são reconhecidos como tais, de modo a fixar o conceito. Assim, por exemplo, o conceito agregado de um cão envolverá elementos internos e externos como o fato de ter pelos, latir, ter quatro patas, dentes caninos etc. Embora tais características não sejam necessárias e suficientes, elas compõem um

agregado que permite a designação e a compreensão do que recai sob o conceito de cão. Assim, pode-se dizer que o ser que tenha dentes caninos, quatro patas e pelugem corporal tenderá a latir, embora isso possa não acontecer. Os elementos podem ser variados e os casos de fronteira poderão ser melhor explicados a partir desse modelo explicativo.

No artigo *What Realism Implies and What it Does Not*, as características dessas propriedades são expressas. Vale ressaltar algumas que deixam claro o que se compreende por tal propriedade:

(i) Esse conjunto agregado de propriedades é contingentemente agregado e coocorre na natureza em um número importante de casos; (ii) a presença de uma propriedade tende a favorecer a ocorrência de outra e processos que tendem a manter unidos os componentes do agregado; (iii) há um tipo de termo t que é aplicado a coisas nas quais ocorre o agregado; (iv) esse termo t não tem uma definição analítica sendo uma questão *a posteriori* a que t se refere; (v) são possíveis agregados imperfeitos: agregados que apresentem alguns, mas não todos os componentes relevantes; (vi) pode haver casos de vagueza extensional, em que casos não são decididos pelas melhores teorias e fatos relevantes (Boyd, 1989, p. 17).

A teoria dos agregados de Boyd possui aplicações na biologia, na psicologia e mesmo nas ciências sociais. Seu uso para pensar conceitos como o de espécie, vida, conceitos como saúde etc. traz importantes avanços em relação às definições essencialistas em termos de condições necessárias e suficientes. É possível imaginar algo assim também para moralidade, pensando os fatos morais como agregados de propriedades de florescimento pessoal, social e global, por

exemplo[21]. Esses pontos são importantes para entender a proposta de Boyd e, embora não esgotem as possibilidades para um naturalista, são um exemplo paradigmático de como pensar a moralidade a partir de uma compreensão realista e naturalista do mundo.

Se pensarmos sobre o debate da moralidade, um dos grandes problemas é categorizar e julgar uma determinada ação humana. Se já é difícil apresentar uma definição em termos de condições necessárias e suficientes para tipos naturais como espécies (como uma definição de cachorro, por exemplo), imaginemos a dificuldade de se pensar em uma definição de 'bom', de 'justo' ou 'correto'. Talvez uma das causas de descrédito dos naturalistas do passado tenha sido postular de forma muito *naïve* quais elementos naturais estariam envolvidos com a moralidade. As ações humanas são extremamente complexas e difíceis de se caracterizar. Assim, é importante pensá-las a partir dos agregados e de condições não prototípicas de surgimento mas, ainda assim, ser capaz de dar uma descrição naturalista dos fenômenos morais.

A teoria dos agregados nos leva para o debate dos *hard cases* em ética e nos dá uma pista de como conseguir lidar com eles. O fato de a moralidade, em geral, lidar com casos complicados é uma importante questão para o filósofo moral ou para qualquer um que tente lidar com a moralidade de forma profunda e crítica. Uma forma extremamente comum de lidar com as dificuldades envolvidas na discussão moral é abandonar o debate, levantando, em geral, alguma tese subjetivista ingênua ou cética.

Parece levar água para o moinho do cético o fato de haver uma gigantesca confusão no debate moral. Sobre um mesmo caso, pessoas

[21] O capítulo quatro trará uma discussão mais detalhada dessa possibilidade.

próximas e de formações parecidas, são capazes de oferecer respostas bastante diferentes. Há dificuldades em se chegar a consensos sobre temas polêmicos e, aparentemente, as pessoas estão cada vez menos dispostas a rever seus posicionamentos. Como um realista pode lidar com esse cenário aparentemente tão hostil?

Inicialmente ele deve evitar negar o aparente caos instaurado na sociedade. Essa parece ser a percepção comum não apenas no campo da moralidade. Um segundo passo é buscar não se render a tal cenário. O ser humano vive em comunidade e certas regras para a convivência parecem ser indispensáveis. A linguagem moral existe e resolvemos boa parte de nossos conflitos com ela. O cético e mesmo o subjetivista/relativista, podem argumentar que *não é possível* chegar a um consenso, ou que não há progressos morais e que os *hard cases* são teoricamente *impossíveis* de serem resolvidos, mas isso não é simples. Mostrar a dificuldade em se resolver não significa demonstrar impossibilidade, mesmo que, claro, o ônus da prova esteja com quem defende a possibilidade do realismo. A moralidade é um empreendimento humano extremamente complexo e lida com todos os âmbitos da vida das pessoas e é influenciado por eles. Daí a grande dificuldade de se lidar com as questões éticas diante de uma quantidade de variáveis muito maior do que em qualquer outro estudo. Não há respostas diretas para se encerrar a questão, mas possibilidades de construção de argumentos.

A moralidade está ligada à cultura, à religião, é influenciada pelo espaço, pelo período histórico, pelas condições climáticas, geográficas, alimentares e pela relação com o ambiente. Tudo isso influencia no julgamento de uma questão moral e deve ser levado em consideração no debate teórico. Daí se vê a complexidade e a dificuldade da questão. Os agregados nos ajudam, então, quando nos oferecem respostas não

prototípicas, não estanques e com possibilidades de expressão das complexidades envolvidas no fenômeno moral. O fato de, mesmo diante das dificuldades, sustentarmos que há respostas a serem encontradas, consensos a serem firmados e progressos a serem conquistados, permite um horizonte de ampla pesquisa, busca e compromisso no avanço da moralidade e por isso o realismo é tão importante como pano de fundo teórico.

Com as observações teoricamente carregadas e definições baseadas em agregados homeostáticos de propriedades, temos o 'núcleo duro' do realismo moral naturalista que aqui pretendemos defender. A partir dele podemos resolver várias questões problemáticas do universo do discurso moral tal como a natureza das propriedades morais, a epistemologia a ser empregada na descoberta dos fatos morais, como lidar com a imprecisão típica de uma discussão moral, como pensar o progresso moral etc. O desafio inicial de se pensar uma alternativa ao realismo moral intuicionista baseado em propriedades morais não naturais, sem poder causal e de um reino particular que não o de todas as outras coisas, parece, ao menos, ser possível.

Muitas questões, contudo, ainda não estão devidamente esclarecidas e precisarão de muitas páginas para se tornarem plausíveis. Os próximos capítulos nos levarão a uma discussão específica sobre o desafio epistemológico, a plausibilidade do coerentismo e a possibilidade de se pensar a moralidade a partir de um viés não fundacionista. No âmbito do coerentismo, será ainda preciso avaliar se é o realismo mesmo a melhor forma de pensar a realidade, ou se o coerentismo implica o antirrealismo.

Quando falamos em coerentismo na moral podemos introduzir uma discussão que, de forma proposital, não foi feita quando

apresentamos os principais desafios de uma proposta realista. Trata-se de uma alternativa muito bem construída no discurso sobre a ética que parte de nossas atividades avaliativas cotidianas para afirmar que a moralidade é um constructo que surge de um determinado procedimento racional. O chamado construtivismo em metaética parte da ideia de que valores não estão presentes de saída no tecido do mundo, como um realista substantivo afirmaria. Valores, pelo contrário, existiriam sim no mundo, mas a sua existência se daria apenas na medida em que fossem instaurados, criados, construídos pelas práticas humanas, a partir de certas condições de construção.

A discussão sobre o construtivismo é importante pois não só o construtivismo nos oferece uma elegante forma de lidar com os valores morais, como ele nos permite perceber os limites de uma posição coerentista sobre a moralidade. Cabe pensar em que sentido o construtivismo é um tipo de realismo (procedimental) e em que sentido ele é uma forma de antirrealismo (substantivo). Ao analisarmos novamente a afirmação de Sayre-McCord, poderíamos entender de algum modo o coerentismo como realismo, mas veremos que metafisicamente os autores tendem a defender uma posição antirrealista sobre a moral. Por ser o adversário considerado mais forte de uma posição realista substantiva como a defendida pelos autores de Cornell, o construtivismo merecerá um capítulo inteiro de discussão.

Esperamos, assim, deixar claro no capítulo dois que o coerentismo deixa a porta aberta para as duas possibilidades: uma realista e outra antirrealista substantiva. No terceiro capítulo, traçaremos, então, um panorama sobre as teses construtivistas disponíveis no debate de modo a enfraquecer seus principais trunfos, mostrar que elas enfrentam dificuldades e que o realismo pode ser

uma melhor realização do coerentismo na moralidade. O último capítulo, então, tratará dos principais desafios em adotar uma proposta como a de Cornell, em especial a partir de duas questões: a necessidade de uma caracterização mais acurada da metafísica das propriedades morais e uma discussão sobre como lidar com o caráter normativo normalmente atribuído a elas.

2 O debate sobre justificação

O objetivo desse trabalho, como buscamos apresentar até aqui, é uma defesa da razoabilidade do realismo moral. O caminho para chegarmos a esse fim, todavia, é tortuoso e um tanto longo. Uma das principais paradas dessa trajetória é, sem dúvida, aquela que nos levará a discutir os temas da epistemologia moral e, mais diretamente, da epistemologia em geral. Isso porque uma defesa do realismo implica, entre outras coisas, uma explicação detalhada do que estamos entendendo por conhecimento, por justificação e como isso tudo pode ser articulado.

Um debate profundo sobre todos os temas envolvidos no âmbito da epistemologia não seria razoável em um trabalho sobre ética. Queremos, contudo, avançar no debate sobre justificação de crenças. Cremos que a compreensão desse debate será capaz de preparar adequadamente o terreno para a discussão especificamente moral deste livro. Ao apresentar as credenciais epistemológicas do realismo moral que pretendemos defender, e ao tentar mostrar sua plausibilidade, estaremos também sedimentando uma compreensão específica do que entendemos por conhecimento moral, justificação e, em suma, realismo.

Os conceitos envolvidos na discussão epistemológica são muitos e não é fácil fazer um recorte para delimitar o que pode ser dito em algumas páginas. Inicialmente é importante tratar da motivação de um debate desse tipo. Falar em epistemologia é buscar compreender

o que está envolvido no processo de conhecer alguma coisa. Conhecimento é algo que buscamos constantemente, em maior ou menor grau, mas que faz parte de nossa vida desde o nascimento até os últimos momentos. Saber falar, comer, se comunicar, aprender matemática, física, literatura, filosofia são exemplos do que fazemos como seres cognoscentes. Isso é tão trivial quanto importante para nossa existência. Junto com o conhecimento, contudo, está o engano. Muito do que acreditamos, mesmo no mais íntimo de nossas mentes, pode se mostrar falso. Crenças, muitas vezes formadas em situações bem parecidas, podem se mostrar distintas quanto a sua verdade ou falsidade. Como lidar com isso? Como diferenciar crenças verdadeiras de crenças falsas? Haverá, talvez, alguma crença verdadeira?

A existência do engano introduz em nosso aparato mental certo ceticismo sobre nossa capacidade de conhecer. Se o engano não fosse uma experiência partilhada, muitas preocupações epistemológicas não existiriam. Mas nossa capacidade de conhecer é falha, nossos sentidos nos enganam e nossa razão pode ser confundida. Isso é um prato cheio para o desafio cético se instalar com suas hipóteses mirabolantes, cenários extremos de cérebros em cubas e gênios malignos.

O cético, mesmo para além dos cenários extremos, é aquele que nos pede as credenciais de nossas crenças. Ele sempre nos instará a mostrar os passos que seguimos para sustentar aquilo que sustentamos. E é tendo isso em vista que temos que pensar se é possível de algum modo responder totalmente ao desafio cético, como muitos tentaram fazer, ou se apenas podemos fornecer respostas provisórias, pragmáticas ou parciais ao problema do conhecimento. Se o ceticismo já é uma ameaça no conhecimento empírico do mundo natural, podemos imaginar o tamanho do problema quando falamos

de moralidade. É por esse motivo que um capítulo sobre o tema do conhecimento se faz necessário e uma discussão nesses termos deve ser traçada.

Conhecer implica, tradicionalmente, (i) ter uma crença (ii) que seja verdadeira (iii) e esteja justificada (definição tripartite)[22]. O fato de alguém sustentar uma crença é a condição inicial do conhecimento[23]. Verdade e justificação são pontos que exigem mais discussão e o propósito deste capítulo é exatamente traçar a distinção entre eles. Por serem elementos distintos, eles podem aparecer separados em uma crença. Podemos então ter uma crença que seja verdadeira e não esteja justificada, caso não sejamos capazes de apresentar razões pelas quais a sustentamos (uma crença verdadeira por palpite ingênuo, por exemplo). Mas também o contrário pode acontecer: é possível estarmos justificados em uma crença falsa. Podemos ter boas razões para acreditar em algo e ainda assim essa crença não ser verdadeira. Isso é mais um prato cheio para o desafio cético.

Se justificação e verdade são coisas diferentes, o que são? A partir de quais conceitos estamos operando? É sobre isso que o debate das próximas páginas se dará. De início vale dizer que a preocupação maior será com o conceito de justificação. Justificação será aqui compreendida formalmente como o ato de apresentar os elementos

[22] A despeito das polêmicas contemporâneas em relação à definição tripartite de conhecimento, partiremos dela uma vez que tal definição é assumida pelos autores envolvidos no debate sobre realismo e construtivismo.

[23] Uma definição mais ou menos ecumênica da noção de crença pode ser fornecida em termos de *atitude proposicional*. Ter uma crença significa, em rápidas palavras, possuir um estado mental sobre um determinado estado de coisas (como que p é q). A crença, como a tomamos aqui, envolve um conteúdo proposicional que tem a função de apresentar ou descrever uma determinada realidade.

que estão conectados ao processo de sustentação uma crença. A discussão sobre o conceito de verdade será, de algum modo, inicialmente pressuposta. O conceito de verdade que será assumido será o de verdade como correspondência[24]. Parte-se, por uma motivação que é geral neste trabalho, da assunção de que o mundo é, de um certo modo, independente de nossas capacidades cognitivas e que uma crença verdadeira é aquela que descreve o mundo como ele é. Isso, óbvio, não é livre de discussão, pelo contrário, mas será aqui assumido de forma bem básica, sem distinções ou maiores compromissos substantivos além daquele geral de que uma crença verdadeira será aquela que descreve o mundo, e falsa, aquela que falha nesse propósito.

A discussão sobre justificação, contudo, merecerá aqui um grande esforço. Pretendemos compreender quais as melhores estratégias a serem utilizadas para justificação de crenças e de sujeitos epistêmicos. E, ao tratar de justificação, buscaremos falar expressamente de justificação epistêmica, uma vez que podemos pensar em outros tipos de justificação como justificações pragmáticas, instrumentais ou religiosas. Tratar de justificação epistêmica é buscar compreender os passos que devem ser seguidos para que se possa sustentar uma crença como sendo verdadeira. A justificação epistêmica se contrapõe, então, ao palpite, ao acaso, à suspeita e a seus assemelhados.

Quando dizemos que estamos justificados, normalmente isso significa que sabemos dizer os motivos pelos quais sustentamos determinada crença. Quando, por exemplo, dizemos que estamos

[24] A seção 2.3, ao final desse capítulo, trará uma breve discussão sobre teorias da verdade de modo a deixar mais clara nossa adesão de descartar outras teorias não realistas em favor da teoria correspondentista.

justificados em seguir o aplicativo *Google Maps* para uma boa rota de volta para casa, estamos amparados por uma série de crenças, que precisam, estas também, estar justificadas. Primeiro temos a crença de que a avaliação dos usuários sobre as boas rotas fornecidas pelo aplicativo é confiável. Temos também a crença de nosso celular está funcionando corretamente com base no fato de que nada aconteceu de estranho em sua interface desde o último uso. Por fim, cremos também que nosso aparato visual funciona corretamente para a visualização de objetos a curta distância. Outras crenças poderiam ser puxadas indefinidamente nesse fio. O que queremos mostrar com o exemplo é, portanto, que justificar uma crença envolve nos comprometermos com outras crenças que a sustentam e com uma correta relação entre elas.

Várias soluções de como puxar o fio da justificação foram sendo urdidas ao longo da história do pensamento. A grande maioria delas baseada em uma intuição muito natural que é a de pensar que o fio da justificação, uma hora, tem que acabar. Ora, se justificamos nossa crença em outra crença e essa em uma outra, em algum momento parece que devemos chegar a uma crença que para o processo. Isso parece ser realmente razoável. Crenças perceptuais parecem ser boas candidatas a serem essas crenças últimas. Isso porque são crenças que nos chegam de um modo bem imediato e com boa espontaneidade. Todavia, mesmo os sentidos nos enganam e, como já diria Descartes no longínquo século XVII, é bom nunca confiar naquele que já nos enganou alguma vez. Descartes é um daqueles que exclui os sentidos como candidatos a parar o processo de justificação, mas ainda permanece na mesma intuição de que o processo precisa de um fim e esse fim parece estar em uma crença fundamental com certas características.

Esse modo de pensar a justificação, com o apelo a uma crença final na cadeia de justificação, ficou conhecido como fundacionismo. A ideia é, pois, que a justificação de nossas crenças é, em último grau, fundacional, ou seja, baseada em uma crença que funda e dá suporte a todas as outras. Muitas questões podem ser levantadas sobre a natureza dessas crenças e sobre qual força elas possuem para justificar um sistema sem elas mesmas estarem justificadas. Isso veremos com detalhes ao longo desse capítulo.

Outra possibilidade presente no debate é aquela que busca a justificação de crenças em um processo que não é linear e ascendente como o fundacionismo. Poderíamos pensar que a ideia de um fio de justificação é inadequada e que na verdade deveríamos falar de uma teia. A justificação, por essa ótica, não faria referência a uma crença fundacional, mas à relação das crenças entre si em um processo de mútuo ajuste. A essa possibilidade chamamos de coerentismo. Ela também tem muitas questões problemáticas a serem analisadas e respondidas para que possa figurar como uma alternativa válida para a justificação.

Seria possível pensar, ainda, em uma opção contextualista ao debate, contudo há boas razões para não dedicarmos tanto espaço a ela. 'Contextualismo' é um termo que não possui significado unívoco na filosofia contemporânea. O termo possui variações não apenas entre disciplinas filosóficas (como, por exemplo, entre a filosofia da linguagem e a filosofia moral), mas mesmo dentro de uma mesma disciplina filosófica. Algumas caracterizações da tese contextualista não a distinguem de maneira clara e precisa do relativismo, do construtivismo e do expressivismo. Por isso, talvez seja uma questão genuína para a filosofia contemporânea se, de fato, o contextualismo

é uma posição conceitualmente independente e irredutível a versões de relativismo, construtivismo e expressivismo.

Uma razão para isso talvez seja o fato de a ideia básica do contextualismo – a saber, a de que "as condições (e os valores) de verdade de um enunciado se alteram ou variam relativamente ao contexto em que o enunciado é proferido (e/ou avaliado)" – soar vaga demais. Ela não apenas admite uma gama de classificações distintas em relação àquilo que é relevante para indicar alteração contextual e condições de verdade dos enunciados, mas até mesmo o que significa o próprio conceito de contexto[25].

Como observa Mark Richard (2004), aquilo que filósofos da linguagem chamam de 'contextualismo' está mais próximo do que filósofos morais chamam de 'relativismo'. E aquilo que filósofos da linguagem chamam de 'relativismo' possui um componente invariantista no significado dos termos morais que não é tipicamente reconhecido por filósofos morais. É exatamente assim que Prinz (2007), por exemplo, defende uma forma de relativismo metaético (que ele chama de *"content relativism"*), mas que ele mesmo admite

[25] Rysiew (2011) e Brendel & Jäger (2004) fornecem excelentes mapeamentos de como o tema é abordado de modo multifacetado entre filósofos da linguagem e que confirmam o diagnóstico da confusão terminológica e conceitual envolvendo o contextualismo. Rysiew, em particular, está preocupado em como distinguir contextualismo de relativismo. (Cf. também Rovane (2011), que contém uma excelente discussão de como relativismo e contextualismo se confundem.) Dentre as várias considerações de Rysiew, ele relata, por exemplo, que David Annis, um dos primeiros a usar o termo 'contextualismo' para caracterizar sua tese epistemológica, seria melhor descrito como um relativista. O mesmo valeria para Michael Williams (que é comumente classificado como defensor de uma versão de *"subject contextualism"* ou *"inferential contextualism"*, mas que por não admitir um elemento indexical em sua análise dos enunciados sobre conhecimento seria melhor descrito como propondo ou uma versão de relativismo ou alguma versão de contextualismo não-indexical).

que é o que outros autores em círculos filosóficos semânticos chamam de 'contextualismo'.

Por outro lado, aquilo que Thomas (2010) chama de 'contextualismo moral' é, provavelmente, melhor interpretado como uma versão de relativismo, haja vista que Thomas baseia sua teoria em Michael Williams (que, como dito, é provavelmente melhor interpretado como um relativista). Brogaard (2008) define 'contextualismo moral' (e 'relativismo moral') com base na literatura em filosofia da linguagem, assim como faz Silk (2018). Não é claro, contudo, com quem exatamente eles estão discutindo na literatura sobre filosofia moral[26].

Por fim, na tese "contextualista ética" (tanto semântica quanto epistemológica) defendida por Timmons (1999), o elemento contextual ganha sentido apenas sob o pano de fundo expressivista geral da tese de Timmons. Assim, além da dificuldade notória de encontrar uma linguagem comum para identificar o que seria uma posição contextualista em ética ou metaética, com base em todas as considerações acima apresentadas, é uma hipótese pressuposta desse trabalho (mas para a qual não serão apresentadas razões adicionais) que boa parte das intuições por trás de posições contextualistas são aqui discutidas em nossas abordagens ao relativismo e ao construtivismo.

Dito isso, é sobre o debate entre fundacionismo e coerentismo que esse capítulo irá se concentrar. Pretendemos apresentar e discutir as duas alternativas de justificação, seus pontos fracos e fortes e a relação que elas estabelecem com a possibilidade de resposta ao

[26] É curioso notar que vários filósofos morais que Silk chama de contextualistas são tradicionalmente reconhecidos como relativistas morais (James Dreier, Gilbert Harman, David Wong, David Velleman).

ceticismo. O debate moral, sobretudo em relação ao realismo, tende a assumir a alternativa fundacionista. O realismo que buscaremos defender nesse trabalho é, contudo, coerentista e para sustentá-lo é preciso argumentar pela plausibilidade do coerentismo como estratégia de justificação de crenças.

O que pretendemos, de início, é apresentar a proposta fundacionista a partir do argumento do regresso, estratégia mais clássica de argumentar em prol da teoria. Após realizar uma caracterização dos aspectos fundamentais do fundacionismo, buscaremos levantar algumas críticas importantes à teoria como forma de abrir espaço para a alternativa coerentista. Ao tratar o coerentismo, apresentaremos seus principais compromissos, o modo como ele responde às críticas e por fim, argumentaremos pela plausibilidade de uma versão coerentista global que permita um diálogo com teses realistas no campo da moral. Longe de buscar um debate exaustivo de todas as versões disponíveis no debate, queremos esclarecer o que está envolvido na estratégia de justificação de crenças e tentar apontar como isso é importante para construirmos uma teoria moral qualificada.

2.1 A teoria fundacionista e a justificação epistêmica

2.1.1 Caracterização e ideias principais

A teoria fundacionista é a tese mais comum sobre justificação de crenças disponível no debate filosófico desde a antiguidade. A ideia de

que o processo de justificação segue uma linha inferencial que precisa de um ponto de parada é tão comumente assumida que chega a ser vista como intuitivamente correta. Antigo também é o desafio cético: a ameaça da falta de uma base segura para o conhecimento humano. O chamado argumento do regresso sistematiza essa problemática cética em relação ao conhecimento.

O argumento do regresso -- que aparece já na antiguidade em Sexto Empírico e que possui versões que chegam até a contemporaneidade -- parte de uma afirmação básica: para um sujeito ser considerado justificado ao sustentar uma crença (a), ele deve apresentar razões para sustentar tal crença. Essas razões são também crenças (b, c, d) que, por sua vez, são sustentadas por outras crenças (e,f, g) e assim por diante. Trata-se, pois, do que chamamos de cadeia inferencial de justificação. O primeiro ponto que podemos levantar é: assumindo esse processo, ele deve possuir um fim? Parece que sim. Se estamos envolvidos em um processo de justificação (que significa não mais do que darmos razões para nosso corpo de crenças) não parece razoável que fiquemos sempre dando passos atrás infinitamente. Desse modo, ao continuar aumentando a cadeia de justificações, nós ainda não completaríamos o processo de justificação[27].

Uma cadeia infinita de justificações é tudo o que o cético gostaria para mostrar que nosso conhecimento não possui uma base segura e que, na verdade, não estamos em condições de justificá-lo. Surgem, então, respostas possíveis a esse regresso infinito. Podemos pensar, inicialmente, que a cadeia inferencial simplesmente para em alguma crença aleatória. Mas uma resposta desse tipo dificilmente serviria para responder ao cético. Uma parada aleatória em alguma crença é

[27] Os chamados infinitistas acreditam ser possível conceber uma cadeia infinita de justificações, mas trata-se de uma corrente minoritária no debate.

exatamente o tipo de explicação que não justifica. Isso porque essa crença aleatória pedirá, ela mesma, justificação (e não terá). Todo o sistema de crenças estará, pois, suspenso no ar, sem justificação plausível que o sustente.

Talvez seja o caso então de dizer que uma crença justifica a outra. A crença A justifica a crença B que, por sua vez, justifica a crença A. Essa opção, claro, recorre a um vício de circularidade. Uma vez que A recebe de B sua justificação, ela não pode ser utilizada para justificar B. Uma proposta como essa tem, contudo, a particularidade de pensar que talvez haja uma alternativa à justificação linear de crenças. Seria possível, talvez, propor um sistema de justificação que fosse inferencial, mas não linear. Em tal sistema não haveria um topo da cadeia de justificação, mas uma relação inferencial entre as crenças (ainda que não do tipo A justificando B e B justificando A).

A alternativa inferencial e não linear nunca foi assumida como uma proposta de justificação eficaz ao longo da história do pensamento. Principalmente pelo argumento de que, independentemente do tamanho do círculo, haveria uma circularidade viciosa aí envolvida. Recentemente, contudo, uma nova perspectiva de pensar o processo de justificação trouxe novos argumentos para esse tipo de explicação, como veremos ao longo desse capítulo. O que nos interessa, contudo, é que, ao excluir alternativas como (i) uma cadeia infinita de justificações, (ii) um processo aleatório de parada da cadeia justificatória e (iii) um tipo de justificação inferencial não linear, o argumento do regresso parece nos deixar ou com (iv) a impossibilidade de algo estar justificado (cenário cético) ou com (v) a afirmação que o processo deve seguir linearmente até uma parada não aleatória.

A alternativa (v) se refere então a um processo de justificação sempre linear, mas nem sempre inferencial. Isso porque o processo se encerra com uma crença no topo não inferencialmente justificada. A escolha dessa crença não pode ser aleatória e, por isso, uma história sobre ela precisa ser contada. Esse será o esforço da estratégia fundacionista como veremos agora.

Uma teoria que se comprometa com um tipo de justificação linear, mas que não seja sempre inferencial, faz menção a uma crença fundacional. Ou seja, a uma crença que funda todo o processo de justificação, mas não está inferencialmente justificada por outra, ainda que, necessariamente, precise estar justificada. O apelo a crenças fundacionais é o que leva a teoria a ser chamada de fundacionismo. A partir do argumento do regresso, o fundacionismo parece ser a única opção para nos salvar da ameaça cética. Não à toa, o argumento do regresso é utilizado a favor do fundacionista, pois seria ou ele, ou o cenário cético. Uma vez que o cenário cético não é o que queremos assumir, sobraria apenas uma opção para tentarmos justificar nossas crenças.

O fundacionismo, como base de justificação, teve uma série de versões ao longo da história do pensamento. Os candidatos a crenças fundacionais foram muitos ao longo do tempo e os requisitos para que uma crença figurasse como fundacional também foram alvo de constante discussão. Uma proposta como a fundacionista é certamente intuitivamente forte. Quando, todavia, analisada em seus detalhes, precisa dar muitas respostas para não figurar como uma parada aleatória e injustificada no processo de justificação. As crenças não inferencialmente justificadas (fundacionais, no topo da cadeia) precisam ser tais que consigam sustentar todo o sistema.

Ao falar de fundacionismo, podemos encontrar, em Robert Audi, uma definição da teoria nesses termos:

> Uma versão modesta do fundacionismo epistemológico [...] pode ser formulada como a visão de que necessariamente: (a) se alguém tem algum conhecimento, tem algum conhecimento direto, isto é, conhecimento não baseado em outros conhecimentos ou crenças que possui; e (b) qualquer conhecimento adicional que se tem é pelo menos em parte baseado em seu conhecimento direto. (Audi, 1993, p. 49)

Como o próprio Audi expressa no texto, essa é uma versão modesta do fundacionismo. Ou seja, uma versão que busca expressar somente os compromissos mais básicos do fundacionismo. Cabe notar que Audi fala mais da estrutura do processo de conhecimento do que das crenças envolvidas nesse processo. Mas até a discussão fundacionista chegar a uma versão modesta, muito já se buscou falar sobre as crenças fundacionais e sua natureza.

Como recorda Bonjour (1985), o fundacionismo foi sendo construído a partir da adoção de crenças com características bem mais ambiciosas. Crenças fundacionais seriam, além de adequadamente justificadas, como quer uma versão modesta, também infalíveis, incorrigíveis ou indubitáveis (p. 26). Essas características formam uma versão robusta de fundacionismo e parecem ter, inicialmente, uma razão de ser: o fundacionismo está baseado em um compromisso com crenças que não precisam de justificação externa a elas. Logo, aparentemente, essas crenças devem ser de um tipo especial.

O conceito de infalibilidade é historicamente um dos mais fortes conceitos ligados ao fundacionismo. Descartes, com o *cogito*, é o maior

exemplo desse compromisso. Ele coloca o sarrafo dos pressupostos para o conhecimento bem no alto: uma crença, para sustentar o edifício conhecimento, deveria ser infalível, ou seja, necessariamente verdadeira[28]. Ele exclui crenças dos sentidos e se fia na certeza da existência enquanto ser pensante para fundamentar o conhecimento seguro. Só a partir daí, de forma dedutiva, todo o conhecimento poderia ser instaurado.

Descartes é o exemplo paradigmático do mais robusto fundacionismo. Não é preciso dizer que o projeto cartesiano tem uma série de dificuldades e que não é razoável sustentá-lo em sua totalidade nos dias de hoje. Todavia, independente do projeto geral, a ideia de infalibilidade como necessária às crenças fundacionais continuou presente no debate: para fundamentar o sistema de crenças, a crença fundacional deveria ser de tal modo forte que deveria ser infalível.

A ideia de que uma crença fundacional, ou mesmo o processo de justificação fundacionista, precisa estar relacionado a algo infalível se mostrou, contudo, um peso muito grande para a teoria. Não é clara qual a necessidade de as crenças fundacionais serem infalíveis e, ao descrever o fundacionismo epistêmico como infalível, se está colapsando a diferença entre justificação e verdade. Vejamos por quê.

Nesse momento da discussão, já podemos afirmar a diferença entre verdade e justificação. De um lado, temos aquilo a que chegamos quando conseguimos realizar uma correta descrição do mundo com nossas crenças, ou seja, a verdade. De outro, temos o processo de

[28] A noção de infalibilidade está relacionada à necessidade de se sustentar uma crença como verdadeira. No caso de Descartes, ele identifica uma relação necessária entre pensar e existir. Axiomas matemáticos e da lógica são outros candidatos conhecidos a crenças infalíveis.

levantar argumentos para sustentar nossas crenças, ou seja, a justificação. São conceitos que se relacionam, mas não são uma mesma coisa. Isso implica que pode haver uma situação em que tenhamos um dos elementos e não o outro.

Um dos grandes problemas de qualquer teoria de justificação é colapsar a distinção entre verdade e justificação e uma proposta que necessite de crenças infalíveis para seu êxito está comprometida com algo desse modo. Autores contemporâneos fundacionistas têm sido, em sua imensa maioria, falibilistas, ou seja, defensores da ideia de que crenças fundacionais podem ser falíveis. Assim, é possível estar justificado, ainda que, ao fim, se descubra que as crenças não eram verdadeiras e assim não havia conhecimento.

Keith Lehrer é um dos expoentes da discussão sobre falibilismo no debate contemporâneo. Ele não acredita que sejam necessárias crenças infalíveis no topo da cadeia de justificação e afirma que: "as crenças básicas estão justificadas, a menos que haja evidência que mostre o contrário. Em outras palavras, elas estão *prima facie* justificadas, inocentes no tribunal da justificação, a menos que sua justificação lhe seja retirada" (Lehrer, 2000, p. 47). Lehrer busca mostrar que a existência de crenças infalíveis não só é problemática mas que, ainda que elas existissem, seriam de número tão diminuto que tornariam impossível o conhecimento seguro a partir delas.

Um fundacionista não precisaria, assim, se comprometer com o caráter infalível das crenças fundacionais. Lehrer, contudo, ressalta uma questão em relação ao problema do conhecimento que é similar ao que foi dito acima: a relação entre conhecimento e justificação fica abalada quando se dissocia crenças fundacionais e comprometimento com a verdade. As crenças infalíveis seriam a maior garantia possível de conhecimento seguro. Se isso não é possível, uma possibilidade

cética é introduzida de forma cabal no processo de aquisição do conhecimento.

Tendo esse problema em vista, podemos nos perguntar, então, se verdade e justificação estão ligados e em que medida. Caso não estejam minimamente ligados, alguém poderia falar que a justificação não serve de nada ao conhecimento. Do outro lado, já sabemos que não são uma e mesma coisa. É o caso de pensar essa relação em uma via intermediária que permita fazer jus ao papel da justificação para o conhecimento sem colapsar os dois conceitos.

Uma resposta possível a ser dada é exatamente que temos boas razões de acreditar que as crenças justificadas de um determinado modo são verdadeiras. Ou seja, as crenças fundacionais são crenças que nós temos diversos motivos para crer que são verdadeiras e não temos bons motivos para crer que são falsas. Essa relação precisa ser tal que valha a pena correr o risco de aceitá-las. Assim, o falibilista pode se comprometer com uma ideia que será importante para os nossos propósitos: que a justificação não é garantia, mas um indicativo de verdade. Uma explicação como essa garante a plausibilidade do desafio cético e a possibilidade do erro, uma vez que não somos máquinas cognoscentes perfeitas; também mantém a justificação ainda que sem o apelo a crenças infalíveis, a partir de um processo probabilístico razoável.

Sobre as outras características tipicamente relacionadas às crenças fundacionais, há também um debate sobre sua necessidade e o peso de cada uma delas na explicação fundacionista. Indubitabilidade e incorrigibilidade são os principais atributos ligados às crenças fundacionais e podem ser lidos de diversas maneiras por um fundacionista. O que certamente será argumentado por um defensor da teoria fundacionista é que uma leitura atenta desses

atributos vai para além da primeira interpretação de tais elementos. Assim, por exemplo, quando se pensa em indubitabilidade, normalmente se pensa em crenças de tamanha força que são evidentes de uma forma simples, como 2 + 2 são quatro. Contudo, 34 x 48 + 678 é igual a 2310 é uma crença igualmente indubitável ainda que isso não se constate à primeira. E assim como a indubitabilidade, a incorrigibilidade das crenças fundacionais precisa ser bem compreendida, para não parecer mais exótica do é para aqueles que defendem sua necessidade para a fundação do conhecimento[29].

Em relação aos atributos das crenças fundacionais, Brink (1989) faz uma classificação que pode ser instrutiva. Segundo ele, a teoria fundacionista poderia ser dividida entre versões subjetivas ou objetivas e entre versões fortes ou fracas. Quando trata da concepção subjetiva do fundacionismo, ele afirma que a versão forte sustenta crenças indubitáveis ou incorrigíveis, enquanto as versões fracas sustentam crenças *prima facie* indubitáveis ou incorrigíveis. Percebe-se que a versão subjetiva pode ser entendida como fazendo referência a uma certa versão psicológica da teoria. Nela se destaca a força doxástica para o sujeito que conhece. Pode-se pensar, então, em uma versão internista acerca da justificação.

[29] Indubitabilidade e incorrigibilidade, grosso modo, são categorias mais ligadas à dimensão psicológica ou subjetiva daquele que conhece. Indubitabilidade, em termos gerais, é a impossibilidade de colocar em questão aquilo que se crê. Já incorrigibilidade está ligada à capacidade de se fornecer razões para determinada crença. Assim, um sujeito pode, por exemplo, ter uma crença indubitável (como o fato de ele que percebe um determinado líquido como potável por suas características superficiais), mas corrigível (pois ele pode descobrir, por meio análise técnica, que se trata de água envenenada por algum produto incolor, insípido e inodoro). Uma crença indubitável poderá, portanto, ser corrigida por boas razões apresentadas posteriormente. Já uma crença incorrigível não poderá ser alterada por qualquer acréscimo de razões.

Já as versões objetivistas podem ser igualmente fracas ou fortes. As versões fortes afirmam que as crenças são infalíveis, enquanto as versões fracas as consideram prováveis ou confiavelmente verdadeiras. As versões objetivas fazem um entrelaçamento entre justificação e verdade. (Brink, 1989, pp. 108-109). É possível ainda, segundo Brink (1989, p. 119), pensar em uma versão híbrida, que uniria a força doxástica das versões subjetivas com a alta probabilidade da versão objetiva.

Uma distinção como a de Brink ajuda a pensar os limites da teoria em relação à segurança do conhecimento. Pela categorização apresentada, apenas a versão objetiva e forte garante o conhecimento. Nas outras versões, a separação entre justificação e verdade se faz presente, o que tira do fundacionismo a suposta vantagem de garantir o conhecimento seguro em detrimento de outras teorias epistêmicas. Isso será importante para os propósitos coerentistas do autor.

Laurence Bonjour (1985) também faz uma categorização do fundacionismo em fundacionismo moderado, fundacionismo forte e fundacionismo fraco. Com tal categorização já é possível avançar mais na compreensão dos compromissos centrais do fundacionismo. O fundacionismo forte, assim como na categorização de Brink, inclui como características das crenças fundacionais infalibilidade, indubitabilidade e incorrigibilidade. Incorre, pois, nas mesmas dificuldades apresentadas acima ao se comprometer com a infalibilidade e Bonjour afirma que um fundacionista não precisa disso para sustentar o edifício do conhecimento. Para Bonjour (1985, p. 28), então, o "o fundacionismo forte mesmo que aceitável, parece constituir um exagero filosófico [...]. Nada na resposta fundacionista ao regresso requer que as crenças básicas sejam mais do que adequadamente justificadas".

A versão moderada de fundacionismo, que Bonjour apresenta como uma versão mais óbvia e mais comumente aceita, não precisa se comprometer com infalibilidade, indubitabilidade e incorrigibilidade. Um fundacionista moderado precisa apenas afirmar que existem crenças básicas que justificam não inferencialmente, de modo suficiente, o sistema de crenças. Ou seja, a existência de certas crenças básicas fundacionais permite que o sistema esteja adequadamente justificado, sem que seja necessário que tais crenças tenham as tradicionais características exigidas pelo fundacionismo forte (Bonjour, 1985, p. 26).

A terceira possibilidade da categorização de Bonjour é o fundacionismo fraco. Trata-se de uma posição que aceita as crenças básicas, fundacionais, como possuindo um baixo grau de justificação epistêmica, em contraposição à versão moderada em que as crenças básicas possuiriam justificação suficiente. Crenças básicas seriam, nas palavras de Bonjour, 'inicialmente críveis' e não totalmente justificadas. Seria o caso de pensar que uma crença desse tipo possuiria uma justificação inicial, provisória, capaz de suspender de pronto o processo de justificação. Contudo, para que o processo fosse realmente parado, ela precisaria do apoio de outras crenças para se manter e se consolidar como uma crença fundacional e capaz de sustentar a cadeia epistêmica (Bonjour, 1985, p. 28).

Uma versão fraca da teoria não permitiria, assim, que as crenças fundacionais, sozinhas, fossem capazes de sustentar o edifício do conhecimento. Embora elas fossem potencialmente capazes de parar o regresso por seu caráter não inferencial, elas precisariam do apoio de outras crenças para sustentá-las. O fundacionismo fraco apelaria, pois, a uma espécie de coerentismo de base para ajudar a justificação

do sistema, ainda que aceitasse a ideia distintiva do fundacionismo que é a justificação não inferencial.

Algo parecido com o fundacionismo fraco apontado por Bonjour (1989, p. 120) é apresentado por Brink sob a nomenclatura de *groundless foudationalism*. A ideia de um fundacionismo 'sem base' é que existem crenças que podem ser justificadoras, sem elas mesmas estarem, inicialmente, justificadas. Essa tese, inicialmente contraintuitiva dado seu compromisso com crenças sem justificação, parte da defesa de 'justificadores injustificáveis', ou seja, "alguns princípios $p_1...p_n$ aparecem como premissas na justificação de todas as outras afirmações. Devido à proibição de raciocínio circular, não pode haver justificativa de $p_1...p_n$. [...] portanto, existem justificadores injustificáveis ou crenças sem base" (Bonjour, 1989, p. 121).

A ideia do 'fundacionismo sem base' é justificar as crenças do topo da cadeia a partir de sua participação como premissas das crenças de baixo. Em um processo de equilíbrio reflexivo, essas crenças teriam sua razão de ser demonstradas já que só a partir delas como premissas e princípios, o sistema iria se sustentar. Trata-se de uma inversão metodológica no modo de justificação que pretende manter a base típica do fundacionismo que é a justificação não inferencial, mas levando em conta as outras crenças no processo de esclarecimento e explicitação do caráter fundacional do sistema.

Pensar em um fundacionismo sem base, ou sem fundação, nos moldes apresentados acima pode parecer inicialmente um certo contrassenso. Como uma crença sem justificação é capaz de justificar inferencialmente todo o sistema? Contudo, o que os defensores de tal teoria afirmam é que é preciso ter uma visão global sobre o processo de investigação presente na empreitada epistêmica. Não se trata, segundo eles, de abandonar a base inferencial, mas de construí-la 'de

baixo para cima' de modo a analisar as crenças do topo a partir do modo como elas se encaixam na explicação do sistema[30].

Com essas últimas versões de fundacionismo, que são um tanto mais excêntricas, é possível perceber uma certa extrapolação dos limites do fundacionismo clássico ao recorrer a outras ferramentas de justificação de forma auxiliar. Assim, a partir da ideia de fundacionismo fraco ou de *groundless foundationalism*, vemos um movimento que tem sido muito comum nas pesquisas teóricas, qual seja, a aproximação dos polos opostos. Não é raro percebermos que posições antagônicas descritas inicialmente como muito distantes, vão se aproximando quase de forma a se tornarem híbridas. É curioso e digno de nota o fato de que diferentes posições no âmbito teórico muitas vezes guardam apenas pequenas diferenças entre si e, talvez por isso, sejam as disputas tão vivas e tão difíceis de se resolver totalmente.

Tendo apresentado os compromissos fundacionistas padrão, cabe introduzir algumas considerações de Geoffrey Sayre-McCord que podem auxiliar na construção de uma síntese da reflexão epistêmica dessa seção. Sayre-McCord apresenta a discussão sobre o fundacionismo igualmente reconhecendo que a teoria pode estar comprometida com uma ou outra característica das crenças básicas já aqui discutidas. Contudo, o núcleo duro da teoria poderia ser expresso formalmente simplesmente desse modo: "existe uma classe privilegiada de crenças não inferencialmente justificadas sem a qual nenhuma outra crença estará, ultimamente, justificada" (1996, p. 149). Essa caracterização do fundacionismo exime o defensor da teoria de

[30] Em que medida há elementos coerentistas injustificadamente inclusos na teoria é uma questão que seus defensores teriam que explicar. Essa questão será desenvolvida no decorrer do capítulo.

ter que se comprometer com essa ou aquela característica das crenças básicas. Diz Sayre-McCord:

> As crenças fundacionais não precisam ter qualquer característica especialmente exótica para parar o regresso. Elas não precisam ser infalíveis, nem indubitáveis, nem incorrigíveis. Tudo o que precisam ser é: justificadas, mas não por causa das relações inferenciais que mantêm com outras crenças. Elas podem até funcionar para interromper o regresso se a justificativa que tiverem for substituível (em face das implicações inferenciais de outras crenças) e enfraquecível (em certos contextos em que sua justificativa presumida desaparece). Enquanto houver algumas crenças justificadas independentemente de qualquer apoio que possam receber de outras crenças, o regresso poderá ser interrompido. Que possa haver tais crenças é pelo menos plausível, deve-se admitir. (Sayre-McCord, 1996, pp. 155-156)

Vemos aí uma descrição bem amigável para um defensor do fundacionismo. Os compromissos a serem assumidos são plausíveis e não implicam em grandes extravagâncias metafísicas ou epistêmicas. Tais crenças, se o fundacionista estiver certo, seriam capazes de sustentar a cadeia inferencial de crenças e assim dar uma boa resposta ao desafio cético.

A descrição de Sayre-McCord também avança para um modelo de fundacionismo que guarda algumas semelhanças com a versão fraca em Bonjour ou o *groundless foundationalism* de Brink. Trata-se de admitir crenças permissivamente justificadas para encerrar o regresso. As crenças permissivamente justificadas, em contraponto às positivamente justificadas, seriam crenças que, cômputo geral,

alguém não teria razões para descartar. As crenças positivamente justificadas seriam aquelas que, no cômputo geral, alguém teria razões para aceitar. Vejamos a diferença: no caso das crenças positivamente justificadas haveria um suporte tal que um sujeito epistêmico teria razões para acreditar na verdade da crença. Já no caso das permissivamente justificadas, não há esse suporte. Não há razões para aceitar uma crença permissivamente justificada. Não há, contudo, também, razões para descartá-la como falsa (Sayre-McCord, 1996, p. 159).

O fundacionista pode afirmar que, para parar o regresso, é exigida uma crença justificada no topo do sistema. E essa crença não deve precisar de uma crença acima para lhe dar justificação. A crença permissivamente justificada parece cumprir esses requisitos, ainda que não esteja positivamente justificada. Ela poderia ser um início para o processo de justificação que iria se desenvolver logo depois com a adição de outras crenças de justificação positiva. Outro ponto positivo para a adoção de tais crenças é que elas não precisam possuir nenhuma propriedade especial ou exótica para pararem o regresso e, por isso, é menos implausível sustentá-las. Um defensor desse tipo de explicação deveria, contudo, ser capaz de explicar como uma crença que está apenas permissivamente justificada será capaz de dar justificação positiva a outras crenças e assim justificar o edifício do conhecimento. Em termos puramente fundacionais isso parece ser mais difícil. Mas, como veremos, isso pode estar disponível para uma versão que incorpore elementos coerentistas.

Há diversas formas de se compreender a proposta fundacionista em epistemologia. Uma série de outras distinções poderiam ser feitas de modo a esclarecer pontos obscuros e fortalecer vantagens explicativas. Buscamos com essa apresentação realizar uma

caracterização básica e instrumental da teoria desde suas versões mais robustas até as versões com menos comprometimentos e já próximas a uma explicação coerentista. Uma vez que é a posição historicamente mais intuitiva no debate, apresentar o fundacionismo cumpre uma dupla função: (i) introduzir o debate epistemológico de forma clara, delimitando seu escopo, limites e desafios e (ii) apresentar seus elementos principais de forma a tensioná-los para, posteriormente, dar espaço a uma alternativa coerentista. Cabe agora avançar ao item (ii) e apresentar criticamente algumas das principais dificuldades presentes na defesa da teoria fundacionista de justificação.

2.1.2 Limites e críticas ao fundacionismo

As críticas ao fundacionismo podem vir de várias vertentes. Desde uma via cética, que busca derrubar a última barreira do argumento do regresso, até daqueles que acreditam que o regresso pode ser vencido de outro modo. A primeira crítica, mais comum e mais fácil de ser respondida, já foi objeto de discussão na última seção: trata-se do caráter extravagante das crenças fundacionais. O fundacionista deveria estar comprometido com a existência de crenças robustas para parar o regresso. Isso faria sentido dado que a fundação do edifício do conhecimento precisa estar garantida a partir de crenças de tal evidência e força que garantiriam um solo firme a nossos pés.

Como lembra Brink (1989), um dos argumentos favoráveis ao fundacionismo seria exatamente o argumento anticético. Ou seja: apenas o fundacionismo nos daria garantia de verdade ao se

comprometer com crenças infalíveis. O processo de justificação estaria de tal forma ligado ao de conhecimento que a diferença entre ambos seria colapsada e o fundacionista garantiria a verdade das crenças justificadas. Esse solo firme, aparentemente só é possível de se conseguir com um tipo de crença muito exótica. Um projeto cartesiano como esse parece pouco crível e, ainda que possível, seria composto por um número tão ínfimo de crenças que sozinho não daria conta de justificar dedutivamente o conhecimento. Os fundacionistas são acusados, então, de ter que se comprometer com crenças fortes demais e não conseguir entregar o que prometem.

Uma resposta disponível a eles já foi apresentada e pode ser resumida em um requerimento de parcimônia. O fundacionista pode argumentar que não é absolutamente claro o motivo pelo qual ele deve se comprometer com crenças de tal monta. Infalibilidade, incorrigibilidade e indubitabilidade não necessariamente precisam estar presentes nas crenças fundacionais para que elas parem o regresso. O fundacionista pode ser mais modesto em assumir os limites da teoria e dizer que, embora a justificação possa ser tida como um meio para se chegar à verdade e esteja a ela ligado, verdade e justificação não se confundem. Assim, bastaria para um fundacionista o compromisso com crenças justificadas de modo não inferencial no topo da cadeia de justificação.

Outra crítica já clássica ao fundacionismo que merece ser destacada é aquela referente ao modo como o *input* sensorial se transforma em crença a ser utilizada no processo de conhecimento. Trata-se da discussão sobre o dado. Essa crítica foi desenvolvida por W. Sellars em *Empiricism & the Philosophy of Mind* (1956) e mostra um possível paradoxo na ideia de que temos conhecimento bruto por meio dos sentidos. A estratégia de Sellars, resumida em pouquíssimas

palavras, consiste em mostrar a dificuldade de se lidar com o dado (*given*), que seria esse conteúdo sensório que recebemos do mundo exterior e a partir do qual o conhecimento é fundado.

O defensor do dado (aí inclusa a tradição fundacionista) deve admitir que o dado é elemento não conceitual, não proposicional, totalmente espontâneo e imediato com o qual somos postos em contato. Deve, ao mesmo tempo, ser capaz de utilizá-lo na explicação e justificação de nosso conhecimento proposicional e conceitual, categorizando-o de modo a figurar em nossa economia mental. E é aí que o paradoxo aparece: se o dado sensível nos vem totalmente imediato, de forma não conceitual, não é possível categorizá-lo, nem o reconhecer ou utilizá-lo como justificação para nosso conhecimento. Por outro lado, se ele já nos aparece categorizado, seria o caso de que os conceitos já estariam operando em nossa mente antes de sua apreensão, o que tiraria a imediaticidade e anterioridade do dado.

Com isso, Sellars pretendeu mostrar que a ideia de um dado sensível que funda o conhecimento sensório é um mito e uma explicação que recorra a ele não é capaz de dar conta da origem e justificação de nosso conhecimento. A controvérsia sistematizada por Sellars rendeu uma ampla bibliografia sobre o assunto ao longo do século XX e ainda causa grandes e acalorados debates que exigiriam muito mais do que podemos desenvolver nessas páginas[31].

[31] Cabe apenas ressaltar que o problema do dado não é totalmente novo. Ele já opera, desde os modernos, no esquema empirista clássico que se fia nos dados do sentido para a construção do conhecimento. As motivações kantianas de tentar superar uma forma pura de empirismo já partem de certa consciência do problema em se lidar com o dado bruto. O problema retorna em especial como reação à estratégia verificacionista dos autores do início do século XX e desagua na crítica de Sellars. Há uma série de tentativas possíveis de tentar sair do dilema do dado. John McDowell,

Um último conjunto de críticas ao fundacionismo que acreditamos ser importante discutir, atinge de forma central esse tipo de justificação. Tais críticas aparecem em diferentes versões tanto em Bonjour (1985), quanto em Brink (1989), quanto em Sayre-McCord (1996). Embora parecidas, elas possuem algumas distinções que precisam ser expressas de modo a saber qual delas é mais eficaz como crítica ao fundacionista.

A crítica passa pela compreensão do que está envolvido no ato de justificar uma crença. Quando dizemos, como sujeitos epistêmicos, que estamos justificados em sustentar uma crença, intuitivamente espera-se que sejamos capazes de apresentar as razões da nossa crença. Se alguém, por exemplo, afirma que está justificado em sustentar a crença de que há uma lata de refrigerante na geladeira de sua casa, deve ser capaz de apresentar as razões que tem para tal, principalmente se for desafiado. Deve dizer que tem recordação de ter comprado refrigerante em sua última compra do mercado, de tê-lo colocado para gelar pela manhã, que sua memória não costuma falhar em situações recentes como essa etc. Se alguém afirmar que há uma lata de refrigerante na geladeira de sua casa e, desafiado por um

por exemplo, defendeu no já clássico *Mente e mundo* (1994), uma explicação da percepção na qual já existiram conceitos. Diante de críticas ao modelo, ele o revisa buscando incluir um tipo de conteúdo intuicional no esquema perceptual. Na outra margem da discussão, não conceitualistas buscaram abraçar a ideia do dado, evitando pensá-lo como um mito, mas compreendendo-o como um elemento ineliminável de nosso processo perceptual e justificatório. Robert Audi (2002), por sua vez, apresenta uma versão que pode ser considerada híbrida para a base da percepção em que distingue a noção de *ground* da noção de conteúdo proposicional. O *ground* da experiência perceptual seria não conceitual e básico (como o próprio nome diz) e forneceria justificação para o conteúdo proposicional. Um crítico poderia afirmar, contudo, que isso não seria apenas uma regressão do problema.

interlocutor, não for capaz de apresentar nenhuma razão para essa crença, dificilmente se imaginará que este alguém está justificado.

Cabe perguntar então, de que tipo são essas razões? Aparentemente essas razões devem ser internas, ou seja, devem estar disponíveis ao sujeito para que possa apresentá-las. A isso se chama internismo de razões. O internismo de razões afirma que uma pessoa, para estar justificada, deve estar consciente das razões que sustenta para afirmar uma crença. Parece uma questão trivial, intuitiva até. Mas trata-se de algo mais complexo. E isso leva o debate epistêmico a um novo patamar: uma crença, para estar justificada, necessariamente precisa se comprometer com o internismo de razões?

Historicamente, o debate sobre justificação foi sempre internista. Em uma rápida síntese, pode-se dizer que o internismo afirma que uma crença está justificada quando quem a sustenta é capaz de apresentar razões a ela, ou estar minimamente consciente dos motivos para sustentá-la. Isso seria um processo interno, daí o nome da abordagem. O internismo justificacional, como tudo em filosofia, tem seus problemas e limites. E muitos, veem nele, o problema fundamental detectado no fundacionismo.

No século XX aparece no debate uma alternativa, à primeira vista excêntrica, de que a justificação de uma crença possa se dar de forma externa, ou seja, sem que o sujeito esteja ciente das razões pelas quais ele sustenta a crença. Um dos maiores representantes do chamado externismo de justificação é o fiabilismo, de Alvin Goldman (1979). A proposta fiabilista é basicamente relacionar a justificação a mecanismos confiáveis de produção de crenças verdadeiras. Ou seja, há mecanismos que podem ser estudados e vistos como produtores de crenças verdadeiras. Suponhamos que o mecanismo x (uma máquina que seleciona bombons amargos de bombons ao leite) seja utilizado

na separação de bombons. Não sabemos como o mecanismo age. Sabemos, contudo, que todas as vezes que ele diz que o bombom é amargo, ele realmente é amargo. Segundo uma proposta fiabilista, a crença estará justificada ainda que o sujeito epistêmico não possua em seu aparato cognitivo as razões pelas quais a crença está justificada. O sujeito em si estaria justificado em sustentar tal crença ainda que não pudesse dizer por que para além de que a crença tende a resultar em algo esperado.

Uma das críticas que logo aparece no debate vem de Bonjour (1980; 1985). Ele afirma que, em uma proposta fiabilista, a irracionalidade subjetiva em se sustentar uma crença não é compensada pela confiabilidade objetiva da crença (Bonjour, 1985, p. 41). O que se quer sublinhar é que, uma vez que não são exigidas razões internas para a justificação, uma crença formada de modo irracional pelo sujeito continuaria a ser irresponsavelmente assumida por ele, uma vez que não possui motivos para tal. Isso dificilmente seria compreendido como justificação.

Versões mais sofisticadas de fiabilismo buscam responder a essas dificuldades, mas outras críticas ao externismo podem ser levantadas. Uma delas vem a partir do contraexemplo oferecido por Lehrer e Cohen em *Justification, Truth, and Coherence* (1983): imaginemos dois sujeitos gêmeos, com os mesmos conteúdos mentais, sustentando uma mesma crença como sendo confiavelmente produzida. Um desses hipotéticos gêmeos, contudo, está sendo enganado por um gênio maligno e aquilo que ele afirma é apenas uma ilusão. Intuitivamente diríamos que os dois estão justificados, ainda que só o primeiro tenha conhecimento, pois afirma algo verdadeiro. O fiabilista, contudo, teria que dizer que o segundo gêmeo não está justificado, dado que sua crença não foi, de fato, gerada por um

mecanismo confiável. Isso parece estranho pois o que há de diferente nos dois parece ser apenas a verdade da asserção. Um gênio maligno eficiente é capaz de enganar de tal modo que o sujeito cumpra todos os requisitos para a justificação.

Outras respostas podem estar possíveis e ainda outras críticas levantadas contra a teoria, sendo possível mostrar a dificuldade em se assumir uma tese de justificação que não dote o sujeito internamente com razões para sua crença[32]. Contudo, o debate sobre internismo e externismo nos serve aqui como uma base para entendermos a crítica de autores como Bonjour, Brink e Sayre-McCord ao fundacionismo. Ambos assumem a visão de que para alguém estar justificado em assumir uma crença, deve estar em posse das razões que o levam a acreditar na verdade dessa crença (ainda que eventualmente a crença seja falsa, dado o falibilismo já discutido). Sayre-McCord formula essa questão nos termos do que chama requerimento básico para justificação. Embora isso não apareça nos outros autores desse modo, serve para todos. Eis o requerimento:

> Podemos dizer então que uma pessoa está epistemicamente justificada em manter alguma crença somente se ambas as coisas acontecerem: (i) a crença satisfaz o Imperativo Epistêmico: [...] *Devemos acreditar*

[32] Versões falibilistas mais contemporâneas, por exemplo, Cf. Goldman (2011), introduzem um refinamento da posição a partir da ideia de atribuição de justificação. Elas distinguem o que é estar objetivamente justificado e do que é ser capaz de atribuir justificação a suas próprias crenças. Esse último ensejaria algum tipo de relação interna do sujeito, algo como uma virtude epistêmica capaz de garantir certa ciência do processo de justificação. A justificação de fato, contudo, continuaria a ser dada em termos objetivos, no modo falibilista tradicional. Uma posição desse tipo precisa mostrar em que tais virtudes internas são distintas de crenças necessárias para a justificação.

> *somente na medida em que a preponderância da evidência permita* [...]; (ii) esse fato importa para a manutenção da crença. (Sayre-McCord, 1996, p. 147)

Note-se que a referência está ligada à justificação do sujeito em sustentar uma crença, não à justificação da crença em si. Dito isso, um fundacionista deverá afirmar que, para um sujeito sustentar uma crença fundacional, ele deve apresentar as evidências que o fazem crer nela. Ocorre que essas evidências se constituem também em outras crenças. Isso faz com que o regresso seja novamente posto em movimento para o fundacionista.

Bonjour constrói o argumento desse modo para criticar o fundacionismo tradicional, (que ele chama de fundacionismo moderado) que já inclui o falibilismo e não requer outras características especiais das crenças fundacionais. Ele afirma que, mesmo renunciando a todos os caracteres exóticos das crenças fundacionais, o fundacionismo fracassa como possibilidade de fim do regresso dada a necessidade de tal crença evidencial para as crenças fundacionais (Bonjour, 1985, pp. 30-33).

Brink, na mesma linha de argumentação, trata a questão da justificação interna fazendo uma distinção entre crenças de primeira ordem e crenças de segunda ordem. Ele diz:

> A justificação é a justificação para acreditar na verdade. [...] Para ser justificado em sustentar *p*, é preciso ter motivos para sustentar *p*. Se *p* é uma crença de primeira ordem, isso parece implicar que se deve basear *p* em crenças sobre *p*, em particular em crenças de segunda ordem sobre que tipo de crença *p* é (por exemplo, sob que condições *p* foi formada) e porque as crenças do tipo *p*

> provavelmente são verdadeiras. Mas isso mostra que a crença de uma pessoa não pode ser autojustificativa. (Brink, 1989, p. 117)

A introdução de crenças de segunda ordem faz com que a autojustificação das crenças fundacionais seja colocada em xeque. Qualquer crença de primeira ordem que seja escolhida como candidata a parar o regresso parece exigir uma crença de segunda ordem que lhe confira as credenciais para ser o tipo de crença necessária para aquela situação. Embora um fundacionista possa dizer que o argumento é uma petição de princípio contra a teoria, Brink afirma que está, na verdade, fazendo uma crítica estrutural ao argumento. Ele acredita estar expondo a circularidade do fundacionismo ao ressaltar que nenhuma crença sobre o mundo pode ser ao mesmo tempo a razão para acreditar que ela mesma é verdadeira (Brink, 1989, p. 117).

A versão da crítica apresentada por Sayre-McCord vem do desdobramento do que ele chamou de requerimento básico e que apresentamos alguns parágrafos atrás. A justificação epistêmica exige de nós a apresentação de evidências para as nossas crenças. Devemos crer na medida em que a evidência nos permite e cremos *porque* há uma evidência. Esse parece ser realmente um bom princípio para mantermos nossas crenças. Caso a evidência seja retirada, retiramos também nossa sustentação da crença. Assim lidamos com a justificação.

Isso leva ao que Sayre-McCord chama de ascendência doxástica. O esquema funciona do seguinte modo: para que um sujeito epistêmico esteja justificado em crer em algo (como que está vendo algo azul), ele deve ter a crença de que está vendo azul e uma segunda

crença de que a crença inicial foi formada em critérios adequados (ou seja, que ele não está alucinando, que ele não está enganado, que as condições de luz estão corretas, que seu aparato cognitivo está perfeito etc.) e que é *por isso* que ele crê. Ou seja: uma crença, para estar justificada, sempre vem acompanhada de uma segunda crença. O argumento é expresso desse modo:

> Interpretado dessa maneira, o requerimento básico só é atendido se uma pessoa tiver crenças a respeito de suas crenças, de modo que elas estejam justificadas ou possuam alguma propriedade em virtude da qual elas são justificadas. Mas isso é alegar que para ela sustentar justificadamente a primeira crença (qualquer que seja seu conteúdo, independentemente de suas circunstâncias) é exigido que ela tenha outra crença distinta que sirva para justificá-la. Reconhecer esse requisito é nada menos que abandonar a alegação de que a crença em questão é apropriadamente fundamental - mesmo que seja infalível, indubitável, incorrigível, certa ou qualquer outra coisa. (Sayre-McCord, 1996, p. 156)

Se o argumento funciona, as crenças fundacionais não são capazes de parar o regresso de justificação, ao menos não do modo como ele é tradicionalmente pensado. Os fundacionistas podem replicar que essa é uma exigência forte demais. Uma pessoa pode não ter uma crença auxiliar de que crê por isso, mas ainda assim estar justificada. Ela precisaria apenas crer pela evidência, não articular a crença em outra crença. Contudo, para sustentar uma crença é preciso, ao menos, ter razões para tal. E essas razões são o conteúdo de uma crença. Sem razões ninguém pode se dizer justificado em sustentar algo. Então, para se estar justificado é necessário ao menos a

crença na evidência, que é a razão pela qual sustentamos a crença inicial. A isso é chamado ascendência epistêmica, em contraposição à ideia de ascendência doxástica anteriormente exigida. Isso faz com que, no fim, toda a justificação seja inferencial, diferente do que sustenta o fundacionista (Sayre-McCord, 1996, pp. 156-157).

Com exigências maiores ou menores a respeito das crenças de segunda ordem que acompanham uma crença fundacional, todos os autores acima citados se valem da necessidade de que o sujeito, para estar justificado, seja capaz de articular as razões para sua crença. Caso isso seja realmente necessário para a justificação epistêmica, o fundacionismo está em maus lençóis. Tanto em Brink quanto em Sayre-McCord, contudo, aparecem alternativas, também relativamente similares, a essa crítica ao fundacionismo. Cabe notar que essas críticas assinaladas se fazem a versões tradicionais de fundacionismo, ou versões moderadas da teoria. Como já foi visto, contudo, é possível defender versões mais heterodoxas de fundacionismo. Cada um dos autores apresenta criticamente -- ou seja, nenhum a assume como possibilidade final -- uma dessas versões. Bonjour apresenta o fundacionismo fraco, Brink, o *groundless foundationalism* e Sayre-McCord introduz a ideia de crenças permissivamente justificadas.

No tópico anterior já apresentamos essa alternativa sobre a qual os autores dissertam criticamente. Elas têm em comum a ideia de que as críticas ao fundacionismo tradicional e moderado são pertinentes e que, caso queiram salvar o fundacionismo, seus defensores devem encontrar uma alternativa à defesa de uma crença positivamente justificada no topo da cadeia de justificação. As crenças do topo não precisariam de uma crença auxiliar para parar o regresso. Elas poderiam funcionar como *stoppers* que não temos razões para não

crer. Teriam uma credibilidade provisória. Essas crenças seriam de um tipo que serviria apenas como um certo início do processo de justificação, estariam de algum modo justificadas, mas não a partir de razões positivas.

Cada um dos autores faz sua crítica à plausibilidade dessa alternativa. É possível pensar, contudo, que esse talvez seja o caminho mais alvissareiro para um fundacionista conciliar os elementos necessários para a justificação do sujeito epistêmico. Embora guardem distinções interessantes entre si, pretendemos avançar apenas na discussão de Sayre-McCord sobre a existência de um tipo tal de crenças. Fazemos isso, pois acreditamos que sua versão expressa a melhor construção de uma alternativa do tipo para um fundacionista e porque a crítica que ele irá elaborar se torna, por conseguinte, mais decisiva. A discussão a partir de Sayre-McCord também permite apresentar elementos importantes no debate a ser traçado sobre coerentismo e justificação.

A diferença entre crenças positivamente justificadas e crenças apenas permissivamente justificadas já foi descrita anteriormente: enquanto as primeiras possuem, no cômputo geral, razões para que o sujeito nelas acredite, as outras, por sua vez, apenas não possuem, no cômputo geral, razões em contrário. Crenças permissivamente justificadas são aquelas que não temos uma razão para duvidar, mas também não temos evidências para assumir. O imperativo epistêmico nos diz que devemos crer somente em razão da evidência. Isso faz com que a crença permissivamente justificada não seja alvo de uma sustentação positiva, daí ela ser capaz de estar no topo da cadeia sem a necessidade de uma outra crença. Mas ela está justificada, mesmo que de forma permissiva, e pode, pois, parar o regresso.

O ponto para o fundacionista está, pois, em mostrar qual crença pode fazer esse papel. Parece estranho pensar que qualquer crença possa estar permissivamente justificada. Isso porque algumas crenças que não temos razões para crer e nem descrer podem ser frutos de engano, de preconceito, superstição etc. Mas o fundacionista, como vimos, não poderá se comprometer com a existência de qualquer critério que torne uma crença digna de ser permissivamente justificada (isso faria o regresso retornar). Havendo tal critério, se ele não souber de alguma forma qual é, parece pouco crível que se possa imaginar que ele estará justificado, ainda que permissivamente (Sayre-McCord, 1996, pp. 161-163).

Uma alternativa disponível seria relacionar a justificação dessa crença permissivamente justificada com outras crenças disponíveis na cadeia de crenças. Caso essa crença faça sentido e seja apoiada por outras a ela relacionadas, ela seria capaz de se mostrar permissivamente justificada e digna de ser mantida. Caso não, ela deveria ser descartada. Embora essa pareça ser uma saída interessante, já se pode antever o problema: trata-se de uma alternativa que esbarra numa versão coerentista de justificação. A relação inferencial entre as crenças teria um papel preponderante no processo de justificação, algo que o fundacionista não está disposto a admitir de bom grado.

Com isso, aparentemente, mesmo a versão mais permissiva do fundacionismo encontra problemas para se sustentar como uma alternativa disponível para justificação do sujeito epistêmico. É interessante notar, contudo, que o fundacionismo que começa inicialmente forte e infalível, no extremo oposto do coerentismo, termina bem mais próximo de sua posição adversária em suas últimas versões. Ao tratar a teoria coerentista na próxima sessão, será possível perceber que algo de parecido também acontece. Isso faz com que

teorias inicialmente muito diferentes e excludentes possam ser vistas como mais próximas e que talvez apenas poucas diferenças no viés de análise e peso explicativo as diferenciem.

2.2 Teoria coerentista de justificação epistêmica

Uma alternativa à proposta fundacionista parte da afirmação trivial de que nosso discurso, para ser levado a sério, tem que fazer sentido. Isso parece – e é – uma obviedade. É preciso, contudo, compreender o que está envolvido em tal compromisso. Fazer sentido significa, entre outras coisas, ser coerente. Qualquer um que defenda a igualdade entre as pessoas e logo após diga que mulheres não devem ter direito a voto será interpelado e acusado de sustentar um discurso que não faz sentido em seus próprios termos. Isso é algo que até o mais ferrenho fundacionista estaria disposto a admitir sem o menor problema.

Assim, a coerência, independentemente da posição epistemológica que assumirmos, é algo que parece básico para um discurso com pretensão de validade e verdade. Alguns autores, contudo, se utilizaram desse pressuposto para tentar compreender verdade e justificação a partir da ideia de coerência. Para entender essa proposta e como ela é importante para a tese geral que pretendemos defender, cabe falar um pouco do que está em jogo quando falamos em coerentismo. Para tanto, buscaremos apresentar a teoria nas próximas páginas de modo a situá-la no panorama da justificação ao menos como uma opção plausível.

De início, é preciso fazer uma distinção entre coerentismos. Quando falamos em teoria coerentista, podemos pensar em coerentismo como uma teoria da verdade ou como uma teoria da justificação. O coerentismo, como teoria de verdade, afirmará que a verdade de uma proposição consistirá em sua coerência com um conjunto de proposições. Trata-se de uma alternativa à teoria correspondentista da verdade, segundo a qual, a verdade de uma proposição se dará por adequação e descrição do mundo externo. Uma vez que um dos principais guias desse trabalho é a máxima que a "realidade é anterior ao pensamento", a teoria de verdade aqui assumida será a correspondentista e não a coerentista[33].

A teoria coerentista da verdade pode ser considerada a extrapolação máxima do poder da coerência. Como afirmamos no início dessa seção, a coerência parece ser um requisito básico para o conhecimento. A coerência, contudo, não precisa ser o critério de verdade. O coerentismo, pensado desse modo, seria uma carga muito pesada e como pretendemos defender o realismo e não o idealismo, não precisamos nos esforçar para carregá-la. Queremos, todavia, defender uma forma de coerentismo. Trata-se de um coerentismo epistemológico. Esse coerentismo pode ser associado à teoria da verdade correspondentista e pode, com isso, ser pensado como uma estratégia que permita o realismo.

Cabe, então, fazer uma apresentação geral do que comumente se entende como os compromissos centrais de uma teoria de justificação coerentista, ou do chamado coerentismo epistêmico. Ted Poston (2014, p. 02) assim o define: "O coerentismo epistêmico é a visão de que a justificação de uma declaração – sua aceitabilidade com o

[33] Na seção 2.3 retomaremos o debate sobre teorias da verdade.

objetivo de chegar à verdade e evitar erros – consiste em sua coerência geral ou se encaixa no restante das declarações aceitas". Já sabemos que está pressuposta a distinção entre justificação e verdade, sendo possível a um sujeito estar justificado em uma crença ainda que ela, no final das contas, não seja verdadeira. Aqui o desafio cético é levado a sério e não se ignora a distinção entre verdade e justificação.

Uma discussão canônica pode ser feita começando com a caracterização de Laurence Bonjour. Para ele, o coerentismo é:

> [...] uma visão de acordo com a qual (1) não há crenças básicas ou fundacionais e (2) ao menos a base primária da justificação empírica é o fato de que tais crenças se relacionam e se suportam umas às outras em modos complexos variados, formando assim um sistema coerente de crenças – ou talvez mais que um sistema. (Bonjour, 2003, p. 42)

A primeira parte da definição é negativa: o coerentismo se apresenta como uma alternativa ao fundacionismo. É comum às defesas explanatórias do coerentismo partir da falha do fundacionismo para a possibilidade de uma alternativa que não leve ao pior cenário do argumento do regresso: o ceticismo radical. O coerentismo, então, seja lá como formos compreender a noção de coerência e as relações das ideias entre si, não admitirá uma classe especial de crenças básicas, capazes de sustentar sozinhas o edifício do conhecimento.

A segunda parte da definição trata do caráter inferencial e não linear do modelo de justificação. A ideia de um modelo em teia, imortalizado na discussão de Quine em *The Web of Belief* (1970), tornou-se uma boa forma de se pensar um sistema de justificação

inter-relacional e com suporte mútuo entre crenças e sistemas de crenças de modo que nenhuma crença possa ser justificada em isolamento. Assim, como define também Brink (1989, p. 103): "A crença p de alguém está justificada, de acordo com o coerentismo, na medida em que p faz parte de um sistema coerente de crenças e a coerência de p pelo menos parcialmente explica por que alguém a sustenta".

O coerentismo epistêmico ou de justificação pode ser pensado como englobando vários aspectos. Bonjour (1985), em sua defesa clássica do coerentismo, argumenta a partir de quatro elementos: (i) a justificação não linear; (ii) o conceito de coerência; (iii) uma concepção coerentista de observação e (iv) a presunção doxástica. Apresentando rapidamente tais compromissos é possível compreender os potenciais explicativos da teoria e os pontos mais sensíveis da explicação.

A defesa de uma justificação não linear (i) é importante, na visão de Bonjour, uma vez que a acusação de circularidade estaria, segundo ele, na ideia errônea de que toda a justificação é linear[34]. A circularidade se daria uma vez que, em uma visão distorcida, o coerentismo sustentaria algo como a possibilidade de a crença A justificar a crença B, que justificaria a C, que justificaria, por sua vez, novamente A. Isso seria claramente inválido uma vez que não seria possível uma crença receber justificação de outra que precisa recorrer a si própria para estar justificada. Um fundacionista diria que a única solução para isso seria o compromisso com uma justificação linear.

A ideia do coerentista é, em contrapartida, fazer uma distinção entre o nível de justificação local e o global. No primeiro nível, o

[34] Tal tese aparece originalmente em *Implication and Linear Inference* (1920) de Bernard Bosanquet e é assumida por Bonjour em *The Structure of Empirical Knowledge* (1985).

modelo de justificação parece linear. Quando, por exemplo, estamos discutindo um determinado âmbito do conhecimento, o tipo de inferência que fazemos tende a seguir o modo clássico linear. Contudo, quando estamos falando de uma justificação global, que incorpora vários sistemas locais, percebe-se que as diferentes crenças e sistemas devem oferecer um mútuo suporte uns aos outros. Assim:

> o aparente círculo de justificação não é de fato vicioso *porque não é genuinamente um círculo*: a justificação de uma crença empírica específica depende, afinal, não de outras crenças particulares, como diria a concepção linear de justificação, mas sim do sistema geral e sua coerência. (Bonjour, 1985, p. 92)

Ao sustentar uma versão global de justificação coerentista, Bonjour compreende que as crenças de um sistema relevante dão mútuo suporte umas às outras, sendo a justificação de uma crença particular dependente de seu pertencimento ao sistema. Não se trata de uma crença apoiando a outra simplesmente, mas a relação entre as crenças do sistema que poderia ser desafiado, podendo ser descartado, revisado e abandonado.

Sobre o segundo elemento (ii), o conceito de coerência, são destacados quatro pontos. O primeiro (a) é que coerência é algo que vai além da simples consistência lógica. Ser logicamente consistente, ou seja, não comportar contradições internas, não é suficiente para tornar um sistema justificado do ponto de vista da teoria coerentista (1985, p. 95).

Se apenas a consistência lógica não é suficiente, o que mais deve existir? Os outros três pontos devem ser destacados e discutidos. O segundo ponto (b) acresce a necessidade de um alto nível de relação

inferencial entre as crenças – o que envolve, também, conexões probabilísticas e relações de necessidade. Ou seja, certos eventos são explicados em decorrência de determinados conjuntos de crenças que assumidos, levam também à assunção de outro conjunto que os fazem mais prováveis de serem verdadeiros etc. As crenças devem estar inter-relacionadas de tal modo que não seja possível compreender um sistema sem levar o outro em consideração. Assim, quanto maior for a força das relações inferenciais entre as crenças do sistema, maior será a coerência do sistema (Bonjour, 1985, pp. 96-98).

O terceiro ponto (c) vai além das relações inferenciais e probabilísticas. Ele sustenta que, além dessas relações já apresentadas, é preciso atentar também às relações explanatórias entre as diferentes crenças do sistema como um fator distintivo da relação de coerência (Bonjour, pp. 98-99). A ideia por trás desse ponto está em que assumir um determinado conjunto de crenças deve nos ajudar a perceber por que outro determinado conjunto de crenças é plausível de ser verdadeiro. Dada a interconexão dos nossos saberes e dos diferentes sistemas de crença, o potencial explanatório é algo que aumenta a coerência. Bonjour (1985, p. 100) lembra, contudo, que essa relação não deve ser tomada com muita força, uma vez que relações de um tipo não explanatório também são capazes de aumentar a coerência.[35]

[35] O exemplo de Bromberger (1966, p. 105), tomado por Lehrer (1974, pp. 166-167) e posteriormente por Bonjour (1985, p. 100), é instrutivo para a compreensão do que está em jogo quando se afirma que coerência nem sempre aumenta o poder explanatório: imaginemos um cenário em que o sujeito está a quatro metros de um poste cuja altura é três metros. Há um rato junto ao pé do sujeito e uma coruja no topo do poste. Pelo teorema de Pitágoras é possível inferir que a coruja está a cinco metros do rato. É possível que tenhamos várias crenças que são coerentes entre si para sustentar que essa crença principal, elas se suportam mutuamente e aumentam o nosso grau de certeza, mas nenhuma delas explica por que a coruja está próxima do rato. Se alguém quiser saber por que a coruja está próxima ao rato não será de valia

Por fim, o último ponto relativo ao conceito de coerência diz respeito ao fato de que a coerência pode ser aprimorada por meio de mudanças conceituais. Trata-se de casos em que a descrição de um fato bem estabelecido por meio de um determinado conceito traz prejuízos à sua compreensão e relação no sistema. Uma mudança conceitual pode ser eficaz de modo a que sua descrição seja melhor assimilada nas teorias e assim aumente seu potencial de coerência. Isso tende a ser mais comum nas ciências teóricas, no modo como utilizamos os conceitos, mas pode ser pensado também em outras áreas (Bonjour, 1985, p. 100). O importante desse ponto é pensar a adequação conceitual como elemento que aumenta a capacidade explanatória e, com isso, a coerência.

O terceiro elemento utilizado por Bonjour em sua argumentação em prol do coerentismo diz respeito ao modo como o coerentista pode lidar com os dados empíricos. Uma importante questão que se levanta à teoria coerentista, normalmente como crítica, é sobre sua relação com as crenças vindas da experiência. Por isso uma concepção de observação (iii) deve ser formulada de modo a englobar essa fonte substancial de nosso conhecimento, sem admitir o caráter fundacional de tal elemento.

As crenças perceptuais são exemplos paradigmáticos de um conhecimento que nos chega de modo não inferencial. Quando abrimos os olhos, ou entramos em um ambiente de música, somos tomados de assalto por algumas crenças, como a de que a parede diante de mim é branca, ou que nesse ambiente está tocando jazz. Os fundacionistas têm a possibilidade de lidar com essa explicação mais

explicativa apresentarmos nossas crenças coerentes sobre o teorema de Pitágoras e as relações entre as alturas; teríamos que introduzir uma nova crença, explicativa, de que corujas comem ratos.

facilmente (se deixamos de lado a questão do mito do dado). O coerentista, por sua vez, não pode admitir o caráter autojustificado de tais crenças. Ele não pode, contudo, negar o papel substantivo de tais crenças em nossa economia epistêmica.

O modo como Bonjour tratou a questão em 1985 consiste em fazer uma distinção entre como as crenças perceptuais ou empíricas nos chegam e o modo como elas são justificadas. Crenças perceptuais seriam o que ele chama de crenças cognitivamente espontâneas (Bonjour, 1985, pp. 117-118). Tais crenças são aquelas que nos tomam de assalto, que se impõem de uma maneira direta à nossa percepção. Assim, crenças cognitivamente espontâneas chegam a nós de forma não inferencial e possuem uma grande força em nossa economia epistêmica. Elas, contudo, não estão justificadas por esse motivo. A justificação de tais crenças será um misto de coerência com o sistema de crenças já assumido pelo sujeito, o caráter efetivamente espontâneo desse tipo de crença, o modo como a crença foi causada, a relação entre o modo como ela foi causada e o sucesso de justificação de outras crenças etc. Ou seja, o mero fato da espontaneidade das crenças não seria suficiente para justificá-las.

Bonjour, ao menos em 1985, acredita que com essa explicação de observação seria capaz de assimilar os dados empíricos à sua teoria coerentista. O sucesso de tal estratégia seria importante ao coerentista uma vez que daria a ele a possibilidade de incluir o *input* do mundo externo na teia de crenças, de modo a resistir às críticas de que a teoria flutuaria acima do mundo real. As crenças cognitivamente espontâneas cumpririam o papel de friccionar os sistemas de crenças com os dados que nos chegam pelos sentidos, permitindo revisões, discussões e levantando questionamentos.

O último ponto apresentado na descrição argumentativa do coerentismo é aquele que ficou mais explicitamente ligado a Bonjour. Trata-se da ideia de presunção doxástica (iv), que surge como uma resposta às críticas sobre o caráter internista da teoria coerentista. A presunção doxástica aparece num cenário que, de certo modo, já está montado desde a apresentação da teoria fundacionista, também internista. A ideia central é que, em uma estrutura internista de justificação, não basta que as crenças sobre o mundo empírico estejam justificadas por coerência, é preciso também que o sujeito esteja consciente dessa justificação. Tal justificação se dá, por sua vez, por meio de outras crenças, aquelas que o sujeito possui acerca de seu próprio sistema de crenças. Bonjour as chama, então, de meta-crenças, pois são crenças acerca de nossas crenças. Essas meta-crenças são crenças sobre a confiabilidade de nossas crenças de primeira ordem (dizem se as crenças formuladas de determinado modo são confiáveis, se devo descartar crenças que me chegam por determinada via etc.) e sobre a confiabilidade de nosso sistema de crenças como um todo[36].

Mas como justificar tais meta-crenças, uma vez que elas são imprescindíveis para o esquema internista? No caso coerentista, uma vez que a justificação global se dá pela coerência com o todo de crenças que um indivíduo sustenta, elas não podem ser justificadas por coerência (o que seria circular e incorreria em petição de princípio), nem podem ser fundacionais (uma vez que o fundacionismo não é opção neste momento). Bonjour afirma que

[36] Como visto na segunda seção desse capítulo, Brink e Sayre-McCord afirmam que o fundacionista, mesmo o moderado, tem que se comprometer com uma crença sobre as condições de confiabilidade de suas crenças. É o que Sayre-McCord chama de requerimento básico da justificação (saber quais tipos de crença são aptos a justificação e quais não são). Brink chama as crenças sobre as condições de confiabilidade de nossas crenças de crenças de segunda ordem.

poucos coerentistas se atentaram a esse problema e elaboraram uma resposta a ele. Ele então propõe que o único modo de lidar com essa questão é presumir inicialmente alguma correção ao nosso sistema de crenças. A isso ele chama de presunção doxástica, que é uma espécie de hipótese inicial a partir da qual as condições de justificação são condicionalmente acessadas (Bonjour, 1985, pp. 101-110)[37].

A presunção doxástica responde à crítica ao coerentismo internista levando a uma espécie de inferência à melhor explicação para dar conta do modo como justificamos nossas crenças, sem ter que recorrer a uma forma de fundacionismo. Nela, a ideia de que nossas crenças estão justificadas é atrelada à pouca ou irrelevante evidência em contrário. Assim, embora parta de um ponto de partida um tanto precário, todos os outros elementos que vão sendo acrescentados ao sistema dão bons indícios do sucesso da empreitada epistêmica.

A noção de presunção doxástica serve ao mesmo tempo como um ponto de partida inevitável ao processo de justificação, mas não como crença fundacional, pois não está justificada. Ela apenas começa o processo e serve como meio para colocar as engrenagens de justificação para rodar. Em relação ao desafio cético, ela permite compreender a força do ceticismo, o leva a sério (pois afinal é logicamente possível que tudo seja apenas uma grande ilusão), mas

[37] A presunção, segundo Bonjour, é apenas de que a representação do indivíduo do todo de seu sistema de crenças é aproximadamente correta. Trata-se de um inevitável ponto de partida prático. "A reflexão epistêmica, de acordo com essa teoria, começa com uma representação (talvez tácita) de mim mesmo como tendo (aproximadamente) um sistema de crenças específico tal e tal: somente em relação a essa representação as questões de justificação podem ser levantadas e respondidas de forma significativa" (Bonjour, 1985, p. 104).

acredita conseguir mostrar que a justificação coerentista é o melhor modo de explicarmos nossas práticas epistêmicas e ações no mundo.

Esses quatro pontos resumem uma proposta contemporânea de coerentismo que vai ter eco em diversos outros autores. A partir deles, Bonjour esperava responder às principais críticas padrão a que uma proposta coerentista está sujeita: a acusação de circularidade, o problema do *input* sensorial (ou o 'problema do isolamento'), a acusação de que podem existir sistemas coerentes alternativos e que não há como escolher entre eles, e a questão da pretensão de verdade.

Sobre essas primeiras quatro críticas, fica claro como ele as responde a partir do que foi apresentado acima. Em resumo, a acusação de circularidade é respondida por meio da recusa da noção de justificação linear e pelo apelo ao holismo justificacional como visto em (i) e (ii). O 'problema do isolamento' é respondido a partir da relação causal que o coerentista estabelece com a observação empírica, como visto em (iii). A objeção dos sistemas alternativos coerentes pode ser igualmente explicada a partir da importância que o coerentista dá à ideia de observação empírica, como expresso em (iii), garantindo então certo atrito com o mundo que não permita tais sistemas alternativos. E, por fim, a pretensão de verdade é garantida por um argumento que Bonjour (1985, p. 171) chama de meta-justificatório que busca mostrar que somente a pretensão de verdade, ou algo como uma verdade aproximativa, poderia explicar a coerência de nosso sistema de crenças ao longo do tempo com o acréscimo de novas crenças cognitivamente espontâneas. Trata-se de um argumento que segue na linha da melhor explicação para afirmar nosso acesso a uma realidade independente a ser descrita em termos correspondentistas.

Bonjour (1999, pp. 129-130), contudo, anos depois de defender a teoria coerentista com os argumentos já aqui apresentados, realiza um balanço de sua posição e parece não estar mais satisfeito com algumas de suas respostas, em especial em três pontos. O primeiro deles diz respeito à ideia de presunção doxástica. Bonjour (1999, p. 129) já considerava a proposta um tanto desesperada como forma de sustentar o coerentismo e acaba por rejeitá-la, tomando-a como não sendo capaz de responder adequadamente às exigências do projeto justificatório, o que levaria a uma versão inviável de ceticismo. O segundo ponto diz respeito ao *input* observacional e ele já não se mostra convencido que o coerentista seja capaz de dar uma resposta satisfatória ao modo como a observação empírica é trazida para o processo de justificação. Não seria possível, segundo ele, dar conta da objeção dos sistemas alternativos adotando uma noção estritamente coerentista (Bonjour, 1999, p. 129). E por fim, o terceiro ponto diz respeito às dificuldades que um coerentista supostamente teria em lidar com crenças de memória e com isso ser capaz de lidar com a justificação de longo prazo (Bonjour, 1999, p. 130).

Tais pontos não são necessariamente novos, mas Bonjour parece não mais satisfeito com suas próprias respostas a eles e com isso abandona a teoria passando a acreditar ser o fundacionismo a opção que melhor resiste ao desafio cético. Em relação aos dois primeiros pontos acima, as respostas de Bonjour, reformuladas e defendidas por outros coerentistas parecem manter o apelo que ele não mais reconhece. No caso das crenças sobre memória, sua justificação encontra dificuldades parecidas seja qual for a teoria escolhida. Caso as respostas sobre as crenças cognitivamente espontâneas sejam satisfatórias, as crenças sobre a memória possuem lastro justificatório suficiente. Cabe relembrar, por fim, que uma das principais

motivações para o desenvolvimento do coerentismo pelo próprio Bonjour era exatamente as diversas dificuldades envolvidas no fundacionismo. Elas permanecem, a despeito de possíveis dificuldades da proposta coerentista. A discussão coerentista, contudo, continua mesmo após seu mais conhecido expoente abandonar suas fileiras.

Brink (1989), por exemplo, em sua defesa do coerentismo, utiliza-se de vários argumentos similares aos de Bonjour e permanece convencido deles. Cabe salientar em especial a leitura que ele faz da necessidade de sustentarmos crenças sobre o status de nossas crenças para sustentar o coerentismo. Brink trata a questão estabelecendo uma separação entre crenças de primeira e de segunda ordem. Crenças de primeira ordem, como já visto, são aquelas que um indivíduo sustenta sobre o mundo. Crenças de segunda ordem, por sua vez, são aquelas que versam sobre a relação entre as crenças de primeira ordem e o mundo. Ou seja, crenças sobre a natureza das crenças de primeira ordem, seu processo de confiabilidade e de formação (Brink, 1989, p. 127). Brink sustenta que nossas crenças de segunda ordem possuem um caráter realista, ou seja, afirmam uma relação causal entre o mundo e o surgimento das crenças de primeira ordem. É a partir das crenças de segunda ordem que ele acredita ser capaz de reconciliar o coerentismo e o realismo. Isso porque o fato de termos as crenças que temos é melhor explicado pela pressuposição realista do que pela cética. Ele afirma:

> Nossa suposição é que certas crenças realistas de segunda ordem fornecem o melhor relato explicativo de uma ampla gama de crenças observacionais consistentemente com outras crenças teóricas que defendemos. Tais crenças

> podem vir a ser falsas, mas certamente não é louco nem irracional para nós sustentá-las. (Brink, 1989, p. 128)

As crenças de segunda ordem realistas serão uma importante estratégia para o coerentismo também na moral. No campo não moral o que Brink quer dizer é que quando dizemos que a água ferve a 100 graus, estando amparados por métodos bem informados, construídos de forma acurada, sustentados por crenças de fundo coerentes etc., a melhor explicação é que estamos em um contato causal com a realidade e não que somos cérebros em uma cuba, ou estamos sendo enganados por gênios malignos. Podemos estar em um cenário amplamente falso e essa possibilidade não pode ser totalmente descartada. Não temos, contudo, boas razões para crer nisso.

Uma explicação desse tipo tem ainda a virtude de fazer a separação já discutida entre conhecimento e justificação. Ela garante também que estejamos justificados em nossas crenças ao assumir o realismo, ao menos a partir dos dados que temos disponíveis no momento. Assim:

> As possibilidades céticas tornam contingente a verdade de nossas reivindicações de conhecimento (pelo menos aquelas sujeitas à dúvida cética). Se somos cérebros em cubas ou brinquedos de demônios cartesianos induzidos a ter crenças com as quais crenças realistas de segunda ordem são coerentes, então não podemos ter conhecimento, porque o conhecimento implica crença verdadeira. Mas, no entanto, podemos ter crenças justificadas. (Brink, 1989, p. 129)

Com essa explicação, Brink acredita conseguir juntar o coerentismo e a pretensão realista que ele sustentará no mundo empírico e também na moralidade. A pressuposição se torna transversal não só ao ponto de partida do conhecimento, mas a todo o edifício a ser construído a partir da teoria coerentista. Trata-se de mostrar como utilizamos os pressupostos de nossa ciência do mundo e das coisas para afastar, mas não de modo cabal, o desafio cético.

Enquanto projeto filosófico, o coerentismo certamente possui muitas virtudes na medida em que oferece caminhos para a justificação sem subestimar os desafios epistêmicos. A noção de coerência certamente tem papel de destaque no processo de justificação e o coerentista é aquele que lhe confere maior destaque. Alguns críticos, contudo, veem no coerentismo um excessivo apelo à ideia de coerência. É possível dizer, por exemplo, que a coerência, enquanto relação entre crenças, não confere justificação, mas a transmite (Audi, 2002, p. 18). Sob essa visão, coerência seria a "marca" da justificação, mas não sua fonte. Trata-se de uma visão que confere importante papel à coerência, mas dentro de certos limites que indicam para uma teoria fundacional de fundo.

É possível dizer também, na esteira dessa crítica, que apostar na noção de coerência como base epistêmica é se comprometer com uma tese bastante intelectualista (Audi, 2002, p. 25). O coerentista defenderia que o sujeito, para estar justificado, deveria ter em mente uma série de crenças e ser capaz de relacionar adequadamente essas crenças. Isso, segundo os críticos, seria algo mais exigente do que o necessário.

Um coerentista poderia responder a essas questões ressaltando o papel dos conceitos na estrutura de justificação, lembrando do modo como a percepção é compreendida na estrutura coerentista de

justificação e estabelecendo certos graus para a justificação. De fato, há níveis nos quais é possível estar justificado. E mesmo um coerentista pode admitir um nível mais baixo de justificação que é suficiente para o cotidiano não filosófico. O coerentista de justificação, ao admitir uma visão correspondentista, está comprometido com o acesso perceptual e não precisa girar no vazio, nem construir uma teia totalmente impenetrável para garantir a verdade.

Já caminhando para o término do capítulo, cabe, por fim, discutir também a proposta de Sayre-McCord a respeito do coerentismo. Sua reflexão acerca de uma teoria coerentista bebe em muitas fontes aqui já expostas, mas ele apresenta discussões que podem ser bem úteis como forma de sintetizar os principais pontos do debate e indicar alguns caminhos possíveis para os problemas.

Como já vimos na seção anterior, Sayre-McCord trata de dois elementos importantes para o processo de justificação dos sujeitos: inicialmente ele defende a ideia de um imperativo epistêmico, que afirma que só devemos crer na medida em que a evidência disponível nos permita e, em sua análise do fundacionismo, ele estabelece a distinção entre crenças positivamente justificadas e crenças permissivamente justificadas. Essa distinção será muito importante para a defesa do coerentismo a ser realizada. Como vimos, crenças positivamente justificadas são aquelas cujo peso da evidência, no cômputo geral, conta a favor. Já as permissivamente justificadas são aquelas cuja evidência, no cômputo geral, não diz nada contra.

Como vimos, essa seria uma suposta saída para o fundacionista não precisar se comprometer com crenças auxiliares às fundacionais. As crenças do topo da cadeia de justificação, ao serem apenas permissivamente justificadas, não precisariam de uma crença na evidência e por isso pararam o regresso. Contudo, a saída para o

fundacionismo esbarrava em questões como a dificuldade de estabelecer quais crenças poderiam contar como permissivamente justificadas. O fundacionista não poderia ter crenças sobre quais tipos de crenças contam ou reiniciariam o regresso. Também teria dificuldade em realizar a passagem de crenças cujo suporte é apenas negativo, para crenças de suporte positivo de modo a justificar a cadeia epistêmica. O coerentismo, por sua vez, parece ser capaz de lidar melhor com isso e é essa a aposta de Sayre-McCord.

A proposta consiste, então, em assumir a distinção entre crenças permissiva e positivamente justificadas, sustentando que o coerentismo, mais do que o fundacionismo, consegue explicar como um sistema pode estar justificado positivamente partindo de crenças inicialmente apenas permissivamente justificadas. O coerentismo pode se valer da relação entre as crenças para o processo de justificação e por isso pode afirmar que as crenças de um sistema estão condicionalmente justificadas, seja de forma positiva, seja de forma permissiva. Será a relação entre as crenças que dará o suporte positivo ao sistema, algo que o fundacionismo não poderia conceder.

Na proposta coerentista de Sayre-McCord, a coerência relativa entre as crenças é uma questão de se, e em que grau, um conjunto de crenças possui três elementos distintivos: consistência evidencial, conectividade e compreensibilidade. A consistência evidencial é condição necessária e suficiente para a coerência de um sistema. Conectividade e compreensibilidade podem aumentar o grau de coerência dos sistemas. Assim, sempre devemos ter em mente que o principal ponto a ser buscado num processo de justificação é a relação evidencial entre as crenças.

Um conjunto de crenças tem consistência evidencial na medida em que o peso da evidência de cada crença não depõe contra o peso

da evidência das outras crenças. Esse é o ponto fundamental que precisa ser destacado. Mas um sistema também pode ter crenças relacionadas que dão suporte umas às outras e a isso ele chama de conectividade. Quanto maior o suporte entre as crenças, mais conectado esse sistema será. Assim, em resumo, podemos dizer que o quesito básico é que o sistema de crenças seja evidencialmente consistente; todavia, ele será mais ou menos coerente a depender da conexão que é o suporte mútuo entre as crenças. Já o elemento de compreensibilidade está relacionado ao fato de uma crença ajudar a esclarecer outra que é acrescentada ao sistema. O sistema mais coerente vai ser aquele que tiver mais compreensibilidade.

Assim, pode-se chegar à tese de que:

> O quão bem uma crença específica é coerente com as outras coisas que a pessoa acredita [...], é determinado pelo fato dessa crença ser membro do subconjunto maximamente coerente do que a pessoa acredita [...], e se for, em que medida é comprovadamente apoiada por outras crenças naquele conjunto (quanto mais apoio ela recebe, mais coerente ela é). (Sayre-McCord 1996, p. 168)

O sujeito epistêmico estará assim justificado na medida em que as crenças que sustenta são de tal modo coerentes que são capazes de se suportar mutuamente. Um ponto interessante da proposta coerentista de Sayre-McCord (1996, p. 168) é salientar que o que dá razões para um sujeito acreditar em uma crença é a evidência dessa crença. A coerência, por certo, vai refletir a medida em que uma evidência servirá como razão para pensar que é verdadeira.

O coerentismo, desse modo, pode ser pensado como uma alternativa viável de justificação de crenças de um modo global. Assim

como no caso do fundacionismo, vemos que o início da teoria possui compromissos mais robustos que vão ao longo da reflexão e das críticas sendo abandonados e revisados. Uma teoria mais refinada de coerência epistêmica se aproxima muito de um fundacionismo moderado. O que importa para a discussão contudo, não é tanto marcar os ismos, mas mostrar uma perspectiva capaz de responder minimamente ao desafio cético que é real e deve ser levado a sério.

Posto isso, é possível pensar em avançar a uma discussão coerentista também na moral. Até aqui buscamos clarear os compromissos gerais do coerentismo e tentar sinalizar sua plausibilidade geral. Também buscamos encaminhar a compreensão da possibilidade de conjugar coerentismo e realismo e de mostrar que o coerentismo pode ser pensado como uma estratégia global de justificação. Na moralidade, o coerentismo tende a aparecer em versões restritas e antirrealistas, algo como um círculo voando no vazio, sem tensão com o mundo não moral. O que pretendemos mostrar nos próximos capítulos é que uma proposta coerentista restrita e antirrealista na moralidade possui problemas e que talvez o panorama realista aqui sinalizado possa ser uma estratégia mais viável para o debate.

2.3 Sobre teorias da verdade

Tendo debatido as principais questões relativas à justificação, cabe realizar uma última discussão sobre como nos relacionamos com o mundo. Presumimos no início do capítulo, um tanto tacitamente, uma teoria realista da verdade como forma de apresentar a discussão sobre justificação de crenças. A preocupação desse livro é

eminentemente epistemológica e cremos que isso justifica tal opção metodológica. Cabe, contudo, à guisa de fechamento do capítulo, e como um apêndice explicativo, falar um pouco sobre as teorias da verdade que descartamos. Com isso pretendemos complementar a discussão feita até aqui.

Querer falar em verdade no ano da graça de 2026 é, convenhamos, uma missão quase suicida. Isso porque vivemos o auge da crise da verdade em todas as esferas do nosso cotidiano e o nascimento da chamada era da pós-verdade, seja lá o que isso possa significar. Os contínuos ataques e investidas contra a simples ideia de que possa haver uma verdade objetiva culminaram em um colapso tal que qualquer consenso mínimo anda sob suspeita. Não cabe aqui apontar culpados, nem tecer uma genealogia do declínio da ideia de que é possível alcançar a verdade e de que, para espanto de muitos, há algo para além das narrativas. O que pretendemos fazer aqui é, talvez, menos polêmico: tratar bem brevemente da discussão clássica sobre a natureza da verdade como modo de justificar a opção de descartar teorias antirrealistas que neguem a possibilidade de correspondência com um mundo para além de nossas crenças.

A inclusão dessa seção se justifica, além disso, pois partimos da defesa do coerentismo epistemológico enquanto rejeitamos o coerentismo sobre a verdade. Teses com o mesmo nome, mas em âmbitos distintos, não raramente causam confusão e não é difícil encontrarmos críticas que miram em um alvo visando acertar outro. Assim, o fato de o coerentismo sobre a verdade, ou como já foi chamado, o idealismo, ser historicamente anterior ao coerentismo epistemológico, faz com que muitos tomem um coerentista como defendendo uma posição antirrealista sobre a verdade, algo que, obviamente, não cabe em um trabalho como esse.

É por esses motivos que pretendemos analisar brevemente teorias coerentistas e pragmatistas[38] sobre a verdade de modo a complementar o panorama que já possui o realismo correspondentista como pano de fundo de toda a discussão. Cabe iniciarmos pela tese coerentista sobre a verdade. Historicamente podemos situá-la inicialmente no século XVII com o advento da proposta idealista. Vale notar que nem todo idealista precisa ser coerentista sobre a verdade, mas é fato que o idealismo trouxe historicamente consigo a ideia coerentista.

Se formos resumir em uma única sentença o slogan coerentista, podemos dizer que: a natureza da verdade consiste na coerência. Dizer isso, parece dizer pouco. Contudo, o que está por trás dessa sentença é a tese substantiva de que verdade é uma propriedade das *proposições* e que só faz sentido aferi-la a partir da relação das proposições umas com as outras em um processo que envolva vinculação, implicação, acarretamento, ou seja, certas relações apropriadas. Podemos ver, assim, porque se trata de uma versão que pode ser chamada de idealista: o mundo consiste em um conjunto de ideias, ou, no vocabulário contemporâneo, de proposições.

Dito desse modo, a tese pode parecer muito contraintuitiva, mas ela parte da noção, de certo apelo, que nosso acesso ao mundo se dá sempre a partir de uma mediação (a chamemos de crença, ou ideia, ou

[38] Sobre a tese minimalista, outra concorrente de peso nesse debate, como há pouco diálogo com as discussões alvo desse texto, não traçaremos muitos comentários. Sobre o minimalismo, vale dizer que se trata de uma teoria em que o conceito de verdade não deve ser tomado de uma forma substantiva. Minimalistas discordam de todos os que pretendem dizer que existe algo mais a se falar sobre a verdade para além da afirmação da própria verdade na proposição. Uma teoria deflacionária como essa tem seus problemas e suas vantagens que passam ao largo do que pode interessar a essa discussão, podendo o minimalista aceitar algum tipo de correspondência, desde que dentro dos limites de sua noção de verdade.

linguagem etc.) e que não há como escapar desse modo de apreensão dada a nossa natureza como seres cognoscentes. Assim, a verdade se dá por uma relação de pertencimento de determinada crença a um todo de crenças que constitui o mundo. Caso essa crença não esteja entrelaçada nesse sistema, ela é considerada falsa e não digna de crédito.

O núcleo de uma proposta coerentista sobre a verdade, que estrutura uma visão idealista de mundo, pode ser resumido nos seguintes termos:

> [...] um pensamento e seu objeto não diferem em espécie, mas em grau de realização; o propósito do pensamento é se tornar mais desenvolvido e coerente até que seja literalmente idêntico, ou "um com", a realidade. Portanto, a realidade é apenas a realização de um sistema de julgamentos totalmente articulado e maximamente coerente (um "todo significativo"), e um julgamento particular é verdadeiro apenas quando pertence a tal sistema. Em suma, um julgamento é verdadeiro quando, e apenas quando, é membro de um sistema de julgamentos idealmente coerente. (Lynch, 2001, p. 99)

Como afirma Walker (2018, p. 219), o coerentismo tem seu apelo não só porque teorias alternativas também possuem dificuldades, mas porque traz “poderosas pressões filosóficas”, ou seja, respostas sedutoras a problemas sérios da filosofia. A primeira diz respeito ao caráter epistemológico de nossa empreitada filosófica. O coerentismo é uma teoria que, se verdadeira, pode nos livrar da ameaça cética. Como alia a noção de verdade à de coerência, não há espaço para o ceticismo e isso garantiria o êxito de nossa empreitada epistêmica. A

segunda, ligada à questão semântica, está em assegurar que nossa linguagem esteja livre de erros quando bem utilizada, uma vez que o coerentismo garante como ninguém a relação entre pensamento e linguagem.

O que o coerentista oferece é, de fato, o desejo de todo filósofo cioso de que sua empreitada seja exitosa. Contudo, já podemos antever o grande peso metafísico que vem acompanhado dessa oferta. O coerentista sobre a verdade colapsa todas as distinções como verdade e justificação, sujeito e objeto, mundo e pensamento e isso traz uma carga que é difícil de ser sustentada. Não à toa, a proposta foi duramente criticada em todos os momentos em que apareceu como opção para a explicação da natureza da verdade e hoje possui poucos adeptos.

Duas objeções principais à tese coerentista sobre verdade merecem destaque. Uma delas formulada inicialmente por Bertrand Russell (1912)[39]. Em brevíssimo resumo, o eminente filósofo britânico mostrou a dificuldade de uma proposta puramente coerentista em garantir a verdade por meio da coerência uma vez que fatos distintos podem ser igualmente coerentes, mas não igualmente verdadeiros. Assim, a afirmação de que determinado sujeito está usando uma camiseta branca ao escrever um texto pode ser tão coerente com os demais fatos sobre sua vida quanto ele estar de camiseta verde e não há como o coerentista lidar com essa questão sem apelar para alguma ideia de correspondência.

Outras objeções podem ser levantadas. Muitas delas já apareceram quando tratamos da teoria coerentista de justificação. Ocorre que, ao se limitar à noção de justificação, o coerentista

[39] Cf. Lynch (2001).

consegue lidar melhor com as críticas uma vez que insere um elemento correspondentista que impede, ou tenta impedir, que a teoria gire no vazio. O coerentista de verdade ignora a distinção entre justificação e verdade e atribui um papel exponencialmente elevado à noção de coerência. O resultado é uma teoria tão ambiciosa (e potente caso conseguisse parar de pé) quanto implausível. Nossas crenças podem muito, mas não podem tudo. E talvez a crítica mais forte à noção coerentista sobre a verdade seja o fato de ela superestimar o poder de nossas mentes.

No próximo capítulo, veremos que uma das críticas que Brink faz ao construtivismo é exatamente em relação a esse movimento de colapsar a distinção entre verdade e justificação fazendo com que se construa uma verdade por coerência na moralidade. Como Brink afirma, tal teoria não leva a sério a ameaça cética. Nossas melhores crenças sobre o mundo ainda podem estar erradas e essa ameaça nunca deixará de existir enquanto possibilidade. Uma teoria correspondentista e realista é aquela que parece melhor fazer jus a essa possibilidade cética que pode ser reduzida e quase deixada de lado, mas nunca efetivamente vencida.

Outra forma de lidar com o conceito de verdade aparece no final do século XIX e início do século XX. Ela surge no âmbito de uma teoria filosófica maior, que pretende tratar, sobretudo, do modo como lidamos com os conceitos. Trata-se do pragmatismo, de autores como Charles Sanders Peirce e William James. Um, filósofo e cientista; o outro, psicólogo (quando a psicologia ainda se desmembrava da filosofia), buscavam ligar o significado das palavras a seu uso mais imediato, tentando renunciar às abstrações e elucubrações metafísicas. A proposta pragmatista é muito mais abrangente do que apenas uma teoria sobre a verdade. Ela envolve um projeto filosófico

e, por assim dizer, científico, com ramificações em várias áreas do conhecimento. Mas dentro desse projeto de grandes pretensões, há a necessidade de se lidar com o conceito de verdade.

E como o pragmatista lida com isso? De um modo muito próprio, não definindo propriamente o conceito, mas o utilizando em suas explicações do mundo. Isso faz com que a análise da proposta pragmatista sobre a verdade possa ser um pouco tortuosa, embora possível de ser feita. Quando falamos de verdade, duas citações, uma de Peirce e outra de James, sempre vêm à tona e nos ajudam a entender o que está em jogo na discussão. Peirce, em um artigo de 1908 afirma que:

> A real investigação não pode começar até que um estado de dúvida real surja e termine assim que a Crença for atingida [...] em outras palavras, um estado de satisfação é tudo em que consiste a Verdade, ou o fim da investigação. [...] Se a Verdade consiste em satisfação, ela não pode ser nenhuma satisfação *atual*, mas deve ser a satisfação que *seria* encontrada em última instância se a investigação fosse levada ao seu ponto final e irrevogável. (Peirce, 1908, grifo do autor)

Essa passagem é interessante pois mostra o espírito da proposta pragmatista que irá ser apresentada de outros modos, com outros refinamentos, ao longo da tradição. A máxima pragmatista, a partir desse trecho, passou a ser conhecida como "a verdade é o fim da investigação". Vemos aí que a preocupação do pragmatista não é com um mundo que ele possa espelhar, nem descrever de modo correto, porque a prática pragmatista vê com desconfiança tal proposta. A verdade, descrita não analiticamente, mas dentro de um contexto de

investigação, é proposta como aquilo a que conseguimos chegar após um processo.

Como afirma Misak (2018, p. 287): "Uma maneira de descrever esse projeto [pragmatista] é dizer que Peirce esvazia a ideia de verdade ao vinculá-la à crença, afirmação, experiência e investigação". Isso nos ajuda a compreender uma certa proposta de redução do conceito de verdade a outros conceitos, especialmente à ideia de investigação que vai ter um papel importante nas teorias verificacionistas do início do século XX. Há uma tentativa de localizar o conceito em uma teia de significados que está ligada à noção de investigação empírica e, de certa fora, limitada por ela.

A segunda máxima, de William James, é ainda mais radical. Em *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* ele diz:

> Qualquer ideia sobre a qual possamos nos apoiar, por assim dizer; qualquer ideia que nos leve de forma bem-sucedida de qualquer parte de nossa experiência para qualquer outra parte, ligando as coisas de modo satisfatório, tratando com segurança, simplificando, economizando trabalho; é verdadeiro para tanto, verdadeiro até agora, verdadeiro instrumentalmente. Esta é a visão "instrumental" da verdade. (James, 1907, p. 197)

Essa citação levou à máxima de que "verdade é utilidade" ou "verdade é aquilo que é satisfatório", algo pouco palatável para muitos, principalmente quando vamos pensar o caráter metafísico do problema da verdade. É claro que quando vemos o panorama total do pragmatismo, em especial a partir de James, vemos uma preocupação prática com o conceito de verdade. Importa menos a definição do conceito do que o que fazemos com ele. Isso pode fazer sentido

olhando do ponto de vista psicológico, no qual James estava muito interessado, contudo, parece algo insatisfatório enquanto teoria da verdade.

Teorias pragmáticas da verdade foram sendo desenvolvidas posteriormente, mas sempre a partir da desconfiança das aspirações metafísicas da filosofia e da busca de um conceito que possa ser verificável empiricamente. Isso resulta em um conceito sempre modesto de verdade e numa tentativa de garantir alguma verdade, uma verdade possível, disponível ao investigador. Há certamente um apelo interessante nesse tipo de proposta, que é o reconhecimento de nossos limites epistêmicos e da precariedade de nossa compreensão do mundo. O grande problema é restringir a ideia de verdade àquilo com que conseguimos lidar.

As principais críticas ao pragmatismo vêm exatamente dessa redução do conceito de verdade a outros conceitos, ou ao esvaziamento do conceito, como definiu Misak. As críticas mais severas certamente são à concepção de James e a leitura de verdade como utilidade. Embora não devamos levar a leitura de verdade como utilidade pelo valor de face, a própria dificuldade de se compreender o que ele entende como sendo utilidade já é um problema para a teoria. Isso porque é sempre possível perguntar: útil para quem? Em que situação? Em que momento e contexto? Tudo isso parece passível de mudança e dependendo da resposta, a verdade pode se tornar um conceito deveras relativo, que pode mudar de acordo com várias condições. Isso parece algo que viola nossas intuições mais básicas sobre o conceito de verdade.

Além do mais, como recorda Russell, um dos críticos mais contumazes da noção pragmatista de verdade, a verdade não pode ser reduzida à noção de utilidade, pois certamente há verdades inúteis e

falsidades úteis. A utilidade, segundo ele, não serve como um critério para a verdade, uma vez que "geralmente é mais difícil saber se uma crença é útil do que se ela é verdadeira" (Russell, 2009, p. 122).

Quando olhamos para a posição de Peirce, que fala menos em utilidade e mais em verdade como o fim da investigação, vemos que ele dá um poder muito grande às ideias de durabilidade das respostas ao longo do tempo (verdade como aquela que resiste no longo prazo às críticas) e a características como verificabilidade que igualmente podem ser vistas como diluindo a noção de verdade e para as quais inúmeros contraexemplos podem ser levantados. O mais importante, contudo, é notar que tais noções acabam resvalando em conceitos epistêmicos mais que metafísicos. É possível que alguns desses critérios sejam até úteis quando falamos em justificação, mas pouco dizem sobre o caráter metafísico da verdade.

Aqui, mais uma vez, aparece o colapso da distinção entre justificação e verdade. O pragmatista do outro lado da margem, ignora o desafio cético, como o faz o coerentista sobre a verdade. Isso porque enquanto o coerentista fala que a verdade é dada pela coerência entre as proposições, não havendo espaço para o ceticismo, o pragmatista pensa a verdade dentro das práticas epistêmicas e estabelece uma verdade "possível". Assim, não há espaço para o ceticismo radical porque a verdade é algo a ser aferido de dentro do sistema.

A ideia por trás da teoria pragmatista está totalmente dentro do espírito do tempo do início do século XX: tentar "limpar" a filosofia do entulho metafísico acumulado ao longo dos séculos. Com isso, parece particularmente sedutora a ideia de esquecer o debate substantivo sobre o conceito de verdade e partir para uma noção instrumental que seja capaz de colocar em movimento os projetos científicos da época. O ponto é que a história bem mostrou que não adianta muito tentar

varrer para debaixo do tapete alguns problemas filosóficos e que projetos que os deixam de lado cedo ou tarde começam a fazer água, como vimos com o verificacionismo, para dar apenas um exemplo.

O debate sobre a verdade possui muito mais minúcias do que podemos entregar nesse final de capítulo. Contudo, esperamos ter deixado claro ao longo dessas páginas a necessidade de separar os conceitos de justificação e verdade e os âmbitos metafísico e epistemológico. Embora eles se relacionem, não são uma mesma realidade. Quando falamos em coerentismo, isso é ainda mais importante, pois é possível apresentar teses e críticas a cada uma das teorias (de verdade e de justificação) separadamente. Um misto de teoria correspondentista da verdade com um modelo coerentista de justificação, que é a proposta dos autores que influenciam nosso livro, é a tentativa de responder de forma realista à investigação sobre o mundo. Veremos no restante desse trabalho como essa discussão se estabelece no terreno da moralidade.

3 Coerentismo e moralidade

O caminho traçado nas últimas páginas nos levou a pensar a estratégia coerentista como um instrumento adequado para justificar nossas crenças. Feita a distinção entre teses de justificação e verdade, buscamos apresentar os limites e as virtudes de se pensar uma estratégia holística e não linear para a justificação e, ao mesmo tempo, uma visão correspondentista da verdade. Como se trata de uma visão global sobre justificação, o coerentismo aqui defendido versará não apenas sobre crenças empíricas e observacionais, mas também sobre crenças morais. A moralidade, por certo, é aquilo que mais nos interessa nesse trabalho. Esse capítulo terá, então, a tarefa de mostrar que é possível assumir o coerentismo justificacional na moralidade e, mais importante ainda, que é o realismo moral a teoria que melhor se adequa a uma proposta coerentista.

Não se trata de algo simples e vários argumentos precisarão ser apresentados para que a proposta possa minimamente se sustentar. Isso porque historicamente há uma série de outras teorias morais que se valem do coerentismo como estratégia de justificação e são vistas como escolhas mais óbvias para quem está convencido da alternativa holística ao fundacionismo. Já o realismo moral foi tradicionalmente defendido em bases fundacionais, o que faz com que a conjugação de coerentismo justificacional e realismo moral possa parecer um pouco inusual à primeira vista. O realismo moral possui, no entanto, virtudes que podem ajudar a preencher lacunas e fornecer um panorama total

mais completo para nosso esquema global de crenças justificadas. Como os pressupostos desse trabalho são a busca por uma noção desencantada do mundo e uma visão naturalista da realidade, caso os argumentos aqui utilizados se mostrem sólidos e convincentes, teremos um bom avanço na construção de um panorama explicativo capaz de reconciliar moralidade, ciência e uma visão holística do conhecimento.

Para isso, o capítulo será dividido em três partes principais. Na primeira, introduziremos a discussão sobre coerentismo e moralidade a partir da estratégia coerentista mais famosa no debate ético: o equilíbrio reflexivo. A apresentação do método rawlseano servirá como base para trazermos a discussão do capítulo anterior para a seara da moralidade. A partir da compreensão do equilíbrio reflexivo, avançaremos para a discussão das principais teorias morais que tradicionalmente se valeram dele para pensar os valores. O destaque será, por certo, a teoria construtivista. Isso porque o construtivismo é, provavelmente, a teoria mais diretamente relacionada à estratégia coerentista na moralidade. A teoria construtivista pode ser entendida de vários modos, mas o que nos interessará de modo mais próprio será sua versão global, ou metaética, que pretende fornecer uma explicação sobre a natureza dos valores e juízos morais[40].

Tendo apresentado os pressupostos da discussão coerentista na moralidade, a segunda parte do capítulo fará uma análise crítica do construtivismo a partir de duas vertentes de sua versão metaética: o construtivismo de viés kantiano, de Christine Korsgaard e o construtivismo humiano, de Sharon Street. Trata-se de propostas alternativas que, cada uma ao seu modo, buscam explicar os juízos

[40] Sobre a divisão entre construtivismo restrito e construtivismo global e metaético cf. Street (2010).

morais a partir de um pano de fundo que, à primeira vista, parte da negação de crenças fundacionais. Os argumentos a serem levantados contra ambas as versões vão no sentido de mostrar que elas se veem em dificuldade ao tentar promover uma explicação totalmente coerentista e antifundacionalista para a natureza dos valores. Cada uma ao seu modo, ou teria que incluir algum tipo de valor não construído (fundacional), ou cairia em um relativismo arbitrário, duas opções que já argumentamos não serem boas opções para o teórico moral.

A terceira e última parte do capítulo será construída em duas etapas: a primeira pretende avançar nas críticas ao construtivismo, mas a partir de um argumento mais geral contra a teoria. O construtivismo, ao defender uma espécie de realismo procedimental, parece ignorar a distinção entre justificação e verdade. Tal distinção, como já vimos no capítulo anterior, é essencial para levarmos a sério o desafio cético e parece bastante adequada para compreendermos corretamente nossos compromissos epistemológicos. Uma vez que o construtivismo se baseia em um processo de criação de valores, a questão ontológica e a justificacional se confundem de tal modo que não parece haver espaço para um cenário improvável, mas plausível, de estarmos totalmente justificados e ainda assim, por alguma razão, errados. Alguns desdobramentos desse argumento serão importantes para mostrar que, visto desse modo, o construtivismo tem dificuldades, talvez insanáveis, de se apresentar como uma versão satisfatória de coerentismo na moralidade.

A segunda etapa avançará, então, na tese da compatibilidade entre coerentismo epistemológico e realismo moral naturalista. A partir do que vimos no último capítulo, é possível conjugar coerentismo e realismo no âmbito global de nossas crenças. Tal como

buscamos compreender a moralidade, ela não está em uma área totalmente distinta do nosso todo de crenças. Isso nos leva a analisar a plausibilidade de pensarmos o realismo moral como a teoria que melhor realiza os compromissos coerentistas também na moralidade. Para isso será preciso resgatar alguns elementos do coerentismo global já apresentados anteriormente, como a discussão sobre crenças de segunda ordem realistas, inferência à melhor explicação e a relação de certas crenças apenas permissivamente justificadas no início do processo de justificação. O papel da observação moral, como se verá a partir de alguns argumentos levantados por Brink, também será mobilizado na tentativa de sustentar que postular valores na realidade é a melhor forma de compreender o panorama geral das teorias sobre a moralidade. O processo de equilíbrio reflexivo, nessa proposta ampla, será um método de ajuste de crenças que nos levará a descobrir valores, mais do que criá-los. Como faz jus à distinção entre justificação e verdade, o realismo mantém aberta a possibilidade cética, embora ofereça bons elementos para enfraquecê-la.

3.1 Equilíbrio reflexivo

No capítulo anterior, analisamos a importância da coerência para a justificação de nosso sistema de crenças. Buscamos mostrar as dificuldades de uma proposta eminentemente fundacionista e discutimos um modelo de justificação que envolve um processo holístico e não inferencial. O coerentismo pode ser pensado em diversos âmbitos do nosso conjunto doxástico e entre eles certamente está a moralidade. Para além de nossas crenças empíricas, também queremos saber se estamos justificados em seguir este ou aquele curso

de ação em nossas vidas e um processo de ajuste mútuo de crenças parece uma saída adequada para tal tarefa.

O debate epistemológico na moralidade é certamente ainda mais acalorado, pois os elementos para vencer as contendas e elucidar as disputas parecem ainda mais sutis e carentes de acordo do que no mundo empírico. Se formos traçar o paralelo com o debate epistemológico geral, a forma mais óbvia de se resolver questões de justificação na moralidade é apelando a princípios auto-justificados, fundacionais. Tais princípios foram chamados historicamente de intuições morais e estão por trás de uma série de propostas realistas na ética. Intuições na ética, contudo, padecem de dificuldades parecidas com as de crenças fundacionais no mundo empírico e de questões próprias de seu uso na moralidade[41].

Uma alternativa de grande fôlego para superar as dificuldades de justificação em ética foi proposta por John Rawls, que traz a estrutura coerentista para a moralidade por meio do chamado Equilíbrio Reflexivo[42]. Tal método consiste em analisar o conjunto de crenças e princípios presentes em uma sociedade, realizando um processo de ajuste tal que seja capaz de colocar em revisão visões inicialmente aceitas, descartar algumas, reforçar outras e até mesmo criar elementos que façam surgir um todo cada vez mais coerente.

[41] Para além das críticas oferecidas no capítulo dois a propostas fundacionistas globais, o capítulo um também argumentou sobre os problemas dos realismos não naturalistas que se valem da epistemologia intuicionista.

[42] Nelson Goodman, em *Fact, Fiction and Forecast* (1955), já havia trabalhado, no âmbito da lógica, a ideia de ajuste entre princípios inferenciais e práticas dedutivamente aceitas. Rawls atribui a Goodman o método de exame e justificação que ele assume na ética e na política, embora a terminologia "Equilíbrio Reflexivo" não apareça em Goodman, sendo posteriormente utilizada em *Uma teoria da justiça*.

O Equilíbrio Reflexivo surge em um contexto muito específico da obra rawlseana quando se deseja justificar o modo de escolher os princípios que irão reger a cooperação social. John Rawls tem em mente, em *Uma teoria da justiça*, um método que seja capaz de levar a princípios que seriam aceitos por seres racionais na construção de uma sociedade liberal democrática.

Ao buscar os princípios de justiça a serem aceitos pela sociedade, Rawls propõe uma experiência de pensamento. Ele sugere que esses princípios deveriam ser, inicialmente, escolhidos em uma posição original dos contratantes – ou seja, daqueles participantes da comunidade moral – sob um véu de ignorância. A ideia de véu de ignorância está baseada em um apelo a certa imparcialidade. Se escolhemos os princípios de justiça que irão governar as relações em uma sociedade em que viveremos, mas não sabemos qual o nosso *status* nela, iremos – racionalmente – escolher princípios que garantam quesitos mínimos de dignidade mesmo para aqueles que levarem a pior na divisão de bens. Assim, mesmo que sejamos nós a termos os piores recursos, ainda estaremos certos de que teremos acesso a uma vida digna.

Os princípios resultantes desse procedimento seriam julgamentos morais ponderados, algo como a matéria prima do processo de justificação. A escolha sob o véu de ignorância tem, assim, a importância de fornecer princípios para o processo de ajuste de crenças que não sejam totalmente arbitrários ou fundados em preconceitos e desinformação. Esse ponto é importante pois, como na estrutura coerentista não há espaço para crenças fundacionais, o ponto de partida tem que ser, ao menos, inicialmente crível.

Os juízos morais ponderados seriam testados com nossas crenças e princípios morais de modo a serem reforçados ou revisados, em um

processo de equilíbrio entre crenças de diferentes tipos de generalidade. Assim, a justificação dos princípios morais se dará de forma não fundacional, pois não há nada que não possa ser revisável no processo; não há classe privilegiada de crenças, mas sim um balanço sempre em busca de estabilidade.

Um método não fundacionista como o Equilíbrio Reflexivo é descrito nos seguintes termos em *Justice as Fairness*: *A Restatement*:

> A ideia de justificação combinada com o equilíbrio reflexivo total é não fundacionista dessa maneira: nenhum tipo específico de julgamento considerado de justiça política ou nível particular de generalidade é tido como puxando todo o peso da justificação pública. Julgamentos considerados de todos os tipos e níveis podem ter uma razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, para pessoas razoáveis que persistem após a devida reflexão. A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas convicções consideradas na reflexão e as organiza em uma visão coerente. (Rawls, 2001, p. 31)

O modo como vamos justificar nossas crenças não recai, então, sobre nenhum julgamento específico. É interessante notar como mesmo crenças de níveis distintos de generalidade são colocadas em processo de revisão e nada garante, de saída, que aquelas de um nível mais particular serão sempre preteridas em relação às mais gerais. Como diz Rawls, o processo de ajuste não possui crenças que puxam todo o peso da justificação para si. Isso não quer dizer, claro, que todas as crenças possuam o mesmo nível de credibilidade inicial, nem que crenças particulares tenham o mesmo peso de crenças gerais ou

princípios, mas que o ajuste se dá entre todos os elementos do conjunto.

Como vimos, a teoria fundacionista elege um conjunto privilegiado de crenças no processo de justificação. O que se busca no método de Rawls é um balanço entre os diversos tipos de crenças, em seus diversos níveis, nenhum deles, contudo, fundacional ou privilegiado. Trata-se de uma teia de justificação, totalmente inter-relacional e sempre dinâmica. A cada novo elemento a ser introduzido na teia justificativa, as crenças relacionadas vão sendo reforçadas, enfraquecidas, revisadas, reintroduzidas ou abandonadas[43].

Quando tratamos do Equilíbrio Reflexivo, nós podemos pensar em dois modos: o Equilíbrio Reflexivo Restrito (*narrow reflective equilibrium*) e o Equilíbrio Reflexivo Amplo (*wide reflective equilibrium*). A versão restrita do método rawlseano engloba apenas julgamentos, regras e princípios no campo da moral. Trata-se de um processo de avançar e recuar entre as diversas crenças morais avaliadas. Já se parte de alguns tipos de crenças e busca-se um todo coerente que articule seus diversos níveis de generalidade. Pode-se pensar no processo como uma sintonia fina entre alguns princípios já inicialmente incluídos em uma determinada concepção de justiça.

[43] Michael Smith, em *The Moral Problem*, 2004, pp. 40-41, afirma que o Equilíbrio Reflexivo representa um conjunto de platitudes envolvidas no procedimento racional de descobrir ações corretas na moral. Segundo ele, quando discordamos em alguma questão particular em moralidade, inicialmente buscamos alguma questão em que há concordância e procuramos os princípios que levam a esses consensos. Tendo concordado com esses princípios, os utilizamos para a área do dissenso, tentando revisar a questão particular à luz desses princípios. Thomas Scanlon, 2002, p. 149, afirma que "este método, bem compreendido, é de fato a melhor maneira de se decidir sobre questões morais e sobre muitos outros assuntos. Na verdade, é o único método defensável: alternativas aparentes a ele são ilusórias". O Equilíbrio Reflexivo tornou-se, de fato, um marco no modo de se pensar a justificação no campo da moralidade.

Busca-se corrigir certas incoerências baseadas em ignorância, preconceito, viés de confirmação, bem como falhas no âmbito da racionalidade. Nesse processo várias partes do sistema de crenças poderão ser revisadas e fortalecidas ou descartadas[44].

Como entender esse método? Poderíamos pensar, por exemplo, em como escolher a melhor forma de ajudar os necessitados em uma sociedade liberal democrática. Para isso devemos levar em consideração alguns princípios reguladores da sociedade como regras de convívio social, igual consideração entre os homens, promoção da liberdade e outros princípios reguladores. Isso nos levará a ponderar se uma determinada ação em prol da satisfação imediata de necessidades é a melhor escolha a ser tomada em um dado momento. O Equilíbrio Reflexivo Restrito faz aflorar a justificação que está contida em uma boa compreensão de certos elementos morais já assumidos e colocados em relação de coerência em um determinado tipo de concepção de justiça.

Contudo, é possível dar um passo a mais na busca por coerência e pensar o método de uma forma mais ampla, incluindo concepções de justiça concorrentes e um conjunto de elementos não morais ao processo de ajuste. Esses novos elementos servem como pano de fundo em relação aos quais os julgamentos, regras e princípios devem ser confrontados. Norman Daniels (1996, p. 24) afirma que incluir mais elementos no processo de Equilíbrio Reflexivo pode beneficiar a investigação moral de várias maneiras. Ele lembra que boa parte das disputas em ética envolve o apelo a divergências não morais de fundo e que, para além de abstrações teóricas, elementos que de fato são

[44] Para uma apresentação instrutiva do Equilíbrio Reflexivo Cf. Coitinho (2009).

utilizados como razões para as pessoas precisam ser levados em consideração.

Quando se dá esse passo, estamos avançando para o que se chama de Equilíbrio Reflexivo Amplo. Daniels assim o resume:

> A ideia chave sobre a qual está baseado o método do equilíbrio reflexivo é que nós "testamos" várias partes de nosso sistema de crenças morais contra outras crenças que nós sustentamos, buscando coerência entre o conjunto mais amplo de crenças morais e não morais, revisando-as e as refinando em todos os níveis. (Daniels, 1996, p. 2)

Diferente do Equilíbrio Reflexivo Restrito, mais crenças (morais e não morais) entram no processo de busca por justificação. Não se está, como na versão restrita, apenas destrinchando as crenças advindas da aceitação de um dado domínio já aceito de saída, mas analisando alternativas possíveis a tal domínio. Daniels afirma que no Equilíbrio Reflexivo Amplo estamos diante de um triplo conjunto de crenças: (a) um conjunto de julgamentos morais considerados; (b) um conjunto de princípios morais e (c) um conjunto relevante de teorias de fundo (1996, p. 22). É em especial pela inclusão de (c) que o equilíbrio se torna amplo.

Na versão ampla do Equilíbrio Reflexivo crenças metafísicas sobre a constituição da realidade, leis de causalidade, teorias sobre identidade pessoal, bem como teorias sociais e psicológicas devem estar balanceadas no processo de justificação. Isso faz com que o equilíbrio de todo o processo seja mais complexo, mas garante um "teste" mais eficaz dado que temos mais possibilidades de encontrar pontos frágeis, incongruências e situações limite. O equilíbrio amplo é, então, um ponto de chegada de um processo que visa depurar e

tornar claros os princípios morais que governam uma sociedade justa[45].

É com o Equilíbrio Reflexivo Amplo que a teoria de John Rawls se mostra uma forma mais bem acabada de coerentismo na moralidade. Ao partir de juízos morais ponderados e ir avançando para uma teia de crenças cada vez mais robusta, é possível pensar em um processo de justificação não fundacional, a partir de um ponto de partida que, embora seja provisório, não é arbitrário. Ao se apresentar como uma teoria coerentista de justificação, o Equilíbrio Reflexivo tem que responder a críticas parecidas com as lançadas no último capítulo em relação ao coerentismo global. Questões sobre sistemas concorrentes de crenças, circularidade viciosa e o problema do isolamento estão entre as principais críticas que se levantam sobre esse tipo de teoria e já tiveram tratamento no capítulo anterior[46].

3.2 Coerentismo e metaética

Tendo apresentado em linhas gerais o método do Equilíbrio Reflexivo, passaremos agora a tratar das teorias metaéticas que fazem uso dessa estratégia de justificação para pensar a moralidade. Sabemos que o coerentismo na moralidade não é exclusividade de uma teoria e não é necessário pensá-lo como se comprometendo apenas com essa ou aquela visão sobre os valores. Assim como a

[45] A teoria de Rawls compreende uma concepção de justiça como equidade, em alternativa a visões utilitaristas de justiça. Uma vez que se trata de concepções morais distintas, é no processo reflexivo amplo que a disputa poderá ser resolvida, trazendo elementos mais gerais para o equilíbrio de crenças.

[46] Sobre uma discussão desses problemas à luz do contexto moral Cf. Coitinho (2015).

epistemologia fundacionista (intuicionista) pode servir a diversas alternativas no campo moral[47], também o mesmo é verdadeiro para o coerentismo. O propósito dessa seção é, então, pavimentar o objetivo mais geral do capítulo: analisar qual teoria metaética é capaz de realizar melhor os compromissos de uma epistemologia coerentista.

Uma vez que nega o apelo a propriedades morais fundacionais, o coerentismo pode ser visto como uma excelente estratégia de justificação para posições antirrealistas na moralidade. Os teóricos do erro e os ficcionalistas, por exemplo, podem se valer do coerentismo para justificar sua negação da existência de propriedades morais na realidade. Do mesmo modo, expressivistas podem se basear em um esquema desse tipo para mostrar como estamos justificados em usar os termos morais, ainda que eles não possuam valor de verdade. No início do primeiro capítulo, ao delimitar o escopo do livro, argumentamos brevemente contra posições antirrealistas desse tipo (em especial o não cognitivismo e a Teoria do Erro). Caso os argumentos tenham sido exitosos, já temos motivos para acreditar que elas não são as candidatas mais promissoras a melhor expoente do coerentismo na moralidade.

Nosso foco será, então, em duas teorias que são capazes de assumir os compromissos coerentistas de uma forma interessante e instrutiva. São elas o construtivismo e o realismo moral naturalista. Na próxima seção apresentaremos o construtivismo como uma opção tradicional a quem pensa o coerentismo como estratégia de

[47] No primeiro capítulo vimos teorias como a de Moore, além de intuicionistas clássicos como Ross, Price e Clark. A Teoria da Sensibilidade de John McDowell também se vale de uma forma de fundacionismo, assim como autores contemporâneos como Russ Shafer-Landau e David Enoch, que aparecerão nesse capítulo.

justificação. É principalmente pelas virtudes da teoria que precisaremos destinar um espaço considerável à sua discussão, ainda que ela venha acompanhada de críticas substantivas a suas principais estratégias. Após a análise crítica do construtivismo, iremos apresentar as vantagens que consideramos para a adoção da proposta realista naturalista na moralidade.

3.2.1 O(s) construtivismo(s) na metaética

Tratar de uma teoria que diz que o seu objeto é construído, é pensar em algo que não estava lá naturalmente. Mas que existe. O dinheiro, por exemplo, é algo construído pelo ser humano. Não existe na natureza. Mas ele *existe*. Qualquer pessoa que receba uma nota de 100 reais não será displicente com sua posse, porque "isso é uma construção social e não há realidade para além disso".

Coisas construídas são objetivamente entendidas como tais. De forma que aquele pedaço de papel azul, com uma garoupa em uma das faces, vale 100 reais, e não 2, nem 10 ou 50. Ainda que alguém queira que ele valha 1000 hoje, seu valor está objetivamente estipulado e não será tal desejo que será capaz de alterá-lo. Ora, isso não quer dizer absolutamente que aquela nota valha essencialmente ou naturalmente 100 reais. Seu valor é um constructo, o resultado de um processo intersubjetivo de construção social[48].

[48] O exemplo do dinheiro como um constructo remonta ao livro de John Searle, *The Construction of Social Reality* (1995). Nosso objetivo, contudo, não é entrar nas discussões mais gerais sobre ontologia social, mas introduzir um debate bastante específico sobre construtivismo na moralidade.

A metáfora da nota de 100 reais nos ajuda a compreender o começo do caminho de uma estratégia construtivista. Coisas construídas podem ser objetivas e, de algum modo, reais. Isso significaria que para ser objetivo, ou mais, para ser real, algo não precisaria ser naturalmente dado, ou mesmo existente desde sempre. Mas a metáfora nos deixa aqui. Valores seriam construídos de um modo ligeiramente diferente do que cédulas de papel.

Quando estamos falando de construtivismo, duas coisas podem vir à nossa mente. Inicialmente uma versão de teoria moral substantiva que busca partir de nossas crenças ponderadas e extrair dali princípios e normas justificadas para guiar a cooperação social. Isso é basicamente, como dissemos nas últimas páginas, a aplicação do Equilíbrio Reflexivo na moralidade. O texto de John Rawls *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) é um marco na discussão dessa possibilidade e Thomas Scanlon, em seu *What we owe to each Other* (1998), apresenta a versão mais bem acabada de uma proposta nesses termos.

Teorias como a de Rawls e Scanlon não têm, como interesse primário, a busca por uma explicação sobre a natureza dos juízos morais. O coerentismo implicado em tais versões está muito mais ligado à noção epistemológica do que metafísica e ambos estão mais interessados em oferecer uma boa estratégia contratualista para a ética normativa do que em fornecer uma explicação metaética para a

gênese dos valores[49]. Entendido desse modo, o construtivismo desses autores é considerado local ou restrito[50].

O construtivismo que nos interessa propriamente vem do segundo modo de entender a teoria. Trata-se de uma investigação metaética, ou seja, sobre a natureza dos valores e dos juízos morais. Aqui o interesse não é fazer uma depuração dos compromissos morais, mas compreender como é possível falar da existência de fatos no domínio moral. Avançamos para uma discussão que envolve elementos metafísicos e não apenas epistemológicos. Esse tipo de construtivismo é chamado, em contraposição às versões locais ou restritas, de metaético ou global[51]. As duas vertentes mais proeminentes no debate contemporâneo são a kantiana, de Christine Korsgaard e a humiana, de Sharon Street. É a partir delas que nossa análise crítica do construtivismo irá se dar.

Em seus compromissos metafísicos, é possível compreender de forma mais adequada a proposta construtivista a partir da distinção entre realismo substantivo e realismo procedimental (Korsgaard, 1996). Enquanto o primeiro advoga a existência de fatos morais metafisicamente independentes – os quais um determinado procedimento correto deveria rastrear – o último afirma que os fatos morais existem *porque* o procedimento é correto. Entendido desta

[49] Lidos por essa ótica, fica em aberto qual posição metaética ambos assumem. Rawls, em específico, não apresenta elementos suficientes para dizermos categoricamente qual teoria ele endossaria. A posição de Scanlon, por sua vez, já possui credenciais intuicionistas mais destacadas uma vez que ele se compromete com a existência (e objetividade) de razões para agir como elementos básicos para sua teoria normativa.

[50] Cf. Street (2008, 2010); Enoch (2009).

[51] Desse ponto em diante, 'construtivismo' será entendido como construtivismo metaético ou global.

forma, pode-se falar que o construtivismo defende um realismo procedimental, enquanto rejeita o realismo substantivo.

Entre os principais motivadores de uma proposta construtivista, está certamente a tentativa de fazer jus ao caráter objetivo da moralidade (seu caráter categórico, a possibilidade do erro moral, a existência de desacordo etc.) sem o ônus metafísico do realista substantivo. O construtivista busca apresentar uma explicação detalhada da gênese dos fatos morais, tentando tornar sua existência mais compreensível e inicialmente mais palatável. Fatos morais, para o construtivista, seriam o resultado de um processo de construção plenamente explicável e poderiam ser reivindicados na resolução de disputas.

O construtivismo, visto assim, pode ser compreendido como uma aplicação do coerentismo na criação e na justificação dos valores. Estamos aqui diante de uma diferenciação importante entre o construtivismo local e o metaético. Isso porque o primeiro não tem o objetivo de contar uma história coerentista para a origem dos valores, apenas para sua justificação, já o segundo parece dar esse passo a mais. E esse passo não parece ser dado a partir de crenças fundacionais, pelo menos não explicitamente. O coerentismo entra, então, como alternativa para pensar a gênese dos valores embora, como veremos, fugir de uma história fundacionista talvez não seja tão simples.

Ao juntar metafísica e epistemologia e, de algum modo, identificar o procedimento de justificação coerentista com o elemento de criação de valores, o construtivismo fica sujeito à crítica de não fazer jus à distinção entre justificação e verdade. Esse será um ponto importante para a discussão geral sobre o construtivismo nas próximas páginas. Antes de chegar a ele, porém, iremos apresentar e discutir as duas versões principais de construtivismo global ou

metaético citadas anteriormente. A partir de Korsgaard e Street pretendemos compreender melhor as credenciais construtivistas e questionar se, de fato, elas são opções viáveis ao coerentista na moralidade.

3.2.2 Korsgaard e as fontes da normatividade

A versão mais robusta de um construtivismo kantiano é aquela defendida por Christine M. Korsgaard. Como se trata de um construtivismo global ou metaético, sua busca é, então, por uma justificação total do processo valorativo a partir de um mundo que, em si, não possuiria valores. Temos, pois, uma visão mais ambiciosa que precisa ser capaz de explicar e justificar toda a empreitada valorativa. Korsgaard vai em busca das fontes da normatividade, ou seja, de uma boa história de como experimentamos esse universo valorativo que tem um poder específico sobre nós. Para ela, o construtivismo será sempre uma busca por uma prática normativa. "A filosofia prática, como concebida por Kant e Rawls, não é uma questão de encontrar conhecimento para aplicar na prática. É antes o uso da razão para resolver problemas práticos" (Korsgaard, 2008, p. 321).

Korsgaard elabora uma versão de construtivismo cuja importância e destaque se dão na junção entre a moralidade e a própria constituição dos sujeitos. Assim, se há um ponto positivo saliente em uma proposta construtivista como a dela é a tentativa de fazer jus ao modo como os valores estão ligados à nossa constituição como seres racionais. O construtivismo – e Korsgaard em especial – nos recordam que não há nada mais humano do que a capacidade de

valorar e que esses valores estão de tal forma presentes em nossas vidas que nos fazem ser os sujeitos que somos. Valorizamos coisas diferentes, buscamos coisas distintas e essas buscas nos unificam como agentes morais e, fundamentalmente, como pessoas. Essa junção entre capacidade valorativa e identidade pessoal é tão forte em Korsgaard que ela pode afirmar que: "Identificar-se com um princípio ou forma de escolher é dar uma 'lei a si mesmo' e ser unificado como tal" (Korsgaard, 1989, p. 111).

As credenciais kantianas já aparecem logo cedo na descrição de Korsgaard quando ela define o ser humano como aquele que é capaz de 'dar uma lei a si mesmo'. O que está em jogo numa proposta como a que veremos aqui é a tentativa de ir às raízes da capacidade humana de agir segundo um princípio, uma lei, um norte que ele pode dar a si mesmo. O tipo de pessoa que queremos ser é aquilo que guiará nossas ações cotidianas. Aqui aparece já claramente a ideia de autonomia que é tão cara a Korsgaard e aos kantianos em geral.

Quando Korsgaard formula seu argumento sobre a normatividade, ela o faz buscando responder a questões como essa: "Por que devemos fazer algumas coisas e nos recusar a fazer outras?" Kantiana que é, ela assume a característica categórica normalmente associada à moralidade para iniciar sua investigação. Mas de onde vem essa força normativa? Uma forma de pensar é que ela vem da própria apreensão de propriedades de um certo tipo, que chamamos de morais. Korsgaard pensa, contudo, que uma visão como essa não responde à questão da normatividade, ao contrário, parte da normatividade como um dado. Essa crítica é recorrente e já tratamos dela quando falamos de Moore: determinados tipos de realismo são acusados de assumir o caráter normativo (prescritivo) da moralidade sem maiores explicações.

Mesmo com problemas em algumas versões, os compromissos realistas constituem o modo padrão de pensarmos a normatividade e não abandonarmos as questões morais. Em algum nível, Korsgaard concorda com isso e não propõe que devemos abdicar de uma linguagem realista para pensarmos a moralidade e a normatividade. Isso é um importante reforço ao argumento geral em favor do realismo, já apresentado no capítulo um, que nos recorda que a moralidade possui um caráter assertivo, descritivo e proposicional. Korsgaard, contudo, também percebe as dificuldades de certas versões de realismo, a que ela vai chamar de realismo substantivo. Sua proposta é, então, pensar o realismo de um outro modo, um realismo denominado procedimental. É na diferença entre os dois tipos de realismo que será elaborada sua visão construtivista da moralidade.

Quando diferencia os dois tipos de realismo, Korsgaard se aproxima bastante da definição oferecida por Sayre-McCord, que citamos no início desse trabalho. Ela diz:

> Realismo moral procedimental é a visão de que existem respostas para questões morais; isto é, que existem maneiras certas e erradas de respondê-las. Realismo moral substantivo é a visão de que existem respostas para questões morais *porque* existem fatos ou verdades morais, *sobre* os quais essas perguntas são feitas. (Korsgaard, 1996, p. 35, grifos da autora)

Realismo procedimental, como podemos interpretar pela citação, também exclui basicamente apenas céticos (teóricos do erro) e não cognitivistas. O realismo substantivo, que está em oposição, encapsula as versões intuicionistas e também versões naturalistas (essas ainda que de modo distinto, advogando fatos morais). O ponto

de Korsgaard contra o realismo substantivo está diretamente situado em sua busca inicial, que é a explicação da origem da normatividade. Desse modo, ainda que não misterioso, um fato moral entendido como pertencente a uma descrição completa do mundo não possuiria autoridade e força normativa capaz de fazê-lo figurar como um elemento da moralidade[52].

Korsgaard (1996, p. 47) acredita que, independentemente de qual seja a resposta de um realista substantivo sobre a natureza do fato moral, ela está mal colocada. E isso basicamente porque a moralidade não seria uma questão de conhecimento, mas de ação. O ponto radicalmente distinto de uma posição realista padrão é que, em uma proposta construtivista como a dela, vemos os conceitos morais de 'certo', 'errado', 'bom' e 'mau' não como fatos a serem descobertos e aplicados, mas como soluções para problemas normativos aos quais nós somos cotidianamente apresentados. Há uma mudança de perspectiva, sendo a normatividade o ponto fundamental do debate.

E de onde, pois, a normatividade virá? Do que Korsgaard chama de 'endosso reflexivo', aquilo que permite a cada um uma identidade prática que será, ela mesma, normativa. A normatividade virá de um processo que envolve a expressão de desejos, modos de vida, pretensões, sentimentos e disposições que se tornam carentes de ações para que sejam efetivados e possam constituir a identidade prática e o florescimento individual e coletivo. Esses elementos, submetidos aos procedimentos construtivos da razão prática, serão a

[52] Os construtivistas, e Korsgaard em especial, olham para a moralidade a partir da perspectiva da normatividade. Uma tese naturalista como a que aqui defendemos olha para a mesma realidade de uma outra margem. A normatividade poderá ser compreendida, mas não de forma central e em outras bases. Falaremos sobre isso no próximo capítulo.

fonte da normatividade. Como Korsgaard (1996, p. 91) afirma, essas disposições e sentimentos se justificam não porque buscam rastrear verdades, mas sim por 'serem bons'.

A noção de identidade prática, que unifica o agente moral, é o que possibilita a normatividade. Isso é de suma importância para a teoria, uma vez que se está pensando em um sujeito capaz de valorizar determinados modos de ser e de se comportar de modo a realizá-los. Korsgaard parte da constatação de que valoramos coisas cotidianamente, seguimos cursos distintos na vida e que nos movemos de modo a realizar nossos planos, metas e desejos. A concretização de uma identidade prática de caráter normativo é, assim, aquilo que está envolvido no que chamamos de moralidade.

Podemos imaginar um jovem que pretende ser um enxadrista de sucesso. Ele valoriza os elementos necessários para ser um jogador de xadrez como a inteligência, o senso de racionalidade, a capacidade de antever os movimentos do adversário etc. Para que ele possa se unificar como um agente racional no instante atual, os seus projetos de vida já devem estar presentes em sua mente. Tais projetos contam para as ações que ele tomará cotidianamente. Por isso, entre assistir a um jogo de futebol aleatório numa terça à tarde e estudar as jogadas dos principais enxadristas russos, ele tenderá a escolher a segunda opção. E, uma vez que se trata de uma identidade prática, as escolhas são a expressão de um modo típico de ser que ele vê como valorativo.

Esse e outros exemplos servem para pensarmos o que significa uma profunda concepção de normatividade, que nessa proposta assume o papel central da discussão. Identidades práticas são normativas e guiam nossas ações a partir de uma lei que somos capazes de dar a nós mesmos, no profundo sentido da autonomia kantiana. Assim: "Quando você delibera, é como se houvesse algo além

e acima de todos os seus desejos, algo que é *você*, e que *escolhe* em qual desejo agir" (Korsgaard, 1996, p. 100, grifos da autora). E essa identidade prática, que surge a partir da capacidade de dar uma lei a si mesmo é, então, o que determinará quais dos impulsos contarão como razões para a ação e constituirão a noção de obrigação (Korsgaard, 1996, p. 129).

Cabe pensar, então, qual o papel da coerência para todo esse processo. O "endosso reflexivo", essa capacidade de agir de forma não aleatória, mas a partir de certas concepções, é o permite pensar a busca por algo como uma integridade das ações em conformidade com a identidade prática. É a partir disso que uma determinada ação como estudar os jogos de Kasparov será normativa para o jovem enxadrista do exemplo anterior e assistir ao clássico inglês Arsenal e Liverpool não o será. Isso, contudo, é um princípio muito básico de consistência e coerência interna. Para ser vista como uma teoria coerentista, é preciso algo a mais à proposta de Korsgaard. E é aqui que podemos começar a pensar em que medida estamos diante, de fato, de uma teoria coerentista e em que âmbito se daria esse coerentismo (metafísico, epistemológico ou ambos). Para tratar essa questão, avançaremos a um ponto seguinte, que é fundamental para compreendermos a proposta como um todo.

Quando pensamos em valores gerados a partir de um mundo que é, em si, neutro valorativamente, e em identidades práticas construídas a partir de sentimentos e disposições, até que ponto estaremos dispostos a dizer que uma identidade prática é correta, aceitável, ou permissível? A coerência interna permite que várias possibilidades bem distintas umas das outras estejam disponíveis. Identidades práticas podem ser contingentemente moldadas pela sociedade, cultura, tempo histórico, modo de vida e constituição

corpórea, por exemplo. Estaria uma teoria construtivista como essa aberta a todas as opções de identidade, abraçando uma forma de relativismo?

Aqui o transcendentalismo kantiano vem logo em socorro à proposta. Segundo Korsgaard, diferentes identidades práticas só são possíveis uma vez que existe uma identidade de fundo, nossa identidade como pessoa, no sentido mais próprio kantiano. A fórmula da humanidade, que nos localiza como "cidadãos dos reinos dos fins", é o que garante que nenhuma identidade prática possa violar a identidade primeira, condição de possibilidade de todas as outras. Nas palavras da autora:

> Agir moralmente é agir de uma certa maneira simplesmente porque você é humano, é agir como quem valoriza sua humanidade. Entre as muitas coisas que você é, você é um membro do partido da humanidade ou um Cidadão do Reino dos Fins. E essa identidade, como qualquer outra acarreta, certas obrigações. (Korsgaard, 1996, p. 129)

O passo transcendental é dado uma vez que, se valorizamos nossa identidade prática, valorizamos, por conseguinte, a condição de possibilidade de sua existência: nossa condição de seres humanos. Essa condição funda o que ela chama de identidade moral. E isso é algo que partilhamos com outros seres como nós. Qualquer valor que for contrário à dignidade, que utilize o ser humano como meio, que não leve em conta a autonomia e que, enfim, não leve em consideração os outros seres como nós, deve ser excluído de nosso bojo de ações e por isso há uma restrição de identidades práticas possíveis. Esse passo não deixa a teoria cair em um relativismo capaz de admitir identidades

práticas totalmente íntegras e coerentes internamente, mas cujos valores sejam a tortura, a morte e o sofrimento alheio, por exemplo.

Incluído o valor da humanidade, podemos voltar à questão de quão coerentista é uma teoria como essa. Vale dizer, então, que perguntar sobre as credenciais coerentistas da teoria nos interessa aqui pois estamos querendo descobrir qual é a teoria metaética que melhor realiza o coerentismo na moralidade. Alguém pode dizer que Korsgaard não faz questão de reivindicar para si essa proposta e que o êxito de sua teoria talvez nem dependa disso, mas essa será outra discussão. Uma vez que o construtivismo é visto como um representante tradicional do coerentismo na moralidade, e a teoria kantiana de Korsgaard como uma de suas versões mais bem elaboradas, cabe pensar sobre isso.

Inicialmente vale a pergunta: a proposta pode ser vista como coerentista do ponto de vista epistemológico, ontológico, ou os dois? Como veremos na próxima parte desse capítulo, uma das dificuldades gerais da proposta construtivista é fazer essa separação de uma forma adequada. Para o que nos interessa no momento, cabe tentar separar, ainda que apenas metodologicamente, tais âmbitos na teoria de Korsgaard.

Quando pensamos nas identidades práticas contingentes, vemos que há ali um processo de equilíbrio entre as crenças que faz com que nossas ações se conformem com a identidade prática que assumimos. O critério de coerência estabelece o conteúdo de nossas crenças e razões para agir. Mas a história não termina aí. Há o passo transcendental. Nossos valores não são justificados apenas pelo teste de sua coerência interna, mas pelo apelo ao imperativo categórico, um princípio fundacional não construído, constituinte de nossa racionalidade prática. Assim, ainda que a proposta geral se baseie em

algo como a coerência entre atitudes práticas, o procedimento de construção/justificação, é baseado em algo não construído.

Se lida dessa forma, a teoria depende, em último grau, de uma epistemologia fundacionista e não coerentista de fundo. Para ser coerentista, Korsgaard deveria mostrar que o valor da humanidade é, também ele, construído, e que o procedimento de construção dos valores não é baseado em premissas fundacionais (como uma certa visão de racionalidade prática justificada por ser algo constitutivo de seres como nós). Aparentemente ela tem dificuldades em afirmar isso a partir dos compromissos gerais de sua teoria.

Do ponto de vista ontológico, algo parecido pode dito. Para ser uma proposta coerentista, uma vez que estamos investigando a gênese dos valores, temos que pressupor que não pode haver nada valorativo antes do procedimento construtivista, nenhum valor fundacional. Ocorre que um cenário inicial não valorativo implica um procedimento livre de qualquer restrição. Nada poderia restringir o processo construtivo pois não existiriam, ainda, valores. Isso pode ser um tanto problemático, pelo flagrante perigo relativista a que se está sujeito.

O caminho de Korsgaard, como sabemos, inclui restrições de ordem transcendental na explicação da gênese dos valores. O valor da humanidade já parece estar presente de início. Isso faz com que o resultado do processo de construção não seja nenhum valor extremamente contraintuitivo ou muito diferente da nossa visão sobre o que é moral. Mas se essa história se compromete com valores antes do processo de construção, de onde eles vieram? Não deveria ser suposto um mundo *value free* na história construtivista? O valor da humanidade parece já estar lá, de forma não construída.

Tal crítica aparece em uma série de autores, mas é sistematizada de forma mais clara por Shafer-Landau, que em seu *Moral Realism*, a apresenta na forma de um dilema. Cabe citá-lo textualmente:

> Ou as condições iniciais de escolha ou formação de atitudes são moralizadas, ou não. Em outras palavras, devemos imaginar as condições iniciais como já incorporando restrições morais ou como operando livres de tais restrições. O problema com a última opção é que não há razão para esperar que os princípios que emergem desse processo de construção capturem nossas mais profundas convicções éticas ou respeitem as várias platitudes que fixam nossa compreensão dos conceitos éticos. [...] Alternativamente, se os construtivistas importam restrições moralizadas, e assim adotam a opção anterior, eles efetivamente abandonam o construtivismo, porque esse caminho reconhece a existência de restrições morais que são conceitual e explicativamente anteriores aos editos dos agentes que fazem a construção. Essas restrições não são elas próprias produtos da construção e, portanto, haveria fatos ou razões morais que são obtidos independentemente de funções construtivas. Isso é realismo, não construtivismo. (Shafer-Landau, 2003, p. 42)

Como vimos, o construtivista deve apelar a algum princípio fundacional como forma de fornecer uma teoria que faça jus a convicções mínimas envolvidas no conceito de moralidade. Shafer-Landau questiona, então, se está disponível uma interpretação desse princípio em termos construtivistas e afirma que não, pois, as restrições morais já estão incluídas no início do processo de construção. O argumento nos leva a afirmar, então, que o valor

fundamental (no caso de Korsgaard, o valor da humanidade) é melhor interpretado em termos realistas e não construtivistas.

Sendo Shafer-Landau um intuicionista, certamente ele tem em mente que a melhor forma de interpretar o valor fundacional é a partir do apelo a uma crença ou proposição autojustificada descrita em termos não naturais. Contudo, mais do que intuicionista, o argumento é fundacionista. Ele parece estabelecer basicamente que o construtivista não consegue assegurar critérios mínimos de moralidade se não apelar a algum princípio fundacional de saída[53]. As condições de verdade desse princípio ou serão atribuídas arbitrariamente (o que não serve a uma proposta como a de Korsgaard), ou já remeterão a propriedades morais (sejam elas irredutíveis ou não).

O mesmo vale não só para os supostos valores fundacionais, mas também para o procedimento de construção. Como afirma Enoch:

> Se, digamos, toda normatividade deve ser construída pelos resultados de um tipo de processo deliberativo (algum tipo de teste de escrutínio reflexivo, por exemplo), e se o agente deliberador sabe disso, como ele pode genuinamente deliberar, dado que ele sabe que nenhuma consideração normativa tem peso independentemente do resultado desse próprio processo de deliberação? (Enoch, 2009, p. 333)

[53] Teorias que propõem uma análise ou identificação de valores morais fundamentais em termos de propriedades não morais (como realistas analíticos reducionistas, ou alguns tipos de realismo não reducionista não analítico) também poderiam se apropriar de uma crítica como essa.

Se o início do processo for totalmente livre de normatividade, não há critério também para a escolha do procedimento de construção. Ele só pode ser totalmente arbitrário e, por conseguinte, pode resultar em valores totalmente diferentes de qualquer coisa que estejamos minimamente dispostos a chamar de moralidade. Como réplica ao primeiro argumento, Korsgaard poderia dizer que o valor da humanidade não é fundacional, que ele é construído por um procedimento racional que, em seu esquema kantiano, são os ditames da razão prática. Contudo, a réplica realista retorna: ainda que se conceda que o valor da humanidade não é fundacional, o que é fundacional passa a ser a razão prática. Novamente um elemento não construído foi pressuposto no início do processo, algo que a teoria não teria como explicar em seus próprios termos[54].

Caso essas críticas sejam exitosas, uma das versões mais bem acabadas de construtivismo global e metaético se vê em sérias dificuldades de se estabelecer como uma teoria, de fato, coerentista. Como estamos investigando se o construtivismo pode se constituir como a melhor realização do coerentismo na metaética, isso é um argumento negativo bastante efetivo. A teoria construtivista, contudo, tem ainda uma alternativa disponível, que já aparece no dilema de

[54] Korsgaard poderia replicar ainda dizendo que o procedimento deve ser interpretado como uma verdade constitutiva da razão prática, ou seja, como seu modo de exercício. Não se estaria descrevendo algo em termos substantivos, mas apenas mostrando como a razão prática atua. Dado que seria algo constitutivo de nossas faculdades mentais ordinárias, não poderíamos raciocinar de outro modo. Para essa alternativa ser viável, inicialmente precisaria ser estabelecida a concepção kantiana de razão prática, em detrimento de outras possibilidades disponíveis. Em um segundo momento é possível dizer que o esquema kantiano por detrás dessa réplica parece exigir mais do que um simples modo de exercício da razão em termos tão gerais e neutros, mas pressupõe alguns valores não argumentados como imparcialidade, por exemplo.

Shafer-Landau. Trata-se da tentativa de, efetivamente, construir valores sem qualquer restrição valorativa de saída. Vejamos como tal alternativa se apresenta.

3.2.3 Street e o Calígula coerente

Como vimos na última seção, pensar em identidades práticas normativas significa dizer que quando entramos no jogo da valoração – ou seja, quando damos valor a algumas coisas em detrimento de outras – estamos construindo um padrão que molda nossas ações e nos direciona para escolhas futuras. É assim que podemos classificar o construtivismo como uma teoria objetivista na moralidade, ainda que parta de disposições dos sujeitos. O construtivismo parte de uma exigência racional de consistência, que não é, em si, moral, mas prática. É assim que o conteúdo de nossas crenças morais é estabelecido e que nossas ações podem ser objetivamente certas ou erradas.

Em termos muitos gerais, uma teoria construtivista dirá, por exemplo, que se entramos no jogo da valoração fazendo escolhas que levam em conta o sofrimento de seres sencientes e se, por isso, dirigimos nossas ações para consumir produtos que não sejam fruto de sofrimento animal, estaremos objetivamente errados caso nos refestelemos com um presunto cru que nos foi oferecido em um jantar apenas por um desejo trivial de experiência gastronômica. A incorreção desta ação se dá uma vez que ela não passa pelo escrutínio racional de nossas crenças morais consideradas (refletidas). Tal incorreção parece vir da inconsistência dessa determinada ação com nosso conjunto de crenças que é normativo e expressão de nossa identidade. E, ao mesmo tempo, é este conjunto de crenças que nos

fornece as razões para refrear o desejo de comer carne de porco, por exemplo.

Vista desse modo, a ideia de uma identidade prática é ampla e abrangente. Ela permite incluir uma série de elementos contingentes no processo de construção de valores. Ora, esse parece um universo muito amplo, prato cheio para a ânsia elucubrativa dos filósofos. Poderíamos nos perguntar: e se todos os meus valores consistirem em causar dor e sofrimento? E se eu for uma pessoa coerentemente sádica? Tal identidade prática cabe numa proposta construtivista? Ela é conceptualmente possível? Já vimos a resposta kantiana de Korsgaard e seu passo transcendental que impede algumas identidades práticas de serem plenamente realizadas dada a necessidade da coerência com a identidade prática fundamental que é a identidade de sermos pessoas. Mas, como vimos anteriormente, essa estratégia tem suas limitações.

Sharon Street pensa, então, que um construtivismo não kantiano pode ser defendido sem maiores dificuldades. Ela não vê problemas em abandonar o passo transcendental e constrói uma estratégia de viés humiano que a levará a aceitar uma série de possibilidades no âmbito do que é possível valorizar e do que conta como uma razão para a ação. Em sua versão humiana não há valores substantivos implicados formalmente no jogo construtivista. E não há o passo transcendental baseado em uma concepção formal de razão humana, mas sim uma explicação contingente para as similaridades entre os sujeitos. Street, de certo modo, concorda com as críticas de Enoch e Shafer-Landau expostas acima e "morde a bala" em relação às consequências de se admitir um construtivismo sem maiores restrições. Diz ela:

> [...] as semelhanças nas razões dos seres humanos – que podem ser muitas e profundas – dependem, em última análise, mais da existência de semelhanças contingentes nos pontos de partida e nas circunstâncias avaliativas das pessoas e da existência, por exemplo, de uma natureza humana compartilhada (na medida em que existe tal coisa), do que de qualquer coisa vinculada pelo ponto de vista prático.[55] (Street, 2010, p. 370)

Para Street, o que existe são sujeitos que fazem escolhas valorativas. O valor passa a existir a partir do momento que as pessoas valoram uma coisa e não outra. Ou seja, quando entram no jogo valorativo. O que as pessoas valoram será o que elas buscam de forma não instrumental, que buscam como finalidade e não como mero desejo (Street, 2010, p. 370). O processo é contingente, mas parte da compreensão de que há semelhanças profundas entre os seres humanos, como capacidade de empatia, por exemplo, capazes de fazer jus à ideia de que a moralidade é uma prática compartilhada e deve ser reconhecida como tal.

Para compreender melhor, podemos voltar ao exemplo dado acima sobre o sujeito (A) que valoriza o bem-estar de seres sencientes. Trata-se de um valor 'não instrumental' que constitui o seu ponto de vista prático. Ele não é buscado em virtude de outra coisa, mas em si

[55] Street, diferente de Korsgaard, usa a terminologia 'ponto de vista prático' e não 'identidade prática'. Isso se deve ao fato de que em Korsgaard há comprometimentos metafísicos mais robustos envolvidos na ideia de um conjunto de valores como definidor da pessoalidade. Já em Street essas discussões não estão presentes. O ponto de vista prático, para Street, 2010, p. 366, é aquele "ocupado por qualquer criatura que considera pelo menos algumas coisas no mundo como boas ou más, melhores ou piores, [...] - o ponto de vista de um ser que julga, seja em um nível refletido ou irrefletido, que algumas coisas demandam, exigem ou fornecem razões para outras".

mesmo. Por sua vez, quando ele valoriza e contribui para estabelecimentos veganos, ele o faz de forma instrumental, por saber que esses estabelecimentos contribuem para o bem-estar dos animais. Um outro sujeito (B), que valoriza o prazer do ser humano e nada mais, valorizará e contribuirá para estabelecimentos que aumentem o prazer humano, sem pensar no bem-estar de outros seres sencientes. A proposta construtivista de Street não verá erro no sujeito B por não valorizar estabelecimentos veganos. Isso está coerente com o seu conjunto de crenças. Caso fosse o sujeito A a valorizar um estabelecimento 'não vegano', esse valor instrumental não resistiria ao escrutínio diante de seus outros julgamentos normativos e por isso, ele estaria incorrendo em erro. O erro, na proposta de Street, será sempre interno, dado que não há nada externo a ser seguido.

Street faz questão de salientar dois pontos em sua tese construtivista de modo a se defender de uma possível acusação de que estaria incorrendo em algum tipo de subjetivismo ingênuo ou de falha argumentativa. O primeiro é que os padrões de correção a serem levados em conta no julgamento das razões de determinada pessoa são os padrões sustentados por *aquela pessoa* e não por ela, enquanto falante. Em outras palavras, não é a palavra dela que vale. Isso equivaleria à impossibilidade do erro pessoal.

Pessoas possuem pontos de vista práticos que podem ser avaliados em terceira pessoa, de forma racional. Assim, uma determinada pessoa pode agir de modo a imaginar que aquela ação passa pelo escrutínio, quando na realidade, ela não passa. O sujeito A que defende o bem-estar dos animais pode imaginar que tem razões para ser vegetariano e não vegano, quando na verdade, está enganado sobre a coerência de sua valorização do vegetarianismo em lugar do veganismo. Isso pode acontecer por uma série de fatores e por isso os

padrões não podem ser os do falante, pois este pode estar enganado, ter refletido pouco, não ter se atentado a algum detalhe das suas ações, não possuir todas as informações relevantes sobre o mundo, ter deliberado sob pressão (de tempo, por exemplo), estar afetado por alguma condição psicológica etc. Em suma, os padrões de correção são internos, mas as ações e valores instrumentais são passíveis de erro e de análise em terceira pessoa (Street, 2008, pp. 224-225).

O segundo ponto, que se desdobra do primeiro, é que as razões, ainda que sejam formuladas dentro de um ponto de vista prático, são válidas para todos os que partilharem daquele ponto de vista prático. No caso do sujeito A que defende o bem-estar dos seres sencientes, as razões para ser vegano se aplicam-se a ele e todos os outros sujeitos que partilhem do mesmo ponto de vista. Não se espera que tudo varie subjetivamente, sem nenhum critério ou relação com crenças factuais e outras crenças morais. O máximo de universalidade concebido pela teoria consiste, então, exatamente nesse requisito de consistência interna. Assim:

> *se* houver verdades universais sobre razões, elas devem ser do seguinte tipo: devem ser 'legisladas' do ponto de vista de cada criatura que aceita qualquer coisa como sendo valiosa. Eles são universalmente corretos porque os padrões estabelecidos pelos julgamentos normativos de cada agente dizem que eles são corretos. (Street, 2008, p. 225, grifo da autora)

O construtivismo de Street, lido desse modo, não possui restrições iniciais transcendentais e não se compromete com nada

além de um ponto de partida valorativo contingente[56]. O teste entre os julgamentos considerados guarda uma relação interna com quaisquer valores assumidos pelos agentes. A teoria parte do pressuposto de que pessoas valoram e que, uma vez que o sujeito entra no jogo valorativo, ou seja, que passa a valorar coisas, ele passa a ter seus valores escrutinizados, mas sempre em relação ao ponto de vista prático que assumiu nesse processo.

Uma vez que todos os pontos de vista práticos são possíveis, temos um campo aberto para pensarmos em casos extremos. Allan Gibbard, em uma discussão com Korsgaard, levanta a possibilidade de o construtivismo admitir a existência de um Calígula[57] coerente. "Calígula, imagine, visa unicamente maximizar o sofrimento dos outros. Essa é uma política de vida horrenda, mas não precisa ser formalmente inconsistente" (Gibbard, 1999, p. 145). A ideia de um Calígula coerente é uma redução ao absurdo do argumento construtivista. Visa forçar os termos aceitos pela teoria de modo a mostrar que ela leva a conclusões inaceitáveis, ou ao menos, contraintuitivas. Já sabemos qual a resposta do construtivismo kantiano a isso: o Calígula coerente é uma figura impossível, dados os compromissos com o valor da humanidade implicados na teoria. Um construtivismo humiano, contudo, não está comprometido com

[56] Podemos nos questionar também em que sentido o construtivismo de Street é, de fato, coerentista. Por tudo o que foi dito até aqui, o esquema apresentado por ela exige uma consistência interna entre os valores que o sujeito assume, mas isso pode ser compatível com o apelo a princípios fundacionais, ainda que contingentes ou arbitrários. O argumento contra Street, contudo, não dependerá de uma discussão sobre esse ponto.

[57] Calígula foi um imperador romano do início da era cristã, famoso por suas extravagâncias e crueldade.

nenhum valor substantivo, o que o deixa à mercê da possibilidade de um Calígula coerente.

O que está implicado na ideia do Calígula coerente é que, não só ele deveria estar moralmente justificado em suas ações coerentemente estabelecidas, mas que, como consequência, ele possuiria razões que o levariam a torturar e matar. E isso vai totalmente contra as nossas noções mais básicas do que é algo como a moralidade. Diante de uma situação em que ele pode salvar uma criança ou confortar um idoso, ele não teria razões instrumentais para fazer isso, mas sim para torturá-los e matá-los.

O Calígula coerente é a realização do risco que corremos ao cair no segundo condicional do argumento de Shafer-Landau:

> devemos imaginar as condições iniciais como já incorporando restrições morais ou *como operando livres de tais restrições*. O problema com a última opção é que não há razão para esperar que os princípios que emergem desse processo de construção capturem nossas mais profundas convicções éticas ou respeitem as várias platitudes que fixam nossa compreensão dos conceitos éticos. (Shafer-Landau, 2003, p. 42, grifo nosso)

Street, ao recusar o paradigma kantiano, precisa admitir uma série de relativismos (desde os mais corriqueiros, até os mais absurdos como o caso do Calígula). Podemos retomar, então, a discussão do início da seção e nos perguntarmos se há uma opção ao construtivismo que não o apelo a um princípio fundacional. Sim, pode haver (e mesmo em Street não é claro se algum apelo fundacional está presente), mas ainda que haja, ele só ocorre se partirmos de algo arbitrário no início do processo. Fugir da objeção realista, nesse caso,

vem com o custo relativista e, com ele, cenários tão exóticos como o do Calígula coerente.

No primeiro capítulo, ao motivarmos uma proposta realista, buscamos mostrar como o relativismo não parece ser capaz de fazer jus aos nossos compromissos morais[58]. Caso as críticas ali apresentadas sejam sólidas, temos boas razões para não nos comprometeremos com uma tese que tem que recorrer a ele para resistir às críticas realistas. Assim, em suas versões mais clássicas, o construtivismo parece ter sérias dificuldades de se apresentar como uma alternativa interessante para um coerentista. Isso por si só não nos permite dizer que tais teorias não funcionam, mas que, cada uma a seu modo, apresentam pontos frágeis como estratégia coerentista. Na próxima seção apresentaremos alguns argumentos contra a ideia geral de coerentismo que buscarão deixar mais claros ainda os problemas que qualquer defensor da teoria deve enfrentar.

3.3 Coerentismo, justificação e verdade

Com o que dissemos até aqui, temos bons elementos para ao menos duvidar da implicação imediata entre o coerentismo

[58] Um dos problemas de propostas relativistas, por exemplo, é exatamente a dificuldade de lidar com o desacordo, uma vez que as contendas não podem ser resolvidas para além das crenças dos próprios indivíduos. Se tudo o que há para fazer é uma elucidação interna do que os indivíduos de fato creem, teremos tantos esquemas de valores quanto de crenças coerentes e isso parece nos colocar em grandes dificuldades. O cenário do Calígula exemplifica ainda mais as dificuldades de levarmos o relativismo às últimas consequências.

epistemológico e o construtivismo metaético. O construtivismo é visto por muitos como a melhor aplicação do coerentismo na moralidade. Se as críticas às suas versões mais robustas forem sólidas, percebemos que uma tese construtivista na metaética tem dificuldades de assumir plenamente todos os compromissos coerentistas se quiser se apresentar como uma alternativa viável de explicação e justificação dos valores morais.

Como forma de negar a afirmação de que coerentismo implica construtivismo, apresentaremos a seguir um argumento geral contra a estrutura da teoria, ou seja, ao modo como ela pretende construir a ontologia a partir da epistemologia. Isso reforçará a tese de que não é o construtivismo quem melhor realiza o coerentismo na metaética. Embora enfraqueça seus adversários, isso por si só não estabelece o realismo como alternativa viável. A última seção do capítulo buscará, então, avançar na proposta positiva de que, não só o realismo é compatível com o coerentismo, mas que o realiza de forma mais bem acabada.

3.3.1 Construtivismo e o colapso da distinção entre justificação e conhecimento

Para além das críticas às versões kantiana e humiana do construtivismo (consideradas expoentes mais destacados da teoria) algo pode ser dito acerca da estrutura geral construtivista e sobre o modo como ela se apropria do coerentismo. Como vimos no último capítulo, o coerentismo alvo desse trabalho é uma tese epistemológica. O que se busca é uma explicação de como nossas

crenças estão justificadas. Há, contudo, uma tese ontológica de mesmo nome que afirma que a verdade se dá por uma relação de coerência entre as crenças. Trata-se, pois, de dois âmbitos distintos no campo do conhecimento: justificação e verdade.

Se retomamos a definição tripartite de conhecimento como crença verdadeira justificada, vemos que para ter conhecimento é preciso ter todos os elementos do conjunto, mas que tais elementos são distintos de modo que é possível possuir apenas algum deles. Podemos, de certo, ter crenças falsas, ou que são verdadeiras, mas não justificadas (como palpites bem-sucedidos) e mesmo crenças justificadas que se mostram falsas no fim das contas.

Para fazer jus a essas possibilidades, é preciso que a distinção entre justificação e verdade seja bem estabelecida. Verdade e justificação são coisas distintas e, por conseguinte, justificação não é garantia de verdade[59]. É nesse sentido que o construtivismo parece incorrer em um problema fundamental. Ele parece não ser capaz de fornecer uma boa distinção entre justificação e verdade. O processo construtivista parece ser de construção de valores por meio da coerência epistêmica e por isso busca garantir a verdade a partir da justificação. Brink chama essa relação de objetivismo de justificação:

> O objetivismo sobre a justificação começa com a afirmação simples e incontroversa de que a justificação em sustentar uma crença é a justificação em sustentar essa crença como verdadeira e interpreta isso como

[59] No capítulo dois argumentamos contra a necessidade de crenças fundacionais serem infalíveis com base nesse argumento. Nem mesmo no esquema fundacionista uma crença precisa ser infalível para servir como fonte de justificação.

> requerendo que a justificação deve assegurar ou garantir a verdade ("contato com a realidade"). (Brink, 1989, p. 126)

O objetivismo de justificação, como afirma Brink (1989, p. 126), exagera a relação entre justificação e verdade e com isso colapsa a distinção entre justificação e conhecimento. Estar justificado seria garantia de estar certo e, por conseguinte, possuir conhecimento. O que a justificação pode prover, na verdade, é um indicativo de verdade, não sua garantia. Podemos pensar (e a filosofia é pródiga em exemplos) em cenários de gênios malignos, cérebros na cuba, mundo Matrix entre outros que nos levariam a ter um conjunto totalmente justificado de crenças que seria, ao final das contas, falso. Uma proposta como a construtivista não parece dar conta dessa possibilidade e de dar vazão à ameaça cética ao conhecimento.

Quando pensamos nas versões construtivistas apresentadas anteriormente, vemos como elas têm dificuldade em assumir uma ontologia eminentemente coerentista a partir da epistemologia coerentista. A junção dos dois elementos faz com que a teoria corra o risco de girar no vazio, sem um ponto de fricção com a realidade. Em especial em Korsgaard vemos a preocupação em sair desse problema, mas a via disponível parece ser o apelo a algum princípio fundacional a partir do qual as verdades morais seriam construídas. Um construtivista que tente evitar o apelo a um princípio fundacional terá, como Street, de estar aberto às contraintuitivas consequências relativistas de seu projeto.

Mas por que o construtivista precisa apelar a um princípio fundacional se quiser fazer de sua teoria uma tese interessante? Porque sem isso ele parece não ter qualquer critério para 'testar' suas conclusões. Pensemos no mundo empírico: um coerentista

epistemológico, como vimos no último capítulo, consegue se esquivar de críticas como a do isolamento apelando a uma relação causal com o mundo, com um modo de compreender a observação empírica em termos coerentistas etc. Esse cenário realista de fundo permite que, mesmo partindo de crenças permissivamente justificadas, possamos iniciar o processo de justificação incluir ao sistema novas crenças a serem testadas.

No caso da proposta construtivista na moralidade isso parece não estar disponível, pois se, junto com a ontologia coerentista for pressuposta uma epistemologia coerentista, não há como sair do sistema. Daí a necessidade de se introduzir algo como um valor fundacional de modo a testar os valores que resultam do processo de construção, ou apelar para um princípio racional autojustificado como a razão prática. É isso que impediria que chegássemos a certos resultados que não levassem em conta nossas concepções mais básicas sobre moralidade. O construtivismo, então, ou exagera a relação entre justificação e verdade e colapsa a distinção entre justificação e conhecimento, como afirma Brink, ou tem que apelar ao fundacionismo e recair em todas as críticas que podemos fazer a teorias desse tipo, como vimos no capítulo anterior.

O construtivista, sem o pano de fundo realista ou fundacional, torna indistinguível o processo de construção de valores do processo de coerência de nossas crenças morais. Essa é uma leitura possível da proposta de Street. Ela sim cairia no problema do objetivismo de justificação evitado pelo passo fundacionista de Korsgaard. Alguém poderia dizer que, se valores podem ser criados assim, identificando o procedimento de construção com a coerência entre nossas crenças valorativas, valores seriam muito facilmente criados.

Vimos que Street tenta elaborar uma resposta a isso. Ela não pretende cair em um subjetivismo ingênuo e afirma que os valores não são apenas expressões de desejos, mas de um ponto de vista prático, que envolve um teste de coerência. Além do mais ela confia em certas capacidades amplamente compartilhadas pelos seres humanos. Mas ainda assim tem que admitir o caráter contingente desses elementos. Isso certamente leva a possibilidades amplíssimas de criação de verdades morais que, entre outras coisas, nos colocam diante de grandes dificuldades de lidar com o desacordo moral. O argumento de Brink nos mostra exatamente a dificuldade e os perigos de construir verdades a partir de uma identificação entre coerência e verdade, sem que mais nada seja acrescentado no processo.

O construtivismo se mostra então uma teoria capaz de reconhecer os vários apelos de uma visão realista na moralidade mas, ao tentar escapar de questões que considera problemáticas para um realista, cai em dificuldades que talvez sejam insanáveis. Ao apresentar o construtivismo como teoria metaética, podemos reforçar os elementos virtuosos de uma teoria realista como a possibilidade de lidar com o erro moral, pensar em avanços e retrocessos no conhecimento sobre a moralidade, fazer jus a nossa linguagem moral entre outros. Cabe perguntar, a seguir, se vários elementos mobilizados na teoria construtivista não podem ser reorganizados em uma proposta que veja a coerência não como criadora de valores, mas como um indicativo de sua existência na realidade.

3.3.2 Coerentismo e realismo moral

A associação entre construtivismo e coerentismo é motivada pela ideia de que apenas uma proposta antirrealista do ponto de vista

substantivo seria capaz de fazer jus aos compromissos coerentistas. Valores seriam criados, ou construídos, por meio da coerência e passariam a existir apenas ao final de um determinado procedimento. Vimos até agora que o construtivismo tem dificuldades estruturais para se apresentar como a teoria que melhor realiza a epistemologia coerentista na moralidade. Passaremos agora a analisar se, de fato, o coerentismo implica necessariamente uma forma de antirrealismo e buscaremos mostrar que, ao contrário do que se pode pensar, é o realismo o que melhor realiza a proposta coerentista. Para fazer isso, precisaremos retomar alguns dos pontos da proposta coerentista do capítulo anterior e a motivação inicial para o realismo que apresentamos no primeiro capítulo.

Nossa proposta parte de uma visão da moralidade como algo plenamente incorporado às nossas práticas humanas, epistêmicas e semânticas. No bojo de crenças que sustentamos sobre o mundo e sobre nós mesmos estão crenças no âmbito da física (que corpos deixados livres serão atraídos para o chão), da química (que soluções cítricas possuem o PH menor que 7), da biologia (que vacinas funcionam para criar anticorpos neutralizantes) e mesmo da economia (que aumento da demanda sem acompanhamento da oferta causa surtos inflacionários) e da sociologia (que a interação entre grupos cria sociedades mais tolerantes). Umas não se confundem com as outras (química não é economia, assim como biologia não é sociologia), mas guardam entre si relações importantes. Assim, não podemos pensar que estamos justificados em sustentar algumas crenças sem que, mesmo idealmente, elas estejam em consonância com crenças de outros âmbitos.

Temos aí um pouco do que é necessário para compreendermos o chamado holismo de justificação, tão caro ao coerentismo, como

vimos no capítulo anterior. Obviamente, em níveis tão iniciais, essa história não é exclusiva do coerentismo. Qualquer teoria que compreenda minimamente nossas práticas epistêmicas deve conceder ao menos algo mais básico como o processo de busca por consistência acima descrito. Queremos mostrar, assim, que sustentamos crenças em âmbitos diferentes e que as relacionamos em busca de um panorama geral acerca do mundo.

Se, contudo, os argumentos do segundo capítulo forem sólidos, justificação não requer apenas a consistência inicial que apresentamos acima, mas é constituída por uma relação inferencial entre crenças em um processo de suporte mútuo capaz de prover o sujeito de boas razões e ser indicativo de verdade. E isso é verdadeiro tanto na química, quanto na física, quanto deve ser para a moralidade. Deixando isso claro, cabe pensarmos no âmbito moral e pensar se podemos incluí-lo, de fato, no rol das crenças a que fizemos referência no parágrafo anterior.

Quando olhamos novamente para o nosso bojo de crenças, encontramos lá, para além de crenças sobre a sociedade, os seres vivos e as relações econômicas, algo como crenças morais. Coisas como "escravidão é errado", "ajudar pessoas em sofrimento é correto", "Hitler foi um homem mau" ou "alguém que dedica sua vida para a justiça social faz algo certo". Essas crenças não parecem exógenas, totalmente diferentes das outras que sustentamos. São distintas, mas parecem parte dessa grande tentativa de compreendermos a realidade.

Como vimos na resposta coerentista global, uma vez que o apelo a crenças fundacionais é excluído de saída, é preciso utilizar algumas crenças com algum grau de credibilidade para iniciar o processo de justificação. A utilização de tais crenças (somada à noção coerentista de crenças observacionais e ao pano de fundo realista dado pela teoria

correspondentista de verdade) é o que faz com que as engrenagens coerentistas possam rodar e promover justificação. Em relação ao pano de fundo realista, cabe resgatar uma citação de Brink em favor do coerentismo global apresentada anteriormente no capítulo dois. Ela trata da noção de crenças de segunda ordem como necessárias para reconciliar coerentismo e realismo:

> Nosso pressuposto é que certas crenças realistas de segunda ordem fornecem o melhor panorama explicativo para uma ampla gama de crenças observacionais de forma consistente com outras crenças teóricas que defendemos. Tais crenças podem vir a ser falsas, mas certamente não é loucura nem irracional para nós sustentá-las. (Brink, 1985, p. 128)

As crenças de segunda ordem, como vimos, são crenças sobre a confiabilidade, os critérios de formação e a natureza de nossas crenças sobre o mundo. Sabemos, por exemplo, que as crenças visuais à longa distância são imprecisas, que as teorias revisadas por pares são confiáveis e que os palpites são pouco dignos de crédito. Podemos sustentar também, como uma crença de segunda ordem, que afirmar que estamos reagindo ao mundo é a melhor forma de compreender o fato de que nossas teorias são capazes de sucesso ao, por exemplo, levar pessoas à órbita terrestre ou movimentar foguetes em Marte.

Caso isso faça sentido no mundo empírico, podemos perguntar se isso faz sentido no âmbito moral. Ao chamar atenção para o caráter realista de nossas crenças morais e ressaltar sua linguagem proposicional e sua presença ordinária em nosso bojo de crenças, buscamos motivar uma resposta positiva a essa pergunta. Mas é preciso dizer mais do que isso. A moralidade tem especificidades que

precisam ser levadas em conta e um crítico da aplicação do modelo coerentista poderia dizer que, diferente do mundo empírico, o âmbito da moralidade não pode recorrer, por exemplo, a crenças observacionais. O coerentista moral teria dificuldade, também, segundo o crítico, de iniciar o processo de justificação de crenças pois, ou partiria de crenças totalmente aleatórias, ou de um princípio fundacional. Assim, talvez a melhor forma de compreender a moralidade seria a partir de crenças de segunda ordem não-realistas, algo como o apelo a um processo de construção. Cabe analisar tudo isso em detalhes.

Inicialmente, quando falamos em crenças de segunda ordem na moralidade, estamos falando, entre outras coisas, de crenças sobre a confiabilidade de nossos juízos e crenças morais. Vemos, então, que não estamos falando apenas de crenças morais, mas de sua relação com crenças não morais (como crenças sobre os melhores critérios de formação dessas crenças e crenças observacionais, por exemplo). Assim, sustentar que crenças morais bem informadas por fatos empíricos, formadas sem viés de preconceito e relativamente estáveis ao longo do tempo possuem alto grau de credibilidade é uma crença de segunda ordem sobre a moralidade e parece ser coerente com outras crenças que sustentamos sobre o mundo (Brink, 1989, p. 132).

Brink (1989, p. 131) afirma além disso que, assim como no caso não moral, crenças realistas também estão entre nossas crenças de segunda ordem no caso moral. Segundo ele, também seria coerente com nossa explicação sobre a realidade postular que valores existem em "um mundo que, embora causalmente dependente de nós em alguns aspectos, é metafísica ou conceitualmente independente de nossas evidências sobre ele" (Brink, 1989, p. 127). Por ser mais controversa do que a afirmação sobre os critérios de confiabilidade das

crenças morais exemplificado no último parágrafo, será preciso dizer mais sobre essa questão. Para isso precisamos tentar estabelecer um paralelo entre o campo moral e o não moral.

Quando tratamos das crenças de segunda ordem realistas no capítulo dois, falamos do fato de que nossa crença de primeira ordem sobre a água ferver a 100 graus, amparada em estudos e métodos de comprovação e explicação, tem como melhor explicação uma crença de segunda ordem realista que nos diz que estamos em uma relação causal com o mundo quando conseguimos sucesso em nossas predições. No caso moral, uma boa explicação realista precisa afirmar que a melhor explicação para nossas teorias morais e o modo como nos comportamos como agentes morais é que estamos em uma relação causal com um mundo que é, ele mesmo, valorativo.

Tudo o que foi dito até esse momento (desde a motivação geral para o realismo, passando pelas críticas ao fundacionismo, e chegando à inviabilidade do construtivismo) visa mostrar que há plausibilidade na tese realista. É o realismo que nos permite lidar melhor com o desacordo, com a ideia de progresso moral, com a superfície do nosso discurso moral etc. A opção por um realismo que implique uma relação causal com o mundo faz com que o caráter explicativo e preditivo a ele associado também conte em favor da teoria que, por sua própria natureza, não pode contar com nada fundacional para lhe dar suporte último. O realismo moral, de modo a ser coerente, deve ser capaz de estabelecer relações de explicação e previsão e se relacionar com outros âmbitos do conhecimento.

Mas como um realista é capaz de fazer isso? A estrutura coerentista já apresentada no início do capítulo nos ajuda a compreender os passos necessários para se chegar a um realismo causal. A noção rawlseana de crenças morais ponderadas tem um

papel importante nesse processo. Tais crenças, como vimos, não são nem aleatórias, nem fundacionais. Elas são pontos de partida precários, mas necessários ao processo de justificação, em um paralelo às crenças permissivamente justificadas, presentes no caso global. Partindo de tais crenças, o equilíbrio reflexivo se estabelece em um processo que deve ser visto como "carregado de teoria", ou seja, projetando hipóteses que serão testadas à luz de hipóteses auxiliares e de referências a outras crenças morais e não morais. Assim, espera-se que todos os elementos possam ser revisáveis à luz de novas evidências que serão constantemente acrescentadas ao processo. No primeiro capítulo trouxemos um exemplo dado por Brink de como esse processo funciona. É um dos "casos Zenóbia", personagem que o autor utiliza para exemplificar suas ideias. Cabe reproduzi-lo novamente para que possamos repensá-lo à luz de tudo o que construímos até aqui:

> Minha crença moral de que pessoas boas mantém suas promessas mesmo quando isso envolve grande sacrifício pessoal não tem consequências observacionais quando tomada em isolamento. Mas quando eu a associo com minha crença moral independente que Zenóbia é uma boa pessoa (i.e., minha evidência não inclui o comportamento de Zenóbia de manter promessas), eu posso obter a consequência observacional que Zenóbia manterá sua promessa a Zelda, mesmo que fazer isso envolva grande sacrifício da parte de Zenóbia. Se Zenóbia mantiver sua promessa a Zelda isso tende a apoiar meu princípio moral sobre manter promessas, permitindo que eu exclua com segurança explicações alternativas sobre as ações de Zenóbia. Se Zenóbia falhar em manter sua promessa, então, outras coisas se mantendo iguais, isso me diz

> alguma coisa ou sobre o meu princípio moral ou sobre minha afirmação sobre Zenóbia. (Brink, 1989, p. 137)

Após nossa discussão sobre epistemologia coerentista fica mais claro que Brink está fazendo referência à aplicação do Equilíbrio Reflexivo, testando crenças morais entre outras coisas, com crenças observacionais. Esse é um processo que já começou com crenças morais ponderadas (a porta de entrada para pensarmos a moralidade), já passou pelo teste de alguns princípios e crenças mais gerais e teve mais e mais elementos acrescentados a ele. A moralidade, nesse cenário, nos ajuda a construir uma explicação total do mundo. Porque a moralidade, mais uma vez, não está apartada do mundo. Uma explicação do mundo que não inclua valores será uma definição incompleta por deixar de fora elementos capazes de nos fazer prever ações e compreender atitudes.

Zenóbia agirá de um determinado modo *porque* ela é uma boa pessoa. E ser uma boa pessoa parece ser, nessa explicação, praticar boas ações que podem ser descritas de uma determinada maneira. Assim, imaginemos que no caso acima Zenóbia manteve sua promessa a Zelda, mesmo com algum sacrifício. Isso aumentou minha confiança na crença de que ela é uma boa pessoa. Imaginemos também que no advento da pandemia de Covid-19 Zenóbia está morando no estado americano do Alabama, em uma região com baixa adesão a vacinação e surtos da doença mesmo com a queda de óbitos em outros estados. Nosso princípio moral de que boas pessoas são responsáveis em compartilhar notícias e se informar sobre obrigações sanitárias em tempos de pandemia, associado à crença de que Zenóbia é uma boa pessoa (já reforçada pelo fato de que ela manteve promessas mesmo a um custo alto), terá como consequência preditiva que Zenóbia já deve

estar vacinada e que certamente incentivou Zelda a se vacinar também.

Esses exemplos, de certo, podem ser criticados como sendo muito gerais. Nós não somos máquinas morais consistentes e talvez Zenóbia possa ter caído em uma rede de *fake news* que a fez duvidar das vacinas mesmo sendo uma boa pessoa. Provavelmente falaríamos, nesse cenário, algo como: "Zenóbia, uma pessoa tão boa, caindo em fake news. Certamente ela se vacinaria caso não tivesse sido exposta a tanta desinformação". Fazemos coisas assim em nossas vidas. Nos espantamos quando alguém que julgamos uma boa pessoa comete um ato ruim, ou afirmamos com resignação: "desse já não esperava coisa boa". Isso não parece nada excêntrico, mas comum em nossas práticas.

É possível dizer ainda que alguns princípios morais são menos óbvios e certas escolhas morais são mais difíceis. Nada disso está excluído de saída de uma explicação desse tipo. Casos de grande polêmica, que envolvem cenários novos tornados possíveis por avanços tecnológicos, por exemplo, não são simples de serem analisados. Situações que envolvem outros seres humanos incapazes de deliberação, ou a ampliação ou não do círculo moral são de difícil resolução. O método do Equilíbrio Reflexivo chegará, contudo, a crenças mais sólidas à medida em que incluir mais elementos no processo de justificação. Contudo, como a moralidade é uma empreitada que envolve uma série de elementos complexos, podemos estacionar em momentos confusos, regredir em alguns pontos e avançar em outros. Isso não é muito diferente do que acontece em uma ciência como a economia, em que dada a quantidade de variáveis envolvidas no processo de deliberação, não é difícil ocorrerem previsões equivocadas ou tentativas de explicação que não alcançam sucesso.

O realismo moral coerentista busca, então, estar em continuidade com uma explicação geral sobre o mundo. No caso de Zenóbia acreditar em fake news e não se vacinar (imaginando que com isso estaria preservando sua saúde), a realidade iria se impor de modo a contrariar as crenças de nossa personagem, talvez de um modo irreversível. Como a coerência do âmbito moral com o âmbito biológico, físico e social é demandada em uma explicação como essa, é possível imaginar casos de progresso em nossas crenças morais e de também de involução e insucesso. Podemos dizer assim que mudanças na compreensão dos direitos de pessoas negras, respeito à liberdade alheia e outros avanços civilizatórios são exemplos de um processo de progresso teórico e prático que é resultado de uma interação com o mundo valorativo e não apenas uma criação de valores ao nosso bel-prazer.

Por motivos que não são possíveis de precisar (talvez o medo do dogmatismo, do moralismo e do fundamentalismo que apresentados no primeiro capítulo, ou por uma visão marcadamente verificacionista de grande influência no início do século XX) parece ter havido uma dissociação entre nossas práticas morais e nosso modo filosófico de descrevê-las como parte do mundo. A ideia de que é possível descrever algumas situações como efetivamente erradas, ou moralmente corrompidas, parece ser refratária a algumas explicações da realidade. Incluir crenças como a imoralidade da escravidão ou a vilania de um personagem como Hitler pode nos ajudar a compreender melhor como as pessoas agem, como o mundo funciona e para isso não precisamos realizar uma enorme ginástica conceitual, mas, talvez, apenas sermos fiéis ao modo como utilizamos nossos conceitos. Dissenso, polêmicas e pontos cegos no processo de compreensão certamente não faltarão, como não faltam na economia, na sociologia

e na psicologia. Quanto maior a complexidade das variáveis a serem analisadas, maior será a dificuldade de chegarmos a consensos, mas isso por si só não nos faz desistir da empreitada epistêmica[60].

Uma vez que uma teoria coerentista fala de valores e do modo como nos relacionamos com eles a partir de um cenário sem crenças fundacionais e sem um pano de fundo realista, todo o processo parece ter dificuldades de ser confrontado. Thomas Scanlon, em um texto mais tardio de sua obra filosófica, trata um pouco da questão. Em *The Appel and Limits of Constructivism* (Scanlon, 2012, p. 237) ele reconhece não acreditar em uma resposta construtivista para as razões para a ação. Isso porque, uma vez que o construtivismo parte de crenças de primeira ordem para o processo de justificação dos valores, ele já tem que partir de um dado valorativo prévio e, sem um elemento externo para confrontá-lo, não consegue estabelecer sua verdade. Dependendo de quais valores forem estabelecidos inicialmente, processos distintos de equilíbrio serão realizados sem que seja possível uma escolha final. Por isso, parece ser necessário algo a mais. Assim, "A razão para aceitar um desses julgamentos é que (tanto quanto se pode dizer) ele envolve outros julgamentos que são verdadeiros ou é

[60] Importante notar que estamos em busca de justificação epistêmica para nossas práticas morais. Uma vez que nega o objetivismo de justificação (a tese de que para estar justificada uma crença deve ser necessariamente verdadeira) uma teoria coerentista na moral afirma que a coerência é indicativo, não garantidor de verdade. Aqui novamente a relação com o cético ajuda a elucidar as características de uma teoria desse tipo. Garantir verdade pode ser um desejo filosófico, mas sua concretização parece bastante além de nossas capacidades epistêmicas. É possível que, mesmo com toda a justificação possível, estejamos sendo enganados por um gênio maligno moral, que nos engana todas as vezes que moralizamos. Se esse for o caso não teremos, de fato, conhecimento moral. Não poderemos ser acusados, contudo, de crer em teses esdrúxulas ou de não justificarmos bem nossas crenças. Isso definitivamente não é pouco e nos coloca em vantagem em relação ao cético.

apoiado por julgamentos que levam a tais conclusões" (Scanlon, 2012, p. 240).

Desse modo, Scanlon parece assentir à ideia de que um processo bem feito de equilíbrio reflexivo não constrói valores, mas é capaz de dar coerência a um todo de crenças que tem seu critério de verdade último exterior à própria coerência. Diz ele ao fim do artigo: "O processo de busca de equilíbrio reflexivo nas crenças de alguém sobre um assunto não é, portanto, uma caracterização da verdade sobre aquele assunto, mas sim um método para chegar a tal caracterização" (Scanlon, 2012, p. 241). Ele parece assim perceber a necessidade de se separar justificação e verdade e que o construtivismo não dá conta de fazer isso. Scanlon reconhece a necessidade de um realismo de fundo para uma proposta coerentista, mas concordamos com ele até aí. Sua resposta é intuicionista e, como tal, padece das dificuldades inerentes a uma teoria fundacionista, como já explicitamos.

Por sua vez, um pano de fundo realista (como o oferecido pelos realistas não reducionistas) é capaz de apresentar uma explicação sobre a natureza das propriedades morais realizando a epistemologia coerentista em um mundo desencantado e descrito em termos naturais. Uma proposta que busca oferecer razões e justificação como indicativo de verdade parece uma boa saída para se pensar a moralidade. Assim, a busca por uma teoria metaética compatível com o coerentismo não precisa implicar o construtivismo mas, pelo que vimos até aqui, é melhor realizada pelo realismo naturalista. Será preciso dizer mais sobre a metafísica das propriedades morais envolvidas nessa teoria, sobre as dificuldades de se lidar com a normatividade da moralidade entendida em termos naturais e sobre outros detalhes de uma proposta como essa. Esse será o tema do próximo capítulo.

Para o que precisa ser dito até aqui, cabe pensar que o realismo, construído dessa forma, não se apresenta como um argumento direto, incontestável. Para chegarmos à plausibilidade de uma proposta como essa, passamos por um caminho que parte do modo como compreendermos ordinariamente nossas práticas morais, tenta mostrar como propostas alternativas possuem dificuldade de fazer jus aos compromissos dessas práticas e como uma resposta naturalista não é estranha ou dogmática, mas consegue dar respostas interessantes aos problemas metaéticos. O construtivismo e sua tentativa realista procedimental têm grande importância nessa empreitada pois nos ajudam a chegar até muito próximo do ponto que acreditamos ser o mais adequado para explicar a moralidade. Construtivistas reconhecem a superfície realista do discurso moral, a necessidade de resolver desacordo, a possibilidade do erro moral, fornecem critérios objetivos para justificação e mostram a importância da coerência para uma boa compreensão do que está em jogo no fenômeno moral. O método do Equilíbrio Reflexivo é certamente um ganho importante na discussão em ética e, a partir dele, e de tudo que dissemos, podemos pensar nele como ferramenta para rastrear os valores de forma não misteriosa, sem qualquer apelo totalmente distinto a nossas capacidades ordinárias.

Como veremos no próximo capítulo, recorrer a fatos e propriedades morais naturalistas não é algo simples e corriqueiro. Por se tratar de uma investigação complexa, várias dificuldades podem ser encontradas no caminho e encontraremos diversos casos de vagueza nos conceitos, de dificuldades em se chegar em boas definições, de polêmicas explicativas etc. Tudo isso faz jus também às nossas práticas morais. A moralidade está longe de ser consensual e o conhecimento moral ainda tem longo processo de avanço. O que importa, contudo, é

saber que essa pode ser uma empreitada relacional, em continuidade com outras investigações sobre o mundo e que, compreendida dessa forma, pode avançar ainda mais no modo como compreendemos a realidade e a nós mesmos.

4 Coerentismo e realismo moral

Nos capítulos dois e três, buscamos apresentar uma discussão que mistura ética e epistemologia de modo a salientar a importância de pensarmos o conhecimento moral. Muito foi dito sobre o que está envolvido na empreitada epistemológica e nos desafios que são colocados para um realista seja qual for o âmbito do conhecimento que se esteja analisando. Destacamos os limites da proposta coerentista antirrealista na moralidade de forma a abrir espaço para a aproximação entre o coerentismo e o realismo na moralidade. Mas para que uma junção como essa seja exitosa, certos detalhes ainda precisam ser explicitados e algumas pontas precisam ser unidas. É o que pretendemos fazer nesse capítulo.

Questões gerais envolvidas na defesa do realismo coerentista já foram abordadas ao longo do trabalho. Em especial cabe citar: a motivação para o realismo na moralidade, a plausibilidade do coerentismo como uma estratégia de justificação de crenças, a possibilidade de sua aplicação na moralidade como o método do Equilíbrio Reflexivo e as vantagens de um panorama realista para explicação dos fatos sobre o conhecimento (seja moral, ou não moral). Cabe ressaltar, nesse último ponto, como o coerentismo faz jus ao desafio cético e como o realismo coerentista do tipo que defendemos lida com ele.

É preciso apresentar, então, os compromissos a serem assumidos se queremos fazer plausível um realismo desse tipo. Trata-se, pois,

como já dissemos no primeiro capítulo, da defesa de um realismo moral naturalista, coerentista e não reducionista. Queremos defender uma explicação da moralidade que a coloque entre os objetos do mundo, que seja causalmente relacionada a eles e que seja parte necessária de uma completa descrição do real em uma linguagem que não pode ser reduzida à linguagem de outros saberes.

É preciso gastar as últimas páginas desse trabalho para mostrar como uma tese naturalista não reducionista pode ter eco na literatura contemporânea e pensar as implicações de uma visão como essa. Ao longo da história do pensamento, vimos que o realismo foi defendido de diversas formas, mas em geral, em versões não naturalistas. Propostas naturalistas e, em especial, o naturalismo não reducionista, são uma importante vertente aberta ao realista para que ele possa defender sua concepção de mundo e de conhecimento.

A ideia de naturalismo como contraposição ao não naturalismo já foi abordada no início do livro. Trata-se de assumir uma realidade desencantada, nos parâmetros modernos, na qual o mundo pode ser descrito pelas ciências e é composto por entes que se relacionam causalmente. Já a ideia de não reducionismo ficará mais clara ao abordarmos a evolução do debate sobre o naturalismo a partir da segunda metade do século XX.

Falar sobre naturalismo, não reducionismo e o tecido do mundo nos levará a pensar como organizar a realidade em um panorama naturalista que fuja dos perigos do rigor essencialista, sem cair nas tentações da adoção de um discurso ingênuo sobre construções sociais em detrimento de um debate metafísico rigoroso. Tal debate está para além do âmbito da ética, mas a partir dele será possível discutir como a moralidade pode ter lugar em uma descrição completa da realidade.

Por fim, mesmo que esse edifício teórico pare em pé, ou seja, mesmo que seja possível apresentar uma visão de mundo na qual fatos morais tenham sua evidência e caráter explicativo, sejam naturais e não redutíveis, será possível ainda questionar um importante âmbito do discurso moral: seu caráter normativo. Alguém pode questionar que uma explicação realista como a apresentada até aqui é muito boa, mas parece deixar de fora uma característica importante do discurso moral que é a prescrição. Se estamos falando sobre fatos morais, estamos tratando de uma descrição do mundo. É preciso pensar, então, como isso se relaciona com ideias comumente ligadas à moralidade como motivação e razões para agir, por exemplo.

Esse último capítulo visa abordar essas questões e, com elas, amarrar os elementos que tornam plausível uma defesa do realismo moral naturalista não reducionista. Para isso, em um primeiro momento, buscaremos falar um pouco mais da visão naturalista e sobre como compreendê-la no âmbito da moralidade. A discussão sobre tipos naturais e seus desdobramentos a partir de Boyd servirá como exemplo prático para pensarmos o naturalismo.

Já precisamos admitir, contudo, que certamente muito mais poderia ser dito sobre a discussão dos tipos naturais do que o que aqui será apresentado. Por se tratar de uma discussão bastante influente no debate contemporâneo, uma série de sutilezas, argumentos e contra-argumentos têm se tornado cada dia mais abundantes na literatura sobre os tipos. A opção metodológica aqui estabelecida visa apresentar inicialmente o debate metafísico sobre as propriedades morais, entendendo que o recorte aqui representado, embora não tão extenso, será suficiente para os propósitos do trabalho uma vez que nosso intuito maior é focar na dimensão epistemológica do realismo moral. Como buscaremos mostrar, com uma boa descrição e

problematização das propriedades morais, seremos capazes de compreender o que está em jogo no debate metaético e quais as implicações das questões metafísicas para a epistemologia moral.

No segundo momento do capítulo, buscaremos tratar a relação entre moralidade, motivação e razões para a ação, bem como os problemas daí advindos. A moralidade e a motivação sempre foram temas relacionados e muitos sustentam que um indivíduo que compreende o que é a moralidade estará sempre motivado a fazer o que julga correto. A moralidade teria, assim, um certo poder de atração, uma capacidade intrínseca de motivar e também de fornecer razões para a ação. Isso, contudo, não é algo consensual e um realista naturalista tem dificuldades em aceitar muitos dos pressupostos dessa relação. Tal debate se dá entre teses internistas e externistas no âmbito da motivação e das razões para a ação e algo precisará ser dito na busca de uma análise dos limites e possibilidades das posições disponíveis no debate.

4.1 Realismo e o tecido do mundo

Valores não são entidades simples de se definir metafisicamente. Se conseguimos sem maiores polêmicas descrever as propriedades de uma mesa ou cadeira em termos físicos e relacionais, o mesmo não parece acontecer com a existência do 'bom' e do 'justo'. A divergência sobre se uma cadeira, ao ser lançada sobre o rosto de alguém, irá causar danos é certamente bem menos usual do que a divergência sobre se devemos lançar cadeiras uns nos outros.

Sendo realistas morais, quando falamos que determinadas ações são moralmente boas ou más, estamos querendo dizer que elas possuem certas características que as tornam assim. Desse modo, uma descrição completa da realidade, para um realista moral, deve fazer referência às propriedades morais presentes nas ações. Mas do que essas propriedades morais se constituem? De átomos? Todos somos capazes de ver mesas e cadeiras, mas não somos capazes de ver valores andando por aí. Essa questão metafísica precisa ser bem esclarecida por um realista moral.

Como já vimos, os não naturalistas afirmam que as propriedades morais são elementos *sui generis*, não detectáveis pelos métodos e investigações das ciências naturais. Seriam causalmente inertes, embora devessem figurar na descrição das ações. Não buscamos defender o não naturalismo. Ele possui dificuldades talvez insanáveis, como já exposto no primeiro capítulo. A defesa do realismo moral que pretendemos executar o localiza em um mundo totalmente naturalista, em que, para figurar como explicação, uma propriedade deve ser passível de detecção e descrição pelos métodos e elementos das ciências.

Propriedades morais são propriedades naturais. Contudo, novamente vem a pergunta: seriam os fatos morais constituídos de átomos? Parece extravagante afirmar algo assim. A pergunta, contudo, pode ser compreendida de uma outra forma e a resposta pode nos levar a uma teoria com uma série de refinamentos e que nos ajuda a compreender o mundo e a moral em termos naturalistas.

Uma visão científica do mundo irá afirmar que, como fato último, tudo é físico (ou talvez, material). E de fato parece ser o caso. Só que afirmar isso de forma crua não nos ajuda a pensar várias questões importantes e a estabelecer distinções imprescindíveis para

compreendermos o mundo. O tecido do mundo é composto por elementos físicos, mas também químicos, biológicos, por relações sociais etc. Assim, podemos perguntar: E os fatos sociais? Serão eles também redutíveis a elementos físicos? Serão eles também compostos de átomos? E os fatos econômicos? A inflação também é composta de átomos? Vemos assim que colocar a questão nesses termos parece explicar pouco e certamente mais confundir do que explicar.

Para darmos conta desse debate, devemos pensar então na questão metafísica. Nada mais clássico na filosofia do que uma discussão sobre a natureza das coisas, ou seja, sobre o 'tecido do mundo'. Uma discussão metafísica na moralidade levará em conta os avanços do debate em outras áreas do conhecimento, em especial nos debates sobre tipos naturais. Mostraremos que, mesmo defendendo uma visão naturalista do mundo, não precisamos defender a tese (mais forte) que tudo deve ser reduzido à física.

Como forma de introduzir o debate, podemos pensar no caso de um fenômeno biológico, como a produção de células corpóreas. Podemos explicar tal fenômeno a partir do vocabulário biológico, químico e físico. Podemos dizer que, em suma, todo o processo é um processo físico, mas não precisamos reduzir toda nossa explicação ao vocabulário físico. O vocabulário biológico, superveniente ao físico, é capaz de nos dar uma melhor descrição do fenômeno do que o vocabulário físico. Estamos falando, então, de conceitos como base explicativa, superveniência etc. Tudo isso será muito útil para nossa discussão.

Falar que propriedades morais são propriedades naturais não significa, portanto, que vamos regular o nosso vocabulário moral pela física. As propriedades morais, se uma visão naturalista desse tipo estiver correta, são propriedades naturais ainda que não possam ser

reduzidas ao âmbito biológico, químico e em último nível, físico. Cabe tratar melhor a questão e ver se o debate se mantém de pé.

4.1.1 A metafísica das propriedades naturais

O debate sobre a composição do mundo natural envolve discussões metafísicas e semânticas que se inter-relacionam de um modo muito próprio. Embora o foco desse trabalho seja a questão epistemológica, é preciso tratar da metafísica das propriedades morais (naturais) e da questão semântica de modo a explicitar a natureza da moralidade. Tais questões envolvem o debate sobre como descrever em termos naturais propriedades que não são obviamente tangíveis.

A descrição de um objeto, como uma mesa de madeira, parece passível de ser realizada em termos naturais a partir de sua composição, medida e aspectos visíveis. Isso sem maiores mistérios e com critérios razoáveis de aplicação dos termos. Há uma longa tradição na filosofia da linguagem que nos garante que certas convenções mais ou menos assimiladas socialmente nos garantem a compreensão do uso dos termos e uma descrição correta da realidade por meio deles.

Há, porém, alguns casos em que as descrições não são tão fáceis assim. Propriedades naturais claramente físicas como água podem ser descritas a partir de uma série de propriedades aparentes contingentes, por exemplo[61]. Tais propriedades não poderiam ser responsáveis pela referência do termo por não darem conta de toda a extensão do objeto. Esse é apenas um problema. Há ainda outro mais

[61] Ser líquida à temperatura ambiente, constituir geleiras e lagos etc.

complexo: como descrever em vocabulário natural entidades como calor, mente, dor, etc.? Esse é um debate que, por bons motivos, se deu no âmbito da filosofia da mente. A questão agora é traduzir, para o vocabulário físico, propriedades que aparentemente não são físicas. Uma noção convencionalista de linguagem teria ainda mais dificuldade em lidar com essas questões[62].

Como vimos brevemente no primeiro capítulo, Saul Kripke apresenta uma alternativa já clássica na literatura para tentar solucionar essa questão: ele apresenta uma proposta que desloca o significado dos termos de uma versão convencionalista (apriorística) para uma versão metafísica (*a posteriori*). O que isso significa e por que isso é importante para o nosso debate? Kripke pretende conseguir explicar o significado dos termos a partir de um processo de investigação empírica de modo que a referência possa ser baseada em um designador rígido descrito em termos naturais.

Identidades podem passar, assim, a ser afirmadas para além da sinonímia. Água e H_2O é o exemplo mais clássico dessa estratégia, como vimos no primeiro capítulo. Também é possível avançar em tal explicação para os termos mentais, muito mais complexos e difíceis de serem descritos no vocabulário físico. Calor e energia cinética molecular, dor e estimulação da Fibra C são dois exemplos famosos de como compreender a identificação entre fenômenos tidos como mentais e eventos físicos.

A identidade metafísica, como Kripke a sustenta, tem que responder a certos desafios que não são simples. Uma identificação simples entre propriedades e eventos encontra dificuldades se

[62] Sobre o debate acerca de convencionalismo, plasticidade e múltipla realização de eventos Cf. Boyd (1980).

pensarmos que um mesmo evento pode ser realizado por diferentes arranjos de propriedades. O sonho de muitos em identificar em partes do cérebro determinados eventos mentais foi frustrado por descobertas como a plasticidade do cérebro, por exemplo. Tal fenômeno permite que, em pessoas cuja estrutura cerebral tenha havido algum dano, o mesmo evento seja realizado por outra parte do cérebro. Isso é, sem dúvida, uma descoberta que muda os rumos de uma tese de viés mais reducionista.

Uma forma alternativa de tratar a questão metafísica, introduzindo distinções e refinamentos de forma a fazer jus à complexidade da realidade, é o resgate do debate sobre tipos naturais. Trata-se de uma tradição que vem desde, pelo menos, os escritos de John Stuart Mill, passando por Russell, Quine, Price, chegando ao seu mais famoso defensor na contemporaneidade: Richard Boyd. O que está em jogo é uma forma de compreender a realidade a partir da descoberta de elementos que aparecem naturalmente agrupados no mundo de forma a figurarem em leis, explicações e previsões. É em geral uma visão contraposta àquela que tende a valorizar a construção social como o modo de catalogar as coisas. Os tipos não seriam construídos, mas descobertos.

Pensar em tipos naturais passou a ser a forma como muitos teóricos de diferentes ciências (desde as mais duras como a física, até as ciências sociais e humanas, tidas como mais fluidas) encaram a metafísica e a epistemologia da realidade. Podemos falar em um amplo debate, já bastante amadurecido, com divergências internas e distintos compromissos. O núcleo duro da ideia de tipo natural é que a natureza possui em si distinções entre seus elementos e que é possível, para conhecê-la, explicitar essas distinções. O projeto visa, como expresso em um slogan famoso, “cortar o mundo nas juntas”.

Cortar o mundo nas juntas significa compreender que o mundo é estruturado de tal forma que possibilita o reconhecimento de distinções entre os entes que sejam úteis para cumprir uma função explicativa e preditiva da realidade. Tais distinções seriam distinções reais na natureza das coisas e não apenas ficções úteis. As ideias de explicação e especialmente de predição são muito importantes para a ciência e pensar o mundo em termos causais é algo que a visão naturalista tem intensificado e detalhado. Desse modo, se conseguirmos tratar a moralidade nesse esquema naturalista, podemos pensá-la como fazendo parte desse mundo que é possível de ser cortado nas juntas. Se a moralidade faz parte do mundo, ela também pode ser cortada, distinguida e útil como elemento de explicação e predição da realidade. É nesse nível de explicação que buscamos chegar.

Para alcançar tal nível, precisamos entender um pouco mais sobre os tipos naturais e ver se é possível pensar em tipos morais como tipos naturais ou se relacionando efetivamente com eles. Se esse for o caso, fatos morais serão importantes como meios de predição e seu uso será regulado causalmente pelas relações que eles estabelecem no mundo natural. Alcançaríamos, então, o objetivo almejado desde o início desse livro: uma explicação não misteriosa para a existência da moralidade. Será possível nos comprometermos com a moralidade de forma naturalista e desencantada.

Para o que nos importa aqui, é importante ressaltar que tipos naturais, bem como investigações que a eles recorrem, são parte de um plano de pesquisa do mundo empírico que afirma ser impossível fazer qualquer descoberta *theory free*, ou em bom português, sem teoria. Isso à primeira vista parece ser uma obviedade, já que a ciência parte de teorias, mas o que está envolvido em um programa desse tipo

é algo mais profundo em sua relação com a dependência de teoria. Estamos diante de um programa de pesquisa que envolve a rejeição de uma forma crua de fundacionismo (pelos motivos já apresentados no segundo capítulo) e a adesão a um esquema de investigação que leva em conta a conexão entre os conceitos de forma a construir uma explicação aproximativa e cumulativa do conhecimento.

4.1.2 Tipos naturais e as ciências

Tipos naturais são bases importantes para as ciências, figuram como elementos de nossas melhores explicações sobre o mundo e podem nos ajudar em uma série de empreitadas teóricas. Mas até onde vão os tipos? Qual a sua natureza? Essa é uma discussão fundamental e o livro *Natural Categories and Human Kinds* (2013), de Muhammad Ali Khalidi, nos ajudará a percorrer resumidamente o itinerário que vai desde as posições mais carregadas e restritas sobre os tipos, até aquelas mais fluidas que nos permitem pensá-los em uma série de ciências e explicações sobre o mundo.

Sobre a natureza dos tipos naturais, Khalidi argumenta que eles não precisam ser descritos em termos essenciais, nem apresentar condições necessárias e suficientes e também não precisam ser exclusivos a microestruturas[63]. Tratar os tipos como essências,

[63] Realistas metafísicos defendem basicamente que "os tipos se referem a universais, entidades metafísicas distintas, ao invés de conjuntos de particulares" (Khalidi, 2013, p. 5). Já os essencialistas sustentam algumas características necessárias aos tipos para que possam figurar como essências. Entre elas, está a necessidade de os tipos serem definidos em condições necessárias e suficientes e de serem relativos apenas a microestruturas (Khalidi 2013, p. 12). Tais versões, contudo, não serão consideradas como alternativas viáveis para o nosso debate, valendo citá-las apenas como representantes tradicionalmente influentes no debate logo em seu início.

segundo ele, é uma exigência desnecessária e improdutiva, passível de uma série de contraexemplos significativos[64].

A alternativa que Khalidi sustenta, na esteira da teoria dos trabalhos de Boyd, e que parece ser uma boa definição de trabalho, é a seguinte:

> Os tipos naturais corresponderão, pelo menos no limite da investigação, às categorias empregadas por nossas teorias científicas consideradas. [...] Os tipos naturais são tipos investigativos ou epistêmicos, no sentido de que são as categorias reveladas por nossas tentativas sistemáticas de obter conhecimento da natureza. Uma vez que a ciência nos fornece o melhor *insight* sobre os tipos que existem na natureza, todas as categorias da ciência podem ser consideradas tipos naturais – pelo menos, até o momento em que sejam rejeitadas em favor de outras (e essas últimas categorias deveriam então ser consideradas tipos naturais). (Khalidi, 2013, pp. 42-43)

Essa descrição está inserida em um panorama teórico que tem o realismo científico como pano de fundo de modo a sustentar que nossas melhores teorias buscam descrever o mundo como ele é. Os tipos entrariam nessa proposta de forma a figurarem como os

[64] Em relação à visão de que tipos naturais seriam apenas microestruturas essenciais da realidade, por exemplo, o problema é que tal exigência parece muito forte de modo que defender a exclusão da causação do nível macro é ter como ilusórias uma série de leis bastante estabelecidas nas ciências. Há também o problema de se estabelecer o nível do micro a ser considerado. Seria possível falar em átomos, mas mesmo os átomos possuem divisões em prótons e nêutrons, e ainda é possível falar em quarks e em subdivisões que nos transportariam para um problema mereológico difícil de ser resolvido. Um teórico dos tipos naturais não precisa lidar com essa e outras questões se abdicar do essencialismo (Khalidi, 2013, pp. 40-41).

elementos com os quais as ciências operam fazendo descrições, distinções e categorizações. Os tipos, embora tenham uma existência própria, só fazem sentido dentro do panorama científico e do conhecimento acumulado e constantemente revisado.

Vemos que Khalidi segue uma visão muito parecida com a de Boyd, mostrando que o que importa, no fim das contas, é o papel dos tipos em leis e teorias sobre o mundo:

> a ideia de tipo natural está intimamente associada à noção de uma regularidade sustentada causalmente. Os tipos naturais são aqueles aos quais precisamos nos referir a fim de formular hipóteses projetáveis que, por sua vez, são candidatas a serem leis causais ou (melhor) generalizações causais: leis ou generalizações confiavelmente sustentadas por processos ou mecanismos causais. (Boyd, 2003a, p. 537)

Se essa for uma boa maneira de compreender os tipos naturais, a sua ligação com as ciências é umbilical. Os tipos são descobertos pelas ciências e alinhados a elas. Como estamos pensando os tipos naturais até aqui, eles podem ser definidos como realidades a serem categorizadas pela ciência dado seu papel em generalizações indutivas e em processos de predição. Isso tudo acontece dada uma concepção causal da realidade. Os tipos são agrupados na natureza e nossa descoberta é possível uma vez que nossas teorias, ao envolvê-los, são capazes de produzir previsões acuradas, lidar com o mundo ao nosso redor, fornecer explicações para fenômenos cotidianos e auxiliar na construção de novas hipóteses para novos problemas. Tudo isso envolve um esquema que leva em conta o caráter acumulativo do

conhecimento humano e uma estrutura de constante revisão e busca de equilíbrio de crenças.

As chamadas ciências duras, como a física de partículas, certamente nos oferecem exemplos de tipos naturais. Em laboratório é possível realizar distinções e catalogações a respeito de átomos e seus componentes de forma a perceber suas interações causais, características intrínsecas e formular teorias preditivas a partir deles. O mesmo podemos dizer a respeito da química, a partir das relações estabelecidas pelo carbono, ou pela identificação de moléculas como a da água.

Sabemos, contudo, que há diferentes ciências e diferentes métodos envolvidos nessas ciências. Para além das ciências duras, há a psicologia, a economia, as ciências sociais e humanas. Todas elas possuem limites e métodos mais tortuosos em um primeiro olhar dada a infinidade de variáveis a serem levadas em conta na descrição de seus objetos de estudo. A questão que se coloca então é a seguinte: será possível encontrar tipos naturais para além da física e da química ou talvez só seja possível encontrá-los nas ciências em que a capacidade de mensuração é mais acurada?

4.1.3 Tipos para além das ciências duras

Alguém poderia afirmar que os tipos naturais só existem na física e, talvez, na química e que esse seria basicamente o 'tecido do mundo' e o *locus* exclusivo da causação. O nível macro deveria ser visto apenas como um agregado ilusório, ou como uma construção social. Trata-se de uma visão que poderíamos chamar de redutivista. Khalidi (2013, pp.

84-86), contudo, discorre sobre um fenômeno da natureza que pode nos ajudar a repensar o redutivismo: a viscosidade. Estudada pela mecânica de fluídos, uma ciência distinta da física teórica, a viscosidade é um fenômeno do mundo real que acontece em um nível mais elevado do que apenas o das partículas e pode servir de um contraexemplo importante de como as relações do mundo se dão.

Viscosidade é um fenômeno ligado à difusão de fluídos e pode se manifestar em diferentes elementos como gases, líquidos e sólidos e está ligado à força das ligações químicas entre os materiais. O ponto interessante a se ressaltar nesse fenômeno é que ele não pode ser explicado apenas pela sua base material, mas pelas relações que elas estabelecem entre si. Isso é um ponto explicativo importantíssimo a ser levado em conta em relação aos tipos naturais.

Quando tratamos da viscosidade, estamos diante de um fenômeno multiplamente realizável em sua base material (podem ser diferentes gases ou sólidos) e cuja existência pode ser calculada, descrita em uma fórmula e utilizada em outras teorias. As teorias que envolvem a viscosidade não estão no âmbito das ciências mais duras, pois não se trata de compreender o funcionamento da viscosidade apenas pela análise dos átomos, mas por um processo de causação que se dá em um nível superior. Ao mesmo tempo, tudo é constituído e realizado por átomos e moléculas, pois esses são os elementos básicos a que nossas divisões se referem. Essa dupla compreensão mostra o que está em jogo quando se pensa a possibilidade de se extrapolar a existência de tipos para outros níveis e ciências.

Isso nos ajuda a compreender também uma certa lacuna básica entre os diferentes níveis da realidade. Fatos da biologia não podem ser reduzidos a fatos sobre a química, que por sua vez não podem ser reduzidos a fatos sobre a física, pois operam em níveis diferentes, têm

suas próprias leis e âmbitos específicos. Boyd (1989) fala que o realismo científico se insurge contra o "imperialismo da física" que leva muitos a se comprometer com o antirrealismo por imaginar que apenas a linguagem física é capaz de fazer uma descrição objetiva da realidade. O que importa, como lembra Brink (1989), é a possibilidade de se estabelecer premissas pontes entre os domínios. Se isso é feito entre as ciências naturais, já podemos antever a possibilidade de encontramos explicação similar em outros domínios.

Cabe, então, pensar na possibilidade da existência de tipos naturais em outras ciências de modo a tensionar os limites de uma explicação nesses termos e ver até onde podemos afirmar a existência de tais tipos. Para além da química de materiais, de onde vem o exemplo da viscosidade, um campo em que os tipos naturais ganharam grande notoriedade nas últimas décadas é o das ciências biológicas. Em especial na catalogação de espécies, a ideia de tipo natural trouxe uma série de respostas que teorias anteriores não conseguiam entregar. Podemos falar que os tipos na biologia se tornaram exemplos canônicos do que são tipos naturais.

Quando falamos do âmbito da biologia, estamos falando de uma área que lida com seres vivos, que se reproduzem, se comportam de uma série de maneiras e se apresentam fenotipicamente de formas variadas. Classificar seres tão diversos é um desafio principalmente quando essa classificação pretende seguir uma divisão natural. O defensor dos tipos naturais tem aqui vários desafios novos com os quais terá que lidar.

Vemos assim que quanto mais complexas as realidades, mais suspeitas pairam sobre elas uma vez que pode ser dito que nossas organizações e catalogações são feitas de forma artificial, como ficções úteis, mas que não refletem divisões na natureza. O que deve ser

levado em consideração, contudo, não é a natureza da ciência (só elementos físicos contam, ou só químicos) e nem a complexidade (apenas elementos mais simples podem contar como tipos naturais), mas o papel causal que os candidatos a tipos exercem. E a biologia pode fornecê-los:

> As propriedades e tipos que identificamos na biologia, como em outras ciências especiais, participam de padrões causais robustos que se repetem na natureza em vários contextos. [...] Os tipos biológicos são tipos naturais quando estão implicados em padrões causais reais em um determinado domínio [...]. Se forem, então serão tidos como tipos naturais. (Khalidi, 2013, p. 129)

Vemos que os padrões identificados na biologia são úteis em uma série de predições que envolvem o bem-estar dos indivíduos, o equilíbrio do meio ambiente, a mitigação de danos e o reconhecimento de leis que regem os fenômenos naturais. A regulação causal dessas ações é o que faz com que se possa afirmar que existem tipos também na biologia. Falar em biologia, contudo, é falar em uma área extremamente complexa, que vai desde a catalogação de invertebrados até os estudos comportamentais em mamíferos. É possível, por exemplo, aceitar a existência de tipos naturais em alguns ramos da biologia e não em outros. Cabe pensar essa particularidade.

Como bem destaca Boyd (1989, p.17), espécies são casos paradigmáticos de tipos naturais. Ao refletir sobre o que são espécies e como caracterizá-las, aprendemos muito sobre como tipos naturais podem representar divisões da própria natureza, mas de uma maneira bastante distinta das divisões em outros âmbitos. Os contornos mais fluidos que são necessários para caracterizar as espécies demonstram

que precisamos de teorias capazes de abarcar tipos naturais que sofrem influências ambientais, comportamentais e relacionais.

O debate sobre espécies é instrutivo pois nos ajuda a pensar certas questões: como organizar coleções de indivíduos que têm similaridades, mas também grandes diferenças? A posição essencialista, de que cada espécie teria a sua essência e para um indivíduo pertencer a ela deveria reunir certas condições necessárias e suficientes (certos traços distintivos exclusivos), tem na perspectiva evolucionista um grande abalo. Dada a teoria darwinista não faz mais tanto sentido imaginar que as espécies teriam, cada uma, uma essência distinta, "criada" de forma individual. O evolucionismo nos leva a pensar outros critérios para a definição de quais indivíduos recaem em cada categorização.

Os contornos dos tipos biológicos como as espécies são fluidos, muitos traços são compartilhados entre diferentes espécies e mesmo membros de uma determinada espécie não possuem traços compartilhados por outros membros. Tudo isso faz com que uma proposta essencialista se torne inviável como proposta classificatória. Isso, contudo, não precisa nos levar a pensar que não existem espécies e que no final das contas só existem indivíduos aleatoriamente organizados. Os tipos biológicos (como as espécies) são úteis em predições, classificações e figuram em nossas melhores teorias sobre a natureza. Como então compreendê-los?

Uma boa maneira é pensá-los como agregados homeostáticos de propriedades. Cabe então retornarmos ao conceito de agregado, ou *cluster*, que já apresentamos logo no primeiro capítulo de modo a introduzir o debate sobre realismo. A opção por trabalhar com definições de agregados e não definições baseadas em condições necessárias e suficientes é um grande avanço na tentativa de

identificar e lidar com os tipos naturais como as espécies. Isso porque a teoria dos agregados (*clusters*) parece fazer jus à complexidade das relações estabelecidas na natureza.

Já no primeiro capítulo deste trabalho, apresentamos algumas características dos agregados na discussão sobre o realismo moral. Cabe aqui retornar a elas: (i) Esse conjunto agregado de propriedades é contingentemente agregado e coocorre na natureza em um número importante de casos; (ii) a presença de uma propriedade tende a favorecer a ocorrência de outra e processos que tendem a manter unidos os componentes do agregado; (iii) há um tipo de termo t que é aplicado a coisas nas quais ocorre o agregado; (iv) esse termo t não tem uma definição analítica sendo uma questão *a posteriori* a que t se refere; (v) são possíveis agregados imperfeitos: agregados que apresentem alguns, mas não todos os componentes relevantes; (vi) pode haver casos de vagueza extensional, em que casos não são decididos pelas melhores teorias e fatos relevantes (Boyd, 1989, p. 17).

Pensemos, por exemplo, em uma espécie como o *felis silvestris catus*, o popular gato doméstico. Seus exemplares compartilham uma série de propriedades, como miar, ter pelos e ronronar. Contudo, dados fatores ambientais, a evolução ao longo do tempo e uma série de outras influências, eles podem não apresentar uma ou várias dessas características. Gatos sem pelos, por exemplo, são exemplares bastante curiosos da espécie *felis silvestris catus* e vêm ganhando popularidade nos últimos anos. Desse modo, escolher uma característica de um indivíduo para representar a espécie não é de grande valia. Mesmo o DNA, outrora o elemento mais distintivo entre as espécies, hoje já se mostra cheio de mutações que inviabilizariam seu uso como critério último de catalogação.

Ao mesmo tempo que podem exibir grandes variações, tais propriedades homeostáticas coocorrem em um número importante de casos [como diz o ponto (i)] e, [como diz o ponto (ii)] a presença de uma tende a favorecer a ocorrência de outra. Espécies são definidas também por relações de equilíbrio e função e são essas características que permitem aos cientistas e biólogos compreendê-las e selecionar adequadamente membros e não membros. A ideia de agregados ajuda, então, a compreender melhor o processo de cortar o mundo nas juntas quando essas junções são muito mais finas e cheias de entrelaçamentos.

Assim, dada sua complexidade, os tipos biológicos nos permitem exemplificar o ponto (vi) que trata dos casos de vagueza extensional dos tipos naturais. Um trecho de *What Realism Implies and What it Does Not* é bastante instrutivo sobre como isso se dá no caso das espécies:

> A indeterminação necessária em termos de extensão de espécies é uma consequência da teoria evolutiva, como observou Darwin: a especiação depende da existência de populações intermediárias entre a espécie-mãe e a emergente. Qualquer "refinamento" de classificação que eliminasse artificialmente a indeterminação resultante na classificação obscureceria o fato central sobre as variações hereditárias no fenótipo das quais a evolução biológica depende. Categorias de espécies mais determinadas seriam cientificamente inadequadas e enganosas. (Boyd, 1989, pp. 17-18).

Vemos aí um caso bastante revelador de como as espécies se comportam e como é complexo lidar com tipos nesse nível de

realidade. Tal indeterminação se dá pela complexidade dos tipos biológicos e essa complexidade não é explicada exclusivamente pela realização múltipla (como é o caso da viscosidade), mas porque a própria caracterização dos tipos responde a critérios complexos (que pressupõem conexões entre várias teorias e ramos científicos específicos como a teoria evolucionista, a fisiologia, a anatomia, a anatomia comparativa, a química, a etologia, etc.).

A biologia nos ajuda a compreender algo decisivo sobre os tipos humanos e que nos ajudará bastante na compreensão dos tipo morais: quanto mais elevado o nível de explicação, mais variáveis entram em cena, um maior recurso a diversas teorias torna-se necessário, e provavelmente teremos mais especulação (e risco de imprecisão) e menos capacidade de "verificação empírica". Isso não é um problema em si, mas um indicador de uma teoria que busca ser capaz de entender a complexidade existente na natureza.

4.1.4 Tipos sociais e humanos: limites e possibilidades

Quando tratamos da classificação de seres conscientes, capazes de autorreflexão, avançamos para uma fronteira mais inóspita e disputável para os tipos naturais. Não são poucas as críticas introduzidas nesses momentos. O debate sobre os tipos sociais e humanos – que é como se costumou chamar os tipos naturais quando eles versam sobre seres autorreflexivos como nós e sobre nossas relações sociais – é algo que merece destaque e algumas considerações. Isso porque a dúvida sobre o caráter metafísico dos tipos humanos e sociais é certamente muito maior do que a dos outros

tipos. Componentes convencionais ou construídos parecem estar muito mais próximos das ciências humanas e sociais do que de outras ciências. Como lidar com esse campo?

A principal questão que se coloca quando avançamos para os tipos humanos e sociais é que passamos a lidar com algo que, em certa medida, é dependente de mente. Independência de mente parece ser, contudo, um dos principais critérios de objetividade/realidade. Ser independente de mente, em muitos casos, é visto como condição *sine qua non* para que algo possa ter uma pretensão de objetividade. A dependência de mente, por sua vez, costuma estar ligada à subjetividade, e a algo que aponta para o convencional, com uma carga de aleatoriedade muito maior.

Se isso for verdade, como ficam os tipos humanos na psicologia, por exemplo? Ou na psiquiatria? Khalidi (2013, p. 144) dá exemplo de transtornos como o mal de Alzheimer e poderíamos pensar em outras demências senis, ou mesmo em transtornos de déficit atenção ou ansiedade. Eles são ao mesmo tempo dependentes de mente e objetivamente detectáveis, descritos e tratados (com toda a complexidade que exigem). Assim:

> em vez de descartá-los como candidatos inelegíveis para tipos naturais, deve ser possível distinguir os tipos que são dependentes da mente no sentido de serem subjetivos daqueles que são dependentes da mente meramente no sentido de pertencer à mente ou ser um produto causal da mente. (Khalidi, 2013, p. 143)

Novamente o elemento causal é destacado como de suma importância para a descrição do tipo e deve ser visto sempre dentro de uma teoria ampla que seja capaz de fornecer explicações acuradas e

predições consistentes. Casos como a detecção e o tratamento da doença de Alzheimer cada vez mais figuram como exemplos proeminentes desse tipo de situação. O desenvolvimento, mesmo que ainda relativamente incipiente, de tratamentos e paliativos para a doença mostram como nossas teorias são capazes de avançar mesmo em domínios tão complexos e desafiadores.

Quando Boyd apresenta as características dos tipos sociais e humanos em *Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds* ele também faz questão de ressaltar o caráter objetivo de tais entidades uma vez que o poder causal apresentado não vem das convenções, mas da própria natureza de seus elementos. Ele diz:

> Em primeiro lugar, a definição do tipo em questão é determinada *a posteriori* e não por convenção social. Em segundo lugar, isso, por sua vez, é verdade porque o uso que fazemos da referência ao tipo na indução e na explicação exige que ele seja definido por um conjunto ou agrupamento de propriedades cuja pertinência é determinada pela estrutura causal do mundo e é, portanto, em um sentido relevante, [...] independente de nossas convenções ou de nossa teorização. Finalmente, o estabelecimento de uma relação de referência entre um termo e o tipo em questão depende da existência de um padrão epistemicamente relevante de relações causais entre instanciações do tipo e o uso do termo em questão *e não da aceitação por qualquer um ou todos os membros da comunidade linguística relevante da definição correta do tipo.* (Boyd, 1991, p. 129, grifo do autor)

Aqui novamente vale ressaltar que o importante é a estrutura causal que o tipo estabelece e essa não pode ser alterada por uma

convenção ou um conjunto de subjetividades, por exemplo. A investigação objetiva, *a posteriori*, dos elementos dos tipos sociais e humanos busca fazer jus especialmente a esse aspecto. Ocorre, assim como acontece em outros tipos naturais, a busca de cortar o mundo nas juntas ainda que, nesse caso, haja uma complexidade muito maior, mas que não é impeditiva para um defensor dos tipos. Seu uso em teorias, observações e predições é o que garantirá o êxito da investigação e da descoberta dos tipos sociais e humanos.

Ainda nessa questão, cabe a lembrança do conceito de objetividade utilizado por Brink (1989). Ele fala em independência de evidência, ao invés de independência de mente. Tal compreensão busca exatamente lidar com essa questão sem excluir elementos que façam referência ao mental. Isso certamente importa substancialmente se queremos pensar algo do tipo no campo de moralidade. Cooper (2004), em movimento parecido, fala em independência de ideia de modo a separar aquilo que é puramente subjetivo daquilo que é associado à subjetividade, ainda que guarde suas relações objetivas.

Quem certamente elaborou a crítica mais contundente aos tipos humanos foi Ian Hacking, em uma série de textos do final do século XX e início do século XXI[65]. Hacking lembra que quando estamos no âmbito das ciências duras, as divisões são feitas de forma a catalogar entes que não são conscientes dessas ações de classificação. Quando avançamos para seres conscientes, já temos um fenômeno distinto, que ele chamou de efeito *looping*. Esse efeito seria resultado da interação humana nas categorizações dos tipos. Tipos humanos seriam interativos, ou seja, a interferência humana faria com que um

[65] Cf. em especial Hacking (1999).

fenômeno tivesse sua "natureza" alterada. Ele chama a atenção especificamente para como a classificação das pessoas altera o seu comportamento e, por sua vez, como isso alteraria a própria classificação do tipo: "As pessoas são autoconscientes. [...] São agentes morais potenciais para os quais a autonomia têm sido, desde os dias de Rousseau e Kant, um valor central do Ocidente. Quarks e tripeptídeos não são agentes morais e não há efeito de *looping* para quarks" (Hacking, 1999, p. 105).

A crítica de Hacking pode ser resumida nos seguintes termos:

> Ele sugere que os complexos ciclos de *feedback* que conectam nossa classificação e teorização de pessoas com mudanças em seu autoconceito e comportamento tornam inadequado pensar em tipos socialmente definidos como tipos definidos pela natureza e não por nós. Os realistas costumam falar sobre o emprego de termos de tipos naturais para "cortar a natureza em suas juntas". No caso de categorias socialmente definidas, os poderes causais dos objetos classificados – e, portanto, a localização das "juntas" – dependem de nossos próprios atos de classificação e teorização, e não da natureza. (Boyd, 1991, p. 128)

Para ilustrar o problema é possível pensar em um exemplo hipotético, como o vício em redes sociais. Trata-se de uma categoria que é passível de ser descrita em termos científicos, estudos podem ser realizados sobre ela, é possível ver o impacto das redes sociais na atenção dos sujeitos, constatar certas mudanças de comportamento e mesmo aferir alterações neurais e sinápticas. Ocorre que quando o sujeito lê estudos sobre isso e se vê enquadrado nessa categoria, ele

tende a ter alguma mudança em seu comportamento (criar técnicas para manter a atenção, buscar uma rotina mais organizada etc.). Isso afetará o modo como o tipo será descrito futuramente (serão incluídas essas atitudes entre os viciados em redes sociais, por exemplo). E novamente isso irá afetar os catalogados em um "efeito *looping*".

Caso essa seja uma descrição correta dos eventos, a dúvida é lançada sobre se um tipo como esse pode ser natural ou se é apenas convencional[66]. Isso porque, como agora parece ficar mais claro, os tipos humanos de fato possuem um elemento de interatividade que não vemos em outros âmbitos. Hacking também chama a atenção para o papel dos estereótipos na regulação do comportamento. Lembra por exemplo o papel que o estereótipo da escravidão possuía como formador da identidade e das relações entre escravos e senhores, mas também entre os próprios escravos e suas relações e como isso mudou, em efeito *looping*, com movimentos de poder negro, por exemplo (Hacking, 2007, pp. 289-290).

Segundo essa descrição, tipos humanos seriam, então, tipos interativos. Se é esse o caso, caberia a pergunta: seriam os tipos interativos, naturais? Hacking pensa que não. Khalidi tem uma resposta alternativa à questão. Ele constrói seu argumento propondo pensá-lo a partir de outras duas perguntas: (i) apenas os tipos humanos são interativos? e (ii) todos os tipos humanos são interativos? (Khalidi, 2013, pp. 146-17) Sobre (ii) certamente é fácil achar tipos humanos que não são interativos, como aqueles ligados à nossa constituição como mamíferos, por exemplo. Mas isso, de fato, é algo que Hacking parece poder admitir.

[66]O exemplo específico criado para este texto, inspirado em exemplos do próprio autor, pode não ser um caso de tipo natural por esses ou outros motivos, mas é apenas um modo de exemplificar o que está em jogo na argumentação de Hacking.

Sobre (i), um bom exemplo de tipos interativos que não são tipos humanos são os animais frutos de seleção artificial, como o cachorro doméstico. Trata-se de um caso em que houve uma intervenção humana que promoveu alterações na natureza dos indivíduos. Embora a alteração tenha sido feita por intervenção externa e não por iniciativa própria isso não faz com que um tipo como esse deixe de contar como interativo, uma vez que a consciência da interação humana não é necessária no processo de *looping*.

Khalidi questiona, então, se tais tipos poderiam ser tidos como naturais. E argumenta que, ainda que haja uma interferência humana no processo de seleção de alguns traços fenotípicos e comportamentais, o animal que é resultado do processo não deveria ser excluído do rol dos tipos naturais. "Seleção artificial é, no fundo, um processo causal muito parecido com a seleção natural, e o fato de que o design humano estar envolvido não deve impedi-lo de dar origem a tipos naturais" (Khalidi, 2013, p. 148).

Casos como seleção de embriões também poderiam figurar em explicações parecidas de intervenções humanas que podem dar origem a tipos naturais. Isso ocorre pois mesmo o processo tendo sido iniciado por uma intervenção humana, há mecanismos causais que podem ser objetivamente mensurados. É possível dizer que casos como vício em redes sociais possuem elementos a mais pois se desenrolam durante a vida de seres reflexivos. Contudo, as percepções individuais e subjetivas não têm o condão de alterar mecanismos causais *per se*. O ponto do argumento de Khalidi é diferenciar a dependência de mente da ideia de subjetividade. Enquanto a última de fato não é capaz de mover as engrenagens dos mecanismos causais, a primeira não deve ser excluída. Assim, para Khalidi, tipos humanos

são tipos naturais ainda que sejam, em alguma medida, dependentes de mente e interativos.

No artigo *What Realism Implies and What it Does Not*, Boyd apresenta uma argumentação que ilustra esse debate ao mostrar que o realismo pode se comprometer com a dependência causal dos tipos naturais às mentes, mas deve negar que essa dependência seja constitutiva. Ele diz:

> O realista difere do construtivista na medida em que [...] nega, enquanto o construtivista afirma, que a adoção de teorias, paradigmas, quadros conceituais, perspectivas etc. de alguma maneira constitui, ou contribui para a constituição, dos poderes causais e das relações causais entre os objetos que os cientistas estudam no contexto dessas teorias, estruturas, etc. (Boyd, 1989, p. 22)

Assim, um realista não precisa negar a interatividade dos tipos humanos e sociais, ele só não se compromete com a ideia de que uma construção intersubjetiva seja capaz de alterar os poderes causais dos fenômenos. Se pensarmos no caso da doença de Alzheimer, um realista não precisa negar que a forma como ela é diagnosticada e tratada faz referência à mente do doente, nem que ele, em um primeiro estágio da enfermidade, seja capaz de lidar de determinados modos com a consciência de sua condição. O que um realista precisa garantir é apenas que os mecanismos da doença tenham um processo de regulação próprio que não muda por nosso desejo ou diagnóstico. Isso nos permite compreender, inclusive, por que muitos de nossos conhecimentos sobre uma doença ainda recente na literatura médica possam estar equivocados e novas teorias sejam capazes de lidar melhor com sua definição.

Cooper (2004) argumenta, em uma linha parecida, que o fato de tipos humanos apresentarem algum tipo de efeito *looping*, ou um *feedback*, não necessariamente faz com que eles não possam contar como tipos naturais. Cooper contra-argumenta que não só tipos humanos são alterados: vírus, por exemplo, possuem uma capacidade grande mutação, bactérias são modificadas em reação ao efeito de antibióticos e mesmo certas plantas como a maconha, dada a sua proibição e consequente cultivo em locais mais escondidos como armários, mudaram as suas características fenotípicas. Mudanças não deporiam apenas contra os tipos humanos. Segundo ela, o feedback dos tipos humanos só seria distinto dos tipos naturais caso uma premissa fosse adicionada mostrando um peso metafísico maior para esse efeito do que para o efeito de antibióticos em bactérias, por exemplo (Cooper, 2004, p. 79).

O argumento de Cooper é que um ente poderá ser visto como tipo natural se a sua existência implicar em poder causal, ainda que influenciado por certas relações humanas. Como ela diz, o desenvolvimento de certos tipos pode ser influenciado por um determinado tipo de ideia, mas ainda assim, se eles podem ser utilizados em explicações e predições, isso faz com que eles possam garantir objetividade ainda que sejam dependentes de ideia (Cooper, 2004, p. 79). E acrescenta:

> Hacking mostrou que os tipos humanos são dependentes de ideia. A fim de mostrar que isso significa que os tipos humanos são subjetivos e, portanto, não podem ser tipos naturais, seria necessário mostrar que os tipos humanos são dependentes de ideia no sentido de produzir mudanças relacionais em oposição às genuínas. [...] Para mostrar que as mudanças nos sintomas do Transtorno de

> Múltipla Personalidade indicam que ele não é um tipo natural, Hacking precisaria mostrar que [o fato de o portador da síndrome] latir, como a beleza, está nos olhos de quem vê, e ele não sugere que seja o caso. (Cooper, 2004, p. 80)

A discussão sobre efeito looping, dependência de mente e as críticas de Hacking certamente mereceriam muitas páginas para serem plenamente explicadas. Em *The Social Construction of What?* (1999), Hacking discute a possibilidade de alguns tipos humanos, ou tipos interativos, serem de fato tipos naturais. O debate é extenso e certamente a discussão trazida por ele sobre tipos interativos e o efeito *looping* é de grande auxílio e impacto nas ciências para além da discussão se devemos concordar com ele ou não sobre a natureza dos tipos.

Caso seja possível que ao menos alguns tipos humanos sejam naturais, isso abre a possibilidade de pensarmos de fato em ciências humanas, em métodos apropriados para pensá-las e na inserção de elementos como bem-estar, qualidade de vida e florescimento pessoal e social entre aquilo que pode ser investigado. Com o avanço da metodologia de pesquisa em ciências humanas, em especial na sociologia e sua interação com as outras ciências, é cada vez mais razoável pensar que elas avançam exatamente como avançam as ciências em geral: a partir de um método cumulativo e aproximativo de descoberta da realidade.

Assim, pensar a moralidade não se torna algo tão distante principalmente quando levamos em consideração elementos como bem-estar, florescimento pessoal e afins como possibilidades a serem consideradas em explicações morais. Uma teoria metaética não precisa necessariamente se comprometer com esse ou aquele

componente da moralidade, algo que seria alvo de uma investigação ética substantiva e que envolveria o diálogo com uma série de outros conhecimentos e teorias, o importante é mostrar que o caminho para a explicação da moralidade passaria por aí[67].

Alguém poderia dizer que o caráter normativo da moralidade é ainda mais destacado do que em outras propriedades humanas e que, se não para todas, ao menos para a moralidade, a crítica de Hacking faria sentido. Argumentos desse tipo partem de uma visão das propriedades morais como abarcando elementos intrinsecamente normativos, oferecendo razões e motivações conceitualmente. O esforço final desse livro será o de tentar mostrar que é possível apresentar um cenário menos carregado normativamente para as propriedades morais e com isso construir uma alternativa que ao menos posicione a moralidade junto de outras propriedades que resistem às críticas disponíveis no debate.

4.1.5 Tipos morais: exemplos e possibilidades

Se buscamos falar de propriedades morais e não queremos nos comprometer com entidades metafisicamente estranhas, precisamos pensar como qualificar essa proposta e, ao menos, exemplificar o que

[67] Ainda assim, na próxima seção apresentaremos uma possibilidade de tratar a questão substantiva da natureza das propriedades morais. Isso porque um programa naturalista como o que defendemos neste trabalho sustenta uma forte relação ente ética e metaética. Há uma certa indissociabilidade, na proposta de Cornell, entre o fornecimento de um programa epistemológico e metodológico de investigação das propriedades morais e sua identificação no mundo natural. Desse modo, precisaremos dizer algo, ainda que talvez não de forma definitiva, sobre um projeto de identificação das propriedades morais para fornecer uma visão completa da teoria.

poderiam ser essas propriedades morais. Ao discutir os tipos naturais estamos caminhando para mostrar como algo assim não é extravagante. Todo esse caminho nos leva a sustentar a plausibilidade dos tipos naturais que podem ser postulados e estudados pela filosofia moral.

Pensar em naturalismo moral parece, à primeira vista, algo muito exótico. Não é raro algum estranhamento inicial ou confusões com antigas visões de darwinismo social, por exemplo. Muitos pensam que falar em naturalismo é dizer que devemos seguir nossos instintos, ou que devemos seguir acriticamente algum tipo de impulso. Certamente nada disso precisa ser o caso. Mas como pensar as propriedades morais como sendo propriedades naturais?

Talvez a forma mais simples de se pensar em exemplos de propriedades morais naturais seja a partir da teoria do valor hedonista, do utilitarismo clássico. Prazer seria um valor em si, uma propriedade moral que é, ao mesmo tempo, natural. Assim poderíamos dizer, por exemplo, que 'bom' é prazer, que coisas boas são coisas que trazem prazer e coisas ruins, ao contrário, que trazem dor. Esse é um exemplo bastante básico e simples do que é uma propriedade moral natural.

O prazer é uma propriedade natural, não misteriosa, e possível de se definir. Certamente há um longo debate sobre a natureza do prazer, se é uma sensação, um julgamento, se tem um objeto definido, se é possível medi-lo, em que escala etc. Há, de fato, uma extensa literatura sobre o tema do hedonismo e a divergência típica da filosofia reina no debate. Contudo, não é possível falarmos que estamos diante de uma propriedade misteriosa, ou diferente de todas as outras coisas do mundo.

Um primeiro argumento que poderia ser levantado contra qualquer definição naturalista de moralidade é aquele já visto e

discutido no primeiro capítulo: a falácia naturalista. Esse certamente foi o ponto que impediu boa parte das tentativas de associar uma propriedade moral a uma propriedade natural. Mas, como vimos, essa já não parece ser uma barreira intransponível dado o avanço da discussão metafísica e de linguagem. Embora possamos concordar até certo ponto com as críticas de Moore aos naturalistas evolucionistas da época e com o seu realismo de fundo, não precisamos postular o não naturalismo exatamente por não nos comprometermos com uma definição analítica dos termos morais. 'Bom' pode ser prazer, ainda que não seja sinônimo de prazer.

Propor o prazer como propriedade moral tem a virtude da simplicidade explicativa. A intenção de apresentá-lo como opção possível é tentar deixar mais palatável a discussão sobre propriedades morais e mostrar que o realismo não está afirmando nada muito exótico ou fora de propósito. O utilitarismo, como sabemos, é a junção de uma teoria do dever consequencialista e de uma teoria do valor que pode apresentar várias formas como o hedonismo, uma visão baseada nas preferências, uma lista objetiva etc. Tudo isso, ao fazer referência a capacidades humanas, elementos naturais e sociais, pode ser entendido como uma explicação naturalista da moralidade e pode ser esclarecida a partir da evolução da discussão sobre tipos naturais.

Uma versão mais sofisticada do debate é aquela que encontramos nos escritos de Boyd e se refere não a uma propriedade simples como o prazer, que acaba por ser alvo de inúmeros contraexemplos, mas a algo mais complexo como a ideia de um agregado homeostático de propriedades. Uma vez que tal agregado parece ser uma visão mais refinada do que entendemos por propriedades morais naturais, cabe discorrer um pouco mais sobre ele de modo a exemplificar o que queremos dizer com uma metafísica

naturalizada para a moralidade. Isso não quer dizer que essa seja a única opção disponível. O que nos importa aqui é apresentá-la como possível.

Quando pensamos na opção apresentada por Boyd (2003a, p. 506) não nos afastamos da proposta consequencialista que parece ser, como ele mesmo diz, a posição ao qual um realista comumente irá tender[68]. Como não pretendemos realizar uma discussão exaustiva sobre ética normativa, não nos dedicaremos a diferentes visões de utilitarismo de regras, de atos, ou indireto. A importância será dada à teoria do valor apresentada por Boyd como uma representante de algum tipo de consequencialismo naturalista.

À luz dos detalhes apresentados nas últimas páginas sobre a natureza dos tipos naturais e sua complexidade, fica mais fácil compreender como os agregados podem ser pensados como representantes da noção de tipos na moralidade. Em especial quando pensamos em coocorrência, em relações homeostáticas que os mantém unidos, na definição *a posteriori* de seus elementos e, como algo importante, na existência de agregados imperfeitos, temos ferramentas importantes para lidar com a complexidade do fenômeno moral. Isso abre portas para pensarmos o valor de forma muito mais multifacetada do que a partir da escolha de uma propriedade natural como o prazer, por exemplo.

[68] Boyd diz que: "Muitos realistas morais naturalistas também defenderam uma versão ou outra de consequencialismo como a teoria moral naturalista substantiva com a qual estão comprometidos. De fato, embora não ocorra uma vinculação entre essas posições, a ideia de que questões morais são questões sobre como podemos ajudar uns aos outros a florescer parece central para o realismo moral naturalista contemporâneo" (Boyd, 2003a, pp. 505-506). Uma vez que o ponto fundamental do realismo naturalista é encontrar propriedades valorativas, o caminho mais natural é compreender a moralidade como estando atrelada à ideia de promover no mundo aquilo que foi descoberto como tendo valor.

Para pensar os tipos naturais, avançamos da física para a mecânica de fluidos e sua múltipla realização, para a biologia e sua forma complexa de lidar com as espécies e chegamos aos tipos humanos e sociais. Da mecânica de fluidos vimos um exemplo de múltipla realização que nos leva a questionar o essencialismo supostamente necessário para compreendermos os tipos. Da biologia, em especial, vimos que uma certa indeterminação extensional é necessária para fazermos jus à caracterização das espécies e que quanto mais elevado o nível explicativo, maiores são as variáveis a serem consideradas e maior a quantidade de teorias envolvidas na investigação. Quando estamos falando de tipos morais que envolvem todo o tipo de teoria natural, humana e social, já vemos o desafio e o tamanho da dificuldade de uma descrição consensual das propriedades morais.

Boyd, ao trazer a teoria dos agregados para pensar o valor, fala em um agregado de propriedades de florescimento. A ideia de florescimento logo nos leva a uma discussão de fontes aristotélicas. Quando temos em mente a ética aristotélica e sua recepção contemporânea, pensamos na palavra 'Eudaimonia' como representando essa ideia de 'florescimento humano'. A tradução por 'florescimento humano' e não por 'felicidade', como alguns já o fizeram, normalmente é explicada pelo fato de 'felicidade', 'contentamento', ou 'alegria', serem um tanto redutivas. 'Eudaimonia' parece ser um estado de desenvolvimento pleno de potencialidades, de atualização de aspectos emocionais e racionais em um âmbito que não e só pessoal, mas também interpessoal, comunitário e social.

Pensar a investigação moral como uma empreitada que visa descobrir quais são esses elementos e que busca realizá-los no mundo é algo aparentemente razoável. Como nos recorda o ponto (iv) sobre

os agregados, que vimos na seção 4.1.3, os elementos que constituirão essa propriedade valorativa serão descritos e definidos *a posteriori*, ou seja, são dependentes de teoria e podem ser revisados e questionados constantemente. Uma vez que falamos em florescimento humano, certamente os elementos desse agregado deverão fazer jus a aspectos humanos como desenvolvimento intelectual, cultural, saciedade de necessidades básicas para a manutenção do corpo biológico, desenvolvimento de habilidades para a vida em sociedade etc.

No *artigo Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, Part I*, Boyd faz uma síntese do que ele entente como a propriedade valorativa fundamental, o 'bom':

> Eu penso que a bondade moral é provavelmente definida pelo que chamo de um conjunto de propriedades homeostáticas: uma família de propriedades de ações, políticas, traços de caráter e afins que são aspectos ou contribuem para o florescimento humano e que são tais que exibem uma espécie de unidade causal homeostática: sob condições adequadas, suas instanciações são (causalmente) mutuamente compatíveis. Esta unidade causal homeostática é o único tipo de unidade que, de acordo com o ponto de vista que defendo, o bem possui. Sustento que é uma preocupação central da moralidade social e política identificar e implementar estruturas e políticas sociais e econômicas que melhorem essa unidade homeostática, de modo que manifestações cada vez mais profundas do florescimento humano possam coexistir de maneira mutuamente sustentável. (Boyd, 2003a, p. 511)

Essa citação permite perceber alguns traços importantes da teoria naturalista que sustenta a discussão valorativa de Boyd. A unidade do 'bom', como ele a entende, é esse mecanismo homeostático que faz com que certas ações, políticas e traços de caráter coocorram em um número significante de situações e tendem a trazer consigo umas as outras. Por serem agrupados, ainda que contingentemente, na natureza (ou seja, por serem tipos naturais) essas ações tendem a aparecer juntas e se reforçarem mutuamente.

Uma vez que são propriedades naturais, é possível mensurá-las, estudá-las a partir de método empíricos de investigação, avançar em seu conhecimento e utilizá-las em predições e explicações. Elas poderão, também, entrar em equilíbrio reflexivo com outros elementos de modo a serem parte de uma ampla explicação do mundo natural (como um método coerentista de justificação prescreve). Serão também reforçadas à medida que forem mais explicativas e mais preditivas e forem capazes de figurar em boas teorias testáveis e replicáveis por métodos das ciências naturais e da investigação moral.

Como vimos, propriedades morais, por serem propriedades naturais, são dependentes de teoria (*theory laden*) e por isso os constituintes desse agregado homeostático não são dados de saída, mas sim descobertos a partir de nossas melhores teorias sobre o mundo. O que faz com que eles contem como integrantes da propriedade moral será o fato de sua relação homeostática permitir seu reconhecimento e descrição. Aqui novamente podemos ver que nada de extravagante é necessário para a explicação da metafísica de tais propriedades.

Esse exemplo nos ajuda a compreender a necessidade de mantermos o uso dos termos morais uma vez que eles são capazes de expressar um conjunto de propriedades que é disjuntivo, mas que

ganha unidade na relação homeostática entre seus elementos. Uma vez que tais elementos são causais, é possível que eles sejam postulados, corrigidos e que possamos avançar no conhecimento de cada um deles.

Quando pensamos nos elementos do bem-estar humano como alimentação, saúde, educação, cultura, nos traços de caráter como a tolerância e a sociabilidade e nas políticas que visam implantar esses elementos nas sociedades, não estamos falando em nada diferente do que uma ideia de florescimento humano a ser implantada. Obviamente há grandes debates sobre quais elementos entram nesse bojo de ações, políticas e traços, há também ações que temos dificuldade de classificar (que podem representar agregados imperfeitos ou casos limites), isso sem contar as crenças mal formadas que levam a muitos na direção contrária. Nada disso parece ser uma dificuldade insanável para um projeto nesses moldes.

O ponto importante a se pensar é que é a partir de uma visão realista do processo que uma busca nesses moldes fica bastante razoável. Com a ideia de tipos naturais, tal concepção fica ainda mais palatável como pano de fundo para uma investigação que de algum modo já fazemos enquanto sociedade ao investigarmos índices de bem-estar, de liberdade política, de imprensa e de pensamento, de tolerância e respeito a minorias, de cuidado com a natureza, dignidade das mulheres etc.

Isso também não é nada diferente de pensarmos que uma boa educação é precedida pela necessidade de boa alimentação, que por sua vez antecede um grau de cultura, que vai desenvolver o respeito à diversidade etc. Também não é difícil perceber que em sociedades onde há grandes desigualdades há também maior violência, fome e menos educação e outras ações e políticas que vão na contramão do

florescimento humano. O conceito de agregados de propriedades que coocorrem e se reforçam parece ser uma explicação interessante do modo como lidamos com a moralidade em nossas relações humanas.

A ideia de florescimento seria concebida, então, a partir de uma série de elementos que podem ser mensurados, mas que dependem também de teorias que se interligam em um processo de ajuste mútuo. Teorias essas que têm relações com nossas capacidades humanas e se aproximam do que vimos nos tipos interativos na seção anterior. Uma vez que estamos falando em uma propriedade que está no mundo e é passível de ser descrita e encontrada, não podemos partir de uma normatividade totalmente anterior a ela, ou seja, não podemos já saber de antemão o que ela deve ser e aí sim investigá-la. Ao mesmo tempo é preciso reconhecer uma certa normatividade do conceito. É possível lidar com isso recorrendo novamente ao equilíbrio reflexivo.

Tipos morais, sendo tipos interativos, guardam uma certa normatividade não no sentido forte de uma normatividade estritamente moral, mas que pode ser explicada a partir de sua justificação a ser encontrada em um processo de equilíbrio reflexivo. Isso nos leva a sustentar que o caráter parcialmente normativo da propriedade de florescimento pode ser encontrado na adoção do equilíbrio reflexivo aqui entendido já sob o ponto de vista realista, ou seja, em um processo de rastreamento e não criação de valores.

Como vimos no capítulo três, o Equilíbrio Reflexivo Amplo é um processo de ajuste mútuo e contínuo entre nossas crenças ponderadas que envolvem intuições, princípios, padrões de raciocínio morais e não morais, nenhum dos quais tendo peso definitivo ou podendo puxar, sozinho, todo o peso da explicação. Tudo pode ser revisado e alterado no processo de ajuste. Se entendemos a propriedade de florescimento como uma propriedade a ser rastreada (e não

construída) por meio desse processo, podemos explicar sua parcial normatividade de modo não misterioso e consonante com os outros métodos de investigação dos tipos naturais.

A investigação sobre o conceito de florescimento, pensada desse modo, implicará uma grande investigação sobre a natureza humana, as relações sociais, o bem-estar humano e uma série de outros elementos do funcionamento do mundo que então nos permitiriam chegar ao conceito de moralidade. O conceito de moralidade, de 'bom moral', assim compreendido, é aquele que designará aquilo que realiza de forma mais bem acabada o desenvolvimento da natureza humana. É, assim, uma definição *a posteriori*, uma vez que tais elementos não são dados de saída na investigação. Temos então um bom exemplo de teoria que realiza todos os pressupostos teóricos mobilizados na defesa do realismo naturalista até aqui.

Ao final do capítulo, ao tratar a relação entre moral e razões para ação, diremos um pouco mais sobre o tema da normatividade em Boyd. Para o que nos interessa nesse momento, não se trata aqui de fazer uma descrição minuciosa e uma defesa enfática do tipo de teoria valorativa defendida por Boyd. Outras possibilidades estão disponíveis no debate, mas apresentá-la em rápidas palavras tem a função de deixar claro o que um realista moral pode propor e mostrar que isso em nada significa uma defesa do adaptacionismo ou de outras teorias que já foram historicamente ligadas ao naturalismo. Brink também possui sua versão de utilitarismo objetivo que poderia ser igualmente apresentada como um exemplo, mas a teoria de Boyd tem a virtude de aliar a discussão sobre tipos naturais, agregados e moralidade em uma teoria bastante representativa do realismo moral naturalista.

4.2 O debate sobre motivação

Caso toda a engenharia conceitual do realista se mostre correta, será possível identificar e descrever as propriedades morais presentes no mundo. Propriedades morais estariam presentes, então, em fatos passíveis de descrição (compreendidos e estudados em toda a complexidade já explicitada) e figurariam necessariamente nas explicações completas da realidade. Um crítico poderia, contudo, levantar a seguinte objeção: certo, sou capaz de concordar com a metafísica defendida, mas a moralidade não é uma questão apenas de identificação de propriedades. Certas platitudes referentes à moralidade envolveriam seu caráter prático e uma certa disposição para a ação. O realista seria capaz de fazer jus a tais supostas platitudes?

É possível dizer que o simples fato de conhecermos algo não nos motiva a agir de uma determinada maneira. Por exemplo, se temos o conhecimento que está chovendo e também temos o conhecimento que guarda-chuvas são objetos que me protegem da chuva, isso *por si só*, não nos motiva a pegar um guarda-chuva antes de sair de casa em dia chuvoso. É preciso que nós *queiramos* permanecer secos em nossa caminhada para o trabalho. Assim, de acordo com uma consagrada literatura acerca da motivação, fatos são inertes do ponto de vista motivacional[69].

[69] A teoria humiana da motivação se tornou clássica para a compreensão dos estados mentais separando-os em crenças e desejos. As crenças (fatos da razão) seriam estados mentais inertes motivacionalmente, enquanto as emoções seriam intrinsecamente motivacionais. Tal teoria tem um amplo impacto na literatura posterior e boa parte dos autores em metaética parte dela para pensar a discussão entre fato e valor. Há, contudo, célebres críticos da teoria como John McDowell, David Wiggins, Jhonathan

A moralidade, contudo, parece ser uma empreitada intrinsecamente motivadora. Muitos chegam, então, à conclusão de que a moralidade não lida com fatos, mas com atitudes não cognitivas, como estados conativos e emocionais, pretensões, desejos etc. Como vimos no primeiro capítulo, os não cognitivistas vão por esse caminho. Vimos também que os teóricos da sensibilidade buscam uma certa indissociabilidade entre o fato e valor a partir da defesa de propriedades factuais com poder prescritivo, na esteira de qualidades secundárias no esquema lockeano. Eles negam o esquema humiano de crenças e desejos. Há quem defenda a existência de estados mentais mistos, os chamados *besires* (mistura das palavras *belief* [crença] + *desire* [desejo]), e ainda outras possibilidades são apresentadas na tentativa de conjugar moralidade e motivação.

A ideia de fundo desse debate é que usamos o discurso moral para agir e recomendar ações de determinadas maneiras. Contudo, se propriedades morais forem factuais e, por consequência, inertes motivacionalmente, parece que não somos capazes de fazê-las figurar em uma descrição correta do que é o fenômeno moral. Essa é, sem dúvida, uma crítica que merece atenção e trataremos dela nessas próximas páginas.

Quando olhamos para o fenômeno moral, vemos um ambiente usualmente acalorado. Se pensamos nos debates sobre direitos, permissões e proibições no âmbito da esfera pública, raramente vemos um debate morno e técnico apenas apresentando dados e explanando sobre fatos. Pelo contrário, vemos posições fortes e tentativas muitas vezes agressivas de convencimento ou mostras de indignação. Os que defendem certos preceitos morais estão

Dancy, David McNaughton entre os outros. O ataque à tese humiana da motivação não será, contudo, a estratégia adotada nessa seção.

normalmente dispostos a fazer o que for possível para vê-los realizados. Se são convencidos da tese contrária, também a motivação muda de lado. Ninguém parece negar tal caráter de superfície do discurso moral.

A consequência historicamente tirada dessa relação entre moralidade e motivação é a de que ambas possuem uma relação inseparável. Seria conceitualmente estabelecido que moralidade e motivação estão juntas. Desse modo, seria formalmente impossível que alguém exprimisse uma consideração moral genuína e de forma sincera sem que estivesse motivado, ao menos minimamente, a agir. Isso parece inicialmente correto principalmente quando adicionamos as palavras '*genuína*', '*sincera*' e '*minimamente*' à definição acima. Alguém poderia dizer que é comum a defesa de falsas crenças morais, que a hipocrisia grassa e que a fraqueza da vontade[70] é uma realidade inescapável ao agente moral. Mas, feitas as ressalvas acima destacadas, a tendência seria a aceitação da tese descrita nesse parágrafo.

Tal tese é chamada na literatura de internismo motivacional exatamente porque afirma haver uma relação interna entre moralidade e motivação. Propriedades morais seriam intrinsecamente motivadoras. Ela é defendida pela maioria dos autores que sustentam o papel das emoções na moralidade. Não cognitivistas são o exemplo

[70] O fenômeno da akrasia, ou fraqueza da vontade, está presente no debate filosófico sobre a moralidade desde Platão (Cf. Protágoras). E a não ser que se defenda, como ele, uma posição extremamente racionalista sobre a natureza da moralidade, há que se concordar que é possível falhar no desejo de ser moral. É possível elencar vários casos de viciados em drogas, por exemplo, que sabem que o vício é algo ruim e que lhes traz danos mas não são capazes de dominar a si mesmos. Outros casos menos radicais envolvem nossas vontades fracassadas de levarmos vidas mais saudáveis, praticar exercícios, dormir cedo ou não entrar em conflito com trogloditas digitais. Parece bem estabelecido que falhamos em executar nossos planos de vida e não parece razoável tirar maiores consequências teóricas desse fato.

mais conhecido de defensores do internismo motivacional. Construtivistas, por sua vez, também o são. Subjetivistas também tendem a sê-lo e mesmo realistas como os teóricos da sensibilidade e os intuicionistas abraçam a teoria. Já antirrealistas como Mackie utilizam do argumento como uma forma de provar a falsidade do realismo.

O debate sobre internismo é amplo e uma série de autores estão engajados nesse debate. Para o que nos interessa aqui, a discussão importa dada a relação que possui com a própria natureza da realidade. Shafer-Landau ajuda a entender esse debate ao sistematizar o argumento internista contra o realismo e o cognitivismo que deixa bem clara a questão:

> 1. Necessariamente, se alguém julga sinceramente uma ação correta, está motivado, até certo ponto, a agir em acordo com esse julgamento. (*Internismo de julgamento motivacional*)
>
> 2. Quando tomadas por si mesmas, as crenças não motivam nem geram quaisquer estados motivacionalmente eficazes. (*Humeanismo motivacional*)
>
> 3. Portanto, julgamentos morais não são crenças. (*Não-cognitivismo moral*). (Shafer-Landau, 2003, p. 121)

Dado que temos um argumento válido, um realista-cognitivista precisaria atacar uma das premissas para que a conclusão antirrealista e não cognitivista não seja verdadeira. Entre as várias estratégias possíveis, o realista naturalista irá atacar, como veremos, a primeira

premissa de modo a negar a relação intrínseca entre moralidade e motivação.

Percebemos que o argumento expresso por Shafer-Landau é construído a partir de uma tese internista fraca, fazendo ressalvas como as que enunciamos parágrafos acima. Enquanto há teses fortes que afirmam uma relação intrínseca tal que garante a motivação quando do assentimento ao julgamento moral, há teses mais fracas que se comprometem apenas com alguma motivação. É possível ao internista afirmar que a motivação pode ser apenas inicial ou facilmente derrotada[71].

O argumento internista clássico afirma que quem expressa um julgamento moral sem estar devidamente motivado está fazendo um julgamento "entre aspas" (Hare, 1952, p. 124). Seria como dizer que se está emulando um julgamento, ou dizendo "da boca pra fora". Ou isso, ou a pessoa, de fato, não teria entendido realmente o preceito moral e não teria sido capaz de dominar plenamente o que está em jogo ao expressar determinado julgamento. O sujeito em questão pecaria ou por incompetência linguística ou por falta de sinceridade.

Jesse Prinz (2007), um célebre defensor do internismo, faz uma (des)analogia com um personagem já clássico na literatura filosófica: Mary, a cientista do futuro idealizada por Frank Jackson em sua discussão sobre cores. Na história de Jackson, Mary sabia tudo sobre cores, mas vivia em uma caixa onde tudo era preto e branco. Ao sair da caixa e ver pela primeira vez uma maçã vermelha, diríamos que ela aprendeu algo novo, provando assim uma determinada tese sobre os *qualia*. A (moral) Mary de Prinz é uma adulta com suas capacidades

[71] Brink (1989, p. 41) afirma que o internismo forte afirma que as alegações morais garantem motivação suficiente para ação, enquanto o internismo fraco garante alguma motivação.

mentais funcionando adequadamente, mas que, durante seu desenvolvimento, não teve contato com nenhuma teoria moral. Em um dado momento da vida, ela se interessa por saber sobre moralidade e tudo o que há disponível sobre as grandes teorias morais. Ela passa então a ser capaz de identificar em situações da vida cotidiana qual seria a atitude que um utilitarista tomaria, qual um kantiano seguiria e assim por diante.

Prinz questiona então se isso seria o suficiente para que ela fosse capaz de saber se algo é correto ou não. E afirma que intuitivamente diríamos que não. Que ela saberia o que é maximizar o bem-estar, ou o que é seguir o imperativo categórico, mas não se algo é certo ou errado. O argumento ganha certos contornos de questão em aberto e tem o intuito de mostrar que:

> Se Moral Mary não pode adquirir os conceitos ordinários de 'bom' e 'mau' ou 'certo' e 'errado' lendo sobre as propriedades descritas nas teorias éticas normativas, então não pode ser o caso que aquelas propriedades são constitutivas de nossos conceitos morais ordinários. (Prinz, 2007, p. 39)

Prinz continua a sua argumentação supondo que em um determinado momento Mary passa a exibir um perfil psicológico sobre determinadas atitudes como manifestações de indignação perante um roubo, ou orgulho diante de uma obra de caridade etc. Ela passa condenar veementemente o assassinato e a recomendar que pessoas preservem a natureza. A partir desse momento, segundo Prinz, podemos dizer que ela está compreendendo adequadamente o que é a moralidade e expressando juízos morais de forma significativa. Assim ele conclui que: "O fato de que nós podemos dizer que Mary está

moralizando simplesmente em virtude de suas atitudes emocionais sugere que há uma ligação conceitual entre conceitos morais e emoções" (Prinz, 2007, p. 41)[72].

David Brink (1989), contudo, lança um desafio ao internismo: ele propõe imaginarmos um cenário contrafactual em que um sujeito seja capaz de compreender genuinamente os preceitos da moralidade e ainda assim se manter imóvel. A este sujeito chamaríamos 'amoralista'. O amoralista seria um sujeito capaz de mostrar total domínio do vocabulário moral, professar certos cânones éticos e ainda assim dar de ombros a tudo o que envolve fazer o que é correto. Tal sujeito é um desafio ao internismo na moral.

Brink, à luz do cenário contrafactual, irá afirmar que a moralidade, embora esteja comumente associada às emoções e, por conseguinte, à motivação, não é intrinsecamente motivadora. Dizer que uma coisa aparece muitas vezes ligada à outra não quer dizer que ela aparecerá sempre. E isso não nos permite dizer, pois, que estão conceitualmente ligadas. A mera hipótese da existência de um ser como o amoralista já mostraria que a tese internista é incorreta. Brink defende, então, o externismo moral ao afirmar que a motivação é algo externo ao juízo moral, embora tais elementos estejam normalmente associados. Diz ele:

> O externismo fornece uma explicação mais plausível para a conexão entre moralidade e motivação; torna a força motivacional das considerações morais uma questão de fato psicológico contingente, dependendo das crenças e desejos que os agentes venham a ter. Em primeiro lugar,

[72] Em Ferreira; Ruffo (2015), apresentamos uma discussão crítica sobre a posição de Prinz em relação ao internismo.

> porque não torna a força motivacional das obrigações morais uma característica conceitual da moralidade, o externismo não mantém o escopo e o rigor das obrigações morais refém dos desejos atuais das pessoas (como o internismo do agente faz). Em segundo lugar, o externismo também torna a força motivacional do julgamento moral e da crença moral uma questão de fato psicológico contingente, dependendo tanto do conteúdo das visões morais das pessoas quanto de suas atitudes e desejos. Não obstante, o externismo pode basear essa motivação em fatos psicológicos "profundos" ou amplamente compartilhados. (Brink, 1989, p. 49)

O externismo, segundo o Brink, não só consegue fazer jus a certo caráter de superfície do discurso moral como consegue, diferente do internista, dar conta de casos específicos como o do amoralista. Importante notar que um externista não precisa se comprometer com uma tese forte de que moralidade e motivação não estão relacionadas, ou que a moralidade não tem um caráter prático. Pelo contrário. Como continua Brink:

> Se, por exemplo, a simpatia é, como Hume sustentou, um traço psicológico profundamente arraigado e amplamente compartilhado, então, como uma questão de fato psicológico contingente (mas "profundo"), a vasta maioria das pessoas terá pelo menos algum desejo de concordar com o que percebem ser suas obrigações morais [...]. A motivação moral, sob tal ponto de vista, pode ser generalizada e previsível, mesmo que não seja necessária, nem universal, nem invencível. (Brink, 1989, p. 49)

A única coisa que o externista deve negar é a relação conceitual entre moralidade e motivação, de modo a que seja plenamente concebível que alguém possa compreender totalmente as alegações morais, assentir a elas e, ainda assim, por algum motivo, se manter imóvel[73]. Podemos pensar em várias possibilidades que levariam um sujeito a dar de ombros à moralidade. Pessoas capazes de dar uma resposta negativa à pergunta se devo ser moral talvez não sejam as pessoas que gostaríamos de conviver, talvez estejam indo contra sua própria felicidade, certamente não serão louvadas, mas censuradas, com certeza não são a norma, mas existem. Não só certamente existem, como são, ao menos, claramente concebíveis.

Michael Smith defende o internismo com uma tentativa de resposta a Brink e ao problema do amoralista. Em *The Moral Problem* ele afirma que o amoralista "tenta fazer julgamentos morais, mas falha" (Smith, 1994, p. 68). Em uma estratégia argumentativa parecida com a Mary (moral) de Jesse Prinz, ele compara o amoralista a um tipo de cego moral. Ele diz que, assim como uma pessoa cega que seja capaz de fazer (por algum critério táctil, por exemplo) distinções precisas entre objetos de cores diferentes e afirmar com confiabilidade que um determinado objeto é verde ou azul, não efetivamente enxerga, um sujeito capaz de fazer distinções morais teoricamente, sem se mover, não moraliza. Faltaria ao cego físico a experiência

[73] Michael Stoker (1979) traz uma ressalva importante no campo da psicologia moral com relação a pessoas com severas doenças emocionais. Tais indivíduos gravemente deprimidos ou mentalmente perturbados podem perder a capacidade de motivação que antes exibiam normalmente. A discussão sobre motivações deve, então, excluir tais pessoas já que recorrer a elas como exemplos seria buscar casos excepcionais de um modo clinicamente compreensível. É possível, contudo, buscar contraexemplos ao internismo mesmo fazendo essa ressalva.

qualitativa da visão, assim como ao amoralista o requerimento prático essencial para a moralidade.

Prinz e Smith jogam com nossas intuições para tentar provar o ponto de que a moralidade é uma empreitada essencialmente motivacional que não pode ser, efetivamente, sequer concebida sem a motivação. Brink, ao dizer que o internista não leva a sério o desafio do amoralista, faria o mesmo que o teórico que diz que quem afirma a necessidade da experiência sensorial para a visão não leva a sério o desafio daqueles que não enxergam, mas são capazes de estabelecer definições de cores (Smith, 1994, p. 70). O externista estaria incorrendo em uma petição de princípio ao excluir a possibilidade do internismo.

Por sua vez, um externista é capaz de usar uma estratégia similar e dizer que o ônus da prova está com o internista. Num caso hipotético como o de Mary (moral), é estabelecido que a personagem é capaz de dominar todo o arcabouço teórico da moralidade, compreender o uso dos termos morais, utilizá-los como as pessoas usualmente o fazem, assentir à sua veracidade, apontar falsos juízos e imoralidades, mas lhe falta apenas uma coisa: a motivação. Se o internista ainda sim afirma que ela não moraliza, ou que ela faz um julgamento moral 'entre aspas', parece que ele só aceitará que há moralidade *se* houver motivação. Ora, mas isso é o que se quer provar, não a premissa do argumento. Assim, parece bastante razoável afirmar que é o internista que incorre em petição de princípio ao pressupor o que pretende provar.

Smith tenta, ainda, pressionar o externista a explicar em seus termos situações de alterações de crenças morais. Na visão internista, alterada a crença moral, a motivação mudará necessariamente. Isso porque o internista sustenta o caráter interno entre o conteúdo da crença e a motivação. O externista, por sua vez, ao não se

comprometer com uma ligação conceitual entre moralidade e motivação não pode garantir tal mudança. Smith afirma que o externista só seria capaz de explicar a mudança de motivação de forma contingente, afirmando que o sujeito tem um desejo abstrato de ser moral. A isso ele chamou de fetichismo da moralidade, ou seja, um externista teria que afirmar que as pessoas têm apenas um desejo formal de 'serem morais', mas não especificamente de serem honestas, de defenderem a liberdade, o respeito, etc.

De fato, a explicação internista tenta deixar mais simples a explicação de por que quando alguém se convence de uma tese contrária à que defendia, sua motivação é alterada. A acusação de fetichismo ao externista, contudo, parece ser forte demais. Alguém que muda de opinião sobre uma determinada demanda moral normalmente não o faz de forma súbita e sem um processo normalmente longo. O faz em um contexto em que não só as crenças, mas uma série de elementos relacionais também se alterarão. Isso parece ser o que faz com que, em geral, a alteração crença venha acompanhada de uma alteração da motivação. Todas as coisas consideradas, o externista não precisa negar que isso seja comum e amplamente realizado dado o modo como nos comportamos, ele só não afirma que essa relação se dá de forma necessária e *a priori*.

Embora acreditemos que o externista está em melhores condições nesse conflito de intuições e de inversões de ônus da prova, alguém poderia dizer que, no fim, cada um escolhe a intuição que melhor lhe apetece. Sigrún Svavarsdóttir (1999; 2006), contudo, apresenta um argumento interessante nessa batalha de intuições. Ela descreve um sujeito chamado Patrick que, instado por sua amiga a ajudar foragidos políticos, concorda que isso seria o moral a se fazer, mas afirma não ter interesse em ajudar estrangeiros. Mesmo

concordando que isso lhe custaria pouco, ele diz que realmente não se importa com estrangeiros. Patrick não mostra nenhum arrependimento em não ter ajudado os estrangeiros. Ele, não obstante tudo isso, costuma sempre se engajar em conversas teóricas sobre moralidade embora deixe sempre claro que há muito deixou de ter qualquer aspiração de viver de acordo com os padrões morais.

Ao analisar as ações de Patrick, podemos chegar a várias conclusões: que ele está sendo insincero, que ele tem medo de mostrar suas verdadeiras pretensões morais, que ele finge um comportamento para agradar ou desagradar alguém, ou que ele, de fato, compreende o que está em jogo na moralidade, assente aos padrões morais, mas não se move em relação a eles. Svavarsdóttir argumenta que, embora a última opção seja a mais óbvia, não é necessário se comprometer com ela, apenas com sua presença no rol de possibilidades. E isso o internista não é capaz de fazer. O internista, então, restringe as possibilidades explicativas. E parece metodologicamente razoável que recaia sobre aquele que restringe as possibilidades de explicação em alguma área, o ônus da prova. Nas palavras da autora:

> Internistas e externistas têm intuições conflitantes sobre esse assunto. Mas quando há um conflito de intuições (entre pessoas inteligentes e sensatas) sobre quais hipóteses estão em jogo como explicação de algum fenômeno observável, o peso do argumento recai sobre aqueles que insistem em uma classe mais restritiva de explicações. Isso me parece inteiramente razoável como princípio metodológico que governa a investigação empírica. (Svavarsdóttir, 1999, p. 179)

O externista, de fato, parece estar em vantagem explanatória, ou ao menos, não é bloqueado pelo internista no campo motivacional. Uma vez que é capaz de sustentar uma ampla relação entre moral e motivação na maioria das pessoas, o externista consegue explicar o caráter de superfície do fenômeno moral como um todo, sendo capaz ainda de abarcar na teoria os casos excepcionais de falta de motivação. Assim, uma defesa do externismo nesses termos faz ainda mais razoável uma proposta realista naturalista. O realista consegue apresentar uma boa explicação do fenômeno moral sem ter que comprometer com propriedades morais intrinsecamente motivadoras. Os fatos morais seriam tão sem mistério como qualquer outro fato descrito em termos naturais.

Externistas apresentarão explicações distintas para a natureza dessa relação entre moralidade e motivação. Todos, contudo, garantirão uma relação não essencial, não conceitual e contingente entre ambos. A motivação dependerá, pois, como em todos os outros âmbitos do universo humano, de um determinado estado conativo associado (de forma típica, mas não universal) aos fatos morais.

4.3 O debate sobre razões

4.3.1 A natureza da moralidade

O debate internismo x externismo, contudo, não se dá apenas no campo da motivação. Ainda que tenhamos bons argumentos para sustentar que não há uma relação intrínseca e conceitual entre moralidade e motivação, podemos perguntar ainda sobre a relação entre moralidade e o fornecimento de razões para a ação. Cabe, por

fim, tratar desse debate e com ele completar a discussão do esquema conceitual naturalista.

A pergunta sobre ética e racionalidade parece estar ligada a uma pergunta mais geral sobre a natureza da moralidade. Isso porque, ainda que seja possível – e acabamos de defender algumas páginas atrás – que um sujeito possa ser capaz de compreender o que está em jogo na moralidade e não se motivar, parece que ainda assim a moralidade está ligada de alguma forma à ideia de razões para agir. É, pois, difícil negar a natureza prática do debate moral e um certo caráter vinculante de sua existência.

Quando alguém defende que a moralidade é, em essência, uma prática que visa prescrever ações, manifestar sentimentos ou estados subjetivos (como defendem os não cognitivistas) a explicação de seu caráter prático parece, à primeira vista, mais simples de ser explicada. Tal explicação, contudo, foca mais nas paixões (no caso, dos desejos) e explica mais o caráter motivacional do que o racional da moralidade. Já aqui podemos antever que uma teoria da racionalidade que vincule razões a desejos precisa estar em curso para que sejamos capazes de passar de motivação para racionalidade. Voltaremos a essa questão no decorrer dessa seção.

Um cognitivista, por sua vez, precisa contar uma história sobre o caráter prático da moralidade e nos esclarecer os motivos pelos quais a moralidade não é apenas uma questão de descobrir fatos morais, sem qualquer vinculação prática. Essa é uma questão que nos levará a pensar, de fato, a natureza da moralidade e como tratá-la enquanto fenômeno complexo e multifacetado. Há várias respostas possíveis e vale a pena passarmos rapidamente por elas.

Uma primeira resposta cognitivista poderia ser aquela apresentada pelos não naturalistas: fatos morais são, de algum modo,

sui generis. É próprio do conceito de moralidade que fatos morais são vinculantes e, por sua natureza, fornecem razões para agir. Em suma, a resposta é que, se compreendemos o que significa a moralidade, praticamente não há espaço para uma pergunta como de onde vêm as razões. Isso parece fazer sentido à primeira vista.

Aqui conseguimos recapitular o debate travado logo no primeiro capítulo desse trabalho. Isso porque, para tentar motivar o realismo, buscamos apresentar inicialmente a versão de moralidade que talvez seja a mais senso comum possível: de que a moralidade é uma empreitada prática e cognitivista. O realismo não naturalista surge logo como expoente desse tipo de visão. Vimos logo em seguida, contudo, as dificuldades de uma resposta nesses termos à questão sobre a natureza da moralidade. Mackie, como dito, acusa os cognitivistas de quererem todos os bônus sem explicarem bem como tudo cabe no conceito de moralidade e em uma mesma propriedade.

Cognitivistas de inspiração kantiana tentam explicar a natureza da moralidade a partir do conceito de racionalidade. Trata-se aí de assumir um conceito muito típico, baseado em uma forte dimensão categórica do conceito de moralidade. Segundo tal projeto, a moralidade seria uma empreitada que se impõe acima dos desejos contingentes e garante uma universalidade adquirida por meio da razão prática. A ideia de racionalidade kantiana e de sua relação com a moralidade passa por uma série de comprometimentos e encontra dificuldades em especial no modo como lida com o papel das emoções no fenômeno da moralidade.

A defesa do realismo naturalista feita até aqui tem como motivação principal fazer jus a uma visão compatível com o senso comum e que seja ao mesmo tempo livre de obscuridades metafísicas. Já deve ter ficado claro ao longo dessas páginas que nosso objetivo é

tentar colocar a moralidade no lugar menos misterioso e obscuro possível. Tirar o fenômeno moral do *sui generis* e trazê-lo ao ordinário sem com isso abrir mão do discurso realista subjacente à nossa linguagem moral. Como, então, lidar com essa questão?

O que temos até agora é um conjunto de posições que, cada uma ao seu modo, tenta vincular o conceito de moralidade ao fornecimento de razões para ação. Com isso, espera-se ganhar, de saída, a explicação de por que a moralidade é uma empreitada prática e vinculante. Cada uma apresenta dificuldades e todas elas são alternativas internistas ao debate. Isso porque buscam vincular internamente o conceito de moralidade ao conceito de razões para ação.

Brink define assim o internismo de razões, em relação a seu paralelo motivacional:

> o internismo de razões diz respeito à conexão entre considerações morais e boas razões ou razões justificadoras da ação. O internismo sobre motivação sustenta que é uma verdade conceitual que as considerações morais motivam, enquanto o internismo sobre as razões afirma que é uma verdade conceitual que as considerações morais fornecem aos agentes uma razão para a ação. (Brink, 1989, p. 40)

Já aparecem aqui várias questões que precisaremos detalhar para deixar mais clara a discussão. São elas, por exemplo: o que são boas razões ou razões justificadoras? O que são verdades conceituais? Qual é, de fato a natureza das razões? Antes de respondê-las vale a pena tentar deixar o debate mais palpável com alguma discussão inicial sobre moralidade e razões para ação. Para isso, podemos nos

perguntar inicialmente: o que está em jogo, em última análise, nesse debate?

Pensemos, pois, o caso de uma obrigação moral qualquer como ajudar, dando alguns tapas nas costas, uma pessoa que está engasgada. Imaginemos, para o bem do argumento, que essa seja a atitude moralmente correta naquela ocasião. Para que o internismo motivacional seja verdadeiro, como vimos, a pessoa que compreende que dar um tapa nas costas da pessoa é uma obrigação moral, deve se sentir motivada a realizar tal ação. Já vimos na seção anterior que temos bons motivos para, ao menos, conceber pessoas que são capazes de entender que há ali uma obrigação moral e não se sentir motivadas para tal ato. Agora pensemos no caso das razões. Um internista defende ao menos duas teses: (i) que a moralidade fornece razões para ação de forma necessária e (ii) que a relação entre obrigação moral e o fornecimento de razões é interna, ou seja, conceitual (*a priori*).

Tomando o que diz o exemplo acima podemos dizer que a compreensão de que é correto ajudar uma pessoa engasgada fornece uma razão para de fato ajudá-la. Assim, podemos dizer que, quando estamos diante de uma obrigação moral, estamos diante de uma razão para ação e caso o sujeito não a reconheça ele estará confuso acerca do que está em jogo na moralidade. Isso é basicamente o que diz (i). O ponto (ii), contudo, afirma que quem faz esse papel de fornecer as razões deve ser o próprio conceito de moralidade (o conceito de 'bom') uma vez que é uma verdade *a priori*, conceitual, que a moralidade fornece razões para ação. Não bastaria ser necessário, mas deveria ser *a priori*.

Essa exigência parece, de fato, exigir muito do conceito de moralidade para uma realista. O fato, ou a propriedade moral,

parecem ter que dar conta de todos os elementos do fenômeno moral. Seria essa uma exigência justa ao realista? Podemos questionar tal demanda pois o realista naturalista não quer adicionar "poderes" estranhos aos fatos morais. Fatos morais são fatos naturais, como quaisquer outros no mundo, e isso é importante para o projeto realista naturalista. Um internista parece forçá-lo a se comprometer com algo extravagante para depois criticar a extravagância da resposta.

A saída seria, então, abandonar o realismo e abraçar o antirrealismo e o não cognitivismo? Isso já não parece uma alternativa a essa altura da argumentação. Uma primeira opção de resposta seria de fato abandonar totalmente o caráter normativo do fenômeno moral, recusar o papel prescritivo da moralidade e negar que ele forneça razões para ação. Isso resolveria de um lado o problema das razões, mas pareceria uma medida bastante revisionista da ética. Assim, ainda que o realismo naturalista mantivesse o caráter de superfície da linguagem moral, ele revisaria totalmente seu caráter de guia para ação.

Brink busca conservar o caráter prático para a ação e diz que, diferente do que se pensa, é o realista que consegue garantir isso e não seus concorrentes. O modo como ele parece querer construir a resposta é a partir da defesa do externismo de razões, em que, embora o fornecimento de razões seja externo ao conceito de moralidade, ele está presente na explicação de seu caráter de guia para ação. Brink apresenta inicialmente sua defesa do externismo em um artigo chamado *Externalist Moral Realism*. Nele estão expostos os principais argumentos que serão reproduzidos em *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Ao final do artigo ele diz que:

> Porque alguns pensam que o internismo é a forma correta de representar o caráter prático da moralidade, eles afirmam que tal caráter conta contra o realismo. Mas o realismo é perfeitamente compatível com o caráter prático da moralidade. Isso porque é o externismo, mais que o internismo, a forma apropriada de representar o caráter prático ou de guia para a ação da moralidade. (Brink, 1986, p. 37)

Para chegar a essa conclusão Brink irá apresentar uma discussão que afirma que o internista tenta resolver muito facilmente a questão do caráter prático da moralidade estabelecendo sua relação de forma *a priori* e assim não leva a sério o ceticismo sobre a moralidade. Brink pretende explicar de forma substantiva o caráter prático da moralidade a partir de uma discussão que envolve três principais elementos: o conceito de racionalidade, o conceito de valor e uma noção de agente moral. Ele afirma que só a partir daí é possível compreender todas as questões envolvidas no fenômeno moral.

Brink caracteriza assim o externismo:

> O externismo é a negação do internismo; o externismo afirma que a força motivacional e a racionalidade das considerações morais dependem de fatores que são externos às próprias considerações morais. É possível ser um externista negando qualquer uma das três afirmações que o internismo envolve. O externista pode alegar, primeiro, que considerações morais apenas motivam ou justificam contingentemente, segundo, que o poder motivacional ou racionalidade da moralidade, seja necessário ou contingente, pode ser conhecido apenas *a posteriori*, ou terceiro, que o poder motivacional ou

> racionalidade da moralidade, seja necessário ou contingente, *a priori* ou *a posteriori*, depende de outras coisas além do conceito de moralidade, como o conteúdo da moralidade, uma teoria substantiva de razões para a ação ou fatos sobre agentes, como seus interesses ou desejos. (Brink, 1986, p. 28)

No parágrafo anterior, Brink (1986, p. 28) afirmara que o internismo é composto por três componentes, sendo o primeiro deles que: "considerações morais necessariamente motivam ou fornecem razões para a ação". E em uma nota sobre as teses ele diz que irá explicar porque o realista pode resistir aos três componentes (Brink, 1986, p. 39). Se é assim, ele parece defender o caráter contingente da motivação (isso está bem estabelecido) e também das razões para ação. Ao apresentar o seu argumento procuraremos mostrar que ele não parece ser capaz de sustentar essa tese mais forte. Assim, se a única coisa que o internista de razões reivindicar for uma relação necessária entre o fenômeno da moral e o fornecimento de razões, Brink talvez não seja capaz de negar. Ao fim, ao mostrar as dificuldades de Brink em sustentar uma versão mais forte de externismo de razões, pretendemos mostrar como o que ele consegue defender já é uma boa resposta para o problema da moralidade. Vejamos então como ele constrói seu argumento.

4.3.2 Razões, valores e agentes

O argumento de Brink em prol do externismo moral tem como base a afirmação de que só após uma discussão substantiva sobre o conteúdo da moralidade (não apenas o seu conceito), uma compreensão sobre a natureza das razões e fatos sobre o agente é que

podemos responder se a moralidade fornece razões ou não para a ação. Esse parece um caminho interessante para lidar com o debate sobre razões para a ação. Isso porque, como ele mesmo diz, afirmar que a relação entre moralidade e o fornecimento de razões é algo *a priori* é tentar resolver muito facilmente um debate complicado.

Afirmar a ligação entre o conceito de moralidade e de razões para ação sem maiores detalhes de fato parece passar por cima de algumas questões importantes como por exemplo: com qual noção de racionalidade estamos lidando? Essa talvez seja a questão mais importante para iniciarmos a reconstrução do argumento de Brink. Isso porque, a depender da noção de racionalidade a ser assumida, chegaremos a respostas distintas sobre a compatibilidade do realismo moral com o fornecimento de razões.

Inicialmente é preciso pensar em que tipo de razões estamos pensando quando tratamos desse debate específico. Em uma citação há algumas páginas, vimos que Brink (1989, p. 40) afirma que o externismo de razões "diz respeito à conexão entre considerações morais e boas razões ou razões justificadoras da ação". Ele distingue, assim, razões explanatórias de razões justificadoras, ou boas razões. É sobre razões justificadoras que esse debate irá se travar.

Alguém poderia dizer que a razão para uma pessoa tomar água do mar é o desejo de saciar sua sede. Essa, pois, é uma má razão para se tomar água do mar, já que ela não cumprirá sua função adequadamente, pelo contrário. A essa razão não chamaríamos de razão justificadora, ou uma boa razão. Ela seria, no máximo, uma razão explanatória a depender da teoria das razões adotada. Precisaremos, então, compreender qual a natureza das razões justificadoras e só assim sua relação com a moralidade.

Brink (1989) também estabelece três distinções no debate: o internismo do agente, o internismo do avaliador (*appraiser*) e o internismo híbrido. A diferença aqui está no grau de objetividade das razões. No caso do internismo do avaliador as razões em voga são aquelas que o sujeito avalia que possui, mesmo que ao final das contas sejam más razões, ou seja, mesmo que não haja tais (boas) razões. Já no caso do internismo do agente estão em jogo as razões que o sujeito efetivamente possui, mesmo que do ponto de vista subjetivo ele não as reconheça. Por fim, o internismo híbrido diz respeito às razões que o sujeito reconhece como suas. Nesse caso, as razões em questão são aquelas que o sujeito efetivamente possui e reconhece (ficam de fora as razões que, embora existam, o sujeito não as reconhece como tais).

No caso do debate sobre razões, a discussão abarca o internismo do agente e o híbrido uma vez que, novamente, estamos buscando razões de fato justificadoras e não razões que podem ser avaliadas como tais, sendo, na verdade, más razões. No caso do debate sobre motivação isso seria até possível, pois elas seriam capazes de explicar as ações. No debate sobre razões justificatórias isso não é cabível. Se a moralidade está ligada a razões, essas razões não podem ser ilusórias ou mal formadas.

Feitos esses esclarecimentos, Brink propõe o debate sobre a natureza das razões, pois ele afirma que muitos críticos do realismo partem, sem maiores explicações, de uma teoria da racionalidade baseada nos desejos (*desire-based theory*). Essa talvez seja a teoria sobre a racionalidade mais difundida e sustenta, em rápidas palavras, que um sujeito tem uma razão para fazer algo se esse algo satisfaz algum de seus desejos. É a clássica ideia humiana de que a razão é escrava das paixões. Brink afirma, contudo, que mesmo uma teoria *desire-based*, no fim das contas, não enfraquece a objetividade moral.

Ela apenas exigiria levar em conta que entre os desejos contingentes do agente houvesse um desejo de ser moral.

Uma discussão sobre desejos que levasse em conta os desejos refletidos do agente, ou aqueles que ele em condições ideais desejaria possuir poderia ajudar pensar que no fundo o desejo de ser moral estará entre o bojo de crenças de todos os seres como nós. E que, como a moralidade é para seres como nós, caso haja alguém com um conjunto mental tão diferente do nosso isso não seria, de fato, um problema. Embora a ideia de que a moralidade é para seres como nós nos pareça adequada, essa parece uma tentativa um tanto desesperada de salvar a objetividade da moral caso uma teoria *desire-based* esteja correta.

Ocorre que há pelo menos outras teorias da racionalidade disponíveis no debate. São elas o egoísmo racional e o altruísmo racional. O egoísmo racional, em uma breve síntese, diz que "um agente tem motivos para fazer x apenas no caso, e na medida em que x contribuiria para seu próprio interesse, bem-estar ou felicidade" (Brink, 1989, p. 67). Vemos aqui uma diferença importante em relação à teoria anterior. Isso porque a racionalidade não está baseada (ou é escrava) das paixões do sujeito, mas sim de uma determinada concepção de valor (que pode variar de acordo com a teoria do valor assumida). Podemos entender teorias *desire-based* como versões subjetivas do egoísmo, mas quando estamos tratando de egoísmo racional estamos falando de uma teoria que está baseada em uma noção objetiva do valor. Assim:

> De acordo com o egoísmo racional, se as considerações morais fornecem razões para a ação depende não apenas do conteúdo da moralidade, mas também dos fatos sobre

> os interesses dos agentes. De acordo com versões objetivas do egoísmo racional, a racionalidade das considerações morais não depende de "inclinações fortuitas e evitáveis"; depende das exigências da moralidade e dos constituintes objetivos do bem de um agente. (Brink, 1986, p. 34)

Vemos então que teorias distintas vão afirmar diferentes relações do sujeito com as razões. Assim é possível que, por uma teoria, alguém tenha razões para ação em uma terminada situação e, por outra, não. Isso já mostra que o debate sobre as razões se torna mais substantivo do que apenas formal. Quando falamos em razões, precisamos fazer menção – e defender – uma determinada teoria e só aí poderemos nos questionar sobre sua relação com a moralidade.

No caso do egoísmo racional, por se tratar de uma teoria objetiva, é possível dizer que um sujeito pode ter razões ainda que não as reconheça e que, talvez, haja razões que são vinculantes a todos os seres humanos. Caso o realismo moral seja verdadeiro e seja possível encontrar um valor objetivo na natureza, esse valor poderá estar ligado ao fornecimento de razões independentemente dos desejos individuais ou da diferença entre os sujeitos. O ponto de Brink aqui, contudo, é apenas estipular essa possibilidade como forma de sustentar o seu argumento. Mais à frente, quando falarmos das teorias do valor, poderemos pensar em como elas podem ser conjugadas com as teorias de racionalidade.

Por fim, há ainda uma terceira família de teorias da racionalidade que é o altruísmo racional. Tal teoria, diferente do egoísmo racional, vai dizer que alguém tem motivos para fazer algo apenas no caso, e na medida em que algo contribuiria para o 'interesse', 'bem-estar' ou 'felicidade' de um outro alguém ou que inclua um outro alguém. Trata-se de uma versão que exige uma imparcialidade e uma objetividade

ainda maior do que a teoria do egoísmo racional, pois se compromete com uma versão imparcial que leva em conta não o indivíduo, mas alguma ideia de coletivo. O que estaria incluso nessa comunidade moral parece ser um fato a ser pensado. Apenas sujeitos racionais? Hoje, ao vermos a ideia de ampliação do círculo moral, a questão do altruísmo racional se torna ainda mais complexa e interessante.

Aqui novamente Brink tenta mostrar como o fornecimento ou não de razões envolve muito mais do que uma concepção formal de moralidade e de razões para ação. Isso porque "a racionalidade das exigências morais depende do conteúdo da moralidade, de uma defesa substantiva do altruísmo racional, e do fato adicional e contingente de que o solipsismo é falso" (Brink, 1986, p. 34). Assim, tanto em versões focadas no sujeito, como o egoísmo racional, como em versões imparciais, como o caso do altruísmo racional, ele chama a atenção para que a reação entre a moralidade e as razões não só não precisa ser dependente de desejos subjetivos e variáveis, como também não pode ser dada *a priori*.

Por fim, entre os elementos a serem considerados na relação entre moralidade e racionalidade, resta falar das teorias do valor, ou seja, das teorias que dizem respeito ao conteúdo da moralidade. Quando falamos em teoria do valor, estamos buscando teorias sobre o valor intrínseco, ou seja, teorias que tratam de coisas que são valiosas em si. Assim, para um externista, apenas se o conteúdo da moralidade for convergente com a promoção ou realização de algum valor mais básico não moral é que se poderá dizer se os juízos morais fornecem razões ou não.

As teorias do valor podem ser pensadas tanto do ponto de vista subjetivo quanto do ponto de vista objetivo. Teorias subjetivas do valor afirmam que os componentes de uma vida valiosa consistem ou

dependem de certos estados psicológicos (como o prazer ou a satisfação de desejos, por exemplo). Por sua vez, teorias objetivas irão afirmar que os elementos constitutivos de uma vida valiosa estão relacionados ao desenvolvimento de certas capacidades, determinados traços de caráter e ao exercício de habilidades pessoais e interpessoais e esses elementos não consistem ou dependem necessariamente de estados psicológicos específicos. Ou seja, certas características seriam desejáveis em si, independentemente de serem prazerosas ou atenderem a nossas preferências subjetivas (Brink, 1989, pp. 221-222).

Certamente as teorias subjetivistas têm a vantagem de serem mais simples e fazerem referência direta a propriedades naturais que são relativamente fáceis de serem mensuradas. As teorias objetivas por sua vez, são mais complexas e apresentam elementos que precisam ser bem detalhados em especial no que tange à sua descrição em termos eminentemente não morais. Elas, contudo, parecem responder melhor aos contraexemplos levantados às teorias subjetivistas do valor como os casos de ações que mesmo causando

dor podem ser consideradas valiosas, ou mesmo sendo prazerosas não bastam sozinhas para garantir uma vida valiosa[74].[75]

Ao descrever uma proposta de teoria objetiva do valor, Brink afirma que:

> Uma concepção objetiva plausível de bem-estar deve, penso eu, reconhecer vários componentes distintos, mesmo que relacionados, do bem-estar humano. Deve também distinguir entre componentes do bem-estar humano que são intrinsecamente valiosos, bens que são extrinsecamente valiosos e condições necessárias para o bem-estar humano (que também podem ter muito valor extrínseco). Proponho discutir uma teoria do bem-estar que considera a busca reflexiva e a realização de projetos

[74] Vide, por exemplo, a Máquina de Experiência, de Robert Nozick, um contraexemplo bastante influente ao hedonismo. Nozick nos faz pensar a existência de uma suposta máquina que manipulasse nossa mente de modo a termos as sensações mais prazerosas que desejássemos. Bastaria que a programássemos com aquilo que quiséssemos experimentar e nos plugássemos nela. Ligados a ela esqueceríamos que estamos em uma máquina e sentiríamos todos os prazeres como se fossem reais. Estaríamos, contudo, realmente apenas parados, ligados a uma máquina e nada daquilo seria verdadeiro. Trocaríamos nossa vida real, com seus prazeres e sofrimentos, por uma vida totalmente prazerosa, mas falsa? Nossas intuições parecem dizer que não, o que levaria à conclusão que prazer não é a única coisa que importa. (Cf. Nozick, 1974, p. 42).

[75] Sobre teorias da satisfação de desejos, podemos dizer que elas resistem ao teste da Máquina de Experiência uma vez que seus defensores podem replicar dizendo que tal máquina não é capaz de satisfazer certos desejos de um sujeito, como por exemplo, ter experiências reais de prazer. Um crítico da teoria poderia criticá-la, contudo, alegando que o teórico da satisfação de desejos inverte a ordem de explicação dos fenômenos. As coisas não seriam valiosas porque as pessoas as desejam, mas as pessoas as desejam exatamente por as verem como valiosas. A teoria precisaria então de uma explicação de por que essas coisas são valiosas para além dos desejos dos sujeitos e aí algum tipo de objetivismo sobre o valor seria requerido (Cf. Brink, 1989, pp. 224-226).

> razoáveis dos agentes e certas relações pessoais e sociais como componentes primários de vidas valiosas. Liberdade, educação e as condições de bem-estar básico estão entre os bens que servem como condições necessárias para esses bens intrínsecos e que possuem valor extrínseco como contribuintes causais para o bem-estar humano, assim interpretado. (Brink, 1989, p. 231)

A teoria objetiva do valor precisa construir uma grande teia de explicações para mostrar como aquilo que ela entende como valioso de fato pode ser entendido assim. Para isso ela precisa de uma teoria de como a sociedade funciona, como se dão as relações entre os indivíduos e como os sujeitos se constituem. Ela leva em conta não apenas questões imediatas ou estados psicológicos, mas uma série de elementos que, em equilíbrio, parecem ser capazes de sustentar uma vida valiosa em termos objetivos de bem-estar. Essa parece uma alternativa promissora principalmente se tivermos em mente todo o arcabouço teórico da primeira parte desse capítulo. E, por fim, quando nos recordamos da proposta de Boyd apresentada algumas páginas atrás, vemos que temos nela também uma versão bem desenvolvida de uma teoria do valor apresentada em termos objetivos.

4.3.3 O caráter prático da moralidade: discussões e caminhos possíveis

Tendo apresentado e discutido os elementos envolvidos no processo de deliberação racional, vemos que a argumentação de Brink consiste em apresentar essas várias questões para afirmar que a discussão sobre razões e moralidade tem um caráter externista uma

vez que é substantiva, mais do que formal ou *a priori*. Em relação a isso ele apresenta bons argumentos ao discutir as diferentes teorias e afirmar que só podemos chegar a uma conclusão após a análise delas. Vale discutirmos, a partir desses elementos, as diferentes possibilidades de abordagem disponíveis para um realista naturalista. Como dissemos algumas páginas atrás, Brink afirma que um internista defende ao menos duas teses: (i) que a moralidade fornece razões para ação de forma necessária e (ii) que a relação entre obrigação moral e o fornecimento de razões é interna, ou seja, conceitual (*a priori*). Ele parece querer negar ambas as teses.

As críticas ao ponto (ii) parecem bem estabelecidas, como vimos. Sobre (i), contudo, ele parece se mostrar ambivalente em alguns momentos de sua argumentação, ou poderíamos talvez ler o naturalismo como podendo se comprometer com uma perspectiva alternativa. Por exemplo, ao falar de versões objetivas do egoísmo racional ele diz: "Tais concepções objetivas de egoísmo racional implicarão que os agentes normalmente, *talvez sempre*, tenham pelo menos alguma razão (embora não necessariamente uma razão conclusiva) para cumprir até mesmo os requisitos morais que implicam compromissos com os outros" (Brink, 1989, p. 74, grifo nosso). Em outra passagem ele afirma:

> Existem traços de caráter e atividades que são valiosas e cujo valor independe de serem desejados. E enquanto houver importantes componentes sociais ou relacionados a outros entre esses constituintes objetivos de uma vida valiosa, os agentes normalmente, *talvez sempre*, terão motivos para cumprir exigências morais – mesmo quando essas exigências forem relativas a outros. (Brink, 1989, p. 73, grifo nosso)

E ainda:

> em visões objetivas plausíveis sobre valor que reconhecem componentes sociais importantes no bem de uma pessoa, em teorias de racionalidade relativas a agentes ou neutras a agentes, e em visões comuns sobre o conteúdo dos requisitos morais (isto é, sobre o que a moralidade exige dos agentes), todos normalmente, *talvez sempre*, terão pelo menos alguma razão para cumprir esses requisitos morais e frequentemente terão razões conclusivas para fazê-lo. (Brink, 1989, p. 76, grifo nosso)

Como vimos, Brink defende uma visão objetiva de valor. Os agregados de florescimento de Boyd também podem ser considerados como propriedades a serem descritas em termos objetivos. Se esse é o caso, parece ser possível dizer que a moralidade fornece razões para ação necessariamente, ainda que essa necessidade só seja descoberta *a posteriori*. Brink parece utilizar expressões como "normalmente" e "talvez sempre" para suavizar a tese. Mas parece razoável imaginar que o cenário final de sua descrição do fenômeno moral inclui ao menos uma concessão a uma tese menos forte de internismo, ou como chamaremos aqui, de uma tese híbrida sobre razões e moralidade.

Se essa leitura estiver correta, podemos dizer que Brink pode aceitar (i) que a moralidade fornece razões para ação de forma necessária, enquanto poderia negar (ii) que a relação entre obrigação moral e o fornecimento de razões é interna, ou seja, conceitual (*a priori*). Ele pode dizer que a relação entre moralidade e razões para ação é necessária, mas que ela só pode ser estabelecida *a posteriori*, por investigação empírica. Ou seja, ele pode dizer que os preceitos da moralidade, por fim, realmente espelham valores não morais de

desenvolvimento e bem-estar humano que são de nosso interesse racional, mas que isso só poderia ser afirmado após uma investigação profunda sobre a nossa natureza e sobre como o mundo funciona.

Sua argumentação parece nos permitir uma leitura nesses termos em especial por levarmos em conta que estamos falando de razões justificatórias e não apenas razões explanatórias e pensando no egoísmo racional como teoria da razão. Assim, seria possível falar em razões para sujeitos mesmo que eles não as reconheçam ou até mesmo as neguem. Isso faria inteligível a discussão do amoralista, uma vez que a motivação parece vir de um reconhecimento das razões que é plenamente possível (ou ao menos concebível, como precisa o argumento) um sujeito não possuir.

O amoralista, contudo, no fim das contas, acabaria por ser irracional, se a tese da relação necessária entre razões e moralidade for verdadeira. E Brink considera isso ao dizer que: "Não há nada sobre externismo sobre motivos que nos impeça de mostrar que um amoralista é irracional por não se importar com considerações morais. Se o amoralista é irracional depende da racionalidade, não da força motivacional, das considerações morais" (Brink, 1986, p. 31). Assim, podemos dizer que Brink certamente sustenta fortemente o externismo motivacional, mas quando pensamos no externismo de razões talvez encontremos uma versão fraca, ou híbrida da teoria.[76]

Uma crítica que logo pode ser levantada é que para garantir a relação entre razões e moralidade (algo que parece ser importante

[76] A depender da compreensão do que é internismo e externismo alguém poderá dizer que essa seria uma tese internista. Isso porque, de fato, o que conta realmente é a relação necessária entre moralidade e razões para ação. Contudo, se pensarmos que o externismo é normalmente descrito como exigindo uma relação conceitual e *a priori* entre moralidade e motivação, a proposta não seria totalmente internista. Daí a ideia de pensar em algo híbrido, ou uma versão fraca de externismo (ou internismo).

para se manter uma visão não revisionista do fenômeno moral) é preciso um longo caminho que passa por comprometimentos substantivos em relação à natureza dos valores, da racionalidade e do agente. Há muito o que se provar para que a estrutura pare em pé. De fato, algumas escolhas e comprometimentos teóricos que levem ao fornecimento de razões para ação de forma substantiva e não *a priori* serão bastante complexos e muitas investigações deverão ser feitas a fim de se provar o que se espera provar. Isso é algo com o que uma teoria realista naturalista deve realmente se comprometer, mas está longe de ser uma derrota do argumento.

Outra leitura possível nos leva ainda mais para a direção de uma versão internista sobre razões a partir de elementos presentes na teoria de Boyd. Em sua teoria dos agregados, ele nos oferece uma concepção de valor que parece ser, ao menos em parte, normativa. Tal concepção faz referência à noção de florescimento. Sendo a propriedade valorativa fundamental uma propriedade de florescimento, nos cabe imaginar o que deve constituir essa propriedade. Na seção 4.1.5 discutimos um pouco sobre os elementos desse agregado homeostático de propriedades e como ele envolve questões de florescimento pessoal, interpessoal e social. Vimos naquele momento, assim como na apresentação de uma versão objetiva da teoria do valor, que essas propriedades dizem respeito a alguma noção específica de bem-estar humano e de vida valiosa.

Quando Boyd (2003a, p.511) diz que o bem é "uma família de propriedades de ações, políticas, traços de caráter e afins que são aspectos ou contribuem para o florescimento humano e que são tais que exibem uma espécie de unidade causal homeostática" e que a moralidade deve se preocupar em criar estruturas que: "que melhorem essa unidade homeostática, de modo que manifestações cada vez mais

profundas do florescimento humano possam coexistir de maneira mutuamente sustentável" (Boyd, 2003a, p. 511) ele parece estar comprometido com a ideia de que esse florescimento é de algum modo normativo. Como, contudo, entender tal normatividade de um ponto de vista naturalista?

Tal normatividade poderia vir da noção de que esse florescimento diz respeito ao desenvolvimento de uma certa natureza humana. A moralidade, uma vez que diz respeito às nossas capacidades humanas, consistiria em uma forma de realização da nossa natureza. Assim, uma investigação sobre a moralidade teria que partir também de uma investigação sobre a natureza humana. Essa investigação abarcaria achados empíricos na psicologia, na sociologia, na antropologia, na biologia e demais ciências, mas que precisariam ser analisados também à luz de teses normativas sobre a natureza humana. O Equilíbrio Reflexivo aqui terá um papel importante na função de amálgama de todas essas teorias, morais e não morais, envolvidas no processo de descoberta de tais propriedades.

Quando Boyd faz uma defesa do Equilíbrio Reflexivo em uma visão realista, ele afirma que: "as intuições morais, assim como as intuições da física, desempenham um papel limitado, mas legítimo, na investigação empírica precisamente porque estão ligadas à teoria e às observações em um processo geralmente confiável de equilíbrio reflexivo" (Boyd, 1988, p. 333). Tendo isso em mente, conseguimos pensar como está aberta a possibilidade de pensar uma investigação sobre o valor humano que carregue também alguma normatividade, ainda que o conteúdo valorativo não esteja dado de saída. Quando pensamos no que seria uma teoria sobre a natureza humana, suas capacidades, como ela pode melhor se organizar e desenvolver-se em duas dimensões pessoais e sociais, temos um caminho (ainda que

bastante complexo) para incluir alguma normatividade que leve um realista a aceitar uma relação mais fundamental entre razões e moralidade.

Brink, quando apresenta sua teoria do valor objetivo, assume que os elementos de uma vida valiosa dizem respeito ao exercício de certas capacidades humanas e que: "a avaliação das atividades e das capacidades que exercem será guiada, entre outras coisas, por concepções normativas da natureza humana e ideais de pessoa" (Brink, 1989, p. 232). Podemos pensar, então, que uma leitura neoaristotélica estaria disponível a um realista moral naturalista. Haveria, pois, uma relação mais forte e necessária entre moralidade e razões para ação uma vez que, se a moralidade de algum modo realiza a nossa natureza, as razões morais podem ser coincidentes com nossas razões para agir.

Talvez Brink evitasse explicitamente esse caminho, a despeito da citação acima, mas ela parece estar disponível em especial em uma descrição da moralidade tal qual a apresentada por Boyd e sua versão de florescimento. O que importa, contudo, é que uma saída mais internista poderia ser pensada e desenvolvida em uma perspectiva naturalista como a dos realistas de Cornell. Ela teria a vantagem de mostrar como os deveres morais podem ser deveres genuínos, estaria empiricamente justificada e afastaria os fantasmas do relativismo. Precisaria, contudo, lidar com questões de caráter teleológico e sua relação com a moralidade. Isso, contudo, não faria com que essa opção estivesse excluída de saída para um realista como Boyd.

Levando em consideração essas possibilidades, vemos que a discussão sobre razões é, sem dúvida, um ponto em que o realismo necessita de ajustes finos. Ela é o ponto final ao qual só se chega após todo o edifício ser construído e talvez, por isso, seja considerada um

ponto problemático e de difícil solução. Os muitos argumentos contra os adversários do realismo naturalista apresentados ao longo deste trabalho buscam ser também argumentos indiretos no intuito de mostrar a plausibilidade de se pensar uma moralidade que seja cognitivista, realista sem comprometimentos metafísicos extravagantes. Assim, o debate sobre a relação entre moralidade e o fornecimento de razões passa por funcionarem os diversos pontos contra o relativismo, o não cognitivismo, o não naturalismo e as teorias de razões e valores que a sustentam.

Vale registrar que um ponto importante do debate é exatamente pensar o que se exige do realismo. A questão sobre razões morais envolve uma série de elementos que precisamos levar em conta em uma investigação empiricamente informada e bastante complexa. Pedir que o conceito de moralidade faça isso da poltrona é empurrar a discussão para um lugar em que não há resposta possível para o defensor do realismo: ou ele terá que negar o caráter objetivo da moralidade ou terá que se comprometer com forças estranhas nessa propriedade moral. A moralidade, contudo, é um fenômeno complexo, ligado às nossas capacidades humanas e para compreendê-la muitas teorias precisam ser mobilizadas. Como afirma Brink, ignorar isso seria o jeito simples, mas que não leva devidamente a sério o problema.

Por fim, com tudo o que foi dito até aqui, conseguimos mostrar que o realismo não precisa defender uma moralidade inerte e fria diante da ação uma vez que se compromete com o caráter racional e objetivo do fenômeno moral. Tal caráter parece ser, de fato, o que explica o engajamento das pessoas em discussões morais. A moralidade é um tema para o qual as pessoas estão dispostas a lutar e a dedicar parte substantiva de suas vidas. Indivíduos e coletivos de

pessoas estão dispostos a se engajar fortemente em pautas que julgam corretas, ainda que sejam contra majoritárias. Seria difícil imaginar que fariam isso caso imaginassem que a moralidade fosse uma simples questão de gosto ou algo que poderia variar de acordo com o desejo da maioria. Brink resume muito bem o ponto ao dizer que:

> é difícil ver *por qual motivo* alguém deveria estar tão interessado em fazer os outros compartilharem sua atitude, ou em recomendar um curso de ação, a menos que ele achasse que a atitude que estava expressando ou o curso de ação que estava recomendando era correto ou valioso. [...] O não cognitivista pode nos lembrar que nossas atitudes podem ser muito importantes para nós e podem refletir preocupações fundamentais. Mas a questão é precisamente saber por qual motivo essas atitudes deveriam ser tão importantes e por qual motivo algumas coisas deveriam nos causar tanta preocupação, a não ser que pensemos que os objetos de nossas atitudes e preocupações *possuam valor*. (Brink, 1989, p. 78, grifos do autor)

A ideia aqui parece ser mostrar que a moralidade é algo tão visceral exatamente porque expressa algo de valioso que as pessoas estão dispostas a defender. O realismo tenta fazer jus a essa busca por encontrar o valor nas coisas e nos comportamentos que parecem guiar a reflexão ética. Por ser um empreendimento humano, essa busca será tão complexa quanto é a natureza humana e certamente não teremos argumentos diretos para provar A ou B. O fato é que se comprometer com o realismo não é reivindicar uma moral fria ou mesmo uma ética que ignore totalmente os sentimentos. O que o realismo quer mostrar é apenas que usamos nossos termos morais na busca de rastrearmos

propriedades valorativas e que essa busca pode ser frutífera ou não, avançar ou regredir.

A moralidade é um fenômeno complexo e dialoga com uma série de outras realidades complexas como as relações sociais, políticas e existenciais. Entender tal complexidade nos faz insistir na busca por conhecimento moral ainda que muitas vezes tudo pareça meio sem rumo e a tentação de encontrar respostas mais simples possa ser forte. A relação de guia para a ação não precisa, assim, estar excluída de uma boa análise do fenômeno moral e um revisionismo forte não precisa ser inserido no campo das razões. Compreendido desse modo, parece ser possível ao realismo moral dar conta, de forma robusta, dos compromissos práticos da moralidade ainda que esse seja um ponto de chegada alcançado apenas após um longo e tortuoso caminho.

Considerações finais

As páginas que nos trouxeram até aqui foram escritas no intuito de defender uma grande tese central: a moralidade é melhor compreendida a partir de uma perspectiva realista em uma visão de mundo amplamente naturalista. Após esse longo percurso, esperamos ter deixado mais claro de que realismo e de que naturalismo estamos falando e quais compromissos assumimos ao aderir a tais visões. Buscamos descrever a realidade sem apelo a entidades *sui generis*, sem postular propriedades a serem acessadas de forma direta ou por meio de intuições racionais e a partir de uma descrição do real que envolve o mundo natural e nossa constituição como seres humanos e sociais.

Cada uma dessas características faz com que o realismo aqui defendido possa parecer diferente do que alguns chamariam de realismo e, talvez por isso, soe estranho a certos ouvidos. Por outro lado, buscamos defender uma compreensão realista capaz de dialogar com as críticas historicamente associadas a esse tipo de abordagem tanto na ética quanto na filosofia em geral. Não é simples, dissemos muitas vezes, ser um realista na moralidade. Isso porque, ou caímos em versões um tanto obscuras sobre a natureza das propriedades morais, ou temos que explicar e relacionar uma quantidade imensa de elementos constitutivos do fenômeno moral. A escolha da segunda opção nos levou a fazer diversas pequenas digressões e a tratar de vários assuntos que podem ter deixado o trabalho com um ar de incompletude.

Há que se reconhecer, então, logo no início dessas considerações finais, as limitações que um trabalho como esse possui. Uma vez que

o realismo moral naturalista não reducionista aqui defendido é uma proposta que lida com diversos elementos e discussões extremamente complexas, seria impossível tratar exaustivamente de cada discussão. Para tornar esse trabalho exequível, algumas escolhas metodológicas e algumas opções de enfoque foram necessárias. Acreditamos ter deixado clara a pertinência de nossas escolhas e entendemos que os elementos aqui trazidos foram suficientes para sustentar nossa defesa do realismo naturalista.

O principal recorte a partir do qual foi construído esse trabalho é o recorte epistemológico. A partir de um debate sobre justificação e moralidade, buscamos apresentar o realismo moral e defender a sua viabilidade. Embora o recorte metafísico fosse a alternativa mais óbvia, a escolha pela discussão epistemológica se deu por ser a versão fundacionista a mais comum para a defesa do realismo, enquanto o coerentismo o meio mais famoso de se advogar por versões construtivistas na defesa de alguma forma de antirrealismo.

Uma das principais motivações dessa pesquisa foi compreender o fenômeno moral ordinário, ou seja, tentar lançar luzes ao modo como as pessoas utilizam a linguagem moral e compreendem o fenômeno ético. Para isso, um grande imperativo guiou a construção dos argumentos aqui apresentados: ser o menos revisionista possível dos compromissos comuns da moralidade. Não ser revisionista, contudo, não é o mesmo que buscar respostas diretas ou deixar o debate mais "fácil", pelo contrário. Toda a discussão que sustenta o realismo foi se mostrando bastante complexa e, muitas vezes, tortuosa.

Como já dissemos, certamente ninguém tem uma teoria metaética clara na cabeça ao pensar se deve fazer isso ou aquilo e, mais certamente ainda, ninguém é uma máquina extremamente coerente

de raciocínio moral capaz de sempre ter em mente todas as próprias concepções teóricas e agir a partir delas. Temos nossas incongruências, mas, chamados a refletir sobre a moralidade, somos capazes de encontrar alguns compromissos centrais expressos em nossa linguagem moral. Não revisar radicalmente tais compromissos foi sempre uma preocupação de fundo ao analisarmos as teorias metaéticas disponíveis a fim de chegarmos a uma compreensão que não seja apenas "ideia de filósofo", mas uma boa compreensão da realidade.

Assim, logo de início, nos afastamos de teorias que buscam revisar radicalmente o discurso moral ao entender que ele possui problemas insanáveis. Embora a tentativa de reformar um discurso problemático pareça ser uma ideia razoável, as propostas que seguem nessa linha podem nos levar a um grau tal de revisionismo que fica difícil sustentar que estamos falando do mesmo fenômeno ao final do processo de revisão. Compreendemos, pois, que o caráter descritivo e de atribuição de propriedades (valorativas) a ações e pessoas que rege a superfície do discurso moral deveria ser aquele levado em consideração em nossas investigações.

A partir daí, então, buscamos compreender o fenômeno moral começando pela superfície realista de seu discurso. Ao analisarmos a relação das pessoas com a moralidade, vimos que elas se engajam de forma tão vívida e tão apaixonada com as questões morais, sendo capazes de dedicar suas próprias vidas a determinadas causas que julgam corretas, pois, de fato, creem que estão diante de um fenômeno objetivo, capaz de fornecer respostas à correção ou incorreção de determinados cursos de ação. Assim, não é por capricho, ou por querer impor os seus desejos aos outros, mas sim por consciência de que estão

buscando o que é *verdadeiramente* correto, que as pessoas são capazes de se dedicar tanto a causas que julgam moralmente acertadas.

Se fôssemos fazer apenas uma descrição do fenômeno moral ordinário, o trabalho seria mais simples. Nossa linguagem descritiva, o uso de conectivos lógicos, a superfície realista do discurso e o calor dos debates morais para se saber quem tem a razão em disputas polêmicas indicam o nosso compromisso com algo como a objetividade do discurso ético. A questão, contudo, é muito mais complexa do que essa. Isso porque nossa linguagem e nosso modo de lidar com as questões de nossa existência não fazem, por si só, as coisas verdadeiras. Podemos usar uma linguagem objetiva para falar sobre coisas que, no final das contas, não existem. Há um grande salto entre a crença de que algo seja objetivo e sua real objetividade e boa parte do esforço argumentativo de uma pesquisa como essa é tentar torná-lo claro.

Os movimentos iniciais aqui realizados se deram no intuito de caracterizar o realismo e perceber que ele possui as mais variadas versões, sendo impossível falarmos de apenas um realismo. A discussão geral sobre realismo buscou situar o debate e mostrar que, ao fazê-lo, não nos aproximaríamos de versões fundamentalistas, moralistas ou dogmáticas. Essa foi nossa primeira preocupação ao tratar a moralidade em termos objetivos. Isso porque certo preconceito com o realismo moral se dá ao imaginar nele a defesa de algo como mandamentos inspirados ou das regras do conservadorismo de turno.

Para muitos, defender que a moralidade existe é dizer que não se deve usar roupa curta, que a monogamia é uma lei universal ou que as pessoas devem seguir os valores cristãos. Tirar essa pedra do caminho do realista foi o primeiro esforço introdutório ao debate. Já ao tratar

do debate sobre realismo e relativismo, tivemos a intenção de mostrar que um discurso realista não precisa ser um discurso enrijecido e totalmente inflexível, incapaz de lidar com a complexidade das relações humanas. Ser um realista não é acreditar em mandamentos talhados na pedra, não é ignorar o avanço da discussão normativa e muito menos impor dogmaticamente regras aos outros.

Ao discutir os problemas do relativismo, vimos que ele, diferente do que se imagina à primeira vista, pode ser o verdadeiro refém do moralismo se não encontrar os elementos necessários para criticá-lo e colocar-se além dele. Caso o relativismo fosse verdadeiro, mesmo o valor da tolerância, advogado por muitos como um ponto positivo da posição, só seria uma virtude se determinada cultura assim o dissesse. O respeito à diversidade e a tolerância para com o diferente podem ser sim valores universais, mas não em uma proposta relativista. O relativismo também acaba por ter dificuldade de explicar elementos do fenômeno moral e de se diferenciar de versões subjetivistas, muitas vezes ingênuas.

Estes debates iniciais e mais gerais cumpriram a função de preparar o terreno para compreendermos o tipo de posição que defendemos nesse trabalho: um realismo o mais próximo do senso comum possível, fiel ao nosso uso ordinário dos termos e livre de dogmatismos e fundamentalismos. Quisemos mostrar que nosso companheiro de trincheira não é o moralista ou o fundamentalista religioso e que nosso livro de cabeceira não é a bíblia, o alcorão ou o manual de boas maneiras da sociedade ocidental. Nossos reais parceiros de discussão são os biólogos, sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e os teóricos morais que querem compreender, para além de todo dogmatismo, como as pessoas se comportam, como

a sociedade se desenvolve e como descobrir o valor presente nas ações e comportamentos humanos.

Feita essa discussão, avançamos para os problemas filosóficos de fundo. Esses, certamente muito mais refinados e de difícil solução. Uma forma tratá-los foi a partir da discussão com os teóricos do erro, que concordam em termos descritivos com os realistas morais. A moralidade, dizem eles, de fato parece ter sido bem descrita em seus compromissos fundamentais pela proposta realista. O grande problema é que tais compromissos não são passíveis de serem cumpridos. O discurso moral não é capaz de descrever algo que acontece no mundo.

Podemos pensar em muitos discursos que possuem uma superfície realista, mas que no final das contas não são capazes de entregar aquilo que prometem. Por isso, ao tratarmos a Teoria do Erro como adversária de primeira hora, tivemos a intenção de tensionar o realismo em suas dimensões metafísicas e epistemológicas. Ou seja, buscamos dizer que é a isso que um realista precisa responder: como dar conta do fenômeno moral sem respostas obscuras ou pouco críveis e sem caminhar para uma revisão completa do conceito de moralidade.

O teórico do erro lança as perguntas que tentamos responder ao longo de todo esse trabalho quando nos diz que não podemos, sem maiores explicações, ter tudo em uma propriedade moral: a descrição e a prescrição. Com isso apresenta o principal desafio à proposta inicial do trabalho que é o respeito ao modo como as pessoas usam a linguagem moral. Esse modo, de fato, parece estar comprometido com um tipo de resposta nesses termos. Aparentemente o que se busca com a moralidade é algo como uma descrição acompanhada de prescrição. Buscamos a partir daí, então, andar na corda bamba que

nos exigia responder ao teórico do erro sem revisar totalmente os compromissos básicos da moralidade.

A opção pelo realismo moral naturalista vem exatamente da consciência de ter que cumprir essas exigências. Aderir ao realismo não naturalista seria a opção mais simples para fazer justiça ao discurso do senso comum. Isso porque a versão mais óbvia de realismo talvez seja aquela que diga que é autoevidente que algumas coisas são certas e erradas e que daí já se segue conceitualmente a prescrição. Explicar tal autoevidência, contudo, não é algo muito simples e uma versão mais crítica do realismo tem que levar isso em consideração. A análise crítica, contudo, tem que ser tal que não revise de forma tão drástica todo o discurso, mas encontre a melhor forma de lidar com ele. O realismo naturalista foi o meio-termo encontrado, capaz de fazer a menor revisão possível, sem cair nos dilemas do não naturalismo.

Após justificar a escolha do realismo naturalista como base de discussão, foi necessário mostrar como tal empreitada seria possível. E isso nos levou a fazer referência a uma grande discussão semântica e metafísica. O naturalismo só é possível, como vimos, a partir da introdução de um novo tipo de semântica e de uma mudança na compreensão metafísica das propriedades naturais. Buscamos mostrar, então, como essas coisas estavam intimamente ligadas.

A pesquisa em ética, como sabemos muito bem, não é isolada do resto da pesquisa em filosofia. E, sem dúvida alguma, segue algumas tendências gerais e partilha de descobertas e avanços mais gerais no conhecimento. A metaética, podemos dizer, é fruto da virada linguística do século XIX. A chamada filosofia analítica visava superar o período idealista na filosofia britânica a partir de uma análise depurada da linguagem. Com isso se buscava "limpar o terreno" de

uma série de confusões linguísticas e conceituais que foram sendo acumuladas ao longo dos séculos.

A filosofia analítica nascente, em especial a partir dos verificacionistas, encontrava pouco espaço para uma discussão metafisica substantiva na moralidade. Somado a isso, a recepção darwinista no campo da ética se deu de forma apressada e um tanto ingênua, bloqueando essa opção entre os principais teóricos do período. Vemos aí um "espírito do tempo" pouco propício para a discussão sobre propriedades morais. Elas estavam muito mais próximas do "entulho filosófico" a ser extirpado pela análise da linguagem do que de coisas que realmente existem.

Esse espírito do tempo analítico da virada do século XIX e início do XX, ao mesmo tempo que bloqueou empreendimentos realistas, foi responsável por marcar de forma distintiva o campo de estudo da metaética. O estudo da fundamentação da moral se tornou um campo autônomo de estudo e a tentativa de se compreender os compromissos da linguagem moral abriu portas para desenvolvimentos posteriores capazes de iluminar o debate formal sobre a natureza da moralidade.

Se os teóricos do início do século XX viam o naturalismo com maus olhos e o não naturalismo estava em xeque, a emergência de uma semântica causal trouxe um mundo novo, uma "nova onda" de realismos naturalistas. Esse ponto mereceu ser destacado, pois o realismo aqui defendido é filho direto dessa nova onda. Se baseamos nossa semântica na ideia de sinonímia e em teses internistas, uma série de possibilidades metafísicas são excluídas de saída. Quando, ao contrário, abrimos a possibilidade de pensarmos identidades *a posteriori*, novas formas de se compreender a realidade se tornam possíveis.

A semântica de Kripke e Putnam, por isso, tem um espaço importante na descrição do pano de fundo que aqui buscamos apresentar. É a partir dela que os desenvolvimentos posteriores de uma tese naturalista podem se dar. Isso porque, como nossa opção metodológica visa deixar bastante claro, a moralidade não é um âmbito descolado da realidade. Não acreditamos, e reforçamos isso com a adesão ao coerentismo, que a moralidade é um reino à parte, com regras totalmente distintas e com um funcionamento à parte do mundo natural.

A semântica que se inicia com os nomes próprios e é estendida para tipos naturais, vai ter também sua aplicação na moralidade. É isso que, em suma, fazem os chamados realistas de Cornell que, ao se apropriar da semântica causal no âmbito da moralidade, trazem o discurso moral para o âmbito das coisas ordinárias, dando a ele um novo tratamento. Richard Boyd, em especial, desenvolve uma teoria bem estruturada dos tipos naturais que revoluciona o modo como passamos a compreender a metafísica do mundo moral com interlocuções amplas com as ciências naturais.

A metafísica, após a semântica de Kripke e Putnam e dos tipos naturais de Boyd, deixa de ser um palavrão ou uma palavra maldita na investigação científica e filosófica. E é tal "remontada" metafísica que permite um realismo moral não misterioso e livre os problemas anteriores bastante destacados pelos críticos. Sem a reabilitação do discurso metafísico, qualquer tentativa realista parecia cair em dificuldades profundas e pouco sedutoras.

Levando em consideração esses elementos, julgamos adequado o recorte que aqui fizemos. Não tratamos dos realismos naturalistas em geral, mesmo cientes de importantes contribuições contemporâneas e de grandes autores que abordaram o tema, mas

buscamos nos deter em uma discussão bastante específica e rica que tem seus principais escritos na segunda metade da década de 80 do século XX. O chamado Realismo de Cornell é um projeto que se nutre da discussão dos tipos naturais, da semântica causal, do Equilíbrio Reflexivo e de uma proposta coerentista global para pensar a justificação. Embora os principais escritos remontem a esse período (e por isso grande parte do debate esteja ali situado) buscamos trazer algumas contribuições mais recentes em especial sobre os tipos naturais, sobre a caracterização do Equilíbrio Reflexivo, sobre o debate construtivista e sobre a controvérsia acerca das razões e motivações morais.

O naturalismo que emerge em Boyd tem como um de seus componentes principais a negação do fundacionismo e uma visão *theory laden* (dependente de teoria) do mundo natural que perpassa toda a discussão ali presente. Para além da intenção de mostrar que a moralidade não está apartada do mundo e das coisas, essa é a motivação para uma relativamente longa discussão epistemológica presente nesse trabalho. Um capítulo inteiro em que basicamente não se fala de moralidade (mas de epistemologia e teorias da verdade) se pretende justificado ao permitir ao leitor uma compreensão mais imediata do que está envolvido nos pressupostos do debate moral.

Uma vez que a discussão sobre fundacionismo e coerentismo tem uma série de sutilezas e avanços recentes no debate, acreditamos que se fazia necessária uma introdução, ainda que dentro das possibilidades de um trabalho como esse, aos principais problemas que serviriam de base para a discussão posterior. Nosso ponto de entrada no realismo, como já dissemos, foi a discussão epistemológica, e isso nos levou a um cuidado ainda maior com o tratamento do tema.

Um ponto importante que buscamos deixar claro é a diferença entre teorias de verdade e de justificação. Essa distinção é importante não só porque podemos falar em várias combinações possíveis entre teorias de verdade e teorias de justificação, como porque a teoria que nos importa na justificação é comumente confundida com sua homônima no âmbito da verdade. O coerentismo a que fazemos referência em nosso trabalho – e que faz parte do grande panorama naturalista aqui defendido – é o coerentismo de justificação. Ele vem associado a uma teoria realista da verdade: a teoria correspondentista. A junção (e a consequente percepção que são coisas distintas) entre realismo e coerentismo é o que constitui a base do realismo aqui defendido.

Para tornar o debate mais claro, tratamos em grande parte do segundo capítulo da discussão sobre fundacionismo e coerentismo, na tentativa de mostrar que ambas as teses estão cada vez mais sutis e próximas. Se antes, teses extremas de ambas as teorias eram criticadas por suas inconsistências, o debate atual é capaz de mostrar teorias quase híbridas, aproximando polos que pareciam bastante opostos. A defesa do caráter explanatório do coerentismo e de suas virtudes epistêmicas, o fornecimento de respostas aos críticos do modelo e uma reflexão sobre os limites da teoria e suas dificuldades foram o desejo de boa parte da reflexão ali apresentada.

Coube também, ao fim do segundo capítulo, a construção de um apêndice explicativo sobre teorias da verdade. Uma vez que nosso trabalho parte de uma defesa ampla do realismo sobre o mundo natural, foi preciso apresentar e discutir, ainda que brevemente, alternativas não realistas – como a tese coerentista de verdade e o pragmatismo – na tentativa de mostrar as preocupações metafísicas de uma proposta como a nossa. Com isso, buscamos a apresentação

mais ampla possível do cenário realista e coerentista que sustenta o naturalismo na moralidade.

Para além disso, a discussão sobre realismo e coerentismo preparou o terreno para o debate mais substantivo do livro, qual seja, compreender qual teoria realiza melhor os compromissos coerentistas na moralidade. O terceiro capitulo buscou travar esse debate a partir da introdução de um antagonista de peso: a teoria construtivista. O construtivismo, como vimos, postula a criação de valores a partir de um processo coerentista. Desse modo, se apresenta como uma teoria sobre a verdade de um determinado âmbito do conhecimento associada a uma teoria da justificação.

O realismo naturalista de Brink e Boyd busca ser uma teoria não fundacionista em termos epistêmicos e se vale do Equilíbrio Reflexivo como forma de justificação da moralidade. Já o construtivismo, como vimos, não apenas justifica os valores a partir do Equilíbrio Reflexivo, mas quer que tal processo esteva envolvido na construção do domínio moral em um mundo valorativamente neutro. A escolha do construtivismo como adversário a ser enfrentado não se deu apenas por ser uma suposta versão alternativa de coerentismo na moral, mas por entendermos que se trata de uma posição extremamente refinada e interessante.

O construtivismo, entendido como um realismo procedimental, leva água para o moinho realista ao concordar com vários elementos que julgamos fundamentais para a discussão ética. Ele reconhece seu caráter objetivo do discurso moral, encontra lugar para discordância, para (alguma) noção de erro moral, para o conhecimento ético e até mesmo para alguns avanços no âmbito da moralidade. Há nele uma superfície realista que parece ser tributária de uma boa compreensão do que está em jogo na discussão sobre os valores.

A teoria, todavia, parece querer os bônus sem os ônus do realismo, como muito bem disse David Enoch. Isso porque pretende garantir elementos realistas sem se comprometer de fato com uma metafísica robusta das propriedades morais. Isso por si só não é um problema, caso o construtivista tenha uma boa história para contar. O que buscamos mostrar, então, é que as alternativas construtivistas para essa história têm, ambas, problemas próprios que as colocam em grandes dificuldades.

O construtivismo, como buscamos mostrar, vive o dilema de transitar entre um realismo mitigado e um relativismo inevitável e problemático. O construtivismo kantiano, que inicialmente analisamos, parece entregar o melhor dos mundos: identidades práticas variadas, racionalidade no processo de construção dos valores, objetividade, capacidade de resolução de divergências entre outras virtudes. Ele, contudo, sofre da ameaça relativista e, ciente de seu perigo, precisa se resguardar com alguma restrição no processo de criação de valores.

Buscamos mostrar, então, o grande problema de uma proposta construtivista: ou há alguma restrição nesse universo de possibilidades infinitas de criação de valores, ou vivemos uma espécie de vale tudo valorativo. A restrição kantiana, realizada de modo sagaz por seus defensores, buscar explicitar o passo transcendental da construção dos valores. Haveria, pois, uma restrição transcendental que nada mais seria do que uma versão da fórmula da humanidade que impediria a existência de identidades práticas que violassem de alguma forma o imperativo categórico. Identidades práticas "imorais" seriam incoerentes em si mesmas uma vez que não valorizariam a própria capacidade valorativa intrínseca de seres como nós.

Essa é, de fato, uma saída elegante à ameaça relativista que ronda o construtivismo. Tal ameaça é tão forte porque, lembremos, o construtivista quer descrever um mundo valorativamente neutro no qual os valores seriam posteriormente criados. E se eles são criados em uma realidade não valorativa, qualquer coisa poderia vir daí. O caso é que não estamos dispostos a chamar qualquer coisa de moralidade. O realismo de superfície, endossado até mesmo pelo construtivista, nos mostra como há um determinado limite a respeito do que estamos dispostos a compreender como moralidade.

A restrição kantiana é importante para garantir esses limites e permitir que não haja uma figura monstruosa, mas capaz de ser internamente tão coerente que tenhamos que aceitar que é moralmente correta. O custo disso é introduzir elementos não construídos na descrição da moralidade. A ideia de valor da humanidade como elemento em relação ao qual serão testados os valores presentes nas identidades práticas e o próprio procedimento de construção dos valores já parece ser escolhido em um mundo que não é totalmente livre de valores. Não escolhemos aleatoriamente os ingredientes dessa receita e é isso que buscamos mostrar em relação ao construtivismo kantiano.

Isso nos levou a postular que talvez o construtivismo kantiano não seja uma versão legítima de coerentismo, mas um fundacionismo disfarçado que, por isso, padeceria das críticas apresentadas a esse tipo de estratégia. Mais do que isso, se estamos em busca da versão que melhor realiza o coerentismo na moralidade, já teríamos aí um bom motivo para rejeitar o construtivismo kantiano como uma opção inteiramente coerentista disponível no debate.

Do outro lado do dilema coerentista, mostramos uma teoria de viés humiano que assume o ônus relativista ao abrir mão de todas as

restrições valorativas no início do processo. Tal construtivismo parece reconhecer que uma teoria tem que estar disposta a acolher qualquer resultado e qualquer procedimento de construção de valores se quer ser um projeto totalmente construtivo em um mundo valorativamente neutro. Um construtivista desse tipo tem a virtude de escapar à crítica de ser um realista envergonhado e parece de fato encontrar elementos teóricos capazes de sustentar sua teoria sem as incoerências da versão kantiana. Só que ao fazer isso tem que lidar com outros problemas igualmente complicados.

Um construtivista relativista poderá argumentar longamente sobre como temos elementos na nossa natureza que, na prática, poderiam evitar monstros morais totalmente coerentes, mas precisará admitir essa possiblidade. A ideia de um Calígula Coerente é uma ameaça a qualquer teoria que o permita concebível. Isso porque não estamos dispostos a chamar de moral um ser que seja coerente em atividades supostamente valorativas que consistem em tortura e morte banal.

Para além do cenário mais extremo do Calígula, o construtivista humiano não parece reunir condições de se diferenciar do subjetivista. Com isso, também o processo de construção dos valores deixa de ser importante. Assim, não só o Calígula passa a ser possível, mas vários outros tipos de valores que não parecem razoavelmente aceitos no âmbito da discussão moral. Aceitar o relativismo leva o construtivista a lidar com os problemas que mostramos no início desse trabalho e se a teoria desaguar no subjetivismo ele terá ainda mais dificuldades. Dados esses motivos, tal alternativa também não parece ser a melhor versão do coerentismo na moralidade.

A discussão sobre construtivismo e valores nos levou a esclarecer uma série de pressupostos realistas e coerentistas que ainda não

haviam sido tratados com cuidado até aquele momento. O capítulo três também nos permitiu avançar para a discussão de elementos realistas necessários para uma completa descrição da realidade. Tudo isso foi de grande importância para os nossos propósitos porque não bastava mostrar as dificuldades das versões adversárias, mas sustentar a plausibilidade de um realismo coerentista na moralidade.

O principal argumento a ser levado em conta na defesa do realismo coerentista é o caráter dependente de teoria de uma explicação moral. Se estamos falando de realismo e de uma versão naturalista a partir da qual a justificação se dá de forma holística, é preciso compreender a moralidade como parte do tecido do mundo. As teorias morais devem figurar em explicações detalhadas do mundo, ser utilizadas em predições e ser capazes de se relacionar com outras teorias. O realismo naturalista aqui defendido é um realismo causal, em que as propriedades morais nele envolvidas podem ser analisadas e detectadas por métodos típicos da investigação natural.

Buscamos mostrar isso a partir de cenários hipotéticos em que postular a existência de fatos morais nos ajuda a compreender melhor como o mundo funciona. Com isso, assumimos um realismo naturalista que não foge da metafísica, mas a assume como parte de uma explicação global da realidade em que a moralidade é um componente importante e ineliminável. Não se trata de um âmbito a ser construído, mas descoberto. Assim, o Equilíbrio Reflexivo, método coerentista por excelência, aparece não como um construtor dos valores, mas como parte de um processo de descoberta, de rastreamento dos valores que fazem parte do tecido do mundo. Essa é a junção pretendida entre realismo e coerentismo em um panorama naturalista e causal.

Assim, buscamos mostrar que é o realismo o que melhor realiza o coerentismo na moralidade. A aproximação entre essas duas estratégias mostra-se a versão mais bem acaba de uma tese que não só colhe os frutos pretendidos por uma explicação do discurso moral, como tem uma boa história para contar em relação à natureza última das propriedades morais. Uma metafísica naturalista – não extravagante e similar a todas as outras explicações sobre a natureza do mundo – nos permite compreender a moralidade de forma totalmente desencantada, ordinária e coerente.

A discussão sobre construtivismo e realismo mostra o embate entre duas posições que, embora sejam muito próximas, olham de lados opostos para o mesmo abismo. Isso porque, por um lado, ambas concordam com vários elementos de superfície do discurso moral, querem garantir objetividade e critérios de correção. Já por outro lado, tais teorias possuem visões bastante distintas sobre a natureza da moralidade e seus comprometimentos centrais.

Construtivistas compreendem a moralidade como um fenômeno eminentemente normativo. É a normatividade que parece fazer todo o papel do domínio específico da moralidade. Por isso eles fazem questão de vincular a ética a elementos que só passam a ter valor a partir de um processo de construção baseado nas escolhas humanas. Assim, se isso parece resolver o problema da normatividade, traz inevitavelmente um caráter de aleatoriedade e relatividade para os valores, se formos estritamente coerentistas.

Realistas olham do outro lado do abismo e veem a moralidade como uma empreitada que busca conhecer e descrever propriedades valorativas que, embora ligadas a nós, não são criadas por nós. Brink, ao falar em independência de evidência, lembra que podemos errar ao tentar descrevê-las dado que nossa descrição não é o que conta para

sua existência. Aqui, mais uma vez, tem importância a separação entre justificação e verdade (que buscamos mostrar não ser plenamente possível em uma proposta construtivista). Isso porque um realista consegue mostrar como podemos estar errados, ainda que altamente justificados.

Podemos compreender, então, como a proposta naturalista é 'não fundacionista' e também como ela não substitui o fundacionismo pelo correspondentismo uma vez que está operando em âmbitos diferentes da investigação. Se por um lado o realista defende uma teoria da correspondência sobre a noção de verdade, ele não a associa a um fundacionismo, a um acesso direto ao mundo. Uma vez que não vê tal possibilidade de acesso direto como realizável, o realista verá a justificação sempre a partir de um processo mediado por teoria. Desse modo, justificação não implica verdade, mas indicativo de verdade, dando espaço, em alguma medida, à ameaça cética. É possível que nossas melhores teorias estejam todas erradas e, embora isso seja uma opção bastante improvável, nunca podemos excluir totalmente tal possibilidade.

A metafísica de uma proposta coerentista e correspondentista como essa não poderia ser distinta de um naturalismo envolvendo propriedades causalmente relacionadas a nós. E buscamos compreender essa metafísica a partir do desenvolvimento da teoria dos tipos naturais. Assim, embora nosso recorte seja epistemológico e não metafísico, nosso trabalho precisava tratar, em algum momento, da questão metafísica. O importante da abordagem não era o comprometimento com essa ou aquela tese substantiva, mas mostrar como uma proposta realista naturalista pode ser realizada.

Ao afirmar que as propriedades morais são naturais (e fizemos isso desde o início do trabalho), precisávamos ao menos exemplificar

o que seriam tais propriedades. A motivação do naturalismo se dá em grande medida pela necessidade de tirar a moralidade do *sui generis* e costurá-la nesse grande tecido do mundo. Os tipos naturais se encaixam perfeitamente nesse processo, daí sua escolha. Propriedades morais podem ser descritas em termos naturais a partir de outros projetos que não o dos tipos naturais e isso não derrotaria a proposta apresentada nos três primeiros capítulos. Os tipos, todavia, nos ajudam sobremaneira a compreender o que temos em mente com o naturalismo.

Os tipos naturais estão intrinsecamente ligados ao realismo científico e a um desenvolvimento teórico que busca, como visto, "cortar o mundo nas juntas". Trata-se de um panorama teórico que visa investigar o mundo em suas relações próprias, percebendo regularidades e utilizando as descobertas em teorias e predições. Os tipos naturais permitem um avanço nas discussões sobre o tecido do mundo e pretendem dar conta de explicações que vão desde as relações subatômicas até as relações sociais em nível macro.

A cada nível em que os tipos são inseridos, novas polêmicas e discussões vão sendo acrescentadas. Por ser um debate extremamente atual e diversificado, sabíamos da dificuldade em apresentar o tema em todas as suas nuances. A partir dos tipos naturais, contudo, podemos novamente falar de metafisica e de ciência sem qualquer extravagância teórica ou negando que as coisas existem para além de nossas construções. Isso é mais fácil no nível micro e nas ciências duras, mas pode ser estendido para outros âmbitos chegando até mesmo às ciências humanas. O nível de complexidade e as inúmeras variáveis a serem acrescentadas ao processo fazem com que a capacidade preditiva se torne menor, embora continue a ser importante.

Assim, a não ser que se negue a causação para além do nível micro (com toda a dificuldade mereológica de se delimitar o que é o micro e o macro) é possível desenvolver um trabalho que postule a existência de tipos naturais de forma ampla, chegando até mesmo à possibilidade de se pensar em tipos morais. Quando falamos em propriedades de florescimento, utilizando a teoria de Boyd como exemplo, foi a isso que buscamos nos referir. O naturalismo na ética pode aparecer de várias formas, desde as mais simples às mais complexas. Pensar em um tipo natural como Boyd o concebe é a tentativa de fazer jus à complexidade da moralidade.

Tal explicação, como quisemos mostrar, é apresentada como um exemplo de propriedade moral. Para o debate não ficar muito abstrato, achamos por bem apresentar tal concepção para que possa ficar claro sobre que tipo de propriedades estamos falando. Por isso, inicialmente falamos de versões consequencialistas para ilustrar o que entendemos por naturalismo. Isso não significa endossar a máxima de que 'bom' é 'prazer' ou 'satisfação de preferências', mas, à luz de toda a discussão semântica e epistemológica apresentada, afirmar que 'bom' pode ser algo natural, ainda que não por meio de sinonímia.

O 'bom' pode ser algo. E algo que não está planando inerte sobre a realidade. Mostrar a plausibilidade dessa ideia é a grande motivação desse trabalho. Nosso desejo é sustentar a existência de propriedades valorativas que não são elementos estranhos à nossa metafísica. Assim, se a identificação de 'bom' com 'prazer' não dá conta da complexidade da moralidade, é o caso de buscarmos outra propriedade capaz de exemplificar melhor o que entendemos por uma propriedade valorativa.

Quando Boyd fala de um agregado de propriedades e quando Brink defende o caráter irredutível da linguagem moral à linguagem

natural, eles estão reconhecendo que a moralidade é complexa demais para ser reduzida a uma única propriedade natural. Pensar o 'bom' como um agregado – um conjunto disjuntivo de propriedades que aparecem conjuntamente na natureza – tem a vantagem de abarcar um fenômeno que é multifacetado, mas que pode ser descrito em termos naturais.

De fato, são muitos os elementos que devemos levar em conta para descrever a propriedade valorativa. O prazer – ou a felicidade – certamente entram na conta, mas não precisam ser elementos únicos. Tendo isso em vista, quando pensamos em todas as características de um agregado, vemos que ele pode figurar em nossas melhores teorias sobre a realidade e estar em relação com outras teorias sobre o mundo. Estudos sobre o bem-estar, sobre o desenvolvimento das sociedades, sobre políticas públicas para o meio ambiente e o desenvolvimento social, são constituídos por uma série de teorias que se interrelacionam e suportam umas às outras. Uma teoria metaética como o realismo naturalista parece estar em bastante harmonia com tudo isso e nos leva ainda mais a crer em sua pertinência.

O realismo, visto dessa ótica, de fato olha para o abismo da moralidade de um lado distinto do construtivismo. Há, no realismo, um espaço menos destacado para o caráter normativo do que desejam os construtivistas (e não só eles). Ao tratar da controvérsia normativa ao final desse trabalho, buscamos mostrar como um realista lida com a questão. Não se trata de uma discussão simples e o realista parece ser, o tempo todo, instado a encontrar "poderes" específicos nas propriedades morais que o levariam à defesa de uma prescrição irrestrita e compreendida conceitualmente. Contudo, caso caia nessa armadilha, logo será acusado de postular uma metafísica extravagante e diferente de todas as outras.

Lidar com a questão da normatividade se torna, pois, um desafio a mais após apresentar uma descrição completa dos elementos valorativos da realidade. O realista poderia aqui assumir o ônus e abrir mão totalmente da normatividade. Essa já nos pareceu uma opção bastante convincente e atrativa. Ela é, contudo, bastante extrema. Uma visão totalmente externista do discurso moral parece revisionista em um nível que talvez não seja necessário para um realista. Ele apenas não precisa olhar para a normatividade com tamanho peso como faz o construtivista, mas pode ser capaz de dar uma boa resposta para o caráter normativo do discurso moral.

Ao distinguir motivação e razões, nossa intenção foi tratar separadamente problemas de naturezas distintas que, muitas vezes, são tratados e pensados conjuntamente. É plenamente possível dar respostas distintas à questão da motivação e do fornecimento de razões. Em relação à motivação, o argumento de Brink do amoralista e o argumento de Svavarsdóttir sobre o externismo motivacional são boas explicações para o fato de ser plenamente possível conceber que alguém compreenda totalmente o que está em jogo na moralidade e ainda assim não se sinta motivado. Dizer o contrário significaria só aceitar que algo se torna moral quando há a motivação, o que deixaria o adversário sem muita chance de refutar o argumento.

Não é difícil extrapolar esse pensamento para a questão das razões e com isso achar que a moralidade não fornece razões para a ação. Como dissemos, essa visão é bastante radical e um pouco revisionista. Um realista naturalista não precisa assumi-la necessariamente. Assim, nas discussões finais desse trabalho, buscamos problematizar a questão e mostrar que, embora Brink (o principal expoente do externismo moral), apresente bons argumentos em prol do externismo motivacional, ele é ambivalente em relação ao

externismo de razões. Após longas digressões ele sempre parece estar aberto à possibilidade de haver uma relação necessária (ainda que *a posteriori*) entre a moralidade e o fornecimento de ações e poderia ser lido como defendendo uma versão fraca de externismo ou mesmo uma versão híbrida entre internismo e externismo.

Essa talvez seja a área em que o realismo moral naturalista mais tenha, de fato, ambivalências e dificuldades. Buscamos mostrar então, com a análise da resposta de Brink e principalmente com o debate sobre a propriedade de florescimento em Boyd, que é possível considerar algum nível de internismo no naturalismo. Isso nos levaria a postular que a moralidade pode sim fornecer razões necessariamente, dependendo de como compreendemos o que são razões para a ação e a que tipo de agente estamos nos referindo. Talvez, de fato, o externista motivacional seja possível, mas irracional, uma vez que não reconhece razões que deveria acolher.

A apresentação do debate entre internismo e externismo teve o intuito de apresentar o problema das razões e lidar com ele dentro dos limites de uma posição naturalista que encara a questão da normatividade de frente. Tal discussão parte do reconhecimento de que questões sobre o caráter racional da moralidade devem ser tratadas de modo a não deixar nada para trás. Assim, é importante mostrar por que a moralidade, sem qualquer revisionismo, é uma empreitada que cala tão forte em nossas vidas. Somos capazes de reconhecer valor nas coisas, nas atitudes e nas ações e por isso desejamos vê-las realizadas. Queremos que as pessoas se comportem e ajam de determinadas maneiras (e se abstenham de agir de outras) não por capricho, ou porque simplesmente desejamos, mas porque reconhecemos que aquilo é o moralmente correto. E o realismo é a teoria que melhor nos permite explicar esse fenômeno.

Uma boa teoria realista tem que ser capaz de explicar por que usamos os termos morais e o que desejamos fazer com eles. O realismo naturalista, associado a uma teoria causal da referência, nos explica sem maiores mistérios como usamos os conceitos morais e como somos capazes de evoluir (ou mesmo involuir) na posse e na proximidade desse conceito. Ele parece dar conta de uma explicação geral sobre o universo dos valores e sobre o nosso modo de acessá-los.

Esse trabalho nasce com uma grande motivação: dar conta de compreender o que está por trás de discussões acaloradas e intermináveis que envolvem o âmbito moral. A moralidade é um fenômeno que nos engaja de tal modo que, mesmo sem termos uma teoria específica viva na cabeça, temos opiniões fortes sobre o que é certo e errado. Isso vale tanto para o nosso dia a dia quanto para os nossos momentos de reflexão e criatividade. Assim, não é rara a presença de debates morais na literatura, na dramaturgia e em obras que nada têm, inicialmente, de pretensão filosófica.

Isso nos mostra como a moralidade é próxima de nós e como, ao mesmo tempo, é algo que aparentemente não conseguimos resolver. A tentativa de pensar por que há tanta divergência e tanto caos no âmbito da ética nos levou a questionar se há, de fato, um solo comum para nosso discurso e se estamos, no fim das contas, querendo apontar para as mesmas coisas quando falamos sobre moralidade. A adesão a um realismo coerentista se deu na crença de que ele é capaz de melhor explicar nossos problemas, nossos avanços e nossas esperanças no âmbito da ética.

Um realismo naturalista coerentista, em primeiro lugar, faz jus ao caráter realista do discurso moral. Como já dissemos muitas vezes ao longo desse trabalho, isso não é pouca coisa. As pessoas de fato olham para as ações e as julgam como sendo certas e erradas. Esse

parece ser um passo substantivo de todo processo. Não julgamos e nos engajamos na moralidade por capricho, mas por reconhecer que certas coisas são corretas e outras não. O realismo é capaz de dar conta muito bem desse aspecto de nosso discurso e de nossa prática moral.

Por outro lado, o realismo coerentista também dá conta de explicar por que discordamos tanto e por que há tanta polêmica no âmbito da moralidade. Ao ressaltar o caráter holístico de nossa justificação de crenças, somos capazes de perceber como a imensa quantidade de crenças falsas e mal formuladas impactam diretamente no modo como as pessoas julgam as ações morais. Mesmo buscando realizar coisas parecidas, não é raro que pessoas dentro de uma mesma comunidade defendam ideias muitos distintas por aceitarem premissas factuais falsas e uma série de enganos que, relacionados à formação de suas crenças morais, fazem com que elas incorram em erros de julgamento.

Ao mesmo tempo, ao se comprometer com uma estrutura causal da realidade e inserir a moralidade nesse universo interconectado, o realismo naturalista também nos ajuda a explicar como avançamos no conhecimento moral, como somos capazes de superar erros morais e como resolver disputas éticas. O progresso moral é certamente algo importante e digno de nota e podemos ver avanços significativos ao longo dos anos, mesmo sob o ponto de vista mais cético. O contrário, por sua vez, pode acontecer e o período histórico em que esse trabalho é escrito é prova disso. A disseminação em massa de notícias falsas, a diminuição da tolerância, o aumento da violência e de outros fenômenos sociais conflituosos fazem com que o impacto nas capacidades de florescimento humano seja visível e mensurável.

O mundo da moralidade parece caótico e isso sempre foi levado como um argumento contrário à possibilidade de se advogar em prol

do realismo. A falta de consensos e a atitude polêmica e irredutível de certas pessoas no diálogo pareciam levar à conclusão de que se tratava de uma área em que nada mais se poderia fazer a não ser retratar as crenças subjetivas das pessoas. O espírito do tempo, contudo, nos mostra que a polêmica, a irracionalidade, as crenças falsas e a falta de abertura para o diálogo se alastraram para muito além da moralidade. Mesmo as ciências mais consagradas vêm sendo alvo de todo tipo de desinformação, de crenças alternativas pouco críveis e de outros fenômenos originados por uma confusão epistêmica generalizada.

O caos cognitivo que vivemos mostra que a irrazoabilidade das pessoas não faz com que o campo de estudo precise ser deslegitimado ou reduzido a meras opiniões. O mundo se comporta para além de nossas crenças e, ainda que queiramos, por exemplo, tomar água do mar para matar nossa sede, nossas expectativas serão duramente frustradas. Tudo isso mostra que nossas crenças podem muito, mas não podem tudo. E que elas são capazes de correção de acordo com nossas melhores teorias que devem ser bem informadas por dados empíricos, teorias sobre nossa constituição como agentes, sobre o funcionamento do mundo e de nossas capacidades cognitivas.

Alguém, de certo, poderia questionar que, embora a água do mar não seja apropriada para matar a sede, alguém pode dizer que tomá-la estando com sede é bom. Poderia dizer também que o 'bom' não estaria vinculado a alguma descrição específica e por isso se alguém usar o termo 'bom' para se referir à ação de "tomar líquidos que te façam desidratar e possivelmente morrer", não há nada que possamos dizer em contrário. Essa seria uma crítica possível que esperamos ter respondido ao longo dessa obra ao focar no caráter compartilhado de nossa linguagem moral e de sua dependência de teoria. Tal pessoa estaria, nesse caso, utilizando o conceito de moralidade de forma tão

diferente de nosso uso compartilhado que seria difícil dizer que ela está em diálogo compreensível. Estaria possivelmente também sendo irracional ao não reconhecer as razões envolvidas (de um modo específico) na moralidade.

A importância de utilizarmos uma semântica causal também está na possibilidade de mostrarmos que estamos diante de uma atribuição de significado que não muda arbitrariamente de acordo com o desejo do interlocutor sob pena de não nos entendermos minimamente. Assim, poderíamos afirmar que quem usa o termo 'bom', no contexto moral, para coisas como desidratação e sofrimento não está compartilhando do mesmo uso do termo referente ao fenômeno que desejamos investigar e que parece ser incapaz de compreender racionalmente a moralidade.

Uma proposta que lida com semântica, epistemologia e metafísica é capaz, pois, de dar conta das inúmeras variáveis que estão envolvidas no discurso moral. Precisamos de um certo olhar inicial sobre o uso dos termos pelas pessoas para posteriormente sermos capazes de depurá-los. Quando vemos os esforços em promover certas agendas globais que envolvem ações como acesso a bens básicos de sobrevivência, índices de bem-estar e desenvolvimento pessoal, interpessoal e ambiental, estamos aparentemente convergindo amplamente sobre aspectos que regulam o uso do termo 'bom' mesmo que ainda estejamos longe de concordar em todos os aspectos que realizam tais propriedades.

Uma proposta naturalista empiricamente informada e a par das melhores descobertas no âmbito das ciências é capaz de fornecer boas perspectivas para pensarmos teorias capazes de rastrear de forma mais eficaz as propriedades morais. Com a ideia de tipos naturais em mente, vemos que as propriedades valorativas são plenamente

possíveis metafisicamente e podem ser aliadas a uma boa teoria que nos diz que são a elas que fazemos referência quando utilizamos o vocabulário moral. Se é algo amplamente compartilhado entre nós, desde sempre, a capacidade de utilizarmos nosso vocabulário para descrever valorativamente certos aspectos da realidade, não é nada estranho dizer que estamos, desde sempre, rastreando propriedades valorativas.

É sempre importante pensar que essas propriedades dizem respeito a nós e seriam diferentes se fôssemos totalmente diferentes em nossa constituição e interação. Dizer mais do que isso nos levaria à tentação de postular algo como coisas flutuando no ar, totalmente alheias a nossas capacidades. Por isso é importante sempre compreendermos os limites do que podemos esperar da moralidade. Muitas vezes o adversário do realismo moral exige, para uma descrição do que seja o realismo, uma série de características da moralidade que só seriam cumpridas com uma metafísica extremamente inflacionada. E se um realista tenta fazer jus a tais exigências acaba caindo na defesa de extravagâncias que logo são, justamente, rechaçadas como implausíveis.

A moralidade, como buscamos mostrar, é a moralidade para seres como nós e se relaciona com nossas capacidades humanas, com nossas possibilidades enquanto seres biológicos e racionais e é utilizada para marcar certos fenômenos que fazem sentido dada nossa interação uns com os outros e com o mundo físico. Ao mesmo tempo, contudo, somos capazes de compreender e rastrear fenômenos que se comportam independentemente da nossa evidência sobre eles. Desse modo, imaginando que propriedades valorativas sejam propriedades de florescimento, o que é florescimento envolverá algo objetivamente posto para além de nossas evidências, mas sempre relacionado à nossa

vivência. Postular explicações e teorias passíveis de descrever o que é a propriedade valorativa é parte de nossa capacidade de racionalizar e discutir nossa relação com o mundo.

Assim, a teoria do valor a ser defendida (seja uma propriedade de florescimento, seja um conjunto de valores, seja uma propriedade natural específica) seguirá a receita usual que utilizamos para nossos conceitos: postularemos algum candidato a melhor explicação e iremos discutir se ele é capaz de dar conta ou não do fenômeno. Ao teórico da metaética importa principalmente construir esse pano de fundo e mostrar que antigos problemas como a acusação de falácia ou de extravagância parecem estar fora do caminho. Podemos, assim, postular propriedades valorativas que, mesmo sem relação de sinonímia, são capazes de figurar em nossas melhores teorias sobre o mundo.

Focar tanto nas propriedades valorativas pode parecer decepcionante para quem pensa que o olhar primordial da moralidade deve ser a normatividade. Há, certamente, uma diferença de enfoques entre as posições, há diferentes lados do tal abismo a que tanto fizemos referência. O realista, contudo, ao salientar e discutir prioritariamente as propriedades morais, quer marcar posição a respeito do que ele defende ser o regulador do debate. As prioridades valorativas refletem certamente o modo de ver a questão. A normatividade, contudo, não está excluída totalmente da explicação, mas deve ser vista de um modo mais abrangente.

Talvez um grande erro de se pensar o fenômeno moral é tentar colocar na propriedade moral todo o trabalho de explicação. Ela precisaria, para isso, ter certos "poderes" que parecem bastante estranhos para uma propriedade natural. A normatividade do fenômeno moral pode ser vista de um ponto de vista mais amplo, a

partir de nossa história com os conceitos, de nosso modo de classificar o mundo, de nosso desejo de ser de um determinado modo, da relação que estabelecemos uns com os outros, entre outros fenômenos.

Nossa empatia, a educação a que somos submetidos, nosso desejo de desenvolvermos certas habilidades e o modo como nossa racionalidade opera podem ser capazes de, junto a uma explicação naturalista da moralidade, dar conta da normatividade quando pensamos a moralidade de forma ampla, sem querer colocar na propriedade valorativa todo o peso explicativo. Certamente para compreendermos tudo isso são necessárias muitas explicações, cláusulas e detalhamentos que fazem do programa naturalista uma empreitada sempre complexa e multifacetada.

Cabe dizer, por fim, que um trabalho como esse, que leva alguns anos de idas e vindas, acaba por ter a virtude de alguma serenidade. Se os argumentos aqui expostos já parecem audaciosos e talvez um tanto engajados demais, certamente eles foram se atenuando ao longo das escritas e reescritas, das revisões e discussões. A serenidade de não esperar argumentos decisivos no âmbito da ética certamente foi sendo construída ao longo do tempo e acompanha muitas reflexões aqui apresentadas. Mais do que tentar resolver o debate, buscamos apresentar olhares e chamar atenção para determinados pontos de vista que podem nos ajudar a lidar com nossos problemas teóricos.

A moralidade é um espaço da vida e da filosofia a respeito do qual aparentemente todos possuem respostas muito contundentes. A complexidade de nossos tempos coloca em xeque cada dia mais os códigos morais já instaurados e nos pede respostas mais complexas para questões tão difíceis. Daí que uma reflexão que busque compreender a moralidade para além dos dogmas seja tão instigante e difícil.

Ser um realista moral segue sendo difícil, pois a própria ideia parece levar a tantos questionamentos iniciais que os avanços sempre são custosos, mas não menos importantes. Um trabalho como esse, longe de querer esgotar algum debate, visa apresentar e colocar em discussão opções interessantes de como lidar com o mundo dos valores. Por isso não só o realismo, mas uma proposta refinada de antirrealismo são apresentados e comparados para, a partir deles, avançarmos em alguns consensos, identificar dissensos e, com isso, construir um panorama explicativo mais rico e complexo.

A moralidade, dissemos inúmeras vezes, é coisa de gente como nós e somos nós que temos que dar conta de nossas demandas normativas e valorativas. Para além de extravagâncias metafísicas e longe do vale tudo ou do desencanto moral, cabe a nós, teóricos da ética, tentar contribuir para o avanço do debate. Dentro das nossas possibilidades, foi isso que desejamos fazer e esperamos, com esse trabalho, fomentar o debate, suscitar a discussão e mostrar como há muito a pensar quando tratamos da discussão metaética.

Marys, Patricks, Zenóbias, Zeldas e outros personagens que aparecem no debate deste trabalho nos apresentaram cenários possíveis, nos levaram a questionar situações e a apresentar contraexemplos típicos de filósofos que desejam abarcar o mundo com suas teorias. Para além deles, os autores que nos inspiraram na construção desse livro certamente apresentam um pouco do que há de melhor no debate moral contemporâneo e nos permitem pensar, com eles e contra eles, possibilidades de compreensão de nossas demandas éticas. A expectativa desse trabalho é ter contribuído, ao menos, para deixar o debate mais palatável e para levar a reflexões que coloquem novos problemas e necessidades de investigação.

Referências

Audi, R. (1993) *The Structure of Justification*. New York: Cambridge University Press.

_____. (2002) *The Architecture of Reason*: The Structure and Substance of Rationality. Oxford: Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1936) *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz.

Blackburn, S. (1984) *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1998) *Ruling Passions*: A Theory of Practical Reasoning. Oxford: Clarendon Press.

Bonjour, L. (1980) Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, n. 1, pp. 53-73.

_____. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1999) Foundationalism and the External World. *Philosophical Perspectives*, v. 13, pp. 230-239.

_____; Sosa, E. (2003) *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Oxford: Blackwell.

Bosanquet, B. (1920) *Implication and Linear Inference*. London: Macmillan and Co.

Boyd, R. (1980a) Materialism without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail. In: Block, N. (Ed.). *Readings in the Philosophy of Psychology*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-106.

_____. (1980b) Scientific Realism and Naturalistic Epistemology. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, v. 2: Symposia and Invited Papers, pp. 613-662.

_____. (1988) How to be a Moral Realist. In: Sayre-McCord, G. (Org.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 187-228.

_____. (1989) What Realism Implies and What it Does Not. *Dialectica*, v. 43, n. 1/2, pp. 5-29.

_____. (1990) Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method. In: Savage, C. (Org.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. v. 14. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 355-391.

_____. (1991) Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies*, v. 61, n. 1/2, pp. 127-148.

_____. (1997) Kinds as the "Workmanship of Men": Realism, Constructivism, and Natural Kinds. In: *Rationalität, Realismus, Revision / Rationality, Realism, Revision*, v. 23, pp. 52-89.

_____. (1999) Kinds, Complexity and Multiple Realization: Comments on Millikan's "Historical Kinds and the Special Sciences". *Philosophical Studies*, v. 95, n. 1/2, pp. 67-98.

_____. (2003a) Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, Part I. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXVI, n. 3, pp. 505-553.

_____. (2003b) Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, Part II. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. LXVII, n. 1, pp. 24-47.

Brendel, E.; Jäeger, C. (2004) Contextualist Approaches To Epistemology: Problems And Prospects. Erkenntnis, v. 61, pp. 143-172.

Brink, D. O. (1986) Externalist Moral Realism. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXIV, Supplement.

_____. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brogaard, B. (2008) Moral Contextualism and Moral Relativism. *The Philosophical Quarterly*, v. 58, n. 232, pp. 385-409.

Bromberger, B. (1966) 'Why-Questions'. In: *Mind and Cosmos*. Colodny, R. (Org.). Pittsburgh: Pittsburgh University Press, pp. 100-120.

Clarke, S. (1706/1969) Discourse on Natural Religion. In: Raphael, D. (Ed.). *The British Moralists 1650–1800*. v. 1. Oxford: Clarendon Press, pp. 224-261.

Coitinho, D. (2009) Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *Trans/Form/Ação*, n. 32(1), pp. 139-157.

_____. (2011) Epistemologia moral coerentista em Rawls. *Dissertatio*, n. 34, pp. 161-182.

_____. (2015) Moralidade, justificação e coerência. *Kriterion*, n. 132, pp. 557-582, dez.

Cooper, R. (2004) Why Hacking is Wrong About Human Kinds. *British Journal for the Philosophy of Science*, n. 55, pp. 73-85.

Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.

Daniels, N. (1996) *Justice and Justification*: Reflective Equilibrium in Theory and Pr actice. New York: Cambridge University Press.

Davidson, D. (1986) A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: Lepore, E. (Org.). *Truth and Interpretation*: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. Cambridge: Blackwell, pp. 307-319.

Descartes, R. (2004) *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Unicamp.

Devitt, M.; Sterelny, K. (1999) *Language and Reality*: An Introduction to the Philosophy of Language. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishers.

Enoch, D. (2009) Can There Be a Global, Interesting, Coherent Constructivism about Practical Reason? *Philosophical Explorations*, v. 12, n. 3, pp. 319-339.

Ferreira, A.; Ruffo, I. E. (2015) Análise da defesa de Jesse Prinz ao internalismo moral. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 15, pp. 32-47.

Frankena, W. (1939) The Naturalistic Fallacy. *Mind*, v. 48, pp. 464-477.

Gettier, E. L. (1963) Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, pp. 121-123.

Gibbard, A. (1999) Morality as Consistency in Living: Korsgaard's Kantian Lectures. *Ethics*, v. 110, pp. 140-164.

Goldman, A. (1979) What is Justified Belief? In: Pappas, G. (Org.). *Justification and Knowledge*. Dordrecht: Reidel, pp. 1-23.

_____. (2011) Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism. In: Trent Dougherty, T. (Org.). *Evidentialism and Its Discontents*. New York: Oxford University Press, pp. 254-290.

Goodman, N. (1955) *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press.

Hacking, I. (1991a) A Tradition of Natural Kinds. *Philosophical Studies*, n. 61, pp. 109-126.

_____. (1991b) On Boyd. *Philosophical Studies*, n. 61, pp. 149-154.

_____. (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (2007) Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy*, n. 151, pp. 285-318.

Hare, R. (1952) *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1963) *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2001) *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

Jackson, F. (1998) *From Metaphysics to Ethics*: A Defence of Conceptual Analysis. Oxford: Clarendon Press.

James, W. (1907) *Pragmatism*: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York: Longmans, Green and Co.

Kallestrup, J. (2012) *Semantic Externalism*. New York: Routledge.

Khalidi, M. A. (2013) *Natural Categories and Human Kinds*: Classification in the Natural and Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C. M. (1989) Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*, v. 18, n. 2, pp. 101-132.

_____. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2008) Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. In: Korsgaard, C. M. *The Constitution of Agency*: Essays on Practical Reason and Moral Psychology. Oxford: Oxford University Press, pp. 302-326.

Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.

Lehrer, K. (1974) *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

_____; Cohen, S. (1983) Justification, Truth, and Coherence. *Synthese*, v. 55, pp. 191-207.

_____. (2000) *Theory of Knowledge*. 2. ed. Boulder: Westview Press.

Lynch, M. P. (2001) Coherence Theories: Introduction. In: Lynch, M. P. (Org.). *The Nature of Truth. Cambridge*: MIT Press, pp. 99-102.

Mackie, J. (1977) *Ethics*: Inventing Right and Wrong. London: Penguin Books.

McDowell, J. (1994) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2002a) Projection and Truth in Ethics. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. (2002b) Values and Secondary Qualities. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____. (2002c) Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McNaughton, D. (1988) *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.

Miller, A. (2003) *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.

Misak, C. (2018) The Pragmatist Theory of Truth. In: Glanzberg, M. (Org.). *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, pp. 283-303.

Moore, G. E. (1993) *Principia Ethica*. A revised edition. New York: Cambridge University Press.

Murcho, D. (2004) Ética e moral: uma distinção indistinta. *Crítica*. [s.l.].

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Peirce, C. S. (1935) A Neglected Argument for the Existence of God. Hibbert Journal, n. 7, pp. 90-112; reimpresso em: Hartshorne, C.; Weiss, P. (Orgs.). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press.

Platão. (2002) *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.

Poston, T. (2014) *Reason and Explanation*: A Defense of Explanatory Coherentism. New York: Palgrave Macmillan.

Price, R. (1758/1969) A Review of the Principle Questions in Morals. In: Raphael, D. (Ed.). *The British Moralists 1650–1800, II*. Oxford: Clarendon Press, pp. 131-198.

Prinz, J. (2007) *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press Inc.

Putnam, H. (1975) The Meaning of 'Meaning'. In: Gunderson, K. (Ed.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. v. 7. Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 131-193.

Quine, W.; Ullian, J. (1970) *The Web of Belief*. New York: Random House.

Railton, P. (1986) Moral Realism. *The Philosophical Review*, v. 95, n. 2, pp. 163-207.

Rawls, J. (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, pp. 515-572.

_____. (2001) *Justice as Fairness*: A Restatement. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2016) *Uma teoria da justiça*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Richard, M. (2004) Contextualism and Relativism. *Philosophical Studies*, v. 119, n. 1/2, Contextualism in Epistemology and Beyond, pp. 215-242.

Ross, W. D. (1930/2002) *The Right and the Good*. Stratton-Lake, P. (Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Rovane, C. (2011) Relativism Requires Alternatives, Not Disagreement or Relative Truth. In: Hales, S. D. (Ed.). *A Companion to Relativism*. Oxford: Blackwell, pp. 31-52.

Russell, B. (2001) Truth and Falsehood. In: Lynch, M. (Org.). *The Nature of Truth*. Cambridge: MIT Press, pp. 17-24.

_____. (2009) William James's Conception of Truth. In: *Russell*: Philosophical Essays. London: Routledge, pp. 104-122.

Rysiew, P. (2011) Relativism and Contextualism. In: Hales, S. D. (Ed.). *A Companion to Relativism*. Oxford: Blackwell, pp. 286-305.

Sayre-McCord, G. (1986) The Many Moral Realisms. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXIV, Supplement, pp. 1-22.

_____. (1991) Being a Realist about Relativism (in Ethics). *Philosophical Studies*, v. 61, pp. 155-176.

_____. (1996) Coherentist Epistemology and Moral Theory. In: Sinnott-Armstrong, W.; Timmons, M. (Eds.). *Moral Knowledge?* New Readings in Moral Epistemology. New York: Oxford University Press, pp. 137-189.

Scanlon, T. M. (1998) *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2002) Rawls on Justification. In: Freeman, S. (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2012) The Appeal and Limits of Constructivism. In: Lenman, J; Shemmer, Y. (Orgs.). *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 226-242.

Schroeder, M. (2010) *Noncognitivism in Ethics*. New York: Routledge.

Searle, J. (1995) *The Construction of Social Reality.* New York: The Free Press.

Sellars, W. (1956) Empiricism and the Philosophy of Mind. In: Feigl, H; Scriven, M. (Orgs.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, v. 1, pp. 253-329.

Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism*: A Defence. Oxford: Clarendon Press.

Sidgwick, H. (1967) *The Methods of Ethics*. 7. ed. Londres: Macmillan.

Silk, A. (2018) Metaethical Contextualism. In: Mcpherson, T.; Plunkett, D. (Eds.). *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York: Routledge, pp. 102-118.

Sinnott-Armstrong, W. (2006) *Moral Skepticisms*. New York: Oxford University Press.

Smith, M. (2004) *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.

Stevenson, C. L. (1944) *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press and London: Humphrey Milford, Oxford University Press.

Stocker, M. (1979) Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology. *Journal of Philosophy*, v. 76, n. 12, pp. 738-753.

Street, S. (2008) Constructivism about Reasons. In: Shafer-Landau, R. (Org.). *Oxford Studies in Metaethics*. v. 3. Oxford: Clarendon Press, pp. 207-245.

_____. (2010) What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, v. 4, pp. 363-384.

Svavarsdottir, S. (1999) Moral Cognitivism and Motivation. *Philosophical Review*, n. 108, pp. 161-219.

_____. (2006) How Do Moral Judgments Motivate? In: Dreier, J. (Ed.). *Contemporary Debates in Moral Theory. Malden*, MA: Blackwell, pp. 163-181.

Timmons, M. (1999) *Morality without Foundations*: A Defense of Moral Contextualism. New York: Oxford University Press.

Thomas, A. (2006) *Value and Context*: The Nature of Moral and Political Knowledge. Oxford: Oxford University Press.

Walker, R. C. S. (2018) The Coherence Theory of Truth. In: Glanzberg, M. (Org.). *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, pp. 219-237.

Wiggins, D. (1990-1991) Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series, vol. 91, pp. 61-85.

_____. (2002) A Sensible Subjectivism? In: *Needs, Values, Truth*: Essays in the Philosophy of Value. Oxford: Oxford University Press, pp. 185-214.



Editora
PPGFIL
UFMG