

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

THIAGO DELAÍDE DA SILVA

**DO NATURALISMO AO CONSTRUTIVISMO
Em direção a uma teoria híbrida em metaética**

**São Leopoldo
2025**

THIAGO DELAÍDE DA SILVA

**DO NATURALISMO AO CONSTRUTIVISMO:
Em direção a uma teoria híbrida em metaética**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador(a): Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo

São Leopoldo
2025

S586d Silva, Thiago Delaíde da.

Do naturalismo ao construtivismo : em direção a uma
teoria híbrida em metaética / Thiago Delaíde da Silva. –
2025.

258 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

“Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de
Azevedo”

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

THIAGO DELAÍDE DA SILVA

**DO NATURALISMO AO CONSTRUTIVISMO:
Em direção a uma teoria híbrida em metaética**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em 06 de novembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo (orientador) – UNISINOS

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira – UNISINOS

Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira – UNISINOS

Prof. Dr. Dr. Lucas Mateus Dalsotto – UCS

Prof. Dr. Evandro Barbosa – UFPEL

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao meu filho, Matheus.

AGRADECIMENTOS

Devo registrar meu agradecimento, primeiramente, ao meu orientador, Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo, pelo acompanhamento acadêmico de longa data, pelas sugestões pontuais ao longo do processo de escrita desta tese e pelas contribuições intelectuais ao longo de todo o meu percurso de formação acadêmica.

Agradeço também aos membros da banca examinadora: ao Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (UNISINOS), coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, que teve papel significativo ao acompanhar o projeto de pesquisa desde sua fase embrionária até sua finalização, sempre com análises precisas e contribuições fundamentais para que o trabalho tomasse um rumo academicamente viável; ao Prof. Dr. Matheus de Mesquita Silveira (UNISINOS), pela avaliação crítica desde o processo de qualificação da tese; e aos Prof. Dr. Lucas Mateus Dalsoto (UCS) e Prof. Dr. Evandro Barbosa (UPFEL), pela leitura e avaliação do texto encaminhado à banca, bem como pelos questionamentos e contribuições teóricas e filosóficas apresentados.

Registro ainda meu agradecimento à UNISINOS e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, bem como à CAPES, pelo apoio institucional.

Por fim, agradeço à minha família e amigos, especialmente à minha esposa, Bruna, pelo apoio e incentivo durante todo o período de elaboração deste trabalho, e ao meu filho, Matheus, que, com sua ternura, me deu forças e coragem para não desistir.

A ética surge como um fenômeno humano, permanentemente inacabado.

Nós, coletivamente, a inventamos e a desenvolvemos, refinamos e distorcemos, geração após geração. A ética deve ser entendida como um projeto – o projeto ético – no qual estivemos engajados durante a maior parte de nossa história como espécie.

(Philipp Kitcher, *The Ethical Project*, 2011, p.2)

Mostrar que algo é uma invenção não é uma forma de mostrar que não é real. Padrões morais existem [...], da única maneira que padrões de conduta podem existir: as pessoas acreditam em tais padrões e, portanto, regulam sua conduta de acordo com eles.

(Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 1996, p.8)

RESUMO

O objetivo da presente tese é defender uma concepção objetiva de moralidade a partir da combinação de duas abordagens distintas em metaética: o naturalismo e o construtivismo. Essa investigação busca propor uma alternativa intermediária entre o antirrealismo e o realismo moral metafísico, na medida em que ambas posições parecem insatisfatórias. A tese se propõe, assim, a investigar a possibilidade de compatibilizar naturalismo e construtivismo moral, articulando essas duas abordagens em uma concepção híbrida de moralidade – o naturalismo construtivista –, que preserva tanto a dimensão natural e empírica do fenômeno moral quanto o seu caráter normativo. O problema surge a partir de uma possível objeção a essa estratégia: naturalismo e construtivismo não seriam abordagens compatíveis. Tal objeção decorre do fato de que, frequentemente, o naturalismo e o construtivismo são vistos como visões antagônicas, associadas, respectivamente, ao realismo moral e ao antirrealismo moral. A hipótese defendida é a de que naturalismo e construtivismo são compatíveis e podem ser complementares. A estratégia argumentativa que a tese procura desenvolver é a de que é possível formular uma versão do construtivismo moral compatível tanto com o realismo moral básico quanto com um modelo de naturalismo não reducionista. Esse modelo está associado com teorias naturalistas que procuram descrever o fenômeno moral em bases empíricas – sem a pretensão de oferecer uma justificação normativa – alinhadas à perspectiva da psicologia evolucionista, segundo a qual a gênese da moralidade está associada às emoções morais. A contraparte construtivista pretende mesclar as abordagens do construtivismo ético-filosófico com contribuições relevantes do construtivismo social, integrando os elementos racional e social em uma concepção ampla do processo construtivo. Nessa perspectiva, entende-se que a moralidade, tal como a concebemos atualmente, é construída socialmente sobre uma base natural e, posteriormente, sistematizada racionalmente. Dessa forma, a tese pretende defender a viabilidade de uma teoria híbrida que articule o naturalismo e o construtivismo a partir de um aspecto dual da moralidade: por um lado, existem fatos naturais acerca da psicologia moral humana – como intuições e emoções, que formam o senso moral e fornecem a base para nossos juízos morais; por outro, a dimensão normativa – isto é, as normas morais – tem sua origem na agência moral. Portanto, a proposta desta tese não visa necessariamente romper com a dicotomia fato/valor, mas pretende oferecer condições para articular teoricamente os dois domínios de maneira harmônica, sem negligenciar as descobertas científicas no campo da ética.

Palavras-chave: metaética; ontologia moral; naturalismo moral; construtivismo moral; fato e valor.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to defend an objective conception of morality by combining two distinct approaches in metaethics: naturalism and constructivism. This investigation seeks to propose an intermediate alternative between antirealism and metaphysical moral realism, insofar as both positions appear unsatisfactory. The thesis thus examines the possibility of reconciling naturalism and moral constructivism by articulating these two approaches within a hybrid conception of morality – constructivist naturalism – which preserves both the natural and empirical dimension of the moral phenomenon and its normative character. The problem arises from a potential objection to this strategy: naturalism and constructivism may be seen as incompatible approaches. This objection stems from the fact that naturalism and constructivism are often regarded as antagonistic views, commonly associated with moral realism and moral antirealism, respectively. The hypothesis defended here is that naturalism and constructivism are in fact compatible and can be complementary. The argumentative strategy developed in this dissertation maintains that it is possible to formulate a version of moral constructivism that is compatible both with a basic form of moral realism and with a non-reductive model of naturalism. This model is aligned with naturalistic theories that seek to describe the moral phenomenon on empirical grounds – without aiming to provide a normative justification – drawing on insights from evolutionary psychology, according to which the genesis of morality is closely associated with moral emotions. The constructivist counterpart aims to combine philosophical ethical constructivism with relevant contributions from social constructivism, integrating rational and social elements into a broad conception of the constructive process. From this perspective, morality, as we currently conceive it, is understood as being socially constructed upon a natural basis and subsequently rationally systematized. In this way, the dissertation seeks to defend the viability of a hybrid theory that articulates naturalism and constructivism through a dual aspect of morality: on the one hand, there are natural facts about human moral psychology – such as intuitions and emotions that constitute moral sensibility and provide the basis for moral judgments; on the other hand, the normative dimension – that is, moral norms – has its origin in moral agency. Therefore, the proposal of this dissertation does not aim to dissolve the fact/value dichotomy, but rather to offer theoretical conditions for articulating these two domains in a coherent manner, without neglecting scientific findings in the field of ethics.

Key-words: Metaethics; Moral ontology; Moral naturalism; Moral constructivism; Fact and value (distinction).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
Contextualizando a temática geral da tese	13
Caracterizando o problema, hipótese e justificativa	15
Referencial teórico da tese.....	24
Aspectos metodológicos	27
Estrutura da tese	28
 2 A NATUREZA DA MORALIDADE EM QUESTÃO.....	 30
2.1 O PROBLEMA METAÉTICO EM PERSPECTIVA	32
2.1.1 Ontologia moral: a disputa entre realismo e antirrealismo moral	32
2.1.2 Continuidade e descontinuidade: o problema do enquadramento e as duas tendências na metaética	39
2.1.3 A dicotomia fato-valor: um pressuposto incontornável?	43
2.1.4 Tensões entre naturalismo e construtivismo	47
2.2 A SOLUÇÃO PROPOSTA: O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA.....	49
2.2.1 A hipótese: combinando naturalismo e construtivismo.....	52
2.2.1.1 O argumento central da tese	53
2.2.1.2 A ideia central: um esboço	54
2.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	59
 3 FUNDAMENTANDO A MORALIDADE: A BASE NATURALISTA DO SENSO MORAL	 60
3.1 DO NATURALISMO AO NATURALISMO ÉTICO	61
3.1.1 O que é o naturalismo?.....	61
3.1.1.1 Três sentidos para o termo “natural”	63
3.1.1.2 Naturalismo ontológico e naturalismo metodológico	65
3.1.1.3 Naturalismo, reducionismo e fisicalismo.....	66
3.1.2 O que é o naturalismo ético?	68
3.2.2.1 As muitas variedades de naturalismo moral.....	72
3.2 ÉTICA E EVOLUÇÃO: A ORIGEM EVOLUTIVA DO SENSO MORAL	74
3.2.1A moralidade como fenômeno natural e evolutivo.....	75
3.2.2 A sociobiologia em interface com a ética: podemos biologizar a moral?	80

3.2.3 Philipp Kitcher: do altruísmo à orientação normativa	86
3.2.4 Tomasello e a moralidade como cooperação	90
3.2.5 A moral entre a biologia e a cultura.....	97
3.2.6 Juntando os pontos: da evolução moral para a construção normativa..	102
3.3 A PSICOLOGIA MORAL: A BASE INTUITIVA-EMOCIONAL DO SENSO MORAL	104
3.3.1 Jesse Prinz e o sentimentalismo moral construtivo	105
3.3.2 O modelo de processo dual da cognição.....	108
3.3.3 Intuicionismo social de Haidt: As intuições primeiro, o raciocínio depois	110
3.3.4 Emoção e raciocínio: Joshua Greene e as duas moralidades	114
3.3.4.1 Maquinaria moral: moralidade rápida e lenta	118
3.3.5 A síntese: naturalismo construtivista e o modelo do processo dual	123
3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	126
 4 CONSTRUINDO A MORALIDADE: O CONSTRUTIVISMO ENTRE O RACIONAL E O SOCIAL.....	128
4.1 A CONSTRUÇÃO RACIONAL: O CONSTRUTIVISMO ÉTICO	129
4.1.1 O que é o construtivismo ético?.....	129
4.1.1.1 Breve percurso histórico do construtivismo ético	131
4.1.2 O construtivismo segundo John Rawls	135
4.1.3 O construtivismo de Korsgaard e a questão normativa	138
4.1.4 Construtivismo e raciocínio prático em O'Neill.....	145
4.1.5 O construtivismo entre o realismo e ao antirrealismo moral	150
4.2 A CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL: O CONSTRUTIVISMO SOCIAL	157
4.2.1 A moralidade como construção social: uma ressalva	157
4.2.1.1 Construtivismo e construcionismo (ou construtivismo social).....	159
4.2.2 A construção social da realidade sobre bases naturalistas: Searle e a ontologia do mundo social.....	162
4.2.3 Searle entre o construtivismo e construcionismo	172
4.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	176

5 NATURALISMO CONSTRUTIVISTA COMO TEORIA HÍBRIDA	178
5.1 O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA: UMA ALTERNATIVA EM METAÉTICA?	178
5.1.1 Um problema para o naturalismo construtivista: naturalismo e construtivismo são compatíveis?.....	178
5.1.2 Como compatibilizar naturalismo e construtivismo?	182
5.2 COMBINANDO NATURALISMO E CONSTRUTIVISMO: EM DIREÇÃO UMA TEORIA HÍBRIDA	185
5.2.1 A via ontológica (1): a conexão entre naturalismo e construtivismo através do realismo moral	186
5.2.2 A via metodológica (2): conectando o naturalismo não reducionista ao construtivismo moderado	191
5.2.3 A via genealógica (3): a transição da moral natural para a moral artificial	195
5.2.4 Compatibilizando naturalismo e construtivismo: uma síntese	199
5.3 CARACTERIZANDO O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA	201
5.3.1 Naturalismo Construtivista como posição metaética em sentido amplo	201
5.3.2 O naturalismo construtivista de Copp: a teoria moral centrada na sociedade.....	202
5.3.3 O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade	210
5.3.3.1 Definindo o naturalismo construtivista	216
5.3.4. A realidade moral: entre o “dado” e o construído	218
5.3.5 Vantagens e limitações do naturalismo construtivista.....	222
5.4 O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA E O PROGRESSO MORAL.....	225
5.4.1 O progresso moral direcionado: construindo e reconstruindo a moralidade	229
5.4.1.1 Olhando para o futuro: para onde vamos?	232
5.5 NATURALISMO CONSTRUTIVISTA: UMA (BREVE) SÍNTESE.....	233
 6 CONCLUSÃO	 237
 REFERÊNCIAS.....	 247

1 INTRODUÇÃO

O principal desafio filosófico que a teoria "metaética" enfrenta – a teoria da natureza e das condições de verdade do julgamento moral – é explicar a normatividade do julgamento moral sem abandonar ou comprometer seriamente o realismo moral.
(David Copp, *Morality in a Natural World*, 2007, p.2)

A moralidade parece oscilar entre dois polos: de um lado, os fatos da natureza humana que estão associadas à nossa capacidade de fazer juízos morais; de outro, as normas de conduta que regulam a vida coletiva. Como conectar essas dimensões sem reduzir uma à outra? Como conciliar a concepção científica do mundo com a ética? Em particular, como compatibilizar uma visão naturalista da realidade com a normatividade moral, dado que a linguagem da ciência é descritiva enquanto a linguagem moral é predominantemente normativa? Minha resposta para o problema de como acomodar a moralidade dentro de uma visão científica do mundo, sem aderir a uma explicação reducionista da normatividade ou abandoná-la, estaria em unir duas abordagens distintas da ética: naturalismo e construtivismo. A tese propõe, portanto, uma solução híbrida. Minha hipótese é que essa combinação oferece uma explicação mais adequada do fenômeno moral, ao mesmo tempo em que preserva a objetividade da moralidade sem recorrer a uma metafísica independente do mundo natural.

A proposta da presente tese não pretende oferecer uma teoria definitiva, mas delinear um modelo que aponte caminhos. O objetivo principal da tese é defender uma concepção objetiva de moralidade que seja uma alternativa entre o antirrealismo e o realismo metafísico, combinando uma perspectiva naturalista a uma abordagem construtivista da ética. Mais precisamente, o foco central é defender uma concepção construtivista da moralidade em harmonia com a visão naturalista do mundo. Essa proposta será designada como *naturalismo construtivista*. Contudo, isso levanta uma questão central: naturalismo e construtivismo são compatíveis? Em caso afirmativo, que vantagens essa síntese tem sobre outras alternativas metaéticas? A tese investigará essas e outras questões correlatas, examinando como naturalismo e construtivismo podem interagir de forma coesa e complementar.

Contextualizando a temática geral da tese

A presente tese se debruça sobre um tema central para a metaética contemporânea e se direciona à investigação em ontologia moral. Essa investigação envolve perguntas centrais, como: *Existem fatos morais? A moralidade é objetiva e possui existência independente, ou ela é fruto de construções humanas?* Trata-se da discussão sobre a natureza da moralidade. A questão de compreender a natureza ontológica da moralidade atravessa toda a história da filosofia, mas se consolida no século XX com o advento da metaética, sobretudo no âmbito da filosofia analítica, a partir de G. E. Moore (1903).¹ Nesse contexto, realistas morais, em geral, defendem que há fatos morais objetivos e os juízos morais podem ser verdadeiros ou falsos (Brink, 1989). Antirrealistas, por outro lado, tendem a negar essa posição, sustentando que nossos juízos morais não possuem valor de verdade.

Assim, a disputa entre realismo e antirrealismo moral é marcada por um dilema: aceitar o realismo moral traz a vantagem de garantir a objetividade moral, mas cria o desafio de justificar a natureza ontológica da moralidade sem apelar para entidades supranaturais. O antirrealismo não possui esse desafio propriamente, já que abdica da necessidade de sustentar a existência de uma ontologia própria que sustente uma “realidade moral”, mas ainda assim precisa dar sentido para os juízos morais e justificar porque razão deveríamos levar a moralidade a sério (Joyce, 2022). Aceitar a posição antirrealista parece abrir uma porta para o niilismo moral. Entretanto, apostar no realismo moral pode ser metafisicamente custoso: como sustentar a existência de fatos morais mantendo uma ontologia plausível e compatível com o que sabemos sobre o mundo natural? Ou seja, o realismo tem um desafio metafísico ou ontológico, enquanto o antirrealismo precisa mostrar que não conduz ao niilismo moral.² Diante desse cenário, como dar sentido à moralidade frente à dúvida cética e ao desafio do niilismo moral?

Ainda que o antirrealismo possa parecer atraente e ontologicamente mais adequada, pelo seu minimalismo metafísico, a posição realista parece mais próxima

¹ Esse é um problema ao mesmo tempo clássico e contemporâneo na filosofia moral. Clássico porque suas raízes podem ser rastreadas até os primórdios do pensamento filosófico; contemporâneo porque continua sendo tematizado e debatido na atualidade. Esse é um tema presente desde a filosofia grega, cujos contornos e relevância foram progressivamente reformulados, especialmente ao longo do século XX.

² Ao meu ver, o principal desafio do antirrealismo é mostrar como ele não conduz ao niilismo moral, que é a ausência total de sentido moral. Sobre o niilismo ver Harman (1980)

com a concepção ordinária da ética. Além disso, diante de diferentes estudos científicos sobre a moralidade, há razões para manter o realismo moral na disputa. As evidências científicas sobre como a mente moral funciona e como a moralidade pode ter surgido trazem à tona o debate entre realismo e antirrealismo, entre objetividade e subjetividade para o centro da ética. Por isso, a saída para uma concepção realista, a fim de evitar o custo metafísico de estabelecer algum tipo de metafísica ininteligível, parece ser, portanto, adotar uma posição naturalista. Mas como pretendo argumentar, embora o naturalismo seja necessário, ele não é suficiente. O naturalismo tem seus próprios desafios, especialmente no que tange a justificar o caráter normativo dos juízos morais (Korsgaard, 1996). A minha proposta será combinar o construtivismo ao naturalismo em uma concepção híbrida.

Todavia, antes de prosseguir, há de se perguntar qual a relevância em investigar tal problemática. Por que investigar um problema tão teórico e abstrato dentro da metaética? Não seria melhor se debruçar sobre questões aplicadas ou de ética normativa? Qual a relevância de estudar metaética e mais precisamente um tema em ontologia moral? Em primeiro lugar, todos nós, em alguma medida, deveríamos estar preocupados em entender a natureza da moralidade e dos nossos juízos morais. Ampliar a compreensão sobre as bases que sustentam nossas visões morais deveria ser do interesse de todos. Saber se a moralidade é um fenômeno que permite objetividade, se existe alguma verdade na linguagem moral, qual é a fundamentação de nossas obrigações morais e se elas são legítimas ou não, é algo que diz respeito a todos.³

Mesmo os mais céticos ou niilistas acerca da moralidade devem admitir que em alguma medida, mesmo que contingencialmente, a moralidade assume um papel central na vida humana. Ademais, essas preocupações genuinamente filosóficas, transbordam o campo da filosofia e estão presentes em outros domínios. A discussão sobre o estatuto da moralidade é central para a filosofia contemporânea – em especial na metaética – mas também tem relevância prática no mundo atual, na medida em que diferentes desafios e dilemas éticos – muitos deles inéditos na história – surgem

³ Como diz Stephen Toulmin: “A ÉTICA é preocupação de todos. Problemas científicos e teorias científicas podem, de tempos em tempos, intrigar ou prender a todos nós, mas são de importância prática imediata para apenas alguns. Todos, por outro lado, enfrentam problemas morais – problemas sobre os quais, após mais ou menos reflexão, uma decisão deve ser tomada. Então todo mundo fala sobre valores.” (Toulmin, 1961, p.1)

em meio a transformações históricas e sociais.⁴ Portanto, procurar uma forma de fundamentar objetivamente nossos juízos morais e elaborar uma base sólida para as concepções morais que advogamos, de uma forma coerente e plausível, de modo que o discurso ético em âmbito público seja levado a sério, é uma tarefa necessária e urgente.

Ainda que a investigação filosófica em metaética pareça distante das preocupações ordinárias para o leigo em filosofia, apesar da linguagem abstrata e hermética, se somos indiferentes à essas questões profundas, abdicando da reflexão, podemos acabar assumindo irrefletidamente um ou outro ponto de vista metaético como pressuposto de nossas visões de mundo. Por isso, tematizar a natureza da moralidade não é uma questão trivial, mas está no cerne de nossas vidas e preocupações cotidianas, ainda que muitos possam não se dar conta

Caracterizando o problema, hipótese e justificativa

O problema ontológico acerca da natureza da moralidade, ganha uma dimensão ainda mais complexa na atualidade na medida em que nossa visão de mundo, marcada pelo pensamento científico e naturalista, torna-se um paradigma epistemológico. Assim, o problema metaético envolve perguntar como encaixamos a moralidade com a imagem naturalista do mundo moderno, ou seja: *Como conciliar a imagem científica do mundo com a ética?* Isto implica em entender como é possível acomodar a normatividade moral dentro de uma concepção naturalista do mundo. Uma outra forma de colocar esse problema é: *uma vez que a linguagem da ciência é uma linguagem descritiva, como podemos explicar o caráter normativo da linguagem moral?*

Essa problemática lida diretamente com a clássica distinção entre fato e valor. A tendência de separar fato e valor, que tem suas raízes na modernidade com a *Lei de Hume* (2009), consolidou uma dicotomia – como apontado por Putnam (1992;2004) – na qual muitos filósofos sustentaram que a ética não pertence ao domínio dos fatos e, portanto, não poderia ser objeto da investigação científica. Dentro dessa perspectiva, abordagens não cognitivistas da ética tiveram maior proeminência

⁴ Veja-se os problemas climáticos, a preocupação com a cultura científica e o uso de inteligência artificial, o extremismo político e a crise das diferentes democracias ao redor do mundo, entre tantos outros.

durante a primeira metade do século XX (Darwall *et al*, Brink, 1989). Filósofos emotivistas, como Ayer (1952) e Stevenson (1937), por exemplo, ao adotarem uma abordagem não cognitivista, defendiam que juízos éticos não são descrições do mundo, mas expressões de emoções e atitudes humanas. Consequentemente, teorias não cognitivistas dominaram grande parte da reflexão ética até meados do século XX, influenciando o antirrealismo moral e criando uma barreira para teorias realistas (cf. Darwall *et al*, 1992; Brink, 1989). No meio disso, teorias naturalistas da ética foram desencorajadas pela acusação de Moore (1903) de cometerem a falácia naturalista e permaneceram à sombra de outras concepções antirrealistas e não cognitivistas (Darwall *et al*, 1992).

Foi preciso algum tempo para surgirem alternativas. Um caminho alternativo, dentre tantos, explorado por diferentes filósofos, foi buscar em teorias da razão, prática uma forma de sustentar algum grau de objetividade na moralidade (Darwall *et al* 1992/2013). Teorias construtivistas, por exemplo, recorrem a noções como agência e racionalidade prática para justificar formas de objetividade. No entanto, o construtivismo também enfrenta desafios e objeções significativas, principalmente relacionados à sua capacidade de vincular princípios normativos à realidade empírica. Além disso, o construtivismo, por se vincular em uma posição *descontínua* (Darwall *et al*, 1992/2013) referente a relação entre ciência e ética, corre o risco de cair uma forma de dualismo que reforça a dicotomia fato e valor, e reforça à crítica de uma leitura idealizada da moralidade.

Nas últimas décadas também, abordagens naturalistas foram revigoradas, apesar de críticas clássicas, como a acusação de falácia naturalista por Moore (1903) e o problema da lacuna “ser-dever” formulado por Hume (2009). Algumas formas de naturalismo fundamentam-se em evidências empíricas advindas da psicologia, das teorias cognitivas, da neurociência, da biologia evolucionista, da primatologia, entre outras ciências. Abordagens evolucionistas da ética, por exemplo, ao teorizar sobre as origens naturais da moralidade lançam luz diferentes questões metaéticas. Essas abordagens ampliaram significativamente nosso entendimento descritivo da moralidade, mas algumas dúvidas permanecem: até que ponto o naturalismo pode explicar ou fundamentar a ética? É possível que o naturalismo seja capaz de fundamentar uma teoria normativa sem incorrer em uma falácia ou infringir a *Lei de Hume*, ou devemos nos contentar com uma abordagem puramente descritiva da moralidade?

É neste ponto que se insere a proposta investigativa desta tese: a possibilidade de articular naturalismo e construtivismo em uma perspectiva integrada. Minha proposta de solução para o problema de enquadrar a ética dentro de uma compreensão naturalista estaria em combinar naturalismo e construtivismo em uma visão uniforme. A hipótese levantada é a de que é possível uma aproximação entre uma abordagem naturalista e uma abordagem construtivista e que tal alternativa propiciaria uma explicação mais adequada do fenômeno moral. Essa tese vai na direção, portanto, de combinar naturalismo e construtivismo em uma visão híbrida: o *naturalismo construtivista*.

A hipótese é que o naturalismo construtivista constitui uma alternativa plausível para compreender a moralidade em sua dupla dimensão: descritiva e normativa. O naturalismo fornece os elementos factuais, ligados à psicologia moral e à evolução humana; o construtivismo, por sua vez, explica a normatividade a partir da racionalidade prática e da construção social de normas. A combinação de ambas as perspectivas permite superar tanto o reducionismo naturalista quanto o dualismo metafísico, oferecendo um caminho coerente para pensar a moralidade de forma objetiva e significativa.

Mas o que justifica aproximar naturalismo e construtivismo? Primeiramente, naturalismo e construtivismo representam duas grandes tradições que buscam responder ao problema moral. Do ponto de vista do naturalismo, temos uma perspectiva que une duas ideias que são filosoficamente próximas da compreensão ordinária da moralidade, o realismo e o naturalismo em um sentido amplo (também às vezes chamado de *naturalismo filosófico*). A visão de um *realismo naturalista* aparece como uma proposta que possibilita fundamentar a moralidade em uma perspectiva objetivista.

Além disso, cada vez mais faz-se necessário uma maior aproximação entre filosofia e ciência e uma das principais razões que torna o naturalismo filosoficamente atraente é justamente sua intrínseca conexão com a metodologia científica. O naturalismo parte da compreensão científica do mundo e toma a metodologia científica como o melhor meio de abordar os fenômenos humanos. O naturalismo tem se consolidado com uma abordagem fecunda em diferentes campos, dentro e fora da filosofia. Nas últimas décadas, a ciência tem ampliado seu campo de pesquisa em diferentes domínios que antes pareciam próprios e irrestritos do estudo filosófico, mas que agora começam a serem requisitados por outras áreas acadêmicas. O estudo

sobre a moral tem sido tematizado por diferentes cientistas e filósofos que procuram no estudo científica e em bases empíricas evidências que corroborem certas teorias morais. Ainda que se possa argumentar que existe uma parte inerentemente filosófica do estudo sobre a moral, hoje parece inevitável assumir, que pelo menos em alguns aspectos, a ética é um domínio interdisciplinar. Não apenas a filosofia, mas psicologia, a ciência cognitiva, a neurociência, a biologia, a história, as ciências sociais, a antropologia, a primatologia, entre outras áreas, podem oferecer diversos elementos teóricos ou evidências empíricas que ajudem a ampliar nossa compreensão sobre o fenômeno moral.⁵ Por isso, abordagens naturalistas ganharam terreno em diferentes áreas que dialogam com a filosofia, abrindo, assim, um caminho sem volta e inescapável para a pesquisa filosófica em geral, bem como na ética.

De um ponto de vista mais específico, após a publicação de *A Origem das Espécies* (1859/2009) de Darwin, a visão evolutiva trouxe inúmeras questões para o pensamento filosófico que exigem esforço intelectual peculiar ao nosso tempo (Dennet, 1998; Ruse, 1995). Qualquer abordagem filosófica que esteja em equilíbrio e harmonia com a visão científica do mundo precisa, em alguma medida, encarar as implicações da teoria da evolução em diversos campos, até mesmo na ética. Portanto, parece que tematizar o naturalismo moral está de acordo com esse contexto referido.⁶

Em contrapartida, o construtivismo, quer na política ou na ética, tem sido uma das perspectivas mais fecundas em diferentes aspectos nos debates contemporâneos, principalmente desde Rawls (Darwall *et al*, 1992). O construtivismo parece uma alternativa promissora para a moralidade na medida em que ele parece garantir alguma forma de objetividade moral sem ter que ter um compromisso metafísico tão forte quanto algumas outras formas de realismo moral (Enoch, 2009). O construtivismo, de uma maneira geral, pretende mostrar de que modo a objetividade moral seria possível, fundamentando normas e princípios morais em algum tipo de *procedimento racional* (Rawls, 1980; Darwall *et al*, 1992). Apesar disso, é fundamental compreender qual é a amplitude e os limites das teorias construtivistas. Há muito a

⁵ Gilbert Harman (2003) considera que a aproximação entre ciência e moralidade, principalmente entre psicologia moral e ética, estão entre as três principais tendências da filosofia moral (e política) contemporâneas.

⁶ Segundo Kemp (2025, p. xi): “O naturalismo é um ponto de vista dominante na filosofia contemporânea. É um dos principais fundamentos para a abordagem de diversos problemas filosóficos em diversas áreas, como metafísica, epistemologia, filosofia da ciência, filosofia da mente, filosofia da linguagem, ética, ciência cognitiva, filosofia política, filosofia das ciências sociais e filosofia do tempo.”

ser extraído no que diz respeito ao entendimento da normatividade, da agência e do papel da racionalidade prática para o fundamento da moralidade.

Em síntese, o naturalismo procura aproximar a moralidade da imagem científica do mundo, enquanto o construtivismo enfatiza o caráter normativo dos juízos morais. O naturalismo sublinha uma continuidade entre fato e valor, dando foco ao *contexto da descoberta*. O construtivismo por outro lado, tende a promover a descontinuidade e enfatiza a distância entre fato e valor (ou norma), ratificando o *contexto de construção* no âmbito da ética. A pertinência desse debate reside não apenas no plano teórico, mas também em sua capacidade de iluminar a prática moral, uma vez que compreender a relação entre natureza e normatividade afeta diretamente como justificamos princípios de justiça, direitos humanos e a possibilidade de progresso moral.

Desse modo, a relevância desta investigação é teórica e prática. Teoricamente, ela lida com dilema central da metaética contemporânea: como conciliar a explicação empírica da moralidade com a exigência de justificação normativa que a prática moral nos impõe? Encontrar um meio de articular essa tensão evita dois resultados indesejáveis: o ceticismo e o niilismo (quando se rejeita a objetividade moral); e o reducionismo (quando se reduz a normatividade a fatos naturais). Do ponto de vista prático, uma teoria que explique – ou pelo menos lance luz sobre – como se dá a relação entre fatos e valores, tem implicações para a vida pública e repercute em debates éticos e políticos. Ao propor harmonizar naturalismo e construtivismo em uma perspectiva uniforme - o naturalismo construtivista – esta tese pretende oferecer uma alternativa metaética que seja ao mesmo tempo compatível com as descobertas científicas sobre a natureza humana e a moral e esteja em sintonia com o modo como entendemos a moralidade no contexto prático.

Esse empreendimento, no entanto, nos leva a outra questão crucial: O naturalismo é mesmo compatível com o construtivismo, uma vez que são abordagens distintas – às vezes tomadas como opostas – da moralidade? Não estariam naturalismo e construtivismo em posições antagônicas dentro do quadro das posições metaéticas, especialmente em ontologia moral (naturalismo como uma forma de realismo e construtivismo como uma concepção antirrealista)? Se a resposta for em prol da incompatibilidade, como parecem sugerir uma parte da literatura filosófica

sobre o tema⁷, esse projeto poderá ser visto como inviável. Há, certamente, um desafio conceitual e metodológico no que tange ao modo como essas visões são classificadas na literatura filosófica. É, pois, uma das minhas tarefas centrais investigar e esclarecer esses aspectos conceituais e defender que naturalismo e construtivismo não são incompatíveis, mas podem ser fundidos em uma perspectiva metaética híbrida.

Em sendo a resposta for afirmativa – isto é, naturalismo e construtivismo são compatíveis –, a pergunta passa a ser: *como* naturalismo e construtivismo podem se encaixar de uma forma coesa, de modo a formatar uma imagem acerca da natureza da moralidade de modo a unir a dimensão factual e normativa do fenômeno moral? A tese pretende, pois, argumentar na direção de uma compreensão híbrida, portanto, que estou chamando de *naturalismo construtivista*.

A presente tese tem, portanto, como objetivo paralelo investigar a relação entre essas duas abordagens na metaética, investigando sua compatibilidade ou incompatibilidade e explorando se podem interagir de modo a se complementar em uma concepção mais ampla da moralidade. Defendo que certos aspectos factuais da moralidade podem ser explicitados pela via naturalista, enquanto que uma abordagem focada na racionalidade é necessária para compreender como normas e princípios morais se justificam e adquirem validade de um ponto de vista social. Desse modo, a moralidade seria um fenômeno cuja explicação requer tanto evidências descritivas quanto fundamentação racional.

Pretendo argumentar que é possível compatibilizar naturalismo e construtivismo a fim de dar criar uma alternativa teórica acerca da natureza da ética em que possamos, por um lado descrever os fenômenos que dizem respeito a

⁷ Um dos obstáculos à proposta do naturalismo construtivista, portanto, é saber se é possível compatibilizar alguma forma de naturalismo e construtivismo moral em uma concepção unificada que explique os aspectos factuais e normativos que dizem respeito à moralidade. O problema é que de um ponto de vista metaético, naturalismo e construtivismo não apenas são abordagens muito diferentes da ética, mas também por vezes são interpretados como posições antagônicas. No que tange a relação entre ética e ciência, podemos dizer que teorias naturalistas da moralidade estão associadas ao que podemos chamar de abordagem *contínua* entre ciência e ética, enquanto o construtivismo seria uma abordagem *descontínua* (Darwall, *et al*, 1992). Isso significa que naturalismo e construtivismo divergem em como explicar e justificar a moralidade. Enquanto o naturalismo pretende explicá-la em termos de *fatos* ou *propriedades naturais*, que podem ser *descritos* pelo método científico (por isso, contínuo em relação à descrição científica do mundo) – isto é, não há *descontinuidade* entre fato e valor ou norma –, o construtivismo negaria a possibilidade de uma reduzir a ética à ciência – e, portanto, rechaça a ideia de o que o domínio normativo possa ser reduzido a fatos naturais ou empíricos. Essa própria interpretação do construtivismo também não é um consenso e está em disputa. Parte da discussão central da tese envolve entender como o construtivismo pode ser interpretado. Vou defender que é possível interpretar o construtivismo como uma tese realista.

moralidade, e que podem ser interpretados como elementos factuais e com aqueles que não poderiam ser reduzidos ao domínio factual como pretende algumas versões do naturalismo. Desse modo, o construtivismo seria necessário e complementar ao naturalismo pelo seu modo justificar a normatividade a partir da racionalidade prática, como, por exemplo, a construção de princípios e normas morais que engendram um sistema ético.⁸ Por um lado, a moralidade pode ser explicada pela via naturalista até certo ponto, mas precisa de uma explicação complementar no que tange a justificação dos princípios morais, no qual o construtivismo poderia ser uma alternativa mais promissora que o próprio naturalismo.

Para obter êxito no objetivo que a tese se propõe, é necessário investigar a possibilidade de compatibilizar naturalismo e construtivismo moral, duas perspectivas que, à primeira vista, parecem antagônicas na metaética. Há diferentes maneiras de compreender tanto naturalismo quanto construtivismo, contudo é comum coloca-los em campos opostos: o naturalismo moral como forma de realismo metaético que busca compreender a moralidade a partir de fatos do mundo natural e o construtivismo, interpretado frequentemente, como um tipo de antirrealismo moral. Essa interpretação do construtivismo como antirrealismo ocorre porque, segundo o construtivismo moral, os princípios morais são construídos, não descobertos. Essa característica leva a uma aparente oposição entre construtivismo e naturalismo. No entanto, o fato de algo ser "construído" não implica necessariamente a ausência de objetividade ou de realidade. Se os princípios são construídos, eles adquirem algum tipo de "realidade", embora não necessariamente uma realidade natural. Ainda assim, a matéria-prima dessa realidade construída provém do mundo natural e social. Dessa forma, a questão central a ser explorada passa a ser: até que ponto o construtivismo pode ser compatível com alguma forma de realismo e naturalismo moral?

A hipótese que se pretende colocar é a de que é possível, além de necessário, compatibilizar naturalismo e construtivismo a fim de criar uma alternativa teórica acerca da natureza da ética em que possamos, por um lado descrever os fenômenos

⁸ Tomemos o princípio da diferença de Rawls (2000a), por exemplo, que exige uma elaboração racional dos agentes e necessita de uma reflexão e de deliberação na escolha desse princípio. Mesmo o imperativo categórico de Kant (2009), ou o princípio de utilidade dos utilitaristas, também são elaborações racionais, ainda que se possa argumentar que são compatíveis com algum tipo de base natural para os mesmos. Certas normas morais, inclusive, só fazem sentido dentro de um arranjo específico de uma dada sociedade. Em uma sociedade mais igualitária, talvez um dever moral de ajudar os necessitados pode ter um peso ou relevância menor do que em uma sociedade que impera a desigualdade. A questão de se temos ou não o dever de "dar esmolas", por exemplo, só fará sentido em uma sociedade onde existam pessoas que vivam em uma condição de miséria.

que dizem respeito a moralidade, e que podem ser interpretados como elementos factuais, com aqueles que não poderiam ser reduzidos ao domínio factual como pretende algumas versões do naturalismo. A tese, mais precisamente, é de que é possível conceber uma forma de construtivismo moral compatível com um naturalismo *não reducionista*. Argumentarei, portanto, a favor da viabilidade de uma teoria híbrida que combine naturalismo e construtivismo a partir de um aspecto dual da moralidade. De um lado, existem fenômenos morais rudimentares, que podem ser encontrados na natureza humana (e até mesmo em outros animais), mas que evoluem e se tornam mais complexos com o progresso da cultura e da racionalidade.

Desse modo, o construtivismo seria necessário e complementar ao naturalismo ao explicar a normatividade a partir da racionalidade prática (como, por exemplo, a construção de princípios e normas morais que engendram um sistema ético). Assim, chegaríamos a uma *teoria dual* e “desenvolvimentista” da moralidade.⁹ Por um lado, a moralidade precisaria ser explicada de a partir de uma ótica naturalista até certo ponto (e por isso, não-reducionista), mas precisaria de uma explicação complementar, no que tange a *justificação* dos princípios ou normas morais, no qual o construtivismo poderia ser uma alternativa promissora.

Para que a moralidade tenha realmente sentido e possamos responder ao ceticismo moral¹⁰, penso que precisamos assumir alguma forma de realismo moral. Assim, ao propor o naturalismo construtivista, a tese adota um tipo de realismo fraco¹¹ e não robusto ou metafísico. Isso porque, do modo como compreendo, teorias antirrealistas não são convincentes para responder ao ceticismo moral.¹² Do meu

⁹ Essa ideia é inspirada na *teoria do processo dual* do cérebro que Joshua Greene apresenta em *Tribos Morais* (2019). Os dois modos de pensar, intuitivo e o racional, estão na base de duas maneiras diferentes de pensar a moralidade. Meu ponto seria argumentar que o primeiro tipo poderia ser mais bem explicado pelo naturalismo, mas o segundo, exigiria uma abordagem construtivista. A noção de “desenvolvimentista” estaria ligada a noção de progresso moral. A moralidade se desenvolve e é moldada pelos processos sociais e culturais, mas também pode ser remodelada de modo ativo pelos agentes morais, por meio de algum tipo de *procedimento racional* de construção de normas, princípios, valores, direitos e deveres.

¹⁰ Sobre diferentes formas de ceticismo moral, ver Sinnott-Armstrong, 2019.

¹¹ Utilizarei também os termos “realismo básico” e “realismo mínimo” para diferenciar de outras formas de realismo metafísico ou realismo robusto.

¹² O argumento basicamente é que as teorias antirrealistas, por natureza, partem de uma premissa cética, isto é, a negação de qualquer possibilidade de objetividade moral. Todos os valores são subjetivos, ou são expressões das emoções, crenças ou atitudes dos agentes. Não há uma ordem moral independente, não há uma realidade moral autossustentada. Um realismo robusto seria assumir que há uma realidade moral independente de nós que deveria ser descoberta. Há fatos morais a serem descobertos e eles podem nortear como devemos agir ou viver. Um realismo fraco poderia aceitar que há fatos morais embora não sejam completamente independentes de nós. Penso que o construtivismo pode direcionar para um realismo desse tipo. Não é um *realismo robusto*, mas um *realismo fraco*, porque ele existe a partir de uma construção feita por agentes racionais que possuem algum tipo de

ponto de vista, naturalismo e construtivismo, cada um ao seu modo oferecem respostas aos céticos e niilistas morais. Penso que o naturalismo é a forma mais promissora de realismo moral que temos disponível.¹³ É por isso que rejeitarei abordagens intuicionistas e outras formas de realismo metafísico. Como já foi tido, o naturalismo embora seja necessário, parece não ser suficiente, pois é duvidoso que possa explicar a normatividade de forma completa. É por isso que rejeitarei uma forma de reducionismo naturalista. Já o construtivismo, embora pareça uma saída viável para lidar com a objetividade e lidar com o ceticismo e niilismo, também enfrenta objeções.¹⁴

Adotar uma posição realista nesses termos, não significa que a tese se comprometa com a existência de princípios normativos dados no mundo natural, mas que toma como ponto de partida certos elementos ou fenômenos naturais presentes na natureza humana – como as emoções morais, por exemplo, e grande parte de nossa psicologia moral –, que servem de base para o surgimento da normatividade. Portanto, a proposta desta tese não visa necessariamente romper com a dicotomia fato/valor, mas pretende criar condições para articular teoricamente os domínios dos fatos e dos valores (ou normas) de maneira mais harmônica, sem desconsiderar as descobertas científicas no campo da ética.

A tese se propõe, portanto, a defender uma forma de *realismo moral*, com base no naturalismo e no construtivismo. A pretensão, no entanto, não é propor uma teoria completa, mas apenas um esboço de um caminho que poderia ser trilhado. O principal objetivo é defender uma concepção de moralidade construtivista que esteja em harmonia com a visão naturalista do mundo.

relação intersubjetiva. Em outras palavras, a realidade moral não existe *a priori*, mas *a posteriori* à construção feita pelos agentes (similarmente ao tipo de elaboração das leis jurídicas - elas não existiam, mas passam a existir e são objetivas). É possível aceitar que pode haver alguns fatos acerca da moralidade que existem independentes de nossa subjetividade, mas normas e valores dependem de algum tipo de intencionalidade coletiva (Searle, 1995).

¹³ Evidentemente o naturalismo também é uma abordagem ampla e em disputa, tanto do seu significado quanto em que posição metaética se encontra. Nem todos estarão de acordo com uma interpretação realista do naturalismo. Muitos filósofos que se consideram naturalistas defendem posições antirrealistas. A princípio parece ser possível ser naturalista e antirrealista em um certo sentido. Contudo, pretendo trabalhar com a abordagem que compreende o naturalismo como uma forma de realismo (ver Brink, 1989; 2003; Ver Copp, 2001)

¹⁴ A mais contundente, ao meu ver, versa sobre o aparente dualismo que se segue da postura construtivista, ao menos se ela está dissociada de uma perspectiva realista e – como vou argumentar – naturalista.

Referencial teórico da tese

No que diz respeito ao referencial teórico e bibliográfico, a posição defendida nesta tese é construída a partir do diálogo com um conjunto amplo de autores da tradição filosófica e das ciências humanas, cujas contribuições são mobilizadas de modo seletivo e articulado em função dos problemas metaéticos investigados.¹⁵

O pano de fundo naturalista da tese toma como ponto de partida as abordagens evolucionistas da moralidade, especialmente em Charles Darwin (1974;2009), Frans de Waal (1996;2006), Michael Tomasello (2009;2016) e Philipp Kitcher (2006;20011). Darwin (1974) já havia sugerido que o senso moral poderia ser compreendido como um produto da evolução de instintos sociais. O primatólogo Frans De Waal (1996;2006) aprofunda essa intuição ao defender a continuidade evolutiva entre os comportamentos sociais de primatas não humanos e a moralidade humana. Sua tese de que a moralidade está em continuidade com a evolução e parte de nossa natureza é parcialmente incorporada nesta investigação, ainda que aqui se defenda de modo mais explícito a existência de uma dimensão normativa artificial e construída. De modo mais enfático, a explicação proposta por Tomasello (2016) sobre a origem natural da moralidade, contribui decisivamente ao enfatizar a conexão entre moralidade e cooperação, bem como ao distinguir entre uma moralidade de simpatia e uma moralidade de justiça, ligadas a diferentes estágios do desenvolvimento social humano. Já Philipp Kitcher (2011), ao propor a concepção da ética como um projeto, fornece um modelo particularmente fecundo para articular evolução biológica, evolução cultural e normatividade. A tese de que houve uma passagem gradual de uma “protomoralidade” para uma ética sistematizada é interpretada nesta tese como a transição entre uma moralidade predominantemente emocional e uma moralidade progressivamente racionalizada. A ideia de progresso moral, central em Kitcher (2006; 2011), é incorporada como um elemento-chave do naturalismo construtivista, reforçando o papel da cultura, das práticas sociais e da deliberação coletiva na transformação dos padrões morais ao longo do tempo.

Outro eixo teórico fundamental da tese está ancorado na tradição do sentimentalismo moral, cuja formulação clássica remonta a David Hume (2009). A

¹⁵ O objetivo não é oferecer uma exegese detalhada das obras, mas utilizá-las como recursos conceituais e argumentativos para sustentar uma concepção de moralidade que combina naturalismo e construtivismo em uma perspectiva realista mitigada.

centralidade dos sentimentos morais como uma base fundamental dos juízos morais é discutida e considerada como elemento indispensável para compreensão do fenômeno moral. A tradição sentimentalista, retomada contemporaneamente por Jesse Prinz (2006;2007), cuja concepção da moralidade como uma construção cultural assentada sobre uma base emocional fornece elementos importantes para compreender a dimensão afetiva da moralidade.¹⁶

As contribuições da psicologia moral contemporânea reforçam e refinam esse quadro sentimentalista. O ponto de apoio será as teorias do processo dual do cérebro (Kahneman; 2012) aplicados à psicologia moral. As pesquisas do psicólogo Jonathan Haidt (2001;2020), ao enfatizar o papel das intuições morais rápidas e emocionalmente carregadas, oferecem uma descrição empiricamente informada do funcionamento ordinário do julgamento moral. Já o filósofo e neurocientista Joshua Greene (2004;2014), fornece um modelo teórico mais articulado ao fazer uso da teoria do processo dual do cérebro, distinguindo entre um entre duas formas de entendermos a moralidade, uma baseada em emoções (modo automático de julgar) e outra no raciocínio (modo manual de pensar). Essa distinção desempenha um papel central na tese, ao oferecer suporte empírico à ideia de que a moralidade humana possui uma base natural-emocional que pode ser posteriormente reorganizada e criticamente avaliada por meio do raciocínio prático. A noção de “duas moralidades” em Greene (2014; 2018) fornece, assim, um elo importante entre naturalismo psicológico e construtivismo normativo.

No plano normativo, a tese dialoga com diferentes versões do construtivismo ético, especialmente aquelas desenvolvidas por John Rawls (1980; 2000a), Christine Korsgaard (1996;2003;2008), Onora O'Neill (1989; 1996; 2014), Thomas Scanlon (2000;2003), entre outros. Em linhas gerais, essas abordagens compartilham a ideia de que normas e princípios morais não são descobertos como fatos morais independentes, mas construídos por meio de procedimentos racionais, práticas sociais ou formas de deliberação intersubjetiva. A tese dialoga com as versões procedimentalistas do construtivismo, nas quais a legitimidade normativa é resultado

¹⁶ Nessa tese, concordo com Prinz quanto à origem emocional da moralidade e quanto ao papel da cultura na formação dos valores morais, bem como com sua rejeição de um realismo moral metafísico robusto. Contudo, distancio-me de seu subjetivismo e de sua tendência a minimizar o papel da racionalidade prática na justificação e revisão das normas morais. Ainda assim, sua defesa da ideia de progresso moral é incorporada e reelaborada no interior da proposta do naturalismo construtivista.

do raciocínio prático e da aceitabilidade racional das normas. Contudo, mesmo tempo, essa vertente é complementada por uma sensibilidade ao construcionismo social, segundo a qual a moralidade deve ser compreendida como um fenômeno historicamente situado, moldado por instituições, práticas culturais e formas de organização social. A construção moral, nessa perspectiva, não ocorre no vácuo, mas sobre um pano de fundo biológico, psicológico e social que condiciona tanto os conteúdos quanto os procedimentos de justificação normativa.

É nesse ponto que as contribuições de John Searle (1995; 2000; 2010) desempenham um papel decisivo. Sua distinção entre *atos brutos* (*brute facts*) e *atos institucionais* (*institutional facts*), tal como desenvolvida em *The Construction of Social Reality* (1995), fornece o elo ontológico que permite articular naturalismo e construtivismo sem reducionismo. Os fatos institucionais mostram como estruturas normativas e sociais podem ser construídas a partir de uma base natural, sem que isso implique a negação da objetividade. Nessa tese, a teoria de Searle funciona como uma verdadeira “cola” conceitual entre a dimensão natural da moralidade e sua dimensão socialmente construída.

Por fim, a *Teoria Moral Centrada na Sociedade* (*Society-Centered Moral Theory*) de David Copp (2001;2007) ocupa uma posição singular e central no marco teórico da tese. Sua teoria influenciou diretamente a concepção geral do naturalismo construtivista aqui defendido. Em *Morality, Normativity and Society* (2001), Copp propõe uma articulação entre naturalismo e construtivismo que, embora distinta da posição sustentada nesta investigação, fornece um modelo decisivo para pensar a normatividade moral como profundamente conectada à organização e às necessidades da vida social. A adoção de um construtivismo centrado nas necessidades sociais – em contraste com versões mais individualistas –, bem como a incorporação de uma forma de racionalidade instrumental e de conceitos como código moral (*moral codes*) e padrões morais (*moral standards*), são elementos que dialogam diretamente com a proposta de Copp (2001), ainda que sejam aqui reelaborados de modo próprio.

A partir desse conjunto de referências, a tese, cujo esboço teórico está sendo elaborada, pode ser designada mais precisamente como *naturalismo construtivista centrado na sociabilidade*.¹⁷ Essa posição busca articular uma explicação naturalista

¹⁷ Explicarei com mais detalhes essa especificidade no capítulo final da tese, após o desenvolvimento da estrutura argumentativa e firmar as bases teóricas nos capítulos anteriores.

da moralidade com uma concepção construtivista da normatividade, atribuindo à sociabilidade humana um papel estruturante na gênese, na justificação e na transformação das normas morais. A moralidade é compreendida como uma construção social que se ancora em uma base natural, sem redução de uma dimensão à outra.

Aspectos metodológicos

A metodologia adotada nesta pesquisa se vale da análise bibliográfica e conceitual, fazendo uso de textos filosóficos, bem como de contribuições provenientes de outros campos do conhecimento — como as ciências cognitivas, a psicologia, a biologia evolutiva e as ciências sociais — sempre que isso se mostrar relevante para a compreensão do fenômeno moral. No entanto, o objetivo central não é realizar um estudo exegético aprofundado das obras ou autores mobilizados¹⁸, ao menos não como finalidade principal da investigação. O enfoque da tese é eminentemente argumentativo, orientado pela análise de problemas filosóficos, valendo-se de conceitos, teorias e argumentos extraídos da literatura pertinente para sustentar, desenvolver ou criticar posições filosóficas que estão relacionadas com o que a tese defende.

Nesse sentido, os textos e autores não são tomados como objetos de análise em si mesmos, mas como recursos teóricos inseridos em uma estratégia argumentativa mais ampla. As obras mobilizadas ao longo da tese desempenham um papel dialético: em alguns casos, são utilizadas para fundamentar premissas ou esclarecer conceitos relevantes; em outros, funcionam como contrapontos críticos, servindo como alvos de objeção ou revisão conceitual. Por essa razão, a investigação não segue uma leitura linear, cronológica ou sistemática dos autores abordados. Os textos são mobilizados conforme sua pertinência para os problemas discutidos em cada etapa da argumentação e de acordo com as exigências internas do desenvolvimento teórico da tese.

¹⁸ Nesse sentido, o *objeto* da investigação não são os textos em si, mas os problemas que serão discutidos através deles. A abordagem adotada pretende ser expositiva, interpretativa e argumentativa, mas não visa o aprofundamento comparativo através de comentadores especializados nos textos, enquanto literatura secundária. Farei algumas indicações de bibliografia complementar em momentos pontuais.

Essa abordagem implica uma certa liberdade metodológica no uso dos conceitos e argumentos provenientes da literatura. Embora se busque apresentar de maneira fiel e objetiva as posições dos autores mobilizados, a tese não se compromete com uma reconstrução estritamente ortodoxa de todas as teorias discutidas. Em alguns momentos, conceitos e argumentos serão adaptados, reformulados ou combinados, sempre que isso se mostrar necessário para o avanço da argumentação proposta. Sempre que ocorrer esse tipo de deslocamento conceitual ou modificação interpretativa, o texto procurará torná-lo explícito, distinguindo claramente entre a posição original do autor e o uso que dela é feito no contexto da tese.¹⁹

Estrutura da tese

A estrutura da tese é a seguinte: No capítulo 2, que segue à esta introdução, o objetivo é explorar e esclarecer, com maior densidade filosófica, o problema central que orienta a investigação, bem como apresentar uma síntese da proposta de solução. Nesse momento inicial, busca-se delinear o argumento geral que será desenvolvido ao longo do trabalho, situando a tese no debate metaético contemporâneo e explicitando suas motivações teóricas fundamentais.

No capítulo 3, apresento a base teórica a partir da qual a investigação se desenvolve, a saber, a base natural ou naturalista da moralidade. O objetivo central desse capítulo é discutir e fundamentar teoricamente a ideia de que a moralidade possui raízes naturais, explorando de que modo disposições morais básicas podem ser compreendidas à luz da natureza biológica, psicológica e social dos seres humanos. Para isso, procuro caracterizar de forma ampla o que se entende por naturalismo moral, distinguindo suas principais variantes e enfrentando algumas das questões clássicas associadas a essa abordagem no campo da metaética. Em particular, dou ênfase a uma perspectiva evolucionista acerca da origem do senso

¹⁹ Dada a amplitude e a complexidade do tema investigado – que envolve um amplo espectro de posições metaéticas e um diálogo interdisciplinar significativo – é possível que algumas interpretações sejam necessariamente sintéticas ou que certas reconstruções teóricas não explorem exaustivamente todas as nuances presentes na obra dos autores discutidos. Ainda assim, essa limitação não compromete o objetivo central da investigação, que não é esgotar o exame exegético das teorias mobilizadas, mas contribuir para o debate filosófico por meio da articulação crítica de ideias, da formulação de argumentos e da proposição de uma alternativa teórica coerente. Eventuais revisões, ajustes ou críticas futuras devem ser compreendidas como parte do próprio processo de investigação filosófica e do caráter progressivo do debate teórico.

moral, examinando o papel das emoções, intuições e capacidades cooperativas moldadas ao longo da evolução, bem como sua articulação com a estrutura da psicologia moral humana.

O capítulo 4 dá ênfase à investigação das teorias construtivistas, com o intuito de compreender o que caracteriza essencialmente o construtivismo enquanto estratégia metaética. Procuro explorar e discutir a tese de que a moralidade é, em algum sentido relevante, uma construção, bem como esclarecer a interpretação construtivista que será adotada ao longo da tese. Nesse contexto, recorro à metáfora da construção como um recurso conceitual para explorar a ideia de que a moralidade é construída tanto socialmente, quanto racionalmente. Assim, o processo de elaboração e justificação de princípios morais a partir do raciocínio prático, entendidos como normas racionalmente aceitáveis para a organização da convivência social – próprio do construtivismo procedimentalista ético filosófico – é um dos elementos centrais, mas é complementado pela via explicativa presente no construtivismo social que, de forma mais abrangente vê a moralidade como resultado de processos sociais, culturais e institucionais, historicamente situados.

No capítulo final, apresento e defendo a posição que denomino naturalismo construtivista, procurando dar uma caracterização específica e argumentando a favor da mesma. O objetivo central desse capítulo é sustentar a tese geral de que a moralidade humana pode ser compreendida como uma construção social que se ancora sobre uma base natural e social humana. Procuro, assim, argumentar que naturalismo e construtivismo não são posições incompatíveis, mas podem ser concebidos como abordagens complementares no âmbito da metaética.

2 A NATUREZA DA MORALIDADE EM QUESTÃO

Um dos eixos centrais da metaética é a ontologia moral, isto é, a investigação sobre a natureza e o modo de ser da moralidade²⁰. A ontologia moral pergunta se os valores, normas e fatos morais possuem existência independente das crenças e atitudes humanas. É nesse contexto que emerge o debate entre realismo e antirrealismo moral.²¹ Por realismo moral, grosso modo, entende-se comumente a posição segundo a qual existem verdades morais objetivas, válidas independentemente das opiniões, culturas ou contextos particulares. O antirrealismo, em contraste, seria a posição antagônica que nega essa objetividade, sustentando que a moralidade depende, em última instância, de perspectivas humanas contingentes. A objetividade moral, portanto, refere-se à possibilidade de juízos morais possuírem validade que transcenda preferências individuais ou convenções locais, sendo essa a principal disputa entre realistas e antirrealistas.

Há diferentes tipos de realismo e antirrealismo, no entanto. É nesse cenário que entram o naturalismo e o construtivismo, cuja relação será alvo da investigação dessa tese. O *naturalismo moral* é entendido aqui como a posição que busca explicar a moralidade em continuidade com a natureza, recorrendo a bases empíricas e científicas como a psicologia, a biologia e as ciências sociais.²² O naturalismo, como normalmente é concebido, sustenta que é possível compreender a origem e o funcionamento da moralidade sem recorrer a entidades metafísicas extravagantes. Já o *construtivismo moral* é entendido como a posição segundo a qual a moralidade não é *descoberta* como se estivesse dada no mundo, mas *construída* a partir de processos de deliberação racional e social.²³ Essa construção depende, para a maioria dos construtivistas, de critérios de *racionalidade prática*, isto é, a capacidade dos indivíduos de deliberar, avaliar razões e articular princípios que orientem a ação.

Nesse horizonte, um dos problemas recorrentes da tradição filosófica – e que aparecerá como pano de fundo e como matriz condicionante para a relação entre ética e mundo –, é o problema fato-valor, que consiste na dificuldade de explicar como (ou

²⁰ Para uma visão geral sobre a metaética, ver Miller (2003), Fischer (2014), Sayre-McCord (2023).

²¹ A discussão sobre realismo e antirrealismo moral será melhor tratada na próxima seção desse capítulo.

²² Essa descrição de naturalismo ético está mais alinhada ao que se chama de naturalismo metodológico do que ao chamado naturalismo ontológico ou metafísico. Discutirei melhor essa distinção e diferentes aspectos do que se entende por naturalismo e naturalismo ético no capítulo 3.

²³ Essa ideia será melhor explorada no capítulo 4 dessa tese.

se) juízos prescritivos ou normativos estão relacionados com juízos descritivos (ou juízos de fato), se é ou não possível derivar o normativo do factual ou se isso envolve uma violação de princípios lógicos. Por um lado, temos os fatos, que descrevem estados de coisas no mundo; por outro, os valores (ou normas), que expressam critérios normativos sobre o que deve ser feito ou considerado bom. A tensão entre fatos e valores atravessa toda a metaética e estará no centro das discussões desta tese, especialmente porque o naturalismo construtivista busca justamente aproximar, sem reduzir, esses dois domínios.

Dado todo esse contexto de fundo, o problema geral dessa investigação pode ser colocado da seguinte forma: como conciliar o discurso moral e o discurso científico de modo que estes estejam em harmonia, sem, contudo, reduzir a ética à factualidade científica, garantindo autonomia e autoridade da normatividade moral? Em outras palavras: como harmonizar ética e ciência, respeitando a distinção entre fato e valor/normas e a diferença entre linguagem descritiva e a linguagem prescritiva, sem ter de abraçar uma rigidez absoluta entre os dois domínios ou uma redução de um a outro? De modo mais específico, minha preocupação filosófica está em como harmonizar uma explicação naturalista com uma abordagem construtivista da ética, de maneira que possamos unificar aquilo que na moral corresponde aos aspectos factuais e o que corresponde aos juízos eminentemente normativos.

A solução que a tese propõe, isto é, combinar naturalismo e construtivismo, enfrenta um novo problema que pode ser encarado como sua principal objeção: naturalismo e construtivismo seriam posições opostas e por isso incompatíveis. O tensionamento entre naturalismo e construtivismo se dá porque além de serem abordagens distintas da ética, às vezes são vistas como antagônicas e até irreconciliáveis. A ideia da primeira parte desse capítulo é justamente explorar com maior profundidade as diferentes camadas desse problema, a fim de preparar o terreno para apresentar com maior afinco a minha tese, a saber, que naturalismo e construtivismo são compatíveis e podem ser combinados em uma perspectiva metaético híbrida: o naturalismo construtivista.

Começarei explorando, portanto, alguns aspectos metaéticos que são pano de fundo da discussão para tornar mais clara a hipótese que essa tese persegue e porque acredito que a alternativa mais viável para compreender a moralidade seria uma combinação entre naturalismo e construtivismo.

2.1 O PROBLEMA METAÉTICO EM PERSPECTIVA

Essa seção explorar o pano de fundo metaético que colocaria naturalismo e construtivismo em lados opostos da fundamentação da moralidade. Três aspectos serão considerados a saber: 1) como naturalismo e construtivismo são vistos dentro da disputa entre realismo e antirrealismo moral; 2) como naturalismo e construtivismo lidam com a distinção fato e valor; 3) como naturalismo lidam com o problema do enquadramento entre ciência e ética. A ideia geral é mostrar que se tratam de diferentes ângulos de um mesmo problema. As próximas subseções vão explorar o problema sobre esses três aspectos.

2.1.1 Ontologia moral: a disputa entre realismo e antirrealismo moral

Uma das questões mais fundamentais e mais controversas em metaética diz respeito à existência ou não de fatos morais objetivos. Realistas morais são comumente identificados como defendendo a posição de que existem fatos morais objetivos, enquanto que os antirrealistas negam essa tese. Evidentemente essa é uma forma muito simplória de definir e diferenciar a posição realista da posição antirrealista. Há muito mais nuances e sutilezas, além de posições intermediárias e até disputas conceituais sobre como definir realismo e antirrealismo. Contudo, essa é uma primeira aproximação desses conceitos. Afinal de contas, compreender a tensão entre essas duas posições antagônicas pode nos ajudar a entender tanto o problema de fundo que essa tese investiga, quanto a aparente incompatibilidade entre naturalismo e construtivismo, que surge como a principal objeção a ser defendida. A controvérsia entre realismo e antirrealismo moral, serve como pano de fundo para avaliar tanto as pretensões naturalistas quanto as construtivistas.

O debate realismo/antirrealismo na ética existe desde que as pessoas começaram a pensar criticamente sobre suas convicções morais. O problema sempre foi dar sentido a essas convicções de uma forma que fizesse justiça à aparente importância da moralidade sem se envolver em escandalosas fantasias metafísicas. Alguns pensaram que isso não é possível; eles sustentaram que a aparente importância da moralidade é mera aparência. Outros pensaram que isso é possível; eles sustentaram que qualquer metafísica necessária não é escandalosa nem fantasiosa. (Sayre-McCord, 1988, p.2)

Segundo James Dreier (2009, 2009, p. xix), uma das questões filosóficas fundamentais acerca da explicação sobre a ética “tem a ver com a questão fundamental de se é e de que maneira é correto pensar a moralidade como tendo como objeto um domínio de fatos morais”. Essa disputa se intensifica na tensão entre os realistas e antirrealistas morais:

Os chamados antirrealistas negam a existência de fatos morais, considerando nossa fala e pensamento morais algum tipo de projeção de afeto, emoção ou atitude prática. Portanto, em vez de uma descoberta ou investigação de um reino independente de fatos morais, nosso pensamento e discussão moral devem ser pensados como algo que traz à luz as atitudes morais que estruturam nossas avaliações e intenções, nossos planos de ação, nossas preferências e desejos, de acordo com a visão antirrealista. Os realistas, por outro lado, acreditam que a fenomenologia do pensamento moral é a da “busca de fatos”, que nossos julgamentos morais pelo menos pretendem ser (e às vezes realmente são) sobre os próprios fatos morais, que a verdade da questão transcende as atitudes que trazemos à tona, que existe algo como acertar ou errar. (Dreier, 2009, p.xix)

Como essa citação deixa claro, a disputa entre realismo e antirrealismo se dá no âmbito do debate acerca da existência ou não de fatos morais – às vezes se discute a existência de *propriedades* morais no lugar de *fatos* – e em que medida podemos falar em uma *realidade* ou *domínio* moral constituída por tais fatos (ou propriedades). Os realistas procuram argumentos para tornar a moralidade algo *real* e *objetivo* enquanto os antirrealistas pensam que essa pretensão é impossível ou não faz sentido. Os realistas costumam acreditar em um domínio de fatos independentes de nós. Enquanto que os antirrealistas tendem a pensar a moralidade como uma forma de projeção ou expressão subjetiva.

Como é de se notar, realismo e antirrealismo, por serem posições antagônicas, tendem a ser uma a negação da outra. Para entender o antirrealismo é necessário entender o que o realismo defende ou como caracterizá-lo. Mas então, o que é o realismo moral?

O realismo moral parece apresentar compromissos ontológicos, por um lado, e compromissos cognitivistas, por outro lado. O realismo, em metaética, é uma posição que sustenta que existe uma realidade moral ao qual nos referimos quando emitimos nossos juízos morais. Isso implica que há fatos ou propriedades morais no mundo (compromisso ontológico). Esses fatos ou propriedades são a base do que poderíamos entender por “realidade moral”. Além disso, os realistas morais costumam defender que os juízos podem ser verdadeiros ou falsos (compromisso cognitivista),

pois eles descrevem algo presente na realidade ou se referem aos fatos que existem independentes das crenças ou atitudes dos agentes.

De acordo com o realismo ético, há fatos éticos a serem descobertos ou reconhecidos, que servem como criadores de verdade para as afirmações éticas que os representam com precisão; e, na medida em que há procedimentos corretos para responder a questões éticas, eles são considerados corretos porque rastreiam esses fatos éticos. (FitzPatrick, 2006, p.162)

Como veremos, mesmo essas teses básicas nem sempre são tomadas como necessárias para serem consideradas realismo moral. Afinal de contas como diz Shafer-Landau:

Em um nível mais simples, todos os realistas endossam a ideia de que existe uma realidade moral que as pessoas tentam representar quando emitem julgamentos sobre o que é certo e errado. As divergências que surgem entre os realistas têm a ver principalmente com a natureza dessa realidade. (Shafer-Landau, 2005 p. 13)

Muitos realistas morais defendem que há uma conexão necessária entre realismo e objetividade. Realistas morais, em um sentido forte, sustentam que há fatos morais e que eles são objetivos. Como expressa Brink: “O realismo moral afirma que a ética é, ou pode ser, objetiva” (Brink, 2003). E prossegue:

O realismo moral é um tipo de tese metafísica sobre a natureza e o *status* da moralidade e das pretensões morais. Uma visão realista sobre ética presumivelmente afirma a existência de fatos morais e proposições morais verdadeiras. Mas um relativista moral que pensa que os fatos morais são constituídos pelas crenças morais de um indivíduo ou grupo social é capaz de concordar com isso. O realismo moral, ao que parece, está comprometido com fatos e verdades morais que sejam objetivos de alguma forma. (Brink, 2003, p.14)

Nessa interpretação, a noção de *objetividade* é o que marcaria a diferença entre o realismo e outras posições filosóficas, como o relativismo ou o subjetivismo. Evidentemente essa afirmação pode gerar interpretações diferentes, principalmente no que diz respeito ao que entendemos por *objetividade*. No entanto, muitos realistas defendem que o critério de objetividade pretendido pelo realismo seja a *independência* dos juízos ou representações por parte dos sujeitos. Isto significa que “os conceitos objetivos podem ser ditos independentes de nossas reações” (Brink, 2003, p. 463). Essa ideia reforça uma concepção *externalista* de objetividade. Alguns realistas defendem a tese de que se os fatos morais existem, eles dever ser objetivos e

independentes de nós, ou seja, independentes de serem pensados ou conhecidos (Shafer-Landau, 2003; Brink, 1989; 2003;). Para ser mais claro:

Quando uma descrição do mundo que utiliza esses conceitos é verdadeira, ela o é em virtude do fato de ser conforme ao mundo e de representa-lo de maneira adequada, tal como ele é, independente de nós. Segundo essa concepção da objetividade, o realismo moral implica que há fatos morais – relacionados, por exemplo, com as ações obrigatórias e com ações más – que os sujeitos da avaliação propõem-se descrever e cuja existência e a natureza são, em grande parte, independentes de suas crenças e de suas atitudes morais [...] (BRINK, 2003, p. 463)

Entretanto, nem todos os realistas endossam essas teses. Conforme FitzPatrick, 2006):

[...] realistas éticos aceitem pelo menos o que se segue: (1) As alegações éticas pretendem declarar fatos (atribuindo propriedades éticas a ações, pessoas, políticas, etc.) e, portanto, são diretamente verdadeiras ou falsas, da mesma forma que outras alegações supostamente declarativas de fatos, representando-os com precisão ou não; e (2) Pelo menos algumas alegações éticas, quando interpretadas literalmente, são verdadeiras. (FitzPatrick, 2006, p.161)

Nessa definição, o realismo moral parece dar maior atenção à relação entre o compromisso ontológico (que assume a existência de fatos morais) com o compromisso cognitivista (que aceita que as alegações morais têm valor de verdade). Ontologicamente nossas alegações éticas estão diretamente relacionadas – e condicionadas quanto ao seu valor de verdade – pela existência (objetiva ou não) de fatos ou propriedades morais. Epistemologicamente o realismo está fortemente ligado ao cognitivismo, já que tais alegações implicam a crença na verdade das proposições morais.

Sayre McCord (1988, p. 5) é ainda mais sucinto ao dizer que “o realismo envolve a adoção de apenas duas teses: (i) as afirmações em questão, quando interpretadas literalmente, são literalmente verdadeiras ou falsas (cognitivismo), e (ii) algumas são literalmente verdadeiras. Nada mais.” Essa definição pode ser vista como minimalista em termos de realismo moral. Nessa definição mínima, há uma relação forte entre o realismo e o cognitivismo, mas também com o que Sayre McCord (1988, p.9-14) chama de *teoria do sucesso*, em contraposição à *teoria do erro*. Isso significa que o realismo assume a tese de que somos de fato capazes de conhecer pelo menos alguns desses fatos morais e por isso pelo menos alguns de nossos juízos morais devem ser verdadeiros.

Nessa definição, que poderíamos chamar de realismo mínimo ou básico, não há nada dito sobre objetividade nem sobre serem independentes de nós. Na verdade, o compromisso ontológico é menos enfático do que o compromisso cognitivista, o que significa que de um ponto de vista minimalista, o realismo não implica uma tese ontológica forte quanto a existência de fatos morais (nem que sejam objetivos ou independentes de nós). Ora, isso significa que o realismo moral mínimo é compatível com outras posições filosóficas em metaética como o construtivismo ou o relativismo e até o subjetivismo.

Além disso, o realismo moral possui ramificações internas. Alguns realistas morais podem ser naturalistas ou não-naturalistas. Realistas naturalistas entendem que fatos ou propriedades morais são em um sentido relevante fatos ou propriedades naturais. Realistas não-naturalistas negam que tais fatos ou propriedades morais possam ser naturais.²⁴ Os realistas naturalistas pensam que associar realismo e naturalismo é a melhor maneira de tornar o realismo plausível. Os realistas não naturalistas pensam que esse é um projeto problemático por diferentes razões. Os realistas não naturalistas pensam que o realismo naturalista não seria capaz de sustentar uma forma robusta de realismo moral e somente um realismo forte ou robusto poderia garantir a objetividade moral (Shafer-Landau, 2003; Enoch, 2011). O desafio dessa forma de realismo não naturalista, no entanto, é explicar qual a base ontológica desses fatos morais ou de que forma tais propriedades são possíveis.

Os realistas naturalistas, por sua vez, defendem que fatos ou propriedades morais são do tipo natural. Mas há ainda subdivisões entre os naturalistas. Os naturalistas reducionistas são aqueles que defendem que as propriedades morais podem ser reduzidas a propriedades ou fatos naturais. Naturalistas não reducionistas pensam que embora fatos morais tenham por base os fatos naturais, eles não podem ser identificados ou reduzidos um ao outro.²⁵

O antirrealismo moral – identificado às vezes como irrealismo ou não-realismo moral²⁶ - por sua vez, é visão metaética que antagoniza com o realismo. O antirrealismo nega – ou pelo menos coloca sob suspeita – que existam fatos (ou

²⁴ Não naturalistas por sua vez podem ser de vários tipos, naturalistas metafísicos ou platônicos, supernaturalistas, intuicionistas ou naturalistas robustos.

²⁵ No capítulo 3 sobre o naturalismo vou dizer mais a respeito dessa distinção.

²⁶ Às vezes usa-se os termos irrealismo ou até não-realismo para se referir a mesma posição geral na metaética que nega ou é antagônica ao realismo moral. Alguns filósofos fazem distinção entre antirrealismo e irrealismo (ver Wright, 1988).

propriedades) morais – ou que, se existirem, eles possam ser objetivos. Juízos morais, segundo os antirrealistas, seriam expressões ou projeções subjetivas, de aprovação ou desaprovação de ações, comportamentos ou atitudes, ou até mesmo juízos errôneos sobre supostos fatos que, na verdade, são inexistentes. Segundo Richard Joyce (2022):

[...] O antirrealismo moral é a negação da tese de que propriedades morais — ou fatos, objetos, relações, eventos, etc. (quaisquer categorias que se esteja disposto a aceitar) — existem objetivamente. Isso pode envolver (1) a negação de que propriedades morais existam, ou (2) a aceitação de que elas existem, mas essa existência é (no sentido relevante) não objetiva. (Joyce, 2022, s.1)

Isso significa que antirrealistas podem aceitar apenas a tese (1) – *não existem fatos morais objetivos* – ou apenas a tese (2) – *fatos morais podem existir mas não são objetivos* – ou ambas. O antirrealismo mais robusto defenderá as duas teses. Formas de antirrealismo mais mitigadas defenderão versões de 1 e 2. Conforme aponta Joyce, o antirrealismo moral pode assumir três formas: o não-cognitivismo moral; a teoria do erro; ou o não-objetivismo moral:

Existem basicamente duas maneiras de endossar (1): não cognitivismo moral e teoria do erro moral. Os proponentes de (2) podem ser considerados de várias maneiras como não objetivistas morais, ou idealistas, ou construtivistas. (Joyce, 2022,s.1)

O não-cognitivismo moral defende que nossos juízos morais não têm valor de verdade, portanto nem sequer há necessidade de haver fatos morais. Nossa linguagem moral não pretende representar alguma realidade e ou tem referência externa à objetos ou fatos do mundo. Normalmente não cognitivistas defendem uma compreensão de que nossos juízos morais expressam emoções ou atitudes. Os exemplos clássicos de não cognitivismo são o sentimentalismo moral, o emotivismo, diferentes formas de subjetivismo, e mais recentemente o expressivismo moral. Os teóricos do erro, como Mackie e seus seguidores, pensam que nossos juízos morais pretendem ser verdadeiros, mas falham sistematicamente em seu objetivo, uma vez que tal realidade não existe. O não-objetivismo é a posição que “permite que fatos

morais existam, mas sustenta que eles não são objetivos” (Joyce, 2022,s.1). Podemos dizer que essa última é uma forma mais branda de antirrealismo moral.²⁷

Segundo Joyce (2022), essa distinção entre essas três teses é importante pois na contramão do antirrealismo temos uma distinção do que seria o *realismo moral mínimo* e o *realismo moral robusto*. Em contraposição ao antirrealismo, o realismo moral mínimo “é a negação do não cognitivismo e da teoria do erro” (em outras palavras, a negação de (1)) enquanto o realismo moral robusto “afirma a objetividade dos fatos morais” (Joyce, 2022, s.1) (ou seja, a negação de (2).)

À primeira vista, o antirrealismo parece ser a posição mais coerente com a visão científica do mundo, já que a moralidade não parece fazer parte do conjunto de fatos naturais estudados pelas ciências empíricas – pelo menos não parecem fazer parte do domínio da física, da química ou biologia – ou, como diz Mackie, “valores morais não fazem parte do tecido do mundo” (1990, p. 15). Isso porque é possível endossar uma visão científica de mundo – e, por isso, realista – sem, contudo, defender que o campo da ética não pertence ao “domínio do real”. Aqui ressalta-se a distinção entre fato e valor. É evidente que nesse aspecto existe uma compreensão bastante simplista tanto do que se compreende como sendo parte da “natureza”, como o que consiste em o campo de pesquisa empírica.²⁸

Ora, a disputa entre realismo e antirrealismo está no âmago da metaética e, embora muitos fujam dessa discussão ou sejam vagos sobre como se posicionar frente à questão acerca da existência ou não de fatos ou propriedades morais, ou acerca da possibilidade da objetividade moral, esse é um pressuposto que inevitavelmente é assumido, explícita ou implicitamente. A questão é que há um dilema metaético sobre como devemos nos posicionar frente à tensão entre realismo e antirrealismo. O problema é que ambos os lados, realismo e antirrealismo, parecem ter sua força: o realismo procura garantir a objetividade da moralidade, mas enfrenta o desafio de explicar a natureza ontológica dos fatos morais; já o antirrealismo, buscando uma explicação mais plausível e minimalista da moralidade –

²⁷ Joyce inclui o construtivista como uma forma de antirrealismo “não objetivista” ou próximo disso. De fato há filósofos que interpretam o construtivismo dessa forma. Mas há filósofos que interpretam o construtivismo como uma forma de antirrealismo que apesar disso garante objetividade. Por isso o construtivismo seria uma forma de objetivismo não realista (talvez aqui o rótulo “não realista” em vez de “antirrealista” pudesse fazer sentido). Eu particularmente vou defender que o construtivismo (não necessariamente qualquer tipo) pode ser lido como uma visão realista e objetivista da moralidade. Aqui sigo especialmente Copp (2005), e alguma medida Rawls (1980) e Korsgaard (1996;2003).

²⁸ Veja-se os estudos empíricos das ciências sociais e antropologia, por exemplo.

ontologicamente falando - paga o preço de renunciar à objetividade moral. Ou como diz Simon Blackburn (1988, p. 361), “se o realismo falha por ser vazio, o antirrealismo falha porque se desvia para erros – tornando as coisas dependentes de nós quando obviamente não o são...”. Como deveríamos nos posicionar? Há algum caminho intermediário ou precisamos, inevitavelmente assumir um lado e aceitar o ônus que ele acarreta? A presente tese levanta a hipótese de que a solução para esse impasse é combinar o naturalismo com o construtivismo em uma concepção híbrida: o naturalismo construtivista.

2.1.2 Continuidade e descontinuidade: o problema do enquadramento e as duas tendências na metaética

Embora a metaética, como investigação filosófica específica, tenha se estabelecido mais sistematicamente no século XX, de algum modo sempre esteve na preocupação dos filósofos do passado. Nem sempre os termos e classificações da metaética estiveram presentes de forma explícita nos textos dos filósofos do passado, contudo podemos encontrar vestígios dos debates entre realismo e antirrealismo desde os gregos, passando pelos medievais e depois entre os modernos. Mas é comum que se reconheça a importância do trabalho G. E. Moore (1992) e sua investigação sobre a ética como um marco fundamental.²⁹

Segundo Darwall, Gibbard e Railton (1992;2013), as teses e argumentos defendidos por Moore no *Principia Ethica* (1903) deram o tom e pautaram o debate na metaética durante boa parte do século XX, e de alguma forma continua a ser influente ainda hoje. A acusação de Moore (1903) de que diferentes teorias e posições filosóficas acerca da ética caíam em uma *falácia naturalista*, fez com que os rumos da metaética fossem numa direção que favoreceu as teorias não-cognitivistas da ética (Darwall *et al.*, 1992; 2013, p.20). Visões como o emotivismo moral e outras teorias da sensibilidade seriam herdeiros ou beneficiários da *questão aberta* de Moore (1903). Além disso, os trabalhos de filosofia analítica até meados do século XX em ética deram força para a ideia de que havia uma certa distinção entre fato e valor que deveria ser observada e permanecer intocável. Esse contexto impediu (ou pelo menos

²⁹ Ver Horgan & Timmons, 2006.

dificultou) que teorias naturalistas surgissem até certo ponto, ou caso surgissem tivessem que associar-se ao antirrealismo ético (Darwall *et al.*, 1992).

De fato, até meados do século XX, filósofos que se considerassem realistas em ética, acabavam abraçando formas de intuicionismo moral (seguindo um caminho aberto por Moore, mas ao custo de uma aproximação com um tipo de realismo platônico). Já os irrealistas morais, como os emotivistas, pretendiam dizer que os juízos morais nada mais faziam do que expressar nossa aprovação ou desaprovação quanto a certas atitudes ou comportamentos. Mas ambas as posições parecem que tendiam a manter firme a distinção entre fato e valor.

Entretanto, como observam Darwall *et al.* (1992; 2013, p. 22-27), a partir dos anos 50 houve uma *Grande Expansão* do pensamento ético, puxada inicialmente por filósofas como Elisabeth Anscombe e Philippa Foot, mas também por Peter Geach, que começaram a questionar a distinção fato/valor, subjacente principalmente nas teorias não-cognitivistas da ética. Na mesma direção, o trabalho de Willard Van Orman Quine – e sua crítica à distinção analítico/sintético e a virada naturalista na epistemologia –, abriu caminho novamente para que o naturalismo moral voltasse a ser uma possibilidade.

Da mesma forma nos EUA, com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls, ao propor o *equilíbrio reflexivo* como método filosófico na teoria política e na moral, abriu caminho para o construtivismo inicialmente como uma alternativa entre o realismo intuicionista e o antirrealismo não-cognitivista (Darwall *et al.*, 1992; 2013, p. 24). Embora o interesse de Rawls não fosse a metaética, o método construtivista acabou também ganhando força e adentrou o terreno metaético e para além dele.

O fato é que esse período da *Grande Expansão* deu nova vitalidade à metaética e novas abordagens da ética surgiram.³⁰ Durante a revitalização da metaética, segundo Darwall *et al.* (1992), o método do *equilíbrio reflexivo*, trazido à tona por Rawls, “conferiu um *status* cognitivo e comprobatório às intuições morais” (2013, p. 27) levando os filósofos de volta ao básico, e novas discussões acerca da objetividade dos valores, da análise da linguagem moral, e conexão entre os juízos normativos e a

³⁰ “Na Grande Expansão, um sentimento de liberdade chegou à ética. Os filósofos morais abandonaram as suas obsessões a respeito da metaética analítica e viram - ou pensaram que viram – outras maneiras de explorar a moralidade normativa enquanto domínio cognitivo, sem carregar uma má consciência filosófica. O resultado foi uma onda sem precedentes de esforço filosófico e de pessoal no campo da ética, o que se estendeu, por sua vez, aos mais diversos tópicos e aplicações.” (Darwall *et al.*, 1992 [2013, p. 25])

realidade factual do mundo voltaram a ser um tópico de discussão necessária.³¹ O ponto de ebulição passa a ser justamente a discussão o *enquadramento* do discurso ético dentro da imagem científica do mundo. Como acomodar a ética dentro do mundo natural? Essa questão passa a ser central daqui por diante:

A maioria dos filósofos contemporâneos talvez concordasse com o fato de que a nossa visão atual trata a ciência empírica como paradigma do conhecimento sintético, e que uma abordagem aceitável da ética deveria então “acomodá-la” (*place*) em relação a esse paradigma, seja efetuando algum tipo de assimilação metodológica (e, talvez também substantiva), (a qual pode incluir a correção de alguns estereótipos da ciência empírica), seja estabelecendo um contraste convincente. Tal “enquadramento” (*placement*) nos permitiria ver o quanto a moralidade permanece realmente em ordem. E sem um enquadramento desse tipo, poderíamos muito bem nos perguntar por que então os filósofos trataram de pronunciar ou de sistematizar os juízos morais normativos como se estivessem operando em uma área do conhecimento objetivo. Mesmo aqueles filósofos que insistiram que a ética não tem necessidade de fundamentos para que possa ser considerada uma área de conhecimento objetivo, tenderam a explicar essa possibilidade através de uma abordagem teórica do que é a moralidade, mostrando como esta pode ser comparada ou contrastada com outras áreas do pensamento e da prática.” (Darwall *et al*, 2013, p. 28-29)

Esse problema do enquadramento fez surgir duas tendências divergentes na metaética, no que diz respeito a relação entre ética e ciência, que por sua vez também apresenta uma divergência de tratamento da distinção entre fato e valor. A primeira tendência enfatiza uma *descontinuidade* entre a explicação científica e a teoria moral, sublinhando a dicotomia entre fatos e valores (ou normas). Já a segunda tendência procura sustentar uma *continuidade* entre ciência e ética, trazendo a linguagem moral para dentro dos moldes do discurso científico. Nas palavras de Darwall *et al.* (2013, p.31-33):

Podemos distinguir duas grandes tendências na teoria moral contemporânea de acordo com o modo como é identificado e confrontado “o problema de se enquadrar a ética” e as implicações que estão aí envolvidas. A primeira surge da ideia segundo a qual esse “problema” é um produto não da ética, mas do obstinado desígnio de se procurar compreender a objetividade dos juízos morais de acordo com o modelo de objetividade proveniente da ciência empírica. Essa abordagem depende da possibilidade de encontrarmos uma descontinuidade ou um contraste substancial entre fatos (ou, pelo menos, fatos do tipo paradigmático tais como tratados pelas ciências naturais) e normas ou valores. [...]

A segunda grande tendência que procura responder ao “problema de se enquadrar a ética” aceita o desafio de mostrar que os juízos morais são factuais no sentido paradigmático pretendida pelos juízos empíricos ou teóricos das ciências naturais. As diferentes perspectivas dessa segunda

³¹ Darwall *et al.* (2013, p.24), também chamam a atenção para a importância dos trabalhos de Kurt Baier (1958), Stephen Toulmin (1961) e G.H. Von Wright, por fazerem “reviver uma concepção da objetividade na ética com base em princípios da razão prática”.

tendência podem, em princípio, ser igualmente subdivididas em cognitivistas e não-cognitivistas. [...]

Essas duas grandes tendências na metaética contemporânea abraçam um vasto conjunto de posições metaéticas. Os que defendem uma *descontinuidade* entre ética e ciência – em outras palavras, uma cisão entre fatos e valores ou normas –, incluem-se os defensores de teorias da racionalidade prática, os diferentes construtivismos éticos, diferentes formas de não-cognitivismo e teorias da sensibilidade (Darwall *et al*, 2013 p. 34). A segunda tendência que enfatiza a *continuidade* entre ciência e ética, ou seja, “não haveria um abismo entre *ser* e *dever-ser*” (Dall’Agnol, 2013, p. 11) – em outras palavras, há uma sintonia entre fato e valor/norma. Na tendência descontínua encontram-se teorias neoaristotélicas, o pós-positivismo (não reducionista) e diferentes teorias naturalistas (especialmente as reducionistas) (Darwall *et al*. 2013 p. 76).

Como podemos ver, de acordo com essa classificação, as teorias naturalistas e teorias construtivistas estariam em oposição, uma vez que os naturalistas defendem a visão da continuidade entre ética e ciência, enquanto os construtivistas defenderiam a descontinuidade. Há uma divergência em como o discurso factual e o discurso normativo se relacionam e como se aplicam ao domínio moral. Construtivistas em geral procuraram sustentar uma explicação sobre a normatividade da moral através dos ditames da racionalidade prática. Portanto, tendem a ser não-reducionistas. Já os naturalistas, podem ser divergentes em relação a esse problema. Eles podem ser *reducionistas*, por entender que o normativo pode ser explicado pelo factual, ou *não-reducionistas*, defendendo que as propriedades normativas não são redutíveis à fatos naturais.³² Esse parece ser um problema que surge de maneira mais direta ao pensar sobre a possibilidade de conciliar naturalismo e construtivismo, mas essa própria classificação proposta por Darwall *et al* (1992) pode ser simplista e não refletir todas as possibilidades teóricas, quer do naturalismo, quer do construtivismo, além de que pode não traduzir a complexidade da moral, dando impressão de que não há terceira via possível.³³

³² Ou mesmo defender a tese de que o domínio normativo sequer é possível. Penso que essa última visão se aplicaria aos naturalistas não-cognitivistas e subjetivistas acerca da ética. É possível, que alguns emotivistas ou expressivistas se considerem naturalistas nesse sentido também.

³³ Copp (2005), por exemplo, defendeu que o construtivismo pode ser compatível com uma visão realista e com o naturalismo.

Minha suspeita é que haja alguma lacuna nessa forma de ver o problema e que talvez haja espaço para uma aproximação maior entre as diferentes tendências. Parece que a dicotomia entre fato e valor esconde algum tipo de mal-entendido teórico que nos afasta de uma compreensão mais harmônica e tende a nos empurrar em uma direção ou outra.³⁴ Não vejo como é possível negligenciar as descobertas científicas mais recentes que procuram explicar o fenômeno moral. Portanto, parece que de alguma forma é preciso incorporar uma abordagem naturalista em nossa explicação ética. Contudo, penso que uma abordagem reducionista tende a negligenciar que há componentes que estão para além do escopo daquilo que o método científico e as ciências naturais podem investigar. Além disso, o problema de justificação das normas morais permanece sendo uma dificuldade em uma abordagem naturalista. Por isso reducionismo naturalista parece insatisfatório. Em contrapartida, abordagens que enfatizam a centralidade da razão prática na construção das normas morais parecem promissoras. Teorias construtivistas apostam nesse caminho. Mas a meu ver, isso não precisa apontar em uma direção de uma descontinuidade e uma separação rígida entre fato e valor, pelo contrário, uma teoria da racionalidade poderia estar em conexão com uma abordagem naturalista.

2.1.3 A dicotomia fato-valor: um pressuposto incontornável?

Um dos temas mais discutidos em filosofia moral é sobre a relação entre *fato e valor*. Na filosofia há muito debate sobre como devemos tratar a moralidade, se existem ou não fatos morais, se valores ou normas podem ser derivados de fatos, se são domínios distintos ou se fazem parte de uma mesma realidade. Muitos aderem à distinção entre fato e valor para afirmar que se trata de domínios distintos e independentes, nos quais um não se relaciona diretamente com o outro. Segundo essa perspectiva, haveria, por um lado, o mundo natural, composto por fatos ou objetos naturais – passíveis de estudo e investigação pelo método científico – e, por outro, o domínio dos valores, que constituiriam um campo à parte, dotado de uma lógica própria. Os fatos da realidade objetiva seriam capturados pela ciência e descritos pela linguagem científica. Já os valores – sejam morais, políticos, estéticos

³⁴ Ao que tudo indica, Putnam (2004) também identificou esse problema.

ou econômicos – seriam vistos como criações ou projeções humanas, não sendo extraíveis da realidade factual.

Essa dicotomia possui raízes profundas na modernidade. Como observam Giancarlo e Sarin Marchetti (2016, p.1):

Entre os enigmas filosóficos centrais – tanto aqueles investigados pelos filósofos como aqueles novamente fabricados por eles – está a espinhosa questão da relação entre questões de facto e questões de julgamento avaliativo. [...] De uma perspectiva histórica, a dicotomia fato/valor atua como uma espécie de marco histórico-cultural, ao lado de temas épicos de desencanto, naturalismo e normatividade.

Embora essa dicotomia entre fato e valor se perca na história, David Hume é creditado como o marco na filosofia moderna por ter expresso o problema de uma forma que se tornou influente desde então. Na sua clássica passagem do *Tratado da Natureza Humana* (2000), Hume nos adverte:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão. (Hume, 2000, Livro III, Parte I, Seção II, p. 509)

Essa advertência de Hume, que ficou conhecida como a *Lei de Hume* ou a *lacuna ser-dever* (ou o problema do ser-dever), afirma que é ilegítimo derivar um “deve” de um “é”, ou seja, não podemos logicamente inferir juízos avaliativos ou normativos a partir de juízos de descritivos ou juízos de fato. Essa passagem acabou gerando muitos debates e interpretações ao longo da história da filosofia, mas sendo ou não possível fazer essa passagem do *é* ao *deve*, a questão é que o problema foi posto e desde então há divergências filosóficas acerca de como relacionamos fato e valor.³⁵

³⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre a Lei de Hume ver Azevedo (2002).

Desde que Hume (2000) anunciou que não é possível derivar um “deve” de um “é”, a filosofia moral parece ter entrado em um impasse. Alguns filósofos afirmam que a chamada *Lei de Hume* é inviolável – sua violação seria falaciosa –, outros que há formas de contornar o problema e outros simplesmente a ignoram ou interpretam de outra forma. O ponto é que Hume acabou (intencionalmente ou não) legando para o estudo da ética um problema que ainda nos assombra, uma vez que ele está na base da distinção ou da dicotomia entre fato e valor.³⁶

Fora da filosofia é muito comum uma separação rígida entre o discurso factual e o discurso avaliativo – ou juízos de fato e juízos de valor –, embora mesmo entre cientistas essa lacuna tem sido cada vez mais aproximada ou até rompida. O crescente número de trabalhos científicos no campo da moral tem estreitado essas relações e tornado o debate acerca da natureza da moralidade fecundo e promissor.

Os filósofos que defendem uma divisão rígida entre fato e valor, dizem que uma vez a moral é *intrinsecamente* valorativa ou normativa, não se tratam de fatos, portanto fato e valor estão em campos distintos.³⁷ Há, evidentemente, os filósofos que negam que hajam fatos morais. Se não há fatos morais, juízos morais não se referem a nada que existe no mundo, mas apenas são expressões subjetivas. E há os que dizem que existem fatos morais, mas como não podemos derivar normas de fatos, o estudo da moral deve ser puramente descritivo.

No entanto, essa dicotomia, que passou a ser tida quase como um dogma entre fato e valor, foi questionada por muitos filósofos.³⁸ Hilary Putnam (2004), por exemplo, fez uma crítica a rigidez dessa dicotomia, dizendo que a dicotomia fato versus valor – juntamente com a dicotomia ‘fato versus verdade analítica’³⁹ – “corromperam nosso

³⁶ Essa questão tem repercussão não apenas na filosofia, mas fora dela também. A ideia de que a ciência não trata de valores ou que não deve se envolver com juízos avaliativos tem base nessa dicotomia.

³⁷ “De acordo com os defensores da dicotomia, fatos e valores ocupam dois campos epistêmicos separados. Afirmações factuais, como empiricamente verificáveis ou falsificáveis por meio de métodos neutros e intersubjetivos, referem-se a problemas gnosiológicos “verdadeiros” e trocam explicações, previsões científicas e objetividade. Eles estão associados a essas áreas de “racionalidade homogênea” e são naturalissimamente enraizados na realidade [...]. As declarações de valor, sendo empiricamente inverificáveis e objetivamente injustificáveis, parecem ser relegadas ao que é simplesmente subjetivo, relativo, emocional e contingente – isto é, àquelas áreas “não homogêneas” e sub-rationais situadas fora do domínio da razão.” (Marchetti & Marchetti, 2016, p. 3)

³⁸ Dentre os quais: Charles S. Peirce, William James, F. C. S. Schiller, John Dewey, C. I. Lewis, Iris Murdoch, Philippa Foot, Donald Davidson, Hilary Putnam, Ruth Anna Putnam, Richard Rorty e John McDowell, entre outros. (cf. Marchetti & Marchetti, 2016)

³⁹ Para Putnam: “A história da dicotomia facto/valor é paralela, em certos aspectos, à história da dicotomia analítico-sintético. Como esta última, é prefigurada por uma dicotomia humeana – aquela implícita na famosa doutrina de Hume de que não se pode inferir um “dever” a partir de um “é.” (PUTNAM, 2004, p. 14)

pensamento sobre o raciocínio ético e a descrição do mundo, principalmente por nos impedir de ver como a avaliação e a descrição estão interligadas e são interdependentes” (Putnam, 2004). A tese central de Putnam é que uma distinção entre fato e valor é necessária e até útil em muitos contextos⁴⁰, mas isso não é o mesmo que assumir uma dicotomia rígida e intransponível. Até porque, como Putnam (1992) salientou, mesmo a linguagem factual não é desprovida de aspectos valorativos ou normativos. É por isso que essa dicotomia leva ao colapso de nossas visões de mundo e de ética.

A dicotomia fato e valor tornou-se um problema central, uma vez que ela cria uma espécie de dualismo radical entre o universo factual e o universo normativo (ou valorativo/avaliativo). Esse é um problema que diversas correntes de pensamento ético assumiram, dentre elas o emotivismo, que são um exemplo nítido na filosofia contemporânea. Por outro lado, a forte tendência de naturalização na filosofia, que também atinge a ética, tem o desafio de evitar a *falácia naturalista* (Moore, 1903) e infringir a *Lei de Hume* (Hume, 2000, p, 509).

Ao que tudo indica, a distinção entre fato e valor (ou normas) é necessária e indispensável, mas isso não implica em uma dicotomia necessariamente rígida. O problema em como se dá essa relação entre fato e valor permanece enigmática e complexa. É possível derivar normas de fatos? É possível fazer uma passagem válida do *é* ao *deve*? Podemos basear juízos de valor a partir de juízos de fato? Afinal, há conexão direta entre a realidade do mundo e a moralidade? A normatividade pode ser fundada na realidade factual? Como resolver esse impasse?

A forma como lidamos com esse problema – de como fato e valor se relacionam – determina a forma como abordamos o *problema moral*. A distinção fato e valor parece estar na base de uma certa discordância entre as controvérsias entre o realismo e o antirrealismo moral, bem como o cognitivismo e o não-cognitivismo. Essa separação também parece colocar naturalismo e construtivismo em polos opostos. O naturalismo moral é uma posição que procura estreitar – quando não conectar diretamente – a relação entre fato e valor. Ou seja, é uma visão de *continuidade* entre

⁴⁰ “Se desinformarmos a dicotomia fato/valor, obtemos o seguinte: há uma distinção a ser traçada (útil em alguns contextos) entre julgamentos éticos e outros tipos de julgamentos. Este é, sem dúvida, o caso, assim como é, sem dúvida, o caso de haver uma distinção a ser traçada (útil em alguns contextos) entre julgamentos químicos e julgamentos que não pertencem ao campo da química. Mas nada de metafísico decorre da existência de uma distinção fato/valor neste sentido (modesto). (Putnam, 2004, p. 19).”

o campo dos fatos científicos e o conteúdo avaliativo dos juízos morais. Já o construtivismo, muitas vezes é colocado em uma posição *descontinua* em relação à ética e ciência, o que parece enfatizar a rigidez da distinção entre fato e valor. Se a dicotomia for assumida isso não é exatamente um problema, mas o preço a ser pago é por um certo *dualismo* entre o mundo dos fatos e o mundo moral.

Contudo, parece que a moralidade contém tanto elementos factuais como normativos, e é possível que haja propriedades, que chamados morais, que sejam duplamente factuais e normativas. Além disso, a abordagem naturalista tem sido uma tendência promissora e fecunda não apenas em ética, mas em diferentes domínios de investigação filosófica. Muitas das antigas suspeitas e reticências com o naturalismo – boa parte delas semeadas por Moore – têm sido abandonadas, embora críticas e objeções ainda sejam comuns. Deveríamos levar o naturalismo em ética a sério, porque existem dimensões empíricas do fenômeno moral que não podem ser compreendidas sem estudos empíricos e sem uma abordagem científica. E a filosofia se beneficia muito quando está em diálogo com as evidências e teorias científicas. O contrário também é verdadeiro. Apesar disso, a questão de como a normatividade deve ser compreendida e como ela se encaixa no mundo natural, cada vez mais, parece incontornável. E esse é o grande desafio para o naturalismo.

O construtivismo, por outro lado, teria muito a agregar ao naturalismo, especialmente no que tange à dimensão normativa. É por isso que a conexão entre naturalismo e construtivismo, ao meu ver, se faz necessária. A questão central é como harmonizar as duas visões de uma forma coerente. É necessário, pois, clarear o problema e limpar o terreno conceitual, afim de aproximar as duas esferas, por vezes consideradas intocáveis.

2.1.4 Tensões entre naturalismo e construtivismo

Algumas breves considerações sobre como naturalismo e construtivismo se encaixam nas problemáticas entre realismo e antirrealismo, fato e valor e o problema do enquadramento.

Onde se situam naturalismo e construtivismo na tensão entre realismo e antirrealismo? Na disputa entre realismo e antirrealismo, existe margem para uma interpretação que promove o antagonismo entre naturalismo e construtivismo, o que

seria uma forte razão para a acusação de incompatibilidade. Naturalismo e construtivismo costumam ser colocados em campos opostos: o primeiro como uma forma de realismo, o segundo como uma forma de antirrealismo. Se o naturalismo é mesmo uma forma de realismo, ele tem a vantagem de possibilitar uma leitura objetiva da moralidade, ao passo que não precisa introduzir nenhuma nova ontologia que esteja dissociada daquela que compõe o mundo natural. Nenhuma metafísica estranha (Mackie, 1990, p.38-42) precisa ser afirmada e não há risco de dualismos. Contudo, o naturalismo tem o desafio de explicar a passagem do *é* ao *deve*, ou seja, explicar a normatividade moral. É controverso se o naturalismo é capaz de fazê-lo. Por outro lado, o construtivismo, se visto como uma forma de antirrealismo tem a vantagem de não precisar afirmar a existência de uma ordem moral pré-estabelecida, uma vez que ela surge a partir de um contexto construtivo, o que implica que a ontologia natural do mundo pode continuar preservada, mas para isso enfatiza-se uma cisão forte entre fato e valor, o que reforça uma forma específica de dualismo.

Essa leitura, contudo, é controversa, pois há interpretações antirrealistas do naturalismo (Joyce, 2022) e interpretações realistas do construtivismo (Copp, 2001, 2005), o que abre espaço para alternativas híbridas. A minha tese vai na linha de defender o construtivismo como uma forma de realismo moral, portanto essa incompatibilidade seria meramente aparente. E isso estabelece um elo de conexão com o naturalismo, reforçando a união entre duas posições metaéticas distintas, mas complementares. O construtivismo ainda tem a vantagem de apresentar uma linha de argumentação consistente da normatividade ao fundá-la na agência e na racionalidade prática, o que permite também sustentar uma visão de objetividade moral por um outro caminho.

A tese que pretendo defender propõe justamente mostrar que é possível conceber uma via intermediária que procura resolver o dilema ontológico presente na tensão entre realismo e antirrealismo: o naturalismo construtivista, que busca preservar a objetividade da moralidade sem cair em reducionismos ou dualismos metafísicos.

No que tange a relação entre fato e valor, parece haver uma divergência mais profunda, na medida em que o naturalismo tende a romper o abismo entre essa dicotomia enquanto o construtivismo tende a enfatizá-lo. Meu intuito, ao propor o naturalismo construtivista, não propor uma superação entre fato e valor, mas justamente manter a distinção conceitual sem, no entanto, enfatizar uma dicotomia

rígida, demonstrando que a dimensão factual e normativa, embora aspectos distintos, estão em sintonia, evitando assim um dualismo entre natureza e moralidade.

Quanto ao problema do enquadramento – que é, na verdade, uma versão contemporânea do problema fato e valor – parece que faz sentido entender o naturalismo dentro de uma abordagem contínua enquanto o construtivismo como uma abordagem descontínua entre ciência e ética. Contudo, meu esforço está justamente em defender que existe uma complexidade maior, pois existem aspectos da moralidade que são factuais e podem ser descritos em uma linguagem científica – isto é, a explicação é contínua com a abordagem científica –, enquanto existem outros aspectos, especialmente os normativos, que parecem ser descontínuos – não são redutíveis à uma abordagem empírica. O naturalismo construtivista desse modo defende uma posição dual, portanto, na medida em que há fatos morais cuja explicação é contínua com a ciência e podem ser empiricamente descobertos, ao mesmo tempo em que sustenta que há fatos normativos que são construídos por agentes e que não existem, *a prioristicamente*, como dados do mundo natural. O naturalismo construtivismo pretende conciliar então uma abordagem contínua com uma abordagem descontínua.

2.2 A SOLUÇÃO PROPOSTA: O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA

Frente ao problema de acomodar a ética dentro da compreensão científica do mundo – e levando em consideração o problema da dicotomia fato e valor e o desacordo entre realistas e antirrealistas – a tese tem o objetivo de compatibilizar o naturalismo com o construtivismo em uma visão ampla da moralidade, que combine o relato descritivo da moral (*sentido empírico*) feito pelas ciências empíricas – especialmente no que tange à psicologia moral, mas também em uma dimensão social –, com o caráter eminentemente normativo (*sentido normativo*) da moralidade.⁴¹ Visa, pois, explicar como fato e norma/valor se relacionam de maneira harmônica.

A ideia geral é mostrar que existe uma *continuidade* entre fatos do mundo e fatos normativos, mas eles não são idênticos. Isso implica que embora haja uma continuidade, e até uma interdependência, entre juízos de fato e juízos de valor, além

⁴¹ Ver a distinção em FitzPatrick (2025). Ver também a distinção entre ética descritiva e ética prescritiva ou normativa em Cohen, 2004, p. 1-11.

de uma interconexão entre a dimensão factual e a linguagem descritiva da ciência com a linguagem normativa ou prescritiva – entre natureza e moralidade, portanto –, isso não implica um reducionismo naturalista⁴². Nesse sentido, o projeto de naturalização da ética⁴³ teria seus limites. O discurso científico sobre a moralidade é importante, necessário e indispensável, mas esbarra em algumas diferentes objeções – como falácia naturalista (Moore, 1903) e a lacuna *ser-dever* (Hume, 2000). Em síntese, o grande desafio do naturalismo está no problema da normatividade – ou na *questão normativa*, como Christine Korsgaard (1996) chama.⁴⁴

Nesse sentido, a tese que proponho defende uma visão naturalista *não reducionista da ética*, onde o normativo não é totalmente redutível à fatos naturais, embora exista uma conexão as duas dimensões.

O objetivo de enfatizar a concepção naturalista é evitar dois extremos:

- 1) a negação da realidade (factualidade) e, por decorrência, da possibilidade da objetividade moral;
- 2) o dualismo metafísico que surge ao enfatizar a dicotomia fato e valor (e a lacuna *ser-dever*).

Os dois extremos têm em comum o fato de aceitar a dicotomia fato e valor de uma forma rígida.⁴⁵ A primeira alternativa nega a realidade do discurso moral e sua objetividade. Situam-se aí as diferentes formas de antirrealismo e não-cognitivismo moral, a teoria do erro, concepções subjetivistas e relativistas, bem como o ceticismo e niilismo moral. Isso também inclui o ficcionalismo moral⁴⁶ e a visão mais extrema, como consequência, que é o abolicionismo moral⁴⁷.

⁴² Especialmente não implica nem o fisicalismo e nem um reducionismo do tipo biológico ou psicológico. Também implica em entender que explicações do tipo evolucionistas contribuem para a compreensão da moralidade, mas não são capazes de dar conta de toda a moralidade, especialmente do problema da normatividade. Basicamente entendo que o papel de uma ética evolucionista seria mais descritivo do que normativo. Por outro lado, deve-se evitar outro tipo de reducionismo, às avessas, que levaria-nos a outro extremo, que seria a defesa de uma visão culturalista ou construcionista radical da moralidade, isto é, a tese de toda a moralidade ou é uma invenção puramente cultural (culturalismo) ou uma construção social (construcionismo ou construtivismo radical). Como vou explicitar mais tarde, minha visão de construtivismo aceita algumas ideias advindas do construcionismo ou construtivismo social – inclusive a visão de construtivismo que defendo seria também uma forma de construtivismo social, mas de um tipo diferente -, contudo, nego veemente o construtivismo radical.

⁴³ Para uma visão geral sobre o que seria a naturalização da ética, ver Flanagan; Sarkissian & Wong (2016, p.16-33).

⁴⁴ O problema acerca da “questão normativa” é discutida por Korsgaard em *The Sources of Normativity* (1996), e será melhor explorada no capítulo 4 dessa tese.

⁴⁵ Ver a crítica de Putnam (2004), discutida anteriormente.

⁴⁶ Sobre o ficcionalismo moral, ver Joyce (2007), principalmente o capítulo 7 (p.175-205) e 8 (p.206-230).

⁴⁷ Sobre o abolicionismo moral, ver Garner (2007)

A segunda alternativa, vai na direção oposta e visa enfatizar o realismo moral, mas ao reforçar a dicotomia entre natureza e moralidade, entre fato e valor/norma, precisa sustentar uma metafísica distinta e por isso cai em uma forma de dualismo. Diferentes formas de realismo não naturalista caem nesse problema.⁴⁸ Ao meu ver, só o realismo naturalista evita esse obstáculo, pois ele opta por uma via de continuidade entre fato e valor. Contudo, o naturalismo não apenas precisa explicar como seria possível a passagem do *é* ao *deve* e como explicar como fato e norma se relacionam, mas dar conta do *problema da normatividade*.

Inicialmente parecem surgir dois caminhos para o naturalismo moral lidar com a normatividade. A primeira forma é enfatizar a possibilidade de explicar a normatividade pela via naturalista. Essa seria uma solução típica do naturalismo reducionista, onde a normatividade poderia ser explicada naturalisticamente, reduzindo fatos à normas. A outra alternativa seria abandonar a normatividade e contentar-se apenas como uma explicação descritiva da moralidade.⁴⁹

No entanto, parece haver uma via alternativa, que seria combinar uma forma de naturalismo não-reducionista com uma outra abordagem seja capaz de explicar e fundamentar a normatividade moral. Teorias da razão prática se propõe a essa tarefa (Darwall *et al*, 1992; 2013). Penso que o construtivismo seja a alternativa mais promissora. Contudo, há diferentes formulações do construtivismo e algumas não reivindicam lugar na metaética. Outros defendem o construtivismo como uma forma de antirrealismo, alguns entendem que o construtivismo teria um aspecto subjetivista incontornável. Outros ainda defendem o construtivismo como uma terceira via entre o realismo e antirrealismo ou o relativismo. E há quem interprete o construtivismo como uma forma de realismo ou pelo menos compatível com ela. Mas em todas essas alternativas parece que há na abordagem construtivista uma forte ênfase na dicotomia fato e valor, ainda que implicitamente, enfatizando a *descontinuidade* entre o discurso científico e o discurso ético (Darwall *et al*, 1992; 2013): construtivistas tendem a reforçar o *contexto de construção* em oposição ao *contexto de descoberta* (O'Neill, 2006, Bagnoli, 2013; 2021). Essa seria uma das razões que afastaria o construtivismo

⁴⁸ Evidentemente realistas não-naturalistas que defendem um realismo robusto negam que sua versão caia nesse problema e argumentam a favor de uma interpretação específica do realismo moral que não necessariamente abraça uma metafísica dualista. Para ver uma defesa contemporânea desse tipo de realismo moral robusto ver Shafer-Landau (2003) e Enoch (2011).

⁴⁹ Formas de naturalismo antirrealista, como defende Joyce (2016) e Ruse (1995) parece estar nessa linha.

do naturalismo. Se for assim, isso significa que o construtivismo cai no mesmo problema de alternativas como o realismo não naturalista ou metafísico, isto é, em uma forma de dualismo. É nesse sentido que penso que se for possível combinar naturalismo e construtivismo temos a ganhar com uma conexão entre fato e valor, aceitando uma continuidade entre ciência e ética, sem cair em dualismos, e não infringimos a *Lei de Hume* e nem caímos em alguma falácia naturalista e ainda podemos resolver o problema da normatividade.

2.2.1 A hipótese: combinando naturalismo e construtivismo

Minha pretensão nesta tese é explorar, portanto, essas duas abordagens (metodológicas) em ética que estariam em polos diferentes, a saber, o naturalismo (continuidade) e o construtivismo (descontinuidade). Minha hipótese é que há alguma coisa no fenômeno moral que pode e deve ser explicado em termos científicos, contudo há uma dimensão que ultrapassa o âmbito da ciência, uma vez que exige um tipo de discurso não meramente descritivo, mas avaliativo, e principalmente um discurso de justificação (Korsgaard, 1996). Penso que a ciência pode nos ajudar a compreender e *explicar* as bases naturais para a moralidade, como ela pode ter surgido, e *descrever* o funcionamento da psicologia moral humana, mas ela não tem o instrumental teórico e as ferramentas conceituais adequadas para nos fornecer uma teoria moral ampla que *justifique* e dê legitimidade a uma teoria moral normativa, por exemplo⁵⁰. Portanto, penso que inevitavelmente precisamos achar alguma forma de acoplar uma abordagem que seja por um lado contínua e por outro descontínua.⁵¹ É *contínua* na medida que oferece uma explicação, uma descrição dos elementos naturais e sociais que continuem a base da moralidade, na qual ela está ancorada. É *descontínua* na medida em que propõe uma teoria da justificação racional, por meio da noção de uma racionalidade prática, que penso ser, a melhor forma de garantir

⁵⁰ Evidentemente diferentes teorias naturalistas tentaram enfrentar esse problema e apresentaram possíveis soluções. No entanto é discutível se elas realmente solucionam o problema da normatividade - ou a *questão normativa*, como chama Korsgaard (1996).

⁵¹ Essa estratégia para alguns parecerá preguiçosa ou uma forma de não assumir um lado. No entanto, do modo como enxergo o problema, tenho a impressão de que há algo que deixamos escapar e possivelmente está associada a dicotomia entre fato e valor (ou norma) que se estabeleceu na história da ética, especialmente desde Hume e ganhou força na filosofia moral contemporânea, em particular na metaética desde Moore pelo menos.

algum tipo de objetividade e uma pretensão de validade geral ou universal de normas ou princípios morais.

É por isso que pretendo adotar o naturalismo moral como base ou terreno no qual pretendemos acampar e o construtivismo como estrutura teórica que pretendemos nos erguer. O naturalismo a meu ver seria a concepção mais promissora dentre as abordagens contínuas, enquanto penso que o construtivismo pode oferecer uma alternativa bastante interessante para entender a natureza da moralidade e o seu papel para a vida humana⁵².

2.2.1.1 O argumento central da tese

O argumento geral da tese pode ser resumido da seguinte forma:

Podemos partir de uma explicação naturalista para a moralidade. O naturalismo é a melhor alternativa realista para a moralidade já que o realismo moral é necessário para garantir o caráter objetivo do discurso moral, bem como para evitar o ceticismo e o niilismo moral. O naturalismo oferece uma explicação plausível para a existência de fatos ou propriedades morais sem recorrer a uma metafísica extravagante e tem a vantagem de aproximar o discurso ético da atual imagem científica do mundo, conectando natureza e moralidade em uma explicação contínua entre ética e ciência, assim aproximando fato e valor. Entretanto, o naturalismo limita-se a uma explicação descritiva da moralidade e precisar ser complementado por uma teoria capaz de sustentar a normatividade moral.

Nesse aspecto, o construtivismo aparece como uma alternativa promissora para a dimensão normativa da moralidade, na medida em que sustenta que os fatos normativos são construídos, e não simplesmente descobertos. Adotar uma leitura realista do construtivismo permite um elo de conexão com o naturalismo sem gerar incompatibilidade ou incoerência, na medida em que o construtivismo pode tomar como base da construção de normas e princípios morais os fatos morais relevantes presentes na natureza biológica e social dos sujeitos morais. Esses fatos dizem respeito tanto a sua psicologia moral - predisposições naturais como intuições e

⁵² Não estou dizendo que o construtivismo seria a única alternativa. Outras teorias da racionalidade seriam possíveis e até mesmo teorias do contrato social. Minha opção pelo construtivismo é porque penso que ele é mais sólido que o convencionalismo, além de poder ser compatível com o contratualismo moral (ver Milo, 1995) e tanto com teorias consequencialistas quanto não-consequencialistas.

emoções morais) quanto aos padrões normativos presentes na cultura social (valores e normas socialmente compartilhados) a qual fazem parte.

Combinando critérios de racionalidade, presentes na estrutura da razão prática, com critérios de sociabilidade, é possível construir normas ou princípios que harmonizem o senso moral já presente na natureza humana com as exigências e necessidades que o contexto social e modo de vida atual exigem. Assim, o construtivismo possibilita uma visão reconstrutiva dos códigos e normas morais, além fornecer uma interpretação plausível de como o progresso moral é possível.

A construção da moralidade, portanto, não se dá a partir do zero, mas parte de uma base naturalista e acompanha o processo de transformação sociocultural das sociedades e culturas humanas ao longo da história, projetando a possibilidade de chegarmos a consensos e convergências a partir da aplicação da racionalidade prática.

Esse argumento será diluído ao longo da tese e suas premissas exploradas nos próximos capítulos. Pretendo retomar no último capítulo e defender que é um argumento válido e plausível.

Portanto, o tipo de naturalismo do qual parto tem o caráter descritivo e não reducionista e está em conexão tanto com uma perspectiva evolucionista de nossas capacidades morais – que se aproxima de uma visão sentimentalista da moral –, quanto de uma leitura sociocultural presente na interpretação do construtivismo social, mas alinha-se também a teorias construtivistas que acentuam a importância da racionalidade e sustentam que podemos fundamentar a normatividade e a objetividade moral em princípios do raciocínio prático. Estou chamando, genericamente, essa visão de naturalismo construtivista.

2.2.1.2 A ideia central: um esboço

Basicamente a ideia que está na base do naturalismo construtivista é que em grande medida a moralidade humana é uma *construção social* que possui uma raiz em nossas emoções morais que se desenvolveu lentamente conforme a humanidade foi evoluindo e produzindo a cultura e criando um mundo social a sua volta. Essa moralidade – transformada aos poucos em sistemas morais mais complexos –, foi sendo elaborada e legitimada racionalmente de maneira coletiva – conectada entre agentes de uma comunidade moral –, cujo propósito foi o de promover a cooperação

social⁵³. Essa moralidade combinou nossas intuições e emoções morais à normas e princípios cada vez mais abstratos que elaboramos à luz de um processo de racionalização. Essa racionalização parece ter ocorrido através de processos históricos e foi marcada por disputas e conflitos, mas que foi sendo aprimorada conforme o progresso social da humanidade foi se ampliando.⁵⁴

As raízes da moralidade estariam na necessidade de cooperação social (Tomasello, 2016) entre os primeiros humanos e provavelmente as nossas capacidades morais (psicologia moral e agência racional) surgiram por necessidade advinda da vida coletiva e foram sendo selecionadas pela evolução, mas foram provavelmente lapidadas por processos culturais e históricos (tendo avanços e retrocessos em sua genealogia). Essas capacidades morais permitiram o surgimento de uma moralidade primitiva – uma espécie de *proto-moralidade* (Kitcher, 2006; 2011) –, que foi se desenvolvendo à medida que o processo civilizatório humano foi ocorrendo e o progresso social e cultural acontecendo (Kitcher, 2011).

A moralidade, antes tribal, foi passando por processos de racionalização que permitiu que fossem torando-se mais complexos e sistematizados tomando a forma de códigos morais deontológicos (Greene, 2019). Nesse sentido, é bem provável que o surgimento da moralidade humana esteja associado com o desenvolvimento de capacidades cognitivas e com a transformação do cérebro humano (Harari, 2017)⁵⁵, com o desenvolvimento da linguagem (Petitt, 2018) e com a vida em grupos, bandos ou tribos (Greene, 2019). Com o passar do tempo e com a transformação de nossas capacidades racionais e de agência, a moralidade foi ganhando uma estrutura mais racional e sendo incorporada em sistemas morais mais complexos, especialmente ligados à religião, política e direito (Kitcher, 2011).

⁵³ Especificamente sobre origem e evolução da cooperação, ver Axelrod (2010)

⁵⁴ Embora isso sinalize progresso moral, não quer dizer que retrocessos não tenham acontecido. Muito pelo contrário, o que é mais condizente com a história humana é que o retrocesso ou a estagnação moral tenham sido a norma durante séculos.

⁵⁵ O historiador Yuval Noah Harari (2017) fala em uma *Revolução Cognitiva* que ocorreu na pré-história humana com o aumento do cérebro humano que explica o aumento das capacidades cognitivas e intelectuais humanas. Essa revolução teve uma série de implicações no comportamento, no modo de vida, na expansão da linguagem, na criação de ferramentas e na sociabilidade humana. Tal *Revolução Cognitiva* – que parece ter nos colocado a frente e acima de outras espécies animais – parece apoiar uma tese cognitivista sobre a moralidade, ou pelo menos que há um papel significativo que os processos cognitivos cumpriram no desenvolvimento moral dos primeiros seres humanos. Com isso não quero dizer que intuições e emoções não tenham um papel relevante, pelo contrário. Isso tanto é verdade que o debate entre cognitivismo e não-cognitivismo na ética continua relevante. A meu ver, parece que a hipótese mais coerente seria a de que a moralidade surge primeiro como sentimento ou emoção e aos poucos evolui para incluir racionalidade prática (portanto, vai do não-cognitivismo ao cognitivismo).

O ponto chave parece ser que há duas formas distintas de pensar, uma lenta e outra rápida (Kahneman, 2012; Greene, 2018), que permitem um surgimento de duas moralidades diferentes. Joshua Greene (2018) chamou a primeira forma de *moralidade do senso comum*, que dá conta de resolver os problemas internos dos indivíduos ao conviverem dentro de uma tribo, mas não são capazes de solucionar problemas de convivência social entre tribos diferentes. Para isso precisamos elaborar uma *metamoralidade*, isto é, algum tipo de moral baseada em uma racionalidade lenta, que seja capaz de solucionar de maneira imparcial nossos problemas.⁵⁶ Se Greene está correto, então temos que compreender como uma moralidade baseada em intuições e emoções e uma moralidade baseada no raciocínio estão relacionadas e qual o papel de cada uma.

Meu ponto é que a moralidade tem uma base natural, biológica inclusive, mas vai além desse nível. A biologia é um ponto de apoio, mas é muito frágil. Muitos biólogos e evolucionistas enfatizam o papel que as emoções têm para o surgimento da moralidade. Mas sem a racionalidade a moralidade não pode se sustentar de maneira razoável e convincente. Nós somos a espécie que somos, por causa de nossa razão.⁵⁷ Isso não significa que as emoções, os desejos e nossas motivações psicológicas (egoísmo, altruísmo, simpatia, empatia) não tenham um papel crucial e fundamental na vida moral. Pelo contrário, mas muitas teorias filosóficas tendem a sublinhar apenas um lado da moeda. O conflito entre razão e emoção é antigo na história do pensamento ocidental.⁵⁸

⁵⁶ Greene (2018) pensa que o utilitarismo pode ser essa metamoralidade (ele chama de *pragmatismo profundo*). Eu discordo em partes de Greene. Penso que o utilitarismo (ou mais precisamente, o consequencialismo) é uma forma mais primitiva de racionalidade instrumental e ela está ligada especialmente a contextos de escassez, conflitos ou dilemas morais difíceis de serem resolvidos (ver a discussão de Barbara Fried em *Facing Up to Scarcity* (2020), sobre escassez de recursos, justiça e consequencialismo). Penso que alguma forma de deontologia moral cumpre melhor esse papel de metamoralidade, no entanto deixarei essa questão referente à ética normativa de lado, momentaneamente, uma vez que vai além do escopo dessa investigação.

⁵⁷ Sobre a importância da racionalidade na nossa espécie, ver Pinker (2022)

⁵⁸ Veja-se por exemplo o clássico debate entre os humeanos e os kantianos acerca do papel da razão na moralidade. Hume defendeu explicitamente que a razão não tem a capacidade de nos motivar a agir e que os princípios morais não são mais do que generalizações (racionalizações instrumentais) de nossas paixões ou emoções. Kant, por sua vez, sublinhou o papel da razão e a exaltou de tal modo que negligenciou o papel que as emoções e toda a psicologia moral tem não apenas na sua teoria da agência como na dinâmica do comportamento moral dentro da comunidade moral. Penso que nem Hume e nem Kant estão completamente certos. Mas nem tão pouco eles estão completamente errados. A meu ver, Hume não foi capaz de compreender o papel da razão e sua capacidade de legitimar princípios morais de maneira mais ampla e encontrar nela critérios justificáveis para fundamentar princípios que regulem a vida moral, independentemente de nossos desejos e do valor instrumental das normas. Kant, penso, negligenciou demais o âmbito empírico da moralidade e o papel que as emoções têm na construção da moralidade. Por isso penso que é necessário compreender que os dois

Além disso, ao dizer que a moralidade é uma construção social não quero com isso dar entender que isso necessariamente nos aponta para algum tipo de relativismo ou subjetivismo.⁵⁹ Tão pouco penso que isso apoia uma posição antirrealista em metaética. Meu argumento parte da concepção de realidade social elaborada por John Searle em *The Construction of Social Reality* (1995). Pretendo argumentar que a moralidade é uma construção social no mesmo sentido em que Searle defendeu que há *atos sociais* do mundo humano que construímos por meio de nossas interações sociais e por intermédio de nossa linguagem e estados intencionais. Vou assumir a distinção de Searle (1995) entre *atos brutos* e *atos sociais/institucionais* para explicar de que modo minha tese procura compatibilizar uma forma de naturalismo com o construtivismo. Penso que existem fatos brutos acerca da moralidade (atos naturais) e fatos sociais e institucionais que se apoiam nos primeiros. Essa distinção nos ajudará a entender alguns aspectos relevantes e também será útil para entender a ideia de uma moralidade rudimentar (ou *protomoralidade*) – Kitcher, que penso estar associada ao que Frans de Waal (1996; 2020) defende em suas obras acerca da moralidade presente em outros animais, especialmente entre primatas não humanos.

Nesse sentido, pretendo dar alguns passos na direção do construtivismo a partir de uma leitura de Rawls, Korsgaard e O'Neill. Rawls (1980) procurou desenhar o que ele chamou de construtivismo moral kantiano. Ele diferenciou a sua visão de construtivista da visão kantiana (embora aceitasse alguns pressupostos kantianos), como uma tentativa de encontrar uma forma de estabelecer objetividade relativo aos princípios de justiça que fugissem da querela metaética entre os realistas e antirrealistas. Korsgaard (1996; 2003; 2008) aprofundou alguns aspectos tratados por Rawls (1980) e foi além tentando encontrar um espaço para a normatividade dentro dessa disputa metaética. Ela trouxe um papel central para o agente moral e sublinhou mais uma vez que a capacidade reflexiva e a autonomia deveriam estar no coração

autores têm concepções distintas de razão prática (ou de racionalidade prática) ao ponto de ser uma divergência importante entre os construtivistas kantianos e os humanos (Street, 2010).

⁵⁹ A tese que pretendo defender é objetiva e não subjetiva. No entanto, no que tange ao relativismo, a tese aqui proposta admitiria que há elementos relativísticos na moralidade, uma vez que ela é construída e reconstruída inúmeras vezes ao longo do tempo e sofre influências sociais, culturais, históricas. A ideia é que perseguimos certas ideias projetados pela razão e essas ideias servem de guia e modelos a serem perseguidos. Assim construímos princípios e valores na medida em que olhamos para o tipo de vida social que consideramos mais próxima do ideal projetado. (Sobre a ideia da ética como projeto, ver Kitcher, 2011). Ora, é nesse sentido que há relatividade, tanto no que diz respeito a comparação temporal quanto a comparações entre códigos morais de diferentes sociedades ou comunidades. (Esse aspecto será discutido nas seções finais da tese, quando retomar a ideia de progresso moral).

da moral. Mas Korsgaard (1996) parece ainda muito presa a um tipo de construtivismo e fundamentação da razão prática por deveras individualista. Nesse sentido, me parece que Onora O'Neill (1989;2003; 2006) avançou em uma direção que reconhece o papel da comunidade moral e na necessidade de uma validação plural da racionalidade prática.

Essa ideia de uma racionalidade prática vinculada ao coletivo parece se conectar com o construtivismo presente na teoria moral centrada na sociedade (*society-centered moral theory*) de David Copp, proposta em *Morality, Normativity and Society* (2001).⁶⁰ A tese de Copp (2001) é de que o que chamamos de moralidade é basicamente um conjunto de certos padrões morais normativos que são aceitos e incorporados na cultura de uma sociedade como um código moral (*moral code*). Todas as sociedades possuem diferentes códigos normativos, mas há um código que se impõe como *moralmente* normativo, na medida em que implica em uma atitude psicológica por parte dos agentes da sociedade que ao aceitarem uma norma (ou *standard*, como chama Copp), não apenas reconhecem sua adesão, mas também desejam que os demais agentes também aceitem e cumpram-na. Portanto a moralidade teria um peso normativo maior do que outros padrões normativos (como um código de etiqueta social), por exemplo, uma vez que a função dos códigos morais seriam garantir a estabilidade social.

O aspecto construtivista da tese de Copp (2001) é que, apesar dos códigos estarem implícitos na sociedade, um código moral ideal seria aquele que atenderia melhor às necessidades básicas (*basic needs*)⁶¹ dos membros da sociedade, respeitando também os valores presentes na cultura social. Portanto, há um elemento de *escolha social* das normas que seriam racionais para uma sociedade adotar, uma vez que se levasse em conta o papel *funcional* da moralidade. Pretendo explorar esses elementos da teoria de Copp, procurando dar minha própria interpretação e conectando com o naturalismo não reducionista que procuro desenvolver aqui.⁶²

⁶⁰ Embora Copp não defenda uma teoria construtivista nos moldes clássicos (e tenha apresentado posteriormente uma versão mais enxuta de sua teoria que é não-construtivista [Copp, 2007]), ainda assim, encontraremos elementos conceituais interessantes que serão úteis nessa investigação e servirão para explorar a relação entre construtivismo e naturalismo.

⁶¹ O conceito de “needs” e “basic needs” é trabalhado por Copp (2001) e tem uma importância central em sua Teoria Moral Centrada na Sociedade.

⁶² Aqui há uma divergência com Copp, pois embora ele defenda uma versão de naturalismo construtivista, ele defende um naturalismo reducionista. Na minha interpretação, seria mais adequado defender um naturalismo não reducionista, a fim de tornar a conexão entre naturalismo e construtivismo mais coerente.

2.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Se o naturalismo é mesmo uma forma de realismo, ele tem a vantagem de possibilitar uma leitura objetivista da moralidade, ao passo que não precisa introduzir nenhuma nova ontologia que esteja dissociada daquela que compõe o mundo natural. Nenhuma metafísica estranha precisa ser afirmada e não há risco de dualismos. Contudo, o naturalismo tem o desafio de explicar a passagem do *é* ao *deve*, ou seja, explicar a normatividade moral. É controverso se o naturalismo é capaz de fazê-lo. Por outro lado, o construtivismo, se visto como uma forma de antirrealismo tem a vantagem de não precisar afirmar a existência de uma ordem moral pré-estabelecida, uma vez que ela surge a partir de um contexto construtivo, o que implica que a ontologia natural do mundo pode continuar preservada, mas para isso enfatiza-se uma cisão forte entre fato e valor, o que reforça uma forma específica de dualismo. O construtivismo ainda tem a vantagem de apresentar uma linha de argumentação consistente da normatividade ao fundá-la na agência e na racionalidade prática, o que permite também sustentar uma visão de objetividade moral por um outro caminho. Mas como vou defender, é possível entender o construtivismo como uma forma de realismo. E isso estabelece um elo de conexão com o naturalismo, reforçando a união entre duas posições metaéticas distintas, mas complementares.

A visão resultante dessa combinação é, portanto, o que estou chamando de naturalismo construtivista, que basicamente é uma posição metaética híbrida que integra explicações descritivas (naturalismo) e normativas (construtivismo), conciliando ciência e razão prática para compreender a moralidade. Dessa visão resulta uma concepção híbrida de moralidade: A moralidade é, ao mesmo, tempo natural e construída. Disso se segue que há fatos morais que são descobertos e outros que são construídos. Os capítulos seguintes vão tratar da base natural e da dimensão construída da moralidade.

Nos próximos capítulos tentarei explorar e expandir essa linha de argumentação, dando maior consistência teórica e embasamento às premissas que sustentam a conclusão e o encadeamento lógico entre elas. O capítulo 3 versa sobre a premissa naturalista do argumento. O capítulo 4 sobre a premissa construtivista. O capítulo 5 faz a junção delas e procura defender e explicitar a conclusão geral da tese, a saber, que o naturalismo construtivista é uma alternativa viável na metaética.

3 FUNDAMENTANDO A MORALIDADE: A BASE NATURALISTA DO SENSO MORAL

Este capítulo pretende explorar o naturalismo moral subjacente à tese aqui proposta. Como foi expresso no capítulo anterior, há um conjunto de problemas metaéticos que não são resolvidos satisfatoriamente nem pelas opções realistas nem pelas opções antirrealistas. Afirmei que o naturalismo é a opção realista mais atrativa e plausível, mas é duvidoso se a abordagem naturalista pode responder ao problema da normatividade. Ainda assim, defendo que o naturalismo é necessário para trazer uma explicação significativa da moralidade que esteja em continuidade com a ciência e com o mundo natural. Afirmei também que a moralidade seria ao mesmo tempo natural e construída. O objetivo desse capítulo é argumentar a favor dessa base natural, defendendo que o naturalismo deveria ser nosso ponto de partida para uma explicação coerente acerca da natureza da moralidade.

No entanto, é necessário explicar com mais clareza que tipo de naturalismo estamos falando, já que há inúmeros. Começarei explorando alguns conceitos básicos referentes ao naturalismo de modo geral e o que se entende por naturalismo moral. Algumas distinções são importantes e serão cruciais para entender o núcleo do argumento da tese. E seguida vou discutir a moralidade enquanto um fenômeno natural que tem uma raiz na evolução humana e as implicações dessa ideia para nossa compreensão da psicologia moral humana. Pretendo apresentar alguns exemplos de abordagens naturalistas e científicas acerca da natureza e origem da moralidade, dando ao leitor algumas pistas importantes que serão retomadas mais adiante na investigação. Por último, vou discutir algumas visões sobre a psicologia moral humana a partir das teorias de Jesse Prinz, Jonathan Haidt e Joshua Greene e como elas se conectam com a minha tese e de que maneira dão suporte para a compreensão naturalista da moralidade.

3.1 DO NATURALISMO AO NATURALISMO ÉTICO

Nessa seção, pretendo explorar algumas ideias e conceitos centrais que envolvem tanto o naturalismo geral (naturalismo filosófico) quanto o naturalismo ético ou moral, procurando elementos que possam servir como base e ponto de partida para um entendimento mínimo sobre o que me refiro ao defender o naturalismo como ponto de partida para uma compreensão adequada da moralidade. Essa seção, contudo, não pretende explorar todas as variações de naturalismo e naturalismo ético, mas visa situar o leitor acerca da complexidade que está implícito ao se afirmar que há uma base natural para a moralidade.

3.1.1 O que é o naturalismo?

O naturalismo consolidou-se como uma das visões paradigmáticas da filosofia contemporânea (Kemp, *et al*, 2025, p. xi). Não há dúvida de que, dentre as abordagens filosóficas atuais, aquelas que se intitulam “naturalistas” exercem grande apelo e desfrutam de significativo prestígio acadêmico (Stroud, 2004). Afinal, assumir uma posição naturalista sugere estar em sintonia com a visão científica do mundo, conferindo legitimidade intelectual e rigor metodológico. Pelo menos essa é a impressão corrente entre muitos naturalistas, ainda que o termo comporte diferentes usos e que nem todos os que o adotam compartilhem exatamente as mesmas teses.

Esse prestígio, entretanto, convive com uma relativa imprecisão conceitual.⁶³ O termo pode parecer consensual, mas está longe de sê-lo. Há múltiplas interpretações acerca do que significa ser “naturalista”, tanto no sentido filosófico mais amplo quanto no campo específico da ética e da metaética. Além disso, é importante notar que o naturalismo contemporâneo não coincide inteiramente com as filosofias naturalistas do passado, que muitas vezes se baseavam em concepções metafísicas ou teológicas da “natureza”. Hoje, o naturalismo assume sobretudo um vínculo com a ciência moderna e com a investigação empírica.

⁶³ Como diz Papineau (2023, intro): “[...]‘naturalismo’ não é um termo particularmente informativo quando aplicado aos filósofos contemporâneos. A grande maioria dos filósofos contemporâneos aceitaria alegremente o naturalismo como apenas caracterizado - isto é, rejeitariam entidades ‘sobrenaturais’ e admitiriam que a ciência é um caminho possível (se não necessariamente o único) para verdades importantes sobre o ‘espírito humano’.”

De modo geral, o naturalismo pode ser caracterizado como uma concepção filosófica abrangente que conecta nossa visão de mundo à perspectiva científica. Adotar uma posição naturalista significa afirmar que a realidade deve ser compreendida por meio de métodos compatíveis com aqueles da ciência, ou seja, através da observação, da experiência e da explicação empírica. A ciência moderna, baseada em hipóteses testáveis, experimentação e revisão crítica, tornou-se o paradigma dominante de investigação no mundo acadêmico contemporâneo, em contraste com alternativas ligadas a concepções religiosas, sobrenaturalistas ou metafísicas tradicionais que postulavam entidades e princípios não acessíveis à investigação empírica.

A tese central do naturalismo, nesse sentido amplo (às vezes denominado naturalismo filosófico⁶⁴), parece ser: tudo o que existe pertence ao mundo natural e, em princípio, pode ser investigado — direta ou indiretamente — por meio de métodos científicos. Como sintetiza David Papineau (1993), o naturalismo filosófico sustenta que não há “um outro mundo” separado da natureza; a realidade é contínua com a ordem natural, e, por isso, a filosofia deve dialogar com a ciência ao buscar compreender o mundo.

Além de uma concepção sobre o que existe, o naturalismo também é entendido como uma posição sobre como adquirimos o conhecimento, rejeitando explicações que dependem de pressupostos metafísicos não verificáveis e enfatizando a primazia da observação, da experiência e da evidência empírica. Nesse ponto, torna-se mais claro o vínculo entre o naturalismo filosófico e os projetos de *naturalização* em diversas áreas da filosofia. A proposta naturalista é trazer para a investigação filosófica o mesmo espírito de integração com as ciências que caracteriza o estudo de outros fenômenos naturais.

Esse movimento tem estreita relação com a proposta da epistemologia naturalizada de W. V. O. Quine (1969), que marcou uma virada no século XX. Para Quine (1969), a epistemologia não deveria mais buscar fundamentos *a priori*, mas integrar-se às ciências empíricas, em especial à psicologia e às ciências cognitivas, a fim de descrever como os seres humanos realmente formam crenças sobre o mundo. Nesse sentido, a epistemologia deveria abandonar o papel normativo de justificar

64 “O naturalismo filosófico é um exemplo especial da concepção mais ampla de filosofia, que considera o objeto e os métodos da filosofia como contínuos com os objetos e métodos de outras disciplinas, especialmente as ciências naturais.” (Harman, 2011, p.10)

crenças e assumir um papel meramente descritivo, tratando o conhecimento como fenômeno natural sujeito às mesmas condições que regem o comportamento humano. Essa proposta, embora tenha gerado intenso debate, exemplifica a tendência mais ampla de naturalizar a filosofia e conduzi-la para uma proximidade metodológica com a ciência.

Esse movimento de naturalização não se restringiu à epistemologia. Também a filosofia da mente e a ética passaram a ser repensadas em chave naturalista. No caso da ética, o naturalismo buscou explicar a moralidade a partir de suas bases empíricas — biológicas, psicológicas e sociais —, interpretando o comportamento moral como um fenômeno natural, inserido na evolução da espécie e nas práticas culturais humanas. Essa perspectiva é o que chamamos de naturalismo ético (ou moral), que representa uma aplicação do naturalismo filosófico ao domínio da moralidade. Ao aproximar a reflexão ética com as ciências humanas e naturais, o naturalismo ético abriu novas possibilidades para compreender a origem, a função e os limites da moralidade.

3.1.1.1 Três sentidos para o termo “natural”

Antes de compreender a posição naturalista em ética, convém esclarecer o sentido que atribuímos à própria noção de “natural”. Essa discussão é especialmente relevante no contexto moral, uma vez que uma das teses centrais do naturalismo ético, em suas versões realistas, é a de que os fatos morais são, em última instância, fatos naturais. Mas o que significa dizer que algo é “natural”?

Jack Ritchie (2021, p.11-18) sugere que uma primeira aproximação ao conceito pode ser feita observando as oposições que normalmente estabelecemos em relação ao termo. Segundo ele, três contrastes terminológicos são decisivos para compreender o naturalismo: (1) natural versus sobrenatural, (2) natural versus artificial e (3) natural versus normativo.

O primeiro contraponto é talvez o mais intuitivo. A posição naturalista, em linhas gerais, rejeita a existência de realidades ou entidades sobrenaturais, defendendo que tudo o que existe se reduz ao universo físico e pode, em princípio, ser explicado por meio de processos naturais. Nesse sentido, o naturalismo se associa a uma posição metafísica ou ontológica acerca da realidade: a de que o mundo é constituído exclusivamente por entidades físicas. É essa concepção que frequentemente

desemboca no fisicalismo. Alguns filósofos chegam a sustentar que o fisicalismo constitui a essência do naturalismo (Papineau, 1993; 1997), embora outros argumentem que essa identificação é muito restritiva.

A segunda oposição é menos imediata, mas igualmente relevante. No senso comum, o artificial é visto como aquilo que resulta da intervenção humana e, por vezes, adquire conotação pejorativa em contraste com o natural. Ritchie (2021, p.13-16), porém, propõe uma leitura mais precisa: “artificial” aqui significa tudo o que é introduzido de fora do método científico — premissas adicionais, hipóteses especulativas ou construções filosóficas que não se apoiam em evidências empíricas. A posição naturalista, nesse sentido, assume um viés deflacionário: apenas o que pode ser validado pelos métodos da ciência deve ser aceito. Tudo o que se acrescenta artificialmente ao corpo da investigação deve ser rejeitado.⁶⁵

Por fim, a terceira oposição talvez seja a mais desafiadora. Se a ciência se limita a descrever o mundo, como lidar com afirmações normativas ou avaliativas, típicas da moralidade? Essa é uma questão crucial para qualquer projeto de naturalismo ético. Algumas correntes tentam reduzir o normativo ao descritivo; outras buscam conciliá-los.⁶⁶

Esses três sentidos diferentes de “natural” são úteis, pois eles capturam significados implícitos de algumas concepções de naturalismo distintas, que terão implicações em entender como naturalismo e construtivismo podem ser combinados.

⁶⁵ Essa interpretação conduz a uma versão bastante minimalista do papel da filosofia: ou ela se torna auxiliar da ciência, dissolvendo problemas filosóficos em pseudoproblemas, ou ela se limita a interpretar resultados científicos sem ultrapassá-los. Embora essa postura possa parecer atraente para os que buscam uma filosofia mais enxuta, considero-a insuficiente. A filosofia, a meu ver, mantém uma autonomia e uma singularidade próprias. Isso não significa ignorar a ciência, mas reconhecer que a investigação filosófica pode mobilizar diferentes métodos para iluminar questões que o trabalho empírico, por si só, não resolve. No campo moral, essa posição é ainda mais clara: a filosofia pode e deve dialogar com as ciências empíricas, mas não pode ser refém delas, sob pena de perder sua capacidade crítica e normativa.

⁶⁶ Minha posição é que a normatividade moral deve ser explicada a partir da existência de agentes morais. Como sugere Christine Korsgaard (1996), são os próprios agentes — seres humanos, entidades naturais — que, em virtude de suas capacidades práticas, dão origem ao espaço normativo. Não há aqui uma cisão entre dois “reinos”, o natural e o moral. A metáfora mais adequada, penso, é a de uma sobreposição ou camada. A moralidade é como uma roupa que envolve nosso corpo: não é idêntica ao corpo, mas tampouco é uma ilusão. Ela é real, necessária e objetiva, ainda que construída. Assim como as roupas fazem parte da identidade humana, mesmo sendo produtos artificiais, a moralidade é uma invenção — Mackie (1990) tinha razão nesse ponto —, mas uma invenção indispensável, que se tornou parte constitutiva da nossa forma de vida.

3.1.1.2 Naturalismo ontológico e naturalismo metodológico

É importante distinguir entre *naturalismo ontológico* (ou metafísico) e *naturalismo metodológico*, já que ambos aparecem frequentemente associados, mas não se reduzem um ao outro.

O naturalismo ontológico é uma tese metafísica acerca da realidade: sustenta que tudo o que existe — sejam objetos, processos ou propriedades — faz parte do mundo natural. Não existem entidades sobrenaturais, imateriais ou que escapem às leis da natureza. Em termos gerais, o naturalismo ontológico afirma que o conjunto de fatos do mundo se resume ao conjunto de fatos naturais, e estes, por sua vez, podem ser conhecidos pelo método científico. Jesse Prinz (2007) descreve esse ponto de vista (também chamado de naturalismo metafísico) da seguinte forma:

É a visão de que o nosso mundo é limitado pelos postulados e leis das ciências naturais. Nada que viola estas leis pode existir, e todas as entidades que existem devem, em alguma medida, ser compostas pelas entidades que nossas melhores teorias científicas exigem. Esta é uma tese metafísica; refere-se à natureza fundamental da realidade. (Prinz, 2007, p. 4)

O *naturalismo metodológico*, por sua vez, é uma posição de orientação mais epistemológica, que diz respeito ao modo pelo qual investigamos os fatos do mundo. Ele sustenta que a ciência — em particular os métodos empíricos — é o meio adequado para obter conhecimento confiável sobre a realidade. Nesse sentido, a filosofia, se pretende ser epistemologicamente viável, deveria estar alinhada ao naturalismo metodológico, isto é, deveria usar métodos e critérios compatíveis com aqueles empregados pelas ciências. Como resume David Papineau (2023, s.2.1): “Os naturalistas metodológicos veem a filosofia e a ciência como estando essencialmente envolvidas no mesmo empreendimento, perseguindo fins semelhantes e utilizando métodos semelhantes.” (Papineau, 2023, s.2.1)

O naturalismo metodológico não exige, ao menos em princípio, compromissos ontológicos rígidos; ele apenas recomenda que rejeitemos explicações sobrenaturais ou metafísicas sem base empírica. No entanto, há uma relação próxima entre o metodológico e o ontológico: se todos os fatos são, em algum sentido, naturais (como sustenta o naturalismo metafísico), então faz sentido que sejam investigados por meio dos mesmos métodos usados para outros fatos naturais. Prinz (2007) expressa isso

ao afirmar que podemos inclusive investigar conceitos morais utilizando ferramentas das ciências sociais e cognitivas.

Essa perspectiva encontra apoio na proposta de epistemologia naturalizada de Quine (1969), que propôs substituir a busca por fundamentos *a priori* do conhecimento por uma investigação empírica das capacidades cognitivas humanas. Analogamente, muitos filósofos naturalistas defendem que deveríamos aplicar os métodos das ciências empíricas ao estudo da moralidade.

De fato, a maioria dos filósofos que adotam um naturalismo metodológico também tende a aceitar o naturalismo ontológico, uma vez que só faria sentido aplicar métodos científicos à moralidade caso os fatos morais existam e sejam, em última análise, fatos naturais. No entanto, isso não é um critério necessário. Há naturalistas que defendem o naturalismo metodológico sem dar adesão necessariamente ao naturalismo ontológico.

3.1.1.3 Naturalismo, reducionismo e fisicalismo

Um dos debates centrais dentro do naturalismo filosófico, que está ligado especialmente ao naturalismo no sentido ontológico, diz respeito à sua aproximação ou distância em relação ao *fisicalismo*. O termo *fisicalismo* designa a tese segundo a qual tudo o que existe é, em última análise, físico, ou, ao menos, dependente do mundo físico. Em sua versão mais forte, o fisicalismo defende que todos os fenômenos — sejam eles biológicos, mentais ou sociais — podem ser explicados e reduzidos a propriedades e leis físicas fundamentais. Assim, o fisicalismo é, em certo sentido, herdeiro da tradição materialista clássica, mas se expressa dentro do vocabulário e do horizonte da ciência contemporânea, que entende o mundo físico não apenas como matéria, mas também como energia, campos de força e entidades teóricas da física moderna (Ritchie, 2021, p. 135).

O *naturalismo reducionista* é, portanto, uma forma de naturalismo que se aproxima do fisicalismo. Seu núcleo está na tentativa de explicar qualquer domínio da realidade em termos de uma ciência mais fundamental. Por exemplo, a psicologia seria reduzida à biologia, a biologia à química, e esta, por sua vez, à física. Esse movimento é motivado pela ideia de unidade da ciência e pela busca de um fundamento último no qual repousariam todas as explicações. Assim, quando o naturalismo assume uma feição reducionista, ele não apenas afirma que tudo o que

existe faz parte da natureza, mas sustenta que a explicação de qualquer fenômeno deve, em última análise, ser traduzida em termos físico-químicos.⁶⁷

Entretanto, é importante notar que nem todo naturalismo é fisicalista, e nem todo naturalismo é reducionista. Já na segunda metade do século XX, diversas críticas mostraram os limites do reducionismo. Filósofos da mente, por exemplo, argumentaram que estados mentais não podem ser adequadamente reduzidos a estados físicos sem perda explicativa (Nagel, 1965; 2006; Chalmers, 1995). Esse movimento abriu espaço para formas de naturalismo não-reducionista, que reconhecem a dependência ontológica dos fenômenos em relação à natureza física (Searle, 1992), mas defendem a autonomia relativa de níveis de explicação, como o biológico, o psicológico ou o social.⁶⁸

Do ponto de vista ontológico, o naturalismo compartilha com o fisicalismo a recusa de entidades sobrenaturais ou imateriais, insistindo que tudo o que existe pertence ao domínio da natureza. Contudo, enquanto o fisicalismo tende a reduzir “natureza” àquilo que pode ser descrito em termos da física, o naturalismo pode ser mais abrangente, admitindo que as ciências humanas e sociais, a psicologia ou mesmo a filosofia desempenham papéis legítimos de investigação sobre o real, sem que necessariamente suas explicações sejam esgotadas por um vocabulário físico.

Essa discussão é especialmente relevante para a ética. Se aceitássemos um naturalismo estritamente fisicalista, a moralidade deveria ser reduzida a fenômenos físico-químicos, o que se mostra claramente insatisfatório para compreender a normatividade moral. O comportamento moral envolve emoções, razões, práticas sociais e instituições que não podem ser adequadamente descritas apenas em termos da física, ainda que tenham uma base natural. Nesse sentido, a tese que procuro defender aqui se distancia tanto do reducionismo quanto do fisicalismo, em sentido estrito. Embora reconheça a base biológica e evolutiva da moralidade — isto é, suas raízes na natureza humana e nas emoções moldadas pela seleção natural —, penso

⁶⁷ Esse ponto é particularmente problemático no campo da ética, pois como reduzir a moralidade em termos de uma ciência última como a física? Poderíamos reduzir a normatividade moral a partículas, ondas ou mesmo leis da natureza? Não parece ser o caso. Não é à toa que mesmo filósofos que defendem posições reducionistas em ética pretendem identificar os fatos ou propriedades morais com fatos ou propriedades da ordem biológica, psicológica ou mesmo social. Há, portanto, um sentido em que “reducionismo” e “fisicalismo” não se identificam.

⁶⁸ Por outro lado, alguns filósofos, como os Churchlands, defenderam a posição oposta, isto é, o eliminativismo, no qual o conceito de mente particularmente, junto a toda psicologia popular (*folk psychology*) deveria ser eliminada. Essa posição abriu caminho para a chamada neurofilosofia que busca na neurociência a base para a compreensão das questões filosóficas, incluindo a investigação moral. (ver Silva, 2022).

que a normatividade moral não pode ser reduzida a fatos físicos ou biológicos. Ela parece se originar a partir de processos de deliberação racional e de construção social, que são, ao mesmo tempo, naturais (porque dependem de nossa constituição biológica) e construídos (porque dependem de nossas práticas sociais e da racionalidade prática).

Assim, a posição que tenho designado por *naturalismo construtivista* deve ser uma forma de *naturalismo não-reducionista*: a moralidade é parte do mundo natural e por isso pode ser investigada à luz das ciências naturais e sociais, no entanto, não pode ser traduzida integralmente em termos físicos.

3.1.2 O que é o naturalismo ético?

O naturalismo ético (ou moral)⁶⁹ constitui uma das tentativas mais influentes de aproximar a ética do quadro geral de uma filosofia naturalista.⁷⁰ Seu ponto de partida é a convicção de que a moralidade, assim como outros domínios da experiência humana, pode e deve ser compreendida em continuidade com o restante da natureza (Harman, 2011, p. 10). Trata-se, portanto, de pensar a moralidade de modo mais conectado com as ciências empíricas, seja como objeto de descrição, seja como campo de investigação cujas categorias fundamentais estão enraizadas na constituição natural — biológica e social — dos seres humanos.

O naturalismo moral é a posição, aproximadamente e em parte, de que nossas crenças morais atribuem características morais às coisas, características como bondade e retidão, e que essas características são características naturais, relevantemente semelhantes às propriedades comuns das coisas, como propriedades meteorológicas ou econômicas. (Copp, 2007, p.2)

Entre as principais características do naturalismo ético está a tese de que os fenômenos morais são fenômenos naturais e, portanto, passíveis de análise e explicação científica. Nesse sentido, o naturalismo ético participa do mais amplo

⁶⁹ Como estou usando os termos “ética” e “moral” como sinônimos, utilizarei também as expressões “naturalismo moral” e “naturalismo ético” sem distinção.

⁷⁰ Como expressa Lutz (2023, s.3): “O naturalismo provou ser o projeto mais bem-sucedido de todos os tempos para o avanço do conhecimento e da compreensão humanos. O sucesso do naturalismo não implica que nada exista que não possa ser explicado naturalisticamente, nem implica que não haja outros projetos que possam avançar com sucesso o conhecimento e a compreensão humanos. Mas muitos filósofos suspeitam que os métodos empíricos têm sido tão dramaticamente bem-sucedidos em lançar luz sobre tantas áreas diferentes de investigação porque alguma versão do naturalismo está correta.”

projeto de naturalização na filosofia: o esforço por reinterpretar problemas tradicionais em termos compatíveis com os métodos e resultados das ciências (Flanagan; Sarkissian; Wong, 2016). Assim como a epistemologia foi repensada por Quine (1969) em termos naturalizados — deslocando-se da busca por fundamentos *apriorísticos* para a descrição empírica de como formamos crenças e justificamos conhecimento — também a ética passa a ser concebida como um campo de investigação que deve dialogar diretamente com a psicologia, a biologia evolutiva e as ciências sociais.

Essa orientação implica uma tentativa de explicar e descrever o fenômeno moral como parte integrante da natureza humana. A moralidade, de acordo com os naturalistas, não se situa em um domínio separado ou transcendente, mas emerge de capacidades naturais — emocionais, cognitivas e sociais — que evoluíram ao longo da história biológica e cultural da espécie. Isso tem como consequência a necessidade de estabelecer o lugar da ética na metaética: o naturalismo ético é, em linhas gerais, uma posição realista, na medida em que defende a existência de fatos morais que podem ser conhecidos. Contudo, diverge de concepções realistas não-naturalistas ao sustentar que tais fatos são fatos naturais, acessíveis, ao menos em princípio, pela investigação científica.

Nesse ponto, a ligação com o naturalismo em um sentido amplo (naturalismo filosófico) é clara. De certa forma, o naturalismo moral é uma aplicação da perspectiva naturalista à ética (Harman, 2011, p.10). Embora seja difícil formular uma definição suficientemente ampla para abarcar todas as variantes da posição, uma caracterização inicial pode ser a seguinte:

O naturalismo ético pode ser entendido, estritamente, como a conjunção de duas teses centrais. Uma sustenta que há propriedades e fatos morais; a outra, que pelo menos algumas dessas propriedades e fatos são propriedades e fatos naturais. (Nuccetelli & Seay, 2011, p. 1).

Assim como o naturalismo ontológico defende que tudo o que existe pertence ao domínio natural, e o naturalismo metodológico sustenta que a investigação legítima deve seguir os métodos das ciências empíricas, também o naturalismo ético herda esse duplo compromisso: (i) assumir que os fatos morais são fatos naturais e (ii) investigar a moralidade em continuidade com o conhecimento científico. Em sua formulação mais simples, essa posição pode ser resumida na tese central: *os fatos morais são fatos naturais*.

Contudo, essa formulação já aponta para duas dimensões fundamentais. A primeira é de natureza ontológica: se existem fatos ou propriedades morais, eles são fatos ou propriedades naturais. Nessa linha, o naturalismo ontológico tende a se apresentar em versão reducionista, segundo a qual os fatos ou propriedades morais podem ser reduzidos a fatos ou propriedades naturais. Esse tipo de naturalismo se insere no campo realista, ao menos em sua interpretação forte.

Por outro lado, há o naturalismo metodológico, que se caracteriza por sustentar que o estudo da moralidade deve ser conduzido com os métodos das ciências naturais e sociais. O naturalista metodológico não precisa assumir a tese ontológica de que existem fatos morais, nem defender que tais fatos se reduzam a fatos naturais.⁷¹ O que importa, nesse caso, é a primazia metodológica: a moralidade deve ser explicada de modo naturalista, sem recorrer a entidades sobrenaturais ou metafísicas robustas.

É nesse ponto que a distinção entre naturalismo reducionista e naturalismo não reducionista é importante. Como observa David Brink (1989):

[Porém] o naturalismo ético não precisa ser entendido dessa forma reducionista. Uma forma não reducionista de naturalismo ético afirma que fatos e propriedades morais são constituídos por fatos e propriedades naturais e sociais, e, portanto, sobrevivem a eles (ou variam de forma semelhante a uma lei), mesmo que termos morais não sejam definíveis por termos naturais. Além disso, esse tipo de naturalismo ético não reducionista é paralelo ao tipo de naturalismo não reducionista que aceitamos (ou deveríamos aceitar) em relação a uma série de outras disciplinas não morais nas ciências naturais e sociais. (Brink, 1989, p. 9).

Essa formulação permite visualizar duas tendências centrais dentro do naturalismo ético: uma mais estrita – o modelo do naturalismo reducionista – que aposta no reducionismo ontológico, e outra mais moderada – o modelo não reducionista – que aceita a natureza dos fatos morais conectada aos fatos naturais e

⁷¹ Aqui abre-se espaço para uma interpretação antirrealista do naturalismo ético, como explica Richard Joyce (2022, sec.1): “[...] pode ser útil esclarecer a relação entre antirrealismo moral e naturalismo moral. O naturalista moral acredita que fatos morais existem e se encaixam na visão de mundo apresentada pela ciência. (Por exemplo, uma visão utilitarista que identifica obrigação moral com a produção de felicidade contará como uma forma de naturalismo moral, já que não há nada particularmente misterioso cientificamente sobre felicidade.) Um naturalista moral pode sustentar que fatos morais são objetivos por natureza, caso em que esse naturalista moral contará como um realista moral. Mas um naturalista moral pode, em vez disso, sustentar que os fatos morais não são objetivos por natureza, caso em que esse naturalista moral contará como um antirrealista moral. Considere, por exemplo, uma teoria não objetivista simplista que identifica a bondade moral (digamos) com tudo o que uma pessoa aprova. Tal visão seria uma forma de antirrealismo (em virtude de seu não objetivismo), mas já que o fenômeno de pessoas aprovando coisas é algo que pode ser acomodado suavemente dentro de uma estrutura científica, também seria uma forma de naturalismo moral. Por outro lado, se um realista moral sustenta que os fatos morais objetivos não podem ser acomodados dentro da visão de mundo científica, então esse realista moral será considerado um não-naturalista moral.”

sociais, sem necessidade de identidade ou definição em termos exclusivamente naturalistas. Desse modo o naturalismo em sentido estrito às vezes é visto como reducionista, quanto que o naturalismo não-reducionista é visto como moderado, pois adota uma postura mais modesta: embora reconheça que os fatos morais dependem dos fatos naturais, recusa uma identificação simples entre eles.⁷²

Uma distinção adicional e útil aqui é entre naturalismo descritivo e naturalismo normativo. O naturalismo descritivo busca explicar a moralidade como fenômeno natural, lançando mão de teorias biológicas, psicológicas ou sociológicas para dar conta de sua origem e funcionamento. Já o naturalismo normativo sustenta que as propriedades morais não apenas têm uma base natural, mas podem ser reduzidas a propriedades naturais, de modo a preservar seu caráter normativo.⁷³ Essa distinção ajuda a mapear diferentes estratégias naturalistas: algumas limitam-se a descrever a gênese e a função da moralidade (naturalismo descritivo); outras buscam fundamentar sua normatividade (naturalismo normativo).

É nesse contexto que se insere a proposta desta tese: O naturalismo ético fornece a base factual; a moralidade é um fenômeno natural, biológico e social, enraizado em capacidades humanas moldadas pela evolução e pelo desenvolvimento cultural. Contudo, para dar conta plenamente da normatividade, é preciso reconhecer também o papel da construção racional e deliberativa. Por isso, a posição aqui defendida é a de um *naturalismo descritivo e não-reducionista*, que reconhece a continuidade entre o natural e o moral, mas que recorre ao construtivismo ético para explicar como agentes humanos, por meio da razão prática e da vida social, erguem normas que adquirem validade e objetividade. Assim, naturalismo e construtivismo não são posições excludentes, mas complementares em uma explicação integrada da moralidade.

⁷² É nesse horizonte que se situam, por exemplo, os realistas de Cornell, como Richard Boyd, Nicholas Sturgeon e David Brink. Para eles, as propriedades morais são reais e objetivas, mas sua objetividade está enraizada em relações causais e funcionais que podem ser investigadas empiricamente. Essa abordagem mantém a pretensão realista ao mesmo tempo em que evita a rigidez do reducionismo.

⁷³ Como por exemplo a teoria realista naturalista de Peter Railton (1986), que define o valor moral em termos de interesses ideais naturalizados.

3.2.2.1 As muitas variedades de naturalismo moral

Em seu artigo *Varieties of Moral Naturalism* (2012), Copp diferencia alguns diferentes tipos de naturalismo. Há duas dimensões diferentes das teorias naturalistas, uma metafísica e epistemológica e outra relativa à motivação e normatividade. Quanto à dimensão metafísica e epistemológica Copp (2012) distingue três tipos de naturalismo: 1) naturalismo não redutivo; 2) naturalismo redutor de variante analítica, e; 3) naturalismo de variante não analítica. O naturalismo não redutivo defende que as propriedades morais não são exatamente redutíveis a propriedades naturais. Por sua vez, o naturalismo redutivo analítico sustenta que as propriedades morais podem ser analiticamente reduzidas a propriedades naturais, isto é, podem ser explicadas em termos de descrições de fatos naturais. Já o naturalismo redutivo não analítico seria aquele que defende a redução de propriedades morais a propriedades naturais, mas somente a posteriori.

Quanto à dimensão da motivação e da normatividade, Copp (2012), distingue outros três tipos de naturalismos. O primeiro deles é o naturalismo internalista. Esse tipo de naturalismo defende que só temos razões internas para agir (razões internas são nossa única fonte legítima de motivação moral) e, portanto, um tipo de naturalismo psicológico. Nessa visão a normatividade é explicada em termos naturais a partir das razões internas do agente. Essa visão, no entanto, aponta para uma forma de relativismo (ou subjetivismo) moral. Já o naturalismo externalista simples sustenta que temos razões externas que podem ser consideradas factuais e podem ser fontes de normatividade. Por último, teríamos o naturalismo externalista baseado em padrões de normatividade. Nessa visão, a explicação está direcionada para propriedades que seriam naturais, mas também normativas, não meramente descritivas.

O quadro abaixo exemplifica as classificações feitas por Copp (2012):

Dimensão metafísica e epistemológica	Dimensão da motivação e normatividade
Naturalismo não redutivo	Naturalismo internalista
Naturalismo redutivo analítico	Naturalismo externalista simples

Naturalismo redutivo não analítico	Naturalismo externalista baseado em padrões de normatividade
------------------------------------	--

A teoria moral centrada na sociedade de Copp (2001) – pelo menos a versão básica – é defendida como uma combinação entre naturalismo redutivo não analítico e naturalismo externalista baseado em padrões de normatividade. A versão construtivista da teoria centrada na sociedade exige a escolha racional por meio do raciocínio prático enquanto a versão básica, não construtivista, é mais simples e não tem essa exigência. Copp (2007) pensa que é mais vantajoso recuar em relação ao construtivismo de sua teoria e propor que é possível dar conta da normatividade (que ele considera o grande problema ético a ser enfrentado) dentro da abordagem naturalista. Se o projeto de Copp (2007) for bem-sucedido então o construtivismo perderia sua necessidade, mas caso contrário parece que não poderíamos dar uma explicação completa acerca da normatividade sem o método construtivista.

Esse parece ser um dos pontos cruciais que dividem os filósofos. Mas enquanto Copp (2007) pensa que o caminho correto seria recuar ao naturalismo e encontrar lá uma solução, penso que talvez seja mais promissor avançar e tentar usar o construtivismo para dar um passo além do naturalismo sem cair em algum tipo de falácia ou inconsistência. Mas nesse caso, teríamos de tentar compatibilizar o construtivismo com um naturalismo não redutivo, ao invés de um naturalismo redutivo, como o de Copp (2007). Precisaríamos mostrar que há uma relação entre aspectos factuais e naturais que envolvem a moralidade (como nossa psicologia moral), mas há outros aspectos irreduzíveis. Essa estratégia parece ser mais compatível com o construtivismo do que apostar no reducionismo. Talvez essa uma das razões que fez Copp (2007) recuar para o naturalismo, deixando suspensa a versão construtivista da teoria centrada na sociedade.

Penso que nesse sentido, a visão que defendo do naturalismo que está na base do que estou chamando de naturalismo construtivista, une o naturalismo não redutivo (ou não reducionista), da dimensão ontológica/epistemológica, com o naturalismo externalista baseado em padrões de normatividade, da dimensão normativa/motivacional. No capítulo 5 em que tratarei da caracterização do naturalismo construtivista, darei mais detalhes e argumentos para sustentar minha visão, mas aqui já é possível notar a minha divergência com Copp (2007). Enquanto Copp (2007) pensa ser possível explicar e fundamentar uma teoria normativa em

bases naturalistas, sustentando uma forma de naturalismo analítico reducionista, eu penso que essa alternativa não é satisfatória. Mas estou de acordo com o naturalismo externalista baseado em padrões de normatividade, uma vez que penso que os padrões que tornam as normas morais justificadas e com autoridade sobre nós tem um caráter social e público. Meu ponto é que pouco importa se as normas ou princípios são introjetados individualmente ou não pelos sujeitos morais. Não é isso que torna uma norma válida ou moralmente justificada e que deva exercer autoridade sobre nós. Mas isso não significa que o internalismo não tenha importância. Na verdade, meu ponto é que a justificação normativa e a motivação moral não são interdependentes. Alguém pode estar obrigado a agir moralmente de um certo modo e não estar motivado. Meu ponto é que a normatividade tem critérios externos enquanto a motivação precisa de razões internas⁷⁴. Mas meu foco não é a motivação moral e sim a justificação normativa. Penso que são dois problemas diferentes e meu foco é apenas no problema de justificação normativa.

3.2 ÉTICA E EVOLUÇÃO: A ORIGEM EVOLUTIVA DO SENSO MORAL

Nesta seção, discutirei um aspecto central do naturalismo moral que do qual estou partindo: a moralidade como um fenômeno natural e evolutivo. A ideia fundamental é que nossos padrões morais têm raízes biológicas e podem ser compreendidos a partir de uma perspectiva darwiniana. Isso significa que a evolução pode oferecer uma explicação de por que desenvolvemos certas predisposições morais, como a tendência a proteger nossa prole e parentes próximos, favorecer a cooperação dentro do grupo social ao qual fazemos parte ou sentir repulsa por certas práticas e comportamentos cuja explicação pode ser encontrada na seleção natural. No entanto, tais fatos não justificam diretamente normas ou princípios morais. Comportamentos podem ter explicações evolucionárias sem que isso determine sua correção ética.

⁷⁴ Nesse ponto estaria de acordo com Bernard Williams (1981), quanto à motivação para agir, mas não quanto à justificação moral.

3.2.1A moralidade como fenômeno natural e evolutivo

Apesar de o espectro das teorias naturalistas ser vasto, me interessa investigar se uma explicação evolucionária da ética pode ser dada e em que medida entender como a moralidade evoluiu naturalmente pode nos ajudar a enfrentar o problema central desta tese. Afinal, será que a moralidade evoluiu junto com outras capacidades humanas? Será que ela é uma invenção humana que vai contra nossas tendências naturais, ou, pelo contrário, é uma consequência de nossa natureza? Além disso, será que a moralidade é algo exclusivamente humano, ou podemos compartilhar com outros animais um senso moral? Que nos diz a evolução sobre a ética? Uma ética evolutiva é possível?

Algumas dessas questões são preocupações da chamada ética evolucionista.⁷⁵ A ética evolucionista surge do reconhecimento de que a moralidade humana tem estreita relação com nossa história evolutiva. O naturalismo fornece o pano de fundo teórico para essa abordagem, ao entender a moralidade como um fenômeno natural, passível de estudo empírico e explicado à luz de processos biológicos, psicológicos e sociais. A partir de Darwin (2009) a ligação entre instintos sociais, afeições parentais e consciência moral, tornou-se legítimo investigar se e como a evolução moldou o senso moral humano.

A hipótese moralidade como fenômeno natural e evolutivo encontra ponto de virada quando Charles Darwin, ao propor sua teoria da evolução, trouxe a reboque uma infinidade de questões filosóficas, dentre elas a questão da origem natural da moralidade. Em *The Descent of Man* (1874), Darwin discute como instintos sociais e capacidades cognitivas, inclusive em animais não humanos, poderiam dar origem a consciência ou um senso moral:

Qualquer que seja o animal dotado de instintos sociais acentuados, incluindo aqui as afeições parentais e filiais, adquirirá inevitavelmente um senso moral ou consciência, mas sim que suas faculdades intelectuais tenham se tornado tão ou quase tão desenvolvidas quanto em humanos. (Darwin, 1974,p.120)

Darwin (1987) é sugestivo ao dar entender que a moralidade humana não é uma invenção arbitrária da cultura, mas emerge de predisposições naturais ligadas aos aspectos afetivos e sociais, não apenas humanos, mas provavelmente algo que

⁷⁵ Sobre as relações entre ética e evolução ver Ruse (1995), FitzPatrick (2021), James (2015), Joyce (2003; 2007;2016), Singer (2011), Cartwright (2010).

partilhamos com outros animais sociais.⁷⁶ Para Darwin, espécies dotadas de instintos sociais acentuados — incluindo afeições parentais e filiais — poderiam desenvolver formas rudimentares de senso moral. Essa perspectiva, calcada na evolução, sugere que a moralidade não é simplesmente uma invenção cultural, mas possui raízes biológicas que traduzem uma adaptabilidade à vida coletiva.

No final do século XIX, o debate sobre se a evolução poderia fornecer uma base para o comportamento humano se ampliou com pensadores como Herbert Spencer e Thomas Henry Huxley. No entanto, Spencer e Huxley ofereceram visões contrastantes sobre a relação entre evolução e moralidade.

Spencer (2002), levou o pensamento evolucionista para o campo social e filosófico. Para Spencer, o progresso moral e social seria um resultado da evolução, e certas normas poderiam ser vistas como produtos do desenvolvimento natural da sociedade. Spencer via a evolução como justificativa para o progresso moral e social, conectando a ética à ideia de aprimoramento evolutivo da sociedade. Ele via a evolução como um guia para o progresso moral.

Na visão spenceriana, a evolução não apenas explicava os comportamentos morais e sociais, mas parecia legitimar certos padrões éticos, um ponto que mais tarde seria criticado como uma forma de reducionismo normativo. Essa visão, que acabou ficando conhecida como darwinismo social foi muito criticada e aos poucos foi sendo abandonada.⁷⁷

Huxley (2009), como uma forma de reação ao darwinismo social, adotou uma posição crítica: embora reconhecesse que seres humanos têm tendências naturais e instintos sociais, argumentava que a moralidade é uma criação humana que frequentemente se opõe às tendências da seleção natural, marcada pela competição e pelo interesse próprio. A moralidade seria uma forma de resistir ao caráter competitivo da evolução. Na visão de Huxley, a luta pela sobrevivência do mais apto não poderia gerar normas morais, e o progresso ético dependia, portanto, de combater a evolução, e não de imitá-la. Ele afirmava que “o progresso ético da sociedade

⁷⁶ Essa é uma via argumentativa que diferentes filósofos e cientistas usam para argumentar e a moralidade é um fenômeno que deve ser estendido a outros animais sociais. Frans de Waal (1996;2006), por exemplo, argumenta a favor da moralidade de outros primatas não humanos.

⁷⁷ William Graham Sumner avançou ainda mais, aplicando explicitamente princípios darwinianos à sociedade e à moralidade, sendo, segundo Michael Ruse (1995), o verdadeiro responsável pelo que hoje chamamos de darwinismo social. Sumner via as normas sociais e os costumes como produtos de seleção social, preservando comportamentos que promovem coesão e sobrevivência do grupo. A consequência foi a justificativa de desigualdades sociais e a consolidação de comportamentos considerados “naturais”, o que gerou controvérsias e debates intensos.

depende, não de imitar o processo cósmico, e muito menos de fugir dele, mas de combatê-lo” (Huxley, 2009, p. 83). Essa posição ilustra o receio histórico de derivar normas da evolução e a preocupação com o determinismo biológico.

Após um período de esquecimento, o interesse pela evolução da moral e a sua base biológica foi retomado quando E. O Wilson, pai da sociobiologia, publicou o livro *Sociobiology: The New Syntesis* (1975). Ali Wilson (1978) sugeriu que os biólogos, e não os filósofos, é que deveriam passar a estudar o domínio ético.⁷⁸ Segundo Wilson (1978, p. 287) os biólogos teriam mais a dizer concretamente sobre a ética do que os filósofos, ao anunciar: “os cientistas e humanistas deveriam considerar juntos a possibilidade de que tenha chegado o momento de a ética ser tirada das mãos dos filósofos e biologizada”.

Para Wilson (1978) os biólogos poderiam oferecer contribuições mais concretas sobre a ética do que os filósofos, defendendo que a moralidade poderia ser estudada como um fenômeno exclusivamente natural. Segundo ele, o comportamento social humano, incluindo o comportamento moral, é moldado por pressões evolutivas e instintos biológicos. Essa abordagem abriu um novo campo de investigação, conhecido como sociobiologia, que procura explicar como os padrões de comportamento moral emergem da evolução biológica. Através de uma explicação evolutiva poderíamos tentar entender como a moralidade surgiu e como ela evoluiu. Ou seja, podemos entender *como* e *porque* o senso de certo errado surgiu entre os seres humanos. Disso, seguir-se-ia uma série de implicações.

A partir de então, a discussão sobre a ética evolucionista passou a ser levada a sério tanto por cientistas e filósofos. Mesmo assim, muitos encaram com suspeita o projeto de uma ética evolutiva. Embora haja dúvidas e controvérsias a respeito dessa tentativa de “biologizar a ética”, esse é um empreendimento que tem levado muitos cientistas, mas também filósofos, a procurarem na biologia um nicho de estudo da ética e uma maneira de tentar fundamentar teorias naturalistas sobre a moralidade.

Em uma direção próxima de Wilson, o primatólogo Frans de Waal tem desenvolvido uma argumentação contrária à de Huxley. De Waal (1996;2006), embasado em diversos estudos com diferentes espécies de primatas, tem chegado à conclusão que a moralidade pode ser explicada pela evolução não é um fenômeno exclusivamente humano, mas está presente em outras espécies de animais,

⁷⁸ Para uma visão ampla sobre o estudo da sociobiologia, ver Driscoll, 2022. Para uma visão geral sobre o estudo da relação entre evolução e moralidade, ver FitzPatrick, 2021.

especialmente àqueles sociais. Ele concluiu que, as capacidades psicológicas que possibilitam o senso moral são compartilhadas por outros animais e temos evidências empíricas que apoiam tal conclusão. Aliás, para De Waal essa ideia é mais coerente com teoria da evolução de Darwin do que alguns darwinistas supõem.

De Waal (1996; 2020) defende que de um ponto de vista darwinista faz sentido que as capacidades psicológicas que permitem a existência de um senso moral devem ter se desenvolvido a partir de mecanismos mais rudimentares. Da maneira como a evolução funciona, segundo de Waal (2020), nenhuma característica de uma espécie surge a partir do nada, mas evolui e se adapta a partir de algo mais básico. Negar isso seria assumir uma espécie de salto evolutivo entre as espécies, e isso nem tem base na evolução e nem base empírica. Isso significa que a estrutura da mente humana e a estrutura psicológica que dá base ao senso de moralidade deveria já existir antes da espécie *homo sapiens* surgir. Portanto, é de se esperar que o senso moral humano, tal como ele é hoje, tenha evoluído a partir de um senso primitivo próprio dos nossos ancestrais. E uma vez que em nossa árvore evolutiva encontram-se outros primatas, é bem provável que os primatas da qual descendemos já tivessem certas características desse senso moral. Como não podemos investigar diretamente esses primatas do passado, a saída é observar o comportamento dos primatas de hoje e extrapolar algumas conclusões para a teoria moral.

De Waal (2020) junto com diferentes colaboradores documentou diferentes estudos sobre o comportamento de primatas e concluiu que eles possuem fortes instintos sociais e são capazes de atitudes altruístas. Em muitos casos chimpanzés e bonobos são capazes daquilo que os biólogos chamam de altruísmo recíproco, mas para além disso são capazes de gestos de empatia e solicitude. De Waal (2020, p. 57-58) menciona um caso conhecido em que uma fêmea bonobo em um Zoológico da Inglaterra acolheu um pequeno pássaro que caiu na gaiola e machucou a asa. Kuni (a fêmea bonobo) tentou ajudar o passarinho a voar jogando-o de cima de uma árvore, embora sem saber a tentativa falharia. O pássaro caído no chão não conseguia voar e Kuni então o protegeu de outros macacos. Esse caso seria um exemplo de como os bonobos conseguiriam ter empatia, pois para isso seria necessário colocar-se no lugar de outro indivíduo, que no caso, era de outra espécie. Kuni sabia que o pássaro sabe voar e tentou ajudá-lo jogando-o do alto da árvore. Uma vez que a ação não funcionou, ela entendeu que o animal precisava de proteção.

Evidentemente, esse é um caso isolado e não seria suficiente para concluir que os bonobos podem sentir empatia, mas outros casos semelhantes foram relatados. O fato é que, para de Waal (2020) a empatia seria a base para um comportamento moral. A tese é que a empatia animal está relacionada ao que ele chama de *contágio emocional* (de Waal, 2020). Uma dada situação de vulnerabilidade ou sofrimento de um animal pode despertar certos estados emocionais em um outro e impulsiona uma ação, como a de ajudar ou consolar. Embora isso seja muito primitivo, seria um estágio primário antes de passar para o estágio seguinte, que de Waal chama de *empatia cognitiva* (quando o agente compreende cognitivamente a situação do outro) e posteriormente para a *atribuição* (quando um agente é capaz de assumir completamente a perspectiva do outro) (de Waal, 2020, p. 66). Sendo assim temos três estágios de empatia: 1) contágio emocional; 2) empatia cognitiva; 3) atribuição. De Waal (2020, p.67-69) acredita que o contágio emocional é bastante disseminado não apenas entre macacos, mas muitos outros mamíferos sociais, mas a empatia cognitiva é mais rara. Haveria evidências de que os grandes símios são capazes de empatia cognitiva, mas é duvidoso se são capazes de atribuição empática. Aparentemente o último estágio de empatia requer um certo tipo de cognição mais elevada, que até onde sabemos, pode ser um fenômeno apenas humano.

Além disso, de Waal (2020, p.71-76) também fala sobre um senso de justiça inato entre primatas que tem uma base biológica. Em um estudo conhecido feito com macacos-pregos, os pesquisadores davam recompensas diferentes (comidas de menor e de maior valor ou em quantidades diferentes) para os macacos como recompensa para as mesmas tarefas. Os macacos que recebiam uma recompensa menor tinham reações negativas como se estivessem protestando pela “injustiça”. Isso levou a muitos debates e alguns estudiosos a se perguntarem se o senso de justiça era de fato inato ou se tem base biológica. Na visão que de Waal defende, essas observações mostram que pelo menos há um forte indício de que existe um senso natural de aversão à desigualdade uma vez que em um contexto de escassez de recursos a divisão equitativa dos provimentos é necessário para o bem-estar coletivo e promove a cooperação social.

Esses estudos levaram Frans de Waal (1996; 2020) a criticar uma concepção de moralidade que estaria em confronto com a natureza, como defendeu Huxley e Dawkins (mas também é uma visão comum na história da filosofia). De Waal (2020, p. 33-39) chamou essa concepção de *teoria do revestimento*. A teoria do revestimento

é a ideia de que fundamentalmente não existe nada de moral na natureza ou mesmo que a natureza é hostil e até contrária a moralidade. A moralidade seria apenas uma espécie de verniz que passamos sobre a natureza. Nessa visão, a moral é apenas uma invenção humana, uma roupagem que cobrimos a nossa natureza selvagem amoral (ou até imoral). Segundo essa visão a moralidade é *descontínua* em relação a natureza. Mas para de Waal não há nada mais falso do que isso.

Para de Waal (1996; 2020) a evolução é capaz de explicar o surgimento da moralidade e demonstra que há um senso de empatia presente em nossa espécie. A visão que de Waal defende está mais próxima daquela defendida pelos filósofos sentimentistas. O próprio de Waal (2020), faz referência tanto a Hume quando a Adam Smith.⁷⁹ Apesar disso há muitas questões que podem ser direcionadas a concepção de moralidade que de Waal desenvolveu. Um dos problemas é justamente o fato de que de Waal ignora o problema da normatividade e apresenta uma concepção apenas descritiva da natureza da moralidade. Embora de Waal tenha afinidade com o projeto de Wilson, vendo uma conexão entre natureza e moralidade, ele não chega a apresentar uma concepção reducionista e nem procura derivar normas de fatos diretamente. Mesmo assim, parece que a proposta de Frans de Waal carece de elementos teóricos e filosóficos que possam oferecer uma abordagem mais completa da moralidade que inclua a dimensão normativa.

3.2.2 A sociobiologia em interface com a ética: podemos biologizar a moral?

Ao aceitamos que a moralidade é um fenômeno natural, que está associada a nossa natureza humana, e que portanto tem uma história evolutiva, parece fazer sentido indagar sobre as bases biológicas, como propõe Wilson (1978). Se tomarmos a proposta da sociologia como ponto de partida, deveríamos nos perguntar sobre suas possibilidades e limites. Certamente há algum papel que a biologia e a evolução devem desempenhar sobre o comportamento humano e provavelmente sobre o comportamento moral, cuja explicação acrescenta algo ao entendimento sobre o modo como a nossa psicologia moral se desenvolveu. Mas que tipo de implicação isso

⁷⁹ Para uma crítica sobre o uso da teoria de Smith por de Waal, ver Carron, 2018.

tem na teoria moral, na metaética e no entendimento da normatividade? Como Scott James (2015, p.11) aponta, a questão não é perguntar se “a biologia desempenha algum papel na explicação da moralidade”, mas a questão real deveria ser:

[...] *que tipo de papel* a biologia desempenha na explicação da moralidade? Em outras palavras, como a história da evolução humana deve influenciar o que pensamos sobre nossas vidas morais – nossos juízos morais, nossos sentimentos morais, nossas diferenças morais, nossa tendência a evitar más ações, nossa admiração do auto sacrifício, nossa hostilidade em relação àqueles que cometem más ações, e assim por diante? Essa questão, enunciada a grosso modo, encontra-se no coração daquilo que pensamos como sendo a ética evolutiva. (James, 2015, p.11)

Parece indispensável, portanto, que alguma atenção seja dada para o estudo evolutivo da ética e se isso tem alguma implicação sobre a metaética e a ética normativa. Muitos filósofos foram influenciados pela concepção darwinista e outros foram céticos ou levantaram suspeitas e outros problemas relacionados aproximação entre ética e evolução.

O filósofo Philipp Kitcher (1993), por exemplo, fez uma leitura crítica das possibilidades e limites da sociobiologia na ética. Ele se pergunta o quanto o projeto de biologizar ética pode ir adiante o que isso significa e que é necessário entender isto é, qual seu escopo e em que domínio moral o estudo da biologia comportamental pode ser útil. Em seu artigo *Four Ways of "Biologizing Ethics"* (1993), Kitcher sugere que, de antemão, podemos supor que a biologia poderia influenciar em pelo menos quatro aspectos:

1. A sociobiologia tem a tarefa de explicar como as pessoas adquiriram conceitos éticos, fizeram julgamentos éticos sobre si mesmas e sobre os outros e formularam sistemas de princípios éticos.
2. A sociobiologia pode nos ensinar fatos sobre os seres humanos que, em conjunto com princípios morais que já aceitamos, podem ser usados para derivar princípios normativos que ainda não tínhamos compreendido.
3. A sociobiologia pode explicar o que é a ética e resolver questões tradicionais sobre a objetividade da ética. Em suma, a sociobiologia é a chave para a metaética.
4. A sociobiologia pode nos levar a revisar nosso sistema de princípios éticos, não simplesmente nos levando a aceitar novas afirmações derivadas — como no item 2 acima —, mas nos ensinando novos princípios normativos fundamentais. Em suma, a sociobiologia não é apenas uma fonte de fatos, mas uma fonte de normas. (Kitcher, 1993, p.321-322)

Kitcher (1993, p.322) interpreta que a sociobiologia de Wilson se propõe a aceitar a tarefa de biologizar a ética pelas 4 vias. Kitcher (1993) reconhece que os projetos 1 e 2 são legítimos, viáveis e até necessários. Precisamos de (1) uma

compreensão sobre os processos naturais que nos levaram a ser sujeitos morais, apresentando uma leitura descritiva dos fatos morais, enquanto (2) fazemos uso desses fatos para iluminar a forma como moralidade já está estabelecida.

Os parentes dos empreendimentos 1 e 2 são há muito reconhecidos como tarefas legítimas. As práticas éticas humanas têm histórias, e é perfeitamente apropriado indagar sobre os detalhes dessas histórias. Presumivelmente, se pudéssemos rastrear a história suficientemente para trás no passado, discerniríamos a coevolução dos genes e da cultura, a estruturação das instituições sociais e a introdução de normas. É bem possível, no entanto, que a biologia evolutiva desempenhasse apenas um papel muito limitado na história. Tudo o que a seleção natural pode ter feito foi nos equipar com a capacidade para vários arranjos sociais e a capacidade de compreender e formular regras éticas. Reconhecendo que nem todas as características em que nos importamos em focar precisam ter sido alvo da seleção natural, não seremos mais tentados a argumentar que qualquer história respeitável de nosso comportamento ético deve identificar alguma vantagem seletiva para aqueles seres que primeiro adotaram um sistema de preceitos éticos. Talvez a história do pensamento ético instancie um desses modelos coevolucionários que mostram a seleção cultural interferindo na seleção natural. Talvez o que é selecionado seja alguma capacidade muito geral de aprendizagem e ação que se manifesta em vários aspectos do comportamento humano. (Kitcher, 1993, p. 322)

Mas Kitcher (1993) é cético quanto aos empreendimentos 3 e 4. O projeto 3 visa traduzir a natureza da moralidade em termos totalmente empíricos e biológicos. Evidente que, se amoralidade é tomada em algum nível como um fenômeno natural que evoluiu, assim como outros fenômenos humanos, a biologia tem algo a contribuir para a metaética, mas isso não é o mesmo que reduzir a investigação metaética à biologia. Por fim, o projeto 4 é ainda mais ousado pois definitivamente pensa que à luz da sociobiologia podemos definir quais princípios morais deveríamos adotar. Esse empreendimento parece ser o mais arriscado e corre o risco de ser falacioso ao ignorar a lacuna *ser-dever*.

Particularmente, penso que o cardápio de possibilidades sugerido por Kitcher (1993) sobre como a biologia e a evolução podem ter implicações na ética oferece um caminho interessante para investigarmos. À luz do naturalismo construtivista, algumas dessas opções se mostram mais viáveis do que outras. A primeira, que se refere à explicação de como adquirimos conceitos éticos e fazemos julgamentos sobre nós mesmos e sobre os outros, parece viável e necessária: trata-se de uma explicação factual, descritiva, que nos permite compreender a origem e a estrutura de nossa psicologia moral sem tentar derivar normas diretamente. Por exemplo, a tendência natural de cooperar com membros de um mesmo grupo, evitando comportamentos

prejudiciais ou demonstrando altruísmo, pode ser compreendida como resultado de pressões evolutivas que favoreceram a vida social. Esses fatos ajudam a explicar *por que* e *como* certas normas surgem e *por que* compartilhamos intuições morais semelhantes, sem, no entanto, determinar *o que* devemos fazer.

A segunda opção, que sugere que fatos biológicos, combinados com princípios que já são aceitos, poderiam nos levar a descobrir princípios normativos por nós ignorados, é parcialmente viável: a evolução pode fornecer um ponto de partida, mas a validade normativa dessas novas conclusões, como defenderei, depende de deliberação racional, construção social e critérios de agência moral, ou seja, não decorre automaticamente da biologia. Por exemplo, a predisposição natural para proteger crianças ou idosos fornece uma base factual que, em contextos sociais, pode ser considerada uma razão adicional que fortalece uma norma ou dever de proteção aos mais vulneráveis. No entanto, a validade dessas normas depende da deliberação racional e de critérios de razoabilidade (Scanlon, 2000). Da mesma forma, nossa tendência evolutiva de favorecer membros do próprio grupo pode levar a preconceitos ou hostilidade em relação a estranhos. Esses fatos ajudam a compreender predisposições morais, mas não nos dizem, por si só, se tais atitudes são moralmente corretas. Assim, embora a evolução forneça *insights* descritivos relevantes, não estabelece por si só validade normativa. A evolução, portanto, pode fornecer informações e razões *adicionais*, mas não garante automaticamente a justificação normativa (Korsgaard, 1996).

A terceira proposta, segundo a qual a sociobiologia poderia explicar o que é ética e resolver questões sobre sua natureza, precisa ser abordada com cuidado: os fatos evolutivos ajudam a compreender predisposições e tendências morais, o que evidentemente lança luz sobre aspectos inerentes à moralidade, como sua função dentro de uma comunidade moral, bem como o papel que ela desempenhou no processo de evolução humana o quanto influenciou o progresso social humano, possibilitando avanços culturais significativos. Descobrir como a moralidade surgiu e entender sua base natural parece fornecer elementos cruciais para delimitar o que a moralidade ou não é, seu escopo e funcionalidade, e oferece argumentos importantes para uma explicação que não exige uma metafísica estranha (Mackie, 1990) ou fundamentos sobrenaturais.

Portanto, há um sentido em que a sociobiologia pode fornecer elementos que nos ajudam a decidir sobre questões metaéticas – ontológicas e epistemológicas –

mas isso não é exatamente definidor, pela simples razão de que a natureza da moralidade não pode ser reduzida à pura biologia e à dimensão empírica. O caráter normativo segue sendo um problema que a redução naturalista – e, nesse caso, a redução biológica – não é capaz de resolver. Logo, o projeto 3 é limitado em suas ambições, o que não significa que deve completamente ser ignorado e deixado de lado. O naturalismo construtivista, justamente parte desse *insight* de que existe algo na moralidade que é intrinsecamente um fenômeno natural, cujas bases biológicas são dadas. Essa base inclusive fornece razões para argumentar a favor do realismo moral e da objetividade dos fatos morais.⁸⁰ Mas, uma vez que a moralidade é também um fenômeno cultural, socialmente construído e mediado por processos de deliberação racional, a sociobiologia e a ética evolucionista não podem ser tomadas como instancias definitivas para determinar cabalmente como devemos conceber a moralidade.

Por fim, a quarta possibilidade, que sugere que a sociobiologia poderia ser a fonte exclusiva de novos princípios normativos fundamentais, é claramente inviável para o naturalismo construtivista: normas e princípios éticos não surgem diretamente da evolução, mas exigem mediação racional, deliberação social e construção normativa. Aceitar o projeto 4 seria adotar uma concepção *revisionista* da moral baseado exclusivamente na evolução. Essa ideia pode soar próxima ao que o darwinismo social propunha, considerando que o fato evolutivo é critério definidor do que é bom ou correto. É exatamente pela mesma razão que penso que não pode haver uma ética evolucionista normativa, mas apenas descritiva.⁸¹

⁸⁰ Essa ideia é controversa e contestada por diferentes filósofos, e resume-se no argumento do dilema darwiniano para teorias realistas do valor, proposto por Sharon Street (2006).

⁸¹ Vejamos, por exemplo, as tendências a termos aversão ao incesto ou ao canibalismo. A tendência em desaprovar tais comportamentos sugere que teríamos aversões universais moldados pela evolução, mas disso não decorre automaticamente que o incesto ou o canibalismo são errados e devem ser evitados. Há evidentemente razões biológicas – e culturais – que explicam porque deveríamos evitar o incesto e o canibalismo, mas isso não é o mesmo que oferecer razões intrinsecamente morais, no sentido da justificação normativa (Korsgaard, 1996). De um ponto de vista evolucionista, genealógico, até podemos compreender que certas predisposições possam aos poucos adquirir uma roupagem linguisticamente prescritiva (ver Pettit, 2018), assumindo um aspecto normativo – o que implica entender como as normas morais surgem a partir de comportamentos que já estão instituídos natural ou culturalmente. No entanto, sob o ponto de vista da obrigatoriedade da norma moral, é a deliberação racional, a construção social e a justificação normativa que dão forma à ética. Em suma, para o naturalismo construtivista, a sociobiologia oferece uma base factual para compreender a moralidade, revelando por que certos comportamentos são comuns ou universais, mas a normatividade depende da atividade reflexiva e construtiva dos agentes humanos, mediada pela racionalidade prática.

Em suma, para o naturalismo construtivista, a sociobiologia oferece uma base factual e descritiva sobre a moralidade, mas a normatividade depende da atividade construtiva dos agentes e da racionalidade prática.

Essas questões levantadas por Kitcher (2003) também ecoam nas propostas de uma ética evolucionista, que por isso pode ser compreendida em pelo menos 3 propostas diferentes: 1) Ética evolucionária descritiva: busca explicar empiricamente as origens das capacidades morais, como empatia, cooperação, aversão à injustiça e altruísmo. Nesse sentido, o foco está em descrever fatos morais naturais, sem prescrever o que deve ser feito; 2) Ética evolucionária prescritiva: propõe utilizar descobertas sobre a evolução da moralidade para justificar, ou minar, teorias normativas. Por exemplo, certos defensores do darwinismo social no século XIX e XX tentaram argumentar que normas sociais ou políticas poderiam ser legitimadas com base em supostos princípios evolutivos. Aqui reside o perigo de derivar o “dever” a partir do “é”, violando a distinção clássica de Hume entre fatos e valores. 3) Metaética evolucionária: foca em apoiar ou questionar teorias metaéticas, examinando se certos princípios normativos podem ser fundamentados ou desafiados com base na biologia evolutiva.⁸²

Particularmente penso que a ética evolucionista oferece ferramentas valiosas para compreender como a moralidade humana emergiu, quais capacidades naturais moldam nossos julgamentos e por que certas intuições morais são recorrentes. Contudo, é preciso reconhecer que fatos evolutivos não se traduzem automaticamente em normas. A posição do naturalismo construtivista, que estou defendendo aqui, é que a normatividade exige a mediação da deliberação racional e de critérios de razoabilidade compartilhados socialmente. Essa distinção é fundamental para integrar a perspectiva evolucionista da ética com a dimensão construtiva da normatividade.

⁸² Ver FitzPatrick (2021, s.1.1).

3.2.3 Philipp Kitcher: do altruísmo à orientação normativa

Em *The Ethical Project*, Philipp Kitcher (2011) propõe uma investigação acerca de como a ética provavelmente surgiu e se desenvolveu na forma de um *projeto*. Para Kitcher (2011) é isso que a ética é fundamentalmente: um *projeto* em permanente transformação. A ética surge como uma capacidade normativa que pretende resolver os conflitos sociais quando o *altruísmo psicológico* falha.⁸³ A tese de Kitcher (2011) é que num passado remoto nossos ancestrais desenvolveram certas disposições psicológicas de auxílio mútuo, o que ele chama de *altruísmo psicológico*, pois ter essa capacidade era essencial para a vida social em pequenos grupos. Era necessário que os membros de pequenos grupos humanos reconhecessem nos outros, coisas que poderiam ser do interesse ou necessidade deles ou da coletividade. Mas em algum momento agir apenas por altruísmo como um impulso biológico não foi suficiente. Aos poucos esses ancestrais foram desenvolvendo uma *capacidade normativa*, capaz de guiar o comportamento do grupo a partir de normas ou regras. Essa foi a porta de entrada para uma ética normativa.

Kitcher (2011) chama sua teoria de *naturalismo pragmático*, segundo a qual a ética pode ser compreendida como um empreendimento humano em permanente transformação, enraizado em nossa natureza biológica, mas moldado culturalmente. O que Kitcher (2011) denomina *projeto ético* é, portanto, um esforço contínuo de aperfeiçoamento dos padrões normativos que regulam a vida social, iniciado pelos nossos ancestrais em resposta aos desafios da cooperação em grupos humanos pequenos:

A posição a ser elaborada – naturalismo pragmático, para lhe dar um nome – prevê o projeto ético iniciado pelos nossos antepassados remotos, em resposta às dificuldades da sua vida social. Eles inventaram a ética. As sucessivas gerações alteraram o legado ético que lhes foi transmitido, por vezes, mas nem sempre, melhorando-o. Sem dúvida, muitas tradições desapareceram, mas algumas continuaram até ao presente, formando as bases das formas como as pessoas hoje regulam a sua conduta. Em princípio, mas não na prática, seria possível construir uma árvore evolutiva, desenhando um diagrama como a figura única que Darwin inseriu na Origem, com a importante diferença de que as linhas de ligação representariam a descendência cultural e não biológica (portanto, a imagem pode mostrar fusão, bem como separação de linhagens). (Kitcher, 2011, p.3)

⁸³ Ver também Kitcher (1993).

Segundo essa visão, o projeto ético foi iniciado pelos nossos antepassados em resposta às dificuldades de sua vida social. Eles inventaram a ética, ou seja, não a descobriram ou receberam de forma revelada⁸⁴. As sucessivas gerações alteraram o legado ético que lhes foi transmitido, por vezes aprimorando-o. Muitas tradições desapareceram, mas outras se perpetuaram, formando a base das formas como as pessoas hoje regulam sua conduta. Em princípio, seria possível construir uma árvore evolutiva, semelhante à figura que Darwin inseriu na *Origem das Espécies* (2009), mas indicando descendência cultural em vez de biológica

Kitcher (2011) propõe inicialmente o que ele chama de história analítica (evolução da prática ética), que consiste na investigação da evolução da prática ética ao longo do tempo, e a genealogia moral, que mapeia a sequência de modificações culturais que transformaram capacidades pré-éticas em normas elaboradas. Ele defende que a ética não foi descoberta nem revelada, mas inventada por nossos ancestrais, surgindo como uma resposta pragmática à necessidade de superar as limitações do altruísmo psicológico.

Segundo Kitcher (2011), a ética surge inicialmente a partir do *altruísmo psicológico*, uma capacidade de agir em benefício dos outros motivada por desejos e intenções internas, que se desenvolveu a partir de formas mais simples de altruísmo: o *biológico*, baseado em vantagens reprodutivas; e o *comportamental*, que se manifesta em ações altruístas externas sem necessariamente envolver intenções conscientes. A emergência do altruísmo psicológico foi essencial, mas insuficiente; para que a ética normativa se consolidasse, foi necessário o desenvolvimento da *capacidade normativa*, que permite que os indivíduos internalizem regras e ajam segundo princípios que podem endossar para si mesmos.

Kitcher (2011) defende que o altruísmo psicológico é o mais complexo e que ele seria a base para o surgimento da ética. O "altruísmo psicológico" deve ter surgido primeiro, mas ele não foi suficiente. Foi necessário a "invenção" da ética como capacidade normativa (guia normativo): "A melhoria do fracasso do altruísmo foi a função inicial da prática ética" (Kitcher, 2011, p. 7). Kitcher descreve o que ele chama de "primavera da simpatia", um período em que as disposições empáticas e cooperativas básicas começaram a expandir-se, promovendo solidariedade e interação social complexa. A partir daí, surgem mecanismos de *orientação normativa*,

⁸⁴ "Declarar que nossos ancestrais inventaram a ética é negar que eles descobriram-na ou que ela foi revelada." (Kitcher, 2011, p.7)

inicialmente ligados a ordens externas ou medo de punições, e gradualmente internalizados como normas morais e códigos sociais, mediadas pelo respeito e admiração pelos outros.

A orientação normativa quase certamente começou com ordens externas grosseiras, seguidas por medo; muita orientação normativa pode ter sido mediada pelo respeito pelos supostos comandos de seres transcendentais, respeito tingido de esperanças e medos. Dessas esperanças e medos surgiram muitos outros recursos emocionais para motivar a obediência, sentimentos de admiração e respeito, de solidariedade social e de contentamento em agir em conjunto com os outros, de orgulho na própria conduta e de responsabilidade para com os semelhantes. A história dos modos de orientação normativa incorpora certos tipos de progresso, e as tentativas de agir seguindo ditames que o agente estabelece para si mesmo, considera e endossa têm sido frequentemente progressivas no que diz respeito a formas anteriores e mais cruas de causalidade psicológica. Essas diferenças, no entanto, são questões de tipo e não de grau. (Kitcher, 2011, p.84)

A transmissão cultural desempenha um papel decisivo nesse processo, permitindo que normas eficazes sejam mantidas, refinadas ou adaptadas em sucessivas gerações. Nesse contexto, a evolução da ética não é apenas biológica, mas também cultural: práticas que promovem cooperação tendem a ser preservadas, enquanto padrões ineficazes desaparecem, em um análogo cultural da seleção natural.

Kitcher (2006) propõe uma conjectura evolutiva da moralidade que associa biologia e cultura. Nas palavras de Kitcher (2006, p. 172-173):

Minha conjectura fornece uma maneira de ligar a biologia à ética. Nossa história evolutiva foi feita de nossos primeiros ancestrais hominídeos, animais parcialmente altruístas, que eram capazes de se envolver em um tipo limitado de sociedade. Alguns de seus descendentes - também nossos ancestrais - adquiriram a capacidade de orientação normativa e foram capazes de moldar suas atitudes por meio de regras socialmente compartilhadas. Eles inventaram a *proto-moralidade*, talvez pouco mais do que alguns julgamentos sobre quem pertencia a quem e algumas injunções grosseiras sobre lealdade e vingança. Os grupos hominídeos poderiam então ter transmitido sua estrutura de regras através das gerações, às vezes com modificações e extensões. À medida que os grupos se dividiam, haveria ocasiões para evolução cultural divergente; mais tarde, à medida que diferentes sociedades se encontrassem - às vezes, talvez, fundindo-se - haveria misturas ecléticas. Ao longo de milhares de anos, em linhagens culturais distintas, nossos ancestrais podem ter conduzido uma ampla variedade de “experimentos de vida”. As linhagens culturais atualmente terminam nos sistemas de moralidade encontrados em nosso mundo. Um deles é o nosso.

Kitcher (2006) conjectura que nossos ancestrais evoluíram e desenvolveram uma “proto-moralidade” como resposta a necessidade de cooperação social. Dessa

forma, fomos pressionados em parte pela natureza e em parte pela cultura a desenvolver uma capacidade de orientação normativa, isto é, uma razão prática. Copp (2018, p. 202), ao mencionar a hipótese de Kitcher (2006), acrescenta:

Um processo de evolução cultural poderia então desenvolver-se, no qual certos sistemas normativos seriam mais bem-sucedidos que outros para sobreviver nas gerações seguintes. Esperar-se-ia que certos tipos de normas sobrevivessem e tornassem-se mais amplamente aceitas. Estas incluiriam, por exemplo, normas projetadas para promover a estabilidade social, a paz e a cooperação.

Kitcher (2006) fala em uma proto-moralidade que se desenvolveu e evoluiu para uma capacidade mais elaborada que nos permitiu elaborar sistemas morais mais complexos a partir de uma evolução cultural. Embora essa seja apenas uma conjuntura, não uma prova cabal, esse relato parece estar de acordo com os relatos de como a moralidade humana evoluiu. Penso que a conjectura de Kitcher nos traz um ponto interessante para pensarmos a relação entre naturalismo e construtivismo. Se pudermos aceitar essa noção de uma proto-moralidade, assumindo raízes biológicas para nossa capacidade normativa, poderíamos tentar explicar as bases naturais da razão prática. Ao mesmo tempo, parece que temos um ponto-chave dentro do processo evolutivo que nos permitiu desenvolver uma capacidade, uma faculdade racional, capaz de produzir o que chamamos normatividade.

A proposta teórica de Kitcher (2006; 2011) oferece uma das formulações contemporâneas mais sofisticadas de uma abordagem naturalista e evolucionista da moralidade, ao combinar explicações biológicas, psicológicas e sociais com uma atenção cuidadosa à função normativa das práticas morais. Sua noção de *projeto ético* permite compreender a moralidade não como um conjunto fixo de verdades morais descobertas, mas como um empreendimento coletivo historicamente envolvente e marcado pelo progresso moral.

De modo particular, a teoria de Kitcher (2006; 2011) se mostra profundamente consonante com a dimensão naturalista da tese aqui defendida, sobretudo ao sustentar que a moralidade emerge de disposições humanas naturais moldadas pela evolução e estruturadas em práticas sociais historicamente desenvolvidas. Justamente por reconhecer que a moralidade é um projeto em aberto, sujeito à revisão, à crítica e ao aprimoramento ao longo do tempo, a abordagem de Kitcher fornece razões adicionais para incorporar uma dimensão construtivista à análise metaética. Se a moralidade não é apenas herdada biologicamente, mas também

transformada cultural e racionalmente, então torna-se necessário explicar como os agentes podem deliberar, justificar e reconstruir normas morais à luz de novos desafios sociais. É nesse ponto que o construtivismo surge como complemento indispensável ao naturalismo: enquanto o naturalismo explica de onde a moralidade vem e por que ela surge, o construtivismo contribui para explicar como ela pode e deve ser racionalmente reformulada, preservando sua objetividade prática sem recorrer a um realismo moral robusto. Esse é um ponto central que será retomado ao longo da tese.

3.2.4 Tomasello e a moralidade como cooperação

Nessa seção pretendo apresentar, em linhas gerais, a argumentação do psicólogo e linguista Michael Tomasello sobre o provável surgimento da moralidade, a partir de um ponto de vista evolucionista, tal como ele aborda em seu livro *A natural history of human morality* (2016)⁸⁵. O ponto central defendido por Tomasello (2016) é que a moralidade humana é uma forma de cooperação. A moralidade surgiu para servir aos propósitos cooperativos que foram cruciais para a sobrevivência e perpetuação da espécie humana. Segundo Tomasello (2016), houve uma pressão evolutiva que promoveu o surgimento dos mecanismos psicológicos que estão na base das capacidades morais (emoções morais, raciocínio e capacidade normativa). Nas palavras de Tomasello (2016, p.11):

Partimos do pressuposto de que a moralidade humana é uma forma de cooperação, especificamente, a forma que emergiu à medida que os humanos se adaptaram a formas novas e únicas de interação e organização social. Como o *Homo sapiens* é um primata ultracooperativo, e presumivelmente o único moral, assumimos ainda que a moralidade humana compreende o conjunto chave de mecanismos próximos únicos da espécie – processos psicológicos de cognição, interação social e autorregulação – que permitem aos indivíduos humanos sobreviver e prosperar em seus arranjos sociais especialmente cooperativos.

Essa relação entre moralidade e cooperação é fundamental para Tomasello (2016) e o ponto chave de conexão para sua explicação evolucionista. A moralidade existe entre humanos e é tão importante porque o modo como evoluímos dependeu do desenvolvimento de habilidades cooperativas que foram sendo aprimoradas de tal

⁸⁵ Para uma visão resumida da obra, ver Tomasello (2018).

forma que nos tornamos uma espécie ultracooperativa.⁸⁶ A moralidade se desenvolve porque a cooperação é fundamental para o tipo de existência e organização social do qual dependemos. Segundo Tomasello (2016), esse é um fato crucial da natureza humana, algo inerente e que tem suas raízes em um passado longínquo. Aliás, a tese de Tomasello (2016) é que é justamente pelo fato de sermos ultracooperativos que nossa espécie se tornou o que é. A moralidade é, portanto, uma consequência da necessidade de cooperação.

Na sua argumentação, Tomasello (2016, p. 9-17) lança mão do que ele chama de *hipótese da interdependência* (*interdependence hypothesis*). Na biologia é comum reconhecer que algumas espécies possuem uma relação de interdependência muito forte. É o caso de diferentes animais sociais (também é comum que existam relações de interdependência entre espécies diferentes), mas isso é ainda mais forte entre primatas e claro, entre nós humanos. No contexto do surgimento da moralidade, Tomasello (2016) defende que a relação de dependência que os ancestrais primatas tinham entre si, promoveu a seleção dos indivíduos mais cooperativos e que mais contribuíam para o sucesso do bando. Automaticamente isso promoveu o surgimento de certos mecanismos psicológicos que permitiram que lentamente surgisse o senso moral na espécie humana.

A hipótese da interdependência é observável principalmente entre os grandes símios, no qual existe uma relação *pró-social* muito bem enraizada como forma de comportamento e modo de garantir a sobrevivência e perpetuação da espécie (Tomasello, 2016). Esses primatas vivem de forma coletiva e tendem a preocupar-se com o bem-estar do grupo. Como são interdependentes, eles precisam garantir que os demais tenham o mínimo necessário dentro do grupo. A seleção natural parece ter garantido certos mecanismos afetivos (simpatia/empatia) que favorece o cuidado parental e, no caso dos grandes símios, entende-se também para alguns companheiros mais próximos (Tomasello, chama de “amigos”). Para além disso, o modo de vida colaborativo parecer ter garantido também certos mecanismos psicológicos e cognitivos que permitem que eles reconheçam um *agente plural* (um “nós”) no grupo e tenham desenvolvido um tipo de “*racionalidade cooperativa*”. Essa racionalidade pode ser rudimentar certamente tem caráter instrumental (para usar o jargão filosófico), mas permite que uma forma de colaboração mais sofisticada seja

⁸⁶ Ver também Tomasello (2009).

desenvolvida. Na hipótese de Tomasello (2016), nossos ancestrais passaram a desenvolver a capacidade de uma *intencionalidade compartilhada*, isto é, uma intencionalidade de grupo (as necessidades do grupo têm tanto peso, ou mais, do que as individuais). Na visão do linguista, esse contexto promoveu uma cooperação estratégica que propiciou o surgimento da moralidade como um produto dessa necessidade de comportamento colaborativo.⁸⁷

A hipótese da interdependência – cujo quadro básico adoptamos aqui – é que esta ocorreu em duas etapas fundamentais, ambas envolvendo novas circunstâncias ecológicas que forçaram os primeiros humanos a novos modos de interação e organização social: primeiro a colaboração e depois a cultura. Os indivíduos que se saíram melhor nestas novas circunstâncias sociais foram aqueles que reconheceram as suas interdependências com os outros e agiram em conformidade, uma espécie de racionalidade cooperativa. Embora os indivíduos de muitas espécies animais sejam interdependentes de várias maneiras, as interdependências dos primeiros humanos baseavam-se, assim, num conjunto novo e único de mecanismos psicológicos próximos. Esses mecanismos novos e únicos permitiram que os indivíduos criassem com outros um “nós” de agente plural, como no que “nós” devemos fazer para capturar uma presa ou como “nós” devemos defender nosso grupo de outros grupos. (Tomasello, 2016,p.12)

Tomasello (2016, p.9) ressalta que na natureza encontramos a cooperação em duas formas básicas, a saber, a “ajuda altruísta” e a “colaboração mutualista”. A primeira é aquela “na qual um indivíduo se sacrifica em benefício de outro”, enquanto que na segunda “todas as partes interagentes se beneficiam de alguma forma” (Tomasello, 2016, p.9). No caso humano, a cooperação enquanto moralidade, também aparece de duas formas análogas, isto é, a *moralidade de simpatia* e a *moralidade de justiça*. A moralidade de simpatia seria aquela na qual “um indivíduo pode sacrificar-se para ajudar outro com base em motivos de autoimolação como compaixão, preocupação e benevolência”, enquanto a moralidade de justiça refere-se àquela em que os indivíduos procuram um modo de “todos beneficiarem de uma forma mais equilibrada, com base em motivos imparciais de igualdade, equidade e justiça.” (Tomasello, 2016, p. 9). A moralidade de simpatia é mais básica e provavelmente tem sua raiz no cuidado parental com a prole, e provavelmente teria uma explicação evolutiva baseada na seleção de parentesco (Tomasello, 2016, p. 9-10). Para Tomasello essa forma de moralidade é relativamente simples, uma vez que é comum ver em mamíferos uma preocupação solidária com sua prole, e até para além dela em

⁸⁷ Essa ideia está em sintonia com a argumentação proposta por Axelrod (2010).

algumas espécies. Já a moralidade de justiça não é tão simples e exige interações mais complexas entre os indivíduos. A motivação envolvida não parece ser apenas um impulso em ajudar ou em cuidar. Não é ação puramente altruísta, mas exige um tipo de colaboração que depende de outros critérios que envolveriam “atitudes morais mais punitivas, como o ressentimento ou a indignação” (Tomasello, 2016, p.10). Na visão de Tomasello (2016) é possível que a moralidade de justiça só seja encontrada em humanos, uma vez que ela é mais complexa.

Em geral, podemos dizer que enquanto a simpatia é pura cooperação, a justiça é uma espécie de cooperativização da competição em que os indivíduos procuram soluções equilibradas para muitas e conflitantes demandas dos vários motivos dos múltiplos participantes. (Tomasello, 2016, p.10-11).

O ponto para Tomasello (2016) é que a cooperação altruística e a cooperação mutualística propiciaram quase que simultaneamente o surgimento de uma moralidade de simpatia e uma moralidade de justiça entre os primeiros humanos. Essas duas formas de pensar a moralidade aparecem frequentemente na história da filosofia moral, entretanto, na visão de Tomasello, são duas abordagens que tem uma explicação naturalística, baseada em duas formas de cooperação distintas, embora possam ser complementares. Essas duas moralidades presentes e complementares desenvolveram-se e criaram as condições para uma terceira forma de moralidade, que seria mais objetiva.

O processo se deu em duas etapas, conforme argumenta Tomasello (2016). Essas duas etapas ligadas à certas mudanças ecológicas e demográficas na organização social humana. A primeira etapa de transição vai propiciar o surgimento de uma moralidade de segunda pessoa, e a segunda a uma moralidade objetiva, ligada à cultura. Em um primeiro momento, certas mudanças ecológicas no *habitat* humano criaram uma situação de escassez de recursos que levou os primeiros humanos a terem de procurar alimentos em grupos. Era uma questão de sobrevivência. A longa permanência que os parceiros de caça deviam ter entre si exigia alguma forma de afeição (e amizade) entre eles. Da mesma forma a divisão dos despojos deveria ser relativamente proporcional, portanto, a divisão equitativa dos alimentos e demais recursos parece ter sido algo crucial para mantê-los trabalhando de forma colaborativa. Nesse contexto, os *free riders* passaram a ser mal vistos pelo grupo e aqueles que eram mais colaborativos como merecedores dos despojos do

bando. Tomasello (2016, p. 13) diz que “os parceiros passaram a considerar uns aos outros com respeito mútuo, como agentes de segunda-pessoa igualmente merecedores [...]”⁸⁸

O senso de respeito mútuo e justiça dos primeiros humanos com os parceiros derivou, portanto, principalmente de um novo tipo de racionalidade cooperativa em que fazia sentido reconhecer a própria dependência de um parceiro colaborativo, a ponto de abrir mão de pelo menos algum controle de suas ações para si mesmo regular o “nós” criado por um compromisso conjunto. Esse “nós” era uma força moral porque ambos os parceiros o consideravam legítimo, com base no fato de que eles próprios o haviam criado especificamente para fins de autorregulação e no fato de que ambos viam seu parceiro como genuinamente merecedor de sua cooperação. Os parceiros colaborativos sentiam-se, portanto, responsáveis uns pelos outros para lutar pelo sucesso conjunto, e fugir dessa responsabilidade era, de fato, renunciar à identidade cooperativa de cada um. (Tomasello, 2016, p. 13)

Surge então um senso de “nós”, isto é, o reconhecimento de *um agente plural*. Esse agente plural seria a base de uma *moralidade de segunda pessoa (second-personal morality)*, no qual reconhece-se o outro como parceiro e assume-se uma perspectiva de segunda pessoa (Darwall, 2009). Ao mesmo tempo, surge uma “racionalidade cooperativa de subordinar o “eu” ao “nós” num compromisso conjunto” que propicia o aparecimento de uma “forma evolutivamente nova de psicologia moral”. Tomasello (2016, p.13-14) explicita:

Desta forma, a participação em atividades intencionais conjuntas – gerando tanto o reconhecimento dos parceiros como agentes de segunda pessoa igualmente merecedores como a racionalidade cooperativa de subordinar o “eu” ao “nós” num compromisso conjunto – criou uma forma evolutivamente nova de psicologia moral. Esta nova forma de psicologia moral não se baseava na estratégia de evitar punições ou ataques à reputação por parte de “eles”, mas, antes, numa tentativa genuína de nos comportarmos virtuosamente de acordo com o nosso “nós”. E assim nasceu uma ordem social normativamente constituída, na qual os agentes cooperativamente racionais se concentravam não apenas em como os indivíduos agem, ou em como eu quero que eles ajam, mas, antes, em como eles deveriam agir se quiserem ser um de “nós”. No final, o resultado de todas estas novas formas de relacionamento com um parceiro em atividades intencionais conjuntas resultou, para os primeiros humanos, numa espécie de *moralidade natural de segunda pessoa (natural second-personal morality)*.

A segunda etapa ou transição moral, se deu a partir de mudanças demográficas, isto é, o aumento da população humana e dos grupos humanos, de pequenos bandos para tribos maiores e mais organizadas. A vida tribal passou a exigir

⁸⁸ Tomasello faz aqui uma referência direta ao conceito de moralidade de segunda pessoa desenvolvido por Darwall (2009).

que uma identidade entre os membros fosse aos poucos construída por meio de práticas e costumes que marcassem e simbolizassem a pertença de seus membros e facilitar sua identificação e diferenciação de forasteiros. Isso era uma forma de fortalecer os laços indenitários e garantir a confiança entre os membros da tribo. O surgimento de uma cultura está ligado a necessidade da criação de uma identidade tribal e por sua vez ligada ao processo de moralização do comportamento individual. Isso foi se ampliando a medida em que o processo civilizatório foi acontecendo e se expandindo.

À medida que os grupos humanos modernos começaram a tornar-se maiores, dividiram-se em bandos mais pequenos que ainda estavam unificados a nível tribal. Um grupo de nível tribal – chamemos-lhe cultura – competia com outros grupos semelhantes por recursos, e assim funcionava como um grande “nós” interdependente, de modo que todos os membros do grupo se identificavam com o seu grupo e desempenhavam os seus papéis de divisão de trabalho visando na sobrevivência e bem-estar do grupo. Os membros de um grupo cultural sentiam assim sentimentos especiais de simpatia e lealdade para com os seus compatriotas culturais, e consideravam os estrangeiros como aproveitadores ou concorrentes e, portanto, não merecedores de benefícios culturais. Para coordenar cognitivamente as suas atividades de grupo e fornecer uma medida de controle social motivacional mente, os humanos modernos desenvolveram novas competências cognitivas e motivações de intencionalidade coletiva - permitindo a criação de convenções, normas e instituições culturais [...] baseadas no terreno comum da cultura. As práticas culturais convencionais tinham papéis ideais que eram totalmente “objetivos”, no sentido de que todos sabiam, num terreno cultural comum, como qualquer pessoa que quisesse ser um de “nós” tinha de desempenhar esses papéis para o sucesso coletivo. Eles representavam as maneiras certas e erradas de fazer as coisas. (Tomasello, 2016, p.14)

Fazer parte de uma comunidade social inclui necessariamente aderir à certas normas sociais pois elas fazem parte da identidade comunitária, da identidade cultural do grupo ao qual se faz parte e isso implica em compromissos e certa forma de comportamento. Violar essas práticas e normas é uma violação grave, por isso implica em uma reprovação moral forte. Por isso Tomasello (2016, p. 15) diz que “para permanecer quem era aos olhos da comunidade moral e, portanto, também aos próprios olhos, eram obrigados a identificar-se com as maneiras certas e erradas de fazer as coisas”. Isso fazia parte de sua “identidade moral”.

Surge, então, uma segunda nova forma de psicologia moral. A participação na vida cultural da comunidade implica em um reconhecimento daqueles indivíduos que são merecedores de uma reputação digna do grupo, pois preservavam aqueles ‘compromissos coletivos’ que são criados pelo “nós” e para nós”.

Era uma espécie de versão ampliada da moralidade de segunda pessoa dos primeiros humanos, na medida em que os padrões normativos eram totalmente “objetivos”, os compromissos coletivos eram por e para todos no grupo e o senso de obrigação era grupalmente racional. Na medida em que flui da identidade moral de uma pessoa e da necessidade sentida de justificar as suas decisões morais à comunidade moral, incluindo a si mesmo. No final, o resultado de todas estas novas formas de relacionamento uns com os outros em contextos culturais estruturados coletivamente resultou, para os humanos modernos, numa espécie de *moralidade “objetiva”, cultural e de espírito de grupo*. (Tomasello, 2016, p.15)

Portanto, há uma lenta transição entre o aparecimento de certo maquinário psicológico entre os primeiros seres humanos, que inclui a moralidade simpática e moralidade de justiça, na direção de uma *moralidade de segunda pessoa* que culmina em uma *moralidade objetiva*, culturalmente enraizadas nas práticas comunitárias. Para Tomasello (2016, p.15-17), esse processo evolutivo até pode ocorrer entre outros primatas (os grandes símios principalmente), mas o processo colaborativo humano é mais complexo pois nós sofremos influência de “pelo menos três moralidades distintas”: 1) Primeiramente temos uma tendência cooperativa natural que é motivada pela simpatia/empatia pelos parentes e amigos; 2) Em segundo lugar, temos a moralidade de colaboração conjunta, que implica responsabilidades específicas para com indivíduos específicos; 3) Por fim, somos influenciados por uma moralidade coletiva impessoal promovida pelo ambiente social e cultural, que implica na existência de normas e instituições que normatizam os comportamentos e práticas individuais dentro de uma coletividade. A coexistência dessas formas de moralidade é que causa grande parte dos conflitos, uma vez que elas nem sempre estão em harmonia.

Na medida em que a vida social dos humanos se tornou mais complexa a necessidade de cooperação torna-se ainda mais necessária e novos recursos precisam ser criados. A moralidade passa incorporar elementos culturais, além do aspecto propiciado pela evolução. Então desenvolvemos uma competência moral para lidar com os problemas e as novas situações de convivência social. Se a evolução biológica é algo lento e gradual, a evolução cultural é um processo muito mais rápido e efetivo.

A contribuição de Tomasello (2016) permite compreender a moralidade humana como um fenômeno enraizado em disposições evolutivas, mas que ultrapassa amplamente esse nível quando as formas de vida social se tornam mais complexas. À medida que os grupos humanos ampliam sua escala, a moralidade

deixa de operar apenas no registro da simpatia imediata — fundada em vínculos afetivos diretos e em respostas emocionais compartilhadas — e passa a incorporar exigências mais abstratas de imparcialidade, reciprocidade e distribuição equitativa de recursos. Nesse sentido, pode-se distinguir entre uma **moralidade de simpatia**, ligada às emoções pró-sociais moldadas pela evolução biológica, e uma **moralidade de justiça**, que emerge progressivamente da necessidade de regular interações sociais mais amplas, sendo expressa por meio da cultura. Essa transição não implica uma ruptura com a base natural da moralidade, mas antes um processo de ampliação e reorganização de suas funções normativas por meio da evolução cultural. Enquanto a evolução biológica fornece os alicerces motivacionais e cognitivos da vida moral, a evolução cultural opera como um mecanismo mais acelerado de elaboração normativa, permitindo que certas regras sociais que não poderiam ser derivados diretamente das disposições emocionais originárias.

É precisamente nesse espaço intermediário — entre disposições naturais e práticas normativas culturalmente mediadas — que se insere a proposta defendida nesta tese: uma concepção segundo a qual a moralidade tem origem em fundamentos naturais, mas adquire sua forma normativa mais robusta por meio de processos construtivos ancorados na racionalidade prática e na sociabilidade humana. Essa articulação entre evolução biológica e evolução cultural será explorada na seção seguinte.

3.2.5 A moral entre a biologia e a cultura

Para compreender a origem e a evolução da moralidade, é essencial que se reconheça que não se trata apenas de um fenômeno puramente biológico⁸⁹, nem exclusivamente cultural⁹⁰. A moralidade humana provavelmente emergiu de uma interação dinâmica entre certas predisposições biológicas presentes em nossos ancestrais e processos culturais por eles desempenhados, que ajudaram a moldar o

⁸⁹ Aqui a minha tese se afasta de uma perspectiva puramente biologicista da moralidade – motivo pelo qual o projeto de “biologizar” a moralidade, como defendeu Willsom (1978), é limitado – bem como de outras possíveis formas de reducionismo extremos.

⁹⁰ Na outra direção minha tese também procura se afastar, portanto, de uma visão simplesmente culturalista, que vê a moralidade como um produto apenas da cultura, sem nenhuma conexão ou base naturalista. A visão que proponho sugere que a cultura tem importância central, mas ela tem um material para trabalhar que advém da própria natureza humana e das condições de sociabilidade que moldaram nossa espécie.

senso moral que os acompanhavam como resultado (direto ou indireto) das pressões evolutivas que sofreram, devido as próprias condições de sobrevivência que os levaram a se adaptar a um tipo de comportamento cooperativo (Tomasello, 2009;2016). Esta perspectiva entende que a evolução humana não ocorreu apenas em termos de mudanças genéticas, mas também através de processos culturais que moldam o que estaria presente em nossos genes.

Robert Boyd e Peter J. Richerson (1996; 2005) foram pioneiros ao desenvolverem modelos formais que demonstram como a cultura humana evolui análoga à evolução biológica, por meio de processos de transmissão, seleção e variação, mas com características próprias, como aprendizagem social, imitação e normas coletivas. Nessa perspectiva, a cultura não é apenas um reflexo ou consequência da biologia, tampouco ela é uma oposição ao biológico; a cultura, embora possa reforçar aspectos do comportamento biológico, pode também amplificar, moldar ou até superar tendências biológicas, fornecendo um espaço de experimentação e inovação moral que não existiria exclusivamente pela evolução genética.

Na visão de Boyd e Richerson (2005):

A cultura faz parte da biologia. Um insulto que tenha efeitos triviais em um nortista desencadeia uma cascata de mudanças fisiológicas em um homem sulista que o prepara para prejudicar o insultador e lidar com a probabilidade de que o insultador esteja preparado para retaliar violentamente. Este exemplo é apenas um fio em um novelo de conexões que entrelaçam informações adquiridas culturalmente em outros aspectos da biologia humana. Muitas evidências sugerem que temos uma psicologia evoluída que molda o que aprendemos e como pensamos, e que isso, por sua vez, influencia o tipo de crenças e atitudes que se disseminam e persistem. Teorias que ignoram essas conexões não podem explicar adequadamente grande parte do comportamento humano. Ao mesmo tempo, a cultura e a mudança cultural não podem ser entendidas apenas em termos de psicologia inata. A cultura afeta o sucesso e a sobrevivência de indivíduos e grupos; como resultado, algumas variantes culturais se espalham e outras diminuem, levando a processos evolutivos que são tão reais e importantes quanto aqueles que moldam a variação genética. Esses ambientes culturalmente evoluídos afetam quais genes são favorecidos pela seleção natural. Ao longo do caminho evolutivo, a cultura moldou nossa psicologia inata tanto quanto o contrário. (Boyd e Richerson, 2005, p.4)

Essa ideia é formalizada na *teoria da herança dupla (dual inheritance theory)*, também conhecida como *teoria gene-cultura*, que descreve como informações genéticas e culturais são transmitidas em paralelo, mas interagem de forma complexa. Os genes moldam predisposições cognitivas e emocionais, que por sua vez

influenciam o modo como a cultura é criada e assimilada. Por outro lado, práticas culturais podem retroalimentar a seleção natural, promovendo estratégias adaptativas que seriam ineficientes sem a mediação cultural.

Todos os comportamentos, crenças, preferências, estratégias e práticas adquiridos culturalmente [...] também são genéticos, no sentido de que sua aquisição requer um maquinário cerebral que permite quantidades substanciais de aprendizado social complexo e de alta precisão. Sabemos que deve haver "genes humanos" que, de alguma forma, permitem o comportamento adquirido culturalmente, já que chimpanzés criados (enculturados) ao lado de crianças humanas não adquirem nada que se aproxime dos padrões comportamentais ou normas sociais de humanos adultos. [...] De forma mais geral, embora habilidades limitadas de aprendizagem social sejam encontradas em outras partes da natureza, a aprendizagem social em nossa espécie é de alta fidelidade, frequente, internamente motivada, frequentemente inconsciente e amplamente aplicável, com os humanos aprendendo tudo, desde padrões motores a objetivos e respostas ativas, em domínios que vão da fabricação de ferramentas e preferências alimentares ao altruísmo e cognição espacial. Se outros animais são "culturais", então somos uma espécie hipercultural. (Henrich & Henrich, 2007, p.7-8)

Essa ideia ecoa o que Boyd e Richerson defenderem, a saber, que a cultura a “a cultura é comum, mas a evolução cultural é rara”. A ideia de que outros animais também produzem cultura mas o que é exclusivo do ser humano é justamente a evolução cultural, pois só a nossa espécie desenvolveu mecanismos de aprendizagem e transmissão cultural de maneira que esta é aprendida, socializada, transmitida de geração em geração e modificada, de modo a evoluir e se transformar, permitindo que certas práticas, habilidades ou conhecimentos possam produzir um efeito análogo ao que a seleção natural faz do ponto de vista dos nossos genes.

A implicação dessa constatação é que a cultura moldou a nossa espécie tanto quanto a evolução biológica e genética. Nessa perspectiva gene e cultura coevoluem. O processo de coevolução permite que haja determinação causal em ambas as direções. Do ponto de vista do comportamento é evidente que ele é fruto dessa interação, portanto. É por isso que para compreender o comportamento moral é necessário esse olhar duplo, que compreende uma base natural e biológica – genética, em última instância – combinada a uma camada cultural. Essa perspectiva pode ser entendida como uma abordagem biocultural tanto da natureza humana quanto da moralidade.

[O] processo de evolução genética impulsionado pela cultura foi iniciado, não por uma solução mágica genética, como a que é rotineiramente proposta para várias habilidades cognitivas humanas supostamente especializadas (por

exemplo, linguagem ou racionalidade), mas por uma mudança nas condições ecológicas (ancorada em evidências atuais da paleoclimatologia) que abriu as portas para o surgimento da evolução cultural cumulativa em uma espécie ancestral de primata, sem quaisquer modificações genéticas significativas. Então, a cultura cumulativa começou a expandir, aguçar e aprimorar as capacidades culturais existentes em nossa linhagem. Em última análise, nossa trajetória evolutiva única reside em nossas adaptações cognitivas para (1) confiar no que aprendemos com os outros, muitas vezes anulando nossas próprias intuições e experiências, (2) aprender seletivamente com pessoas diferentes e (3) maior sociabilidade, tudo isso emergindo por meio da interação de genes e cultura. Juntos, esses fatores contribuem para a criação de uma evolução cultural cumulativa relativamente rápida em muitas circunstâncias [...]. A evolução cultural cumulativa, ao moldar drasticamente nossos ambientes e alterar as pressões de seleção motrizes, gerou os padrões e produtos que moldaram nossos genes. (Henrich, 2023, p. 408)

Como podemos notar, a cultura tem um papel central na evolução humana. Nós somos uma espécie hipercultural como defendem Henrich & Henrich (2007). Isso significa que a cultura ajudou a moldar diferentes aspectos da vida humana, o que inclui a moralidade. Isso aponta na direção de transformações culturais que a moralidade passou e implica que houve progresso moral na medida em que o progresso cultural humano foi avançando. Nesse sentido a moralidade não apenas é resultado de um processo evolutivo, mas também cultural.

Com esse mesmo intento de unir biologia e cultura, Buchanan e Powell (2018) procuraram desenvolver uma teoria do progresso moral unindo a evolução biológica e cultural em uma teoria biocultural. Buchanan e Powell defendem uma abordagem biocultural para entender o progresso moral. A perspectiva biocultural de Buchanan e Poweel amplia essa incorpora à explicação científica uma reflexão mais filosófica sobre a natureza humana e a construção social da moralidade. Diferentemente da teoria da herança dupla, que é mais formal e empírica, a perspectiva biocultural de Buchanan e Poweel enfatiza que a moralidade é híbrida: enraizada em predisposições biológicas, mas estruturada, refinada e expandida através de processos culturais e sociais

A visão que propomos enfatiza que a natureza moral evoluída dos seres humanos permite moralidade na forma de inclusão e a frustra, dependendo sobre fatores ambientais amplamente concebidos, incluindo culturais e condições institucionais. Nossa teoria, portanto, sustenta que a biologia e a cultura são importantes - que é um erro pensar em alguém como mais fundamental do que o outro. Além disso, nossa visão permite estendendo as explicações evolutivas além da genética, para abranger explicações selecionistas culturais. (Buchanan & Powell, 2018)

Por um lado, defendem uma concepção naturalista baseada na evolução da moralidade, assumindo que podemos apresentar uma explicação da origem da moralidade e entender qual sua função básica original, mas que tal função não é constitutiva e nem litada. A moralidade, devido a capacidade de adaptação plástica por meio da cultura permitiu que os seres humanos fossem moldando a moralidade na medida que o ambiente e o contexto sociocultural foi sendo modificado.

Nesse sentido haveria uma capacidade elástica de nossas capacidades morais. É verdade que há uma tendência natural que aponta para um tipo de moralidade exclusivista⁹¹, mas ela não é condicionante, apenas condicional, ou seja, ela não implica uma impossibilidade de o surgimento de progresso moral em direção a uma moralidade mais inclusivista⁹² (expansão do círculo moral). A cultura e o empreendimento ativo humano (somado a nossas capacidades de agência racional) teriam contribuído para avanços e melhorias que podemos identificar na história como progressos em um sentido moral. “... não confunda o caráter original ou ancestral da moralidade com a moralidade; leve a sério a possibilidade de que a cultura transformou a moralidade e pode mudá-la ainda mais”, afirmam Buchanan e Powell (2018, p. 2018).

O estudo da moralidade sob as lentes da teoria da herança dupla (teoria gene-cultura) e da teoria biocultural permite integrar o que há de mais sólido no naturalismo evolutivo com a necessidade de fundamentação normativa, mostrando que os fatos sobre a natureza humana e a evolução da cultura não determinam diretamente o que devemos fazer, mas fornecem um ponto de partida crucial para o raciocínio moral. Essas teorias mostram que a moralidade é, desde suas origens, um fenômeno híbrido, reforçando a plausibilidade e a relevância do naturalismo construtivista como abordagem metaética.

⁹¹ Uma moralidade “exclusivista” seria aquela em que certos padrões morais valem apenas para um determinado grupo e há uma relação de pertencimento e senso de identidade fortes, o que leva a excluírem do escopo moral indivíduos que não compartilham a mesma identidade ou pertencimento àquele grupo. Isso leva a negação de direitos, exclusão social e diferentes formas de preconceitos. Já vimos isso na história da humanidade dezenas de vezes e esse parece algo relativamente comum, inclusive.

⁹² Uma moralidade inclusivista está relacionada justamente com a ideia de uma maior inclusão de diferentes atores dentro do escopo moral, e visa ampliar o status moral à indivíduos antes não vistos como pertencentes ao grupo identitário original. (ver Buchanan e Powell, 2018)

3.2.6 Juntando os pontos: da evolução moral para a construção normativa

A minha visão é que a explicação evolucionária para a moralidade fornece uma base factual para o realismo moral, mas apenas no nível descritivo. Em outras palavras, a evolução ajuda a explicar por que desenvolvemos certos sentimentos, crenças e intuições morais, mas não podemos a partir dela justificar diretamente normas ou princípios morais. Não é porque existe uma razão evolutiva para desaprovar um comportamento X que tal comportamento deve ser considerado moralmente aceitável ou obrigatório. Comportamentos ou crenças podem ter explicações evolutivas — inclusive atitudes que hoje consideramos inaceitáveis, como racismo ou violência —, sem que isso implique legitimidade moral.

Historicamente, posições como a de Huxley (2009), que opunha moralidade à evolução, e a de Spencer (2002), que defendia a evolução como justificativa de certos comportamentos morais, ilustram extremos que devem ser evitados. Alguns pesquisadores contemporâneos oferecem uma visão mais moderada e otimista, como Frans de Waal (1996;2020), por exemplo, ao sugerir que a evolução fornece pistas sobre cooperação, empatia e senso de justiça, mas ao focar na dimensão sentimentalista do senso moral, parece oferecer uma imagem incompleta da moralidade.

Em contrapartida, Tomasello (2016) reforça a ideia de que a moralidade surge da necessidade de cooperação em grupos sociais, mas ressalta que há algo na moralidade humana que parece exclusiva à nossa espécie e isso se deve ao fato de sermos seres ultracooperativos. Isso levou à necessidade de transcender a moralidade baseada em simpatia para uma moralidade baseada na noção de justiça e em conexão com uma moralidade objetiva presente na cultura dos grupos humanos (Tomasello, 2016). Kitcher (2011), de forma complementar, enfatiza que, à medida que os grupos se tornam maiores, o simples altruísmo deixa de ser suficiente, tornando o raciocínio normativo necessário. Esse processo é essencial para compreender a transição de uma moralidade baseada em emoções para uma moralidade baseada em razões.

A distinção entre fatos evolutivos e normas pode ser ilustrada com um exemplo: suponhamos que a evolução explique nossa tendência natural a desaprovar o ato de maltratar crianças ou idosos. O fato de termos esse sentimento fornece um ponto de partida descritivo, mas não se segue diretamente que devemos ou não maltratar

crianças e idosos. É por meio de um processo reflexivo e deliberativo, que articula sentimentos, razões instrumentais e princípios racionais, que normas concretas podem ser estabelecidas, preservando a *Lei de Hume*.

Assim, embora haja fatos naturais e evolutivos sobre a moralidade, a fundamentação normativa exige outra via. A evolução nos dá pistas de como e porque o senso moral surgiu, mas não oferece por si só uma base de onde podemos derivar critérios que possam determinar o que é certo ou errado, o justo ou o injusto, nem mesmo o moralmente bom e o moralmente mau. Embora a evolução possa nos ajudar a entender porque consideramos algo como certo ou errado, desejável ou indesejável, bom ou mal, e nos ajude a entender como e porque formamos certas crenças morais, isso não é o mesmo que demonstrar porque deveríamos aceitar que tais crenças devem nos guiar a respeito do que realmente deveríamos fazer. Essa parece ser uma questão que está em outro domínio: o da reflexibilidade e da deliberação racional. Cabe, pois, encontrarmos uma outra forma de justificar como e porque certas ações ou atitudes – enraizadas ou não na evolução –, devem ser tomadas como certas ou erradas.

3.3 A PSICOLOGIA MORAL: A BASE INTUITIVA-EMOCIONAL DO SENSO MORAL

A tese de que as emoções ou sentimentos desempenham um papel central na vida moral não é propriamente nova. Ao longo da história da filosofia, embora o intelectualismo ou racionalismo moral tenha predominado em muitas tradições, sempre houve um reconhecimento, em maior ou menor grau, de que as emoções são tão necessárias quanto a razão na vida ética. Foi, porém, apenas na modernidade que a hipótese de que os sentimentos seriam o núcleo da engrenagem moral ganhou força de modo mais explícito. A visão que ficou conhecida como sentimentalismo moral⁹³ — relacionada a filósofos como Hume (2009) e Adam Smith (2015), consolidou-se a ideia de que nossos juízos morais se baseiam prioritariamente em sentimentos de aprovação e desaprovação, e não em raciocínios abstratos.

No debate contemporâneo, versões renovadas do sentimentalismo têm ganhado destaque justamente porque se apoiam em evidências oriundas das ciências cognitivas e da psicologia moral. Pesquisas em neurociência, psicologia do desenvolvimento e teoria evolutiva sugerem que sentimentos e emoções constituem o núcleo do senso moral, desempenhando um papel causal direto tanto na motivação quanto na formação dos juízos morais. Assim, diferentes estudiosos contemporâneos — tanto filósofos quanto cientistas — têm argumentado que devemos atribuir maior centralidade à dimensão afetiva e conativa da nossa psicologia moral, relativizando a primazia da razão cognitiva.

Nessa próxima seção vou discutir a teoria sentimentalista de Jesse Prinz (2007), pois a partir dela pretendo me posicionar, e dizer qual o papel que as emoções têm na moralidade e como emoções morais se relacionam com nossos fatos e juízos morais.

⁹³ Para uma visão geral sobre o sentimentalismo moral ver Kauppinen (2023). Ver também Slote (2004).

3.3.1 Jesse Prinz e o sentimentalismo moral construtivo

Em *The Emotional Construction of Morals* (2007)⁹⁴, Jesse Prinz defende uma concepção *naturalista* da moral baseada nas emoções e sentimentos.⁹⁵ Essa teoria defende uma forma de sentimentalismo moral, que, como o próprio Prinz reconhece, está em dívida com Hume. A sua teoria pretende rejeitar o niilismo que, segundo Prinz, pode ser vista uma consequência de um tipo de interpretação da *Lei de Hume*. Embora sua teoria rejeite o niilismo e advogue a favor do realismo moral naturalista, ele aceita o subjetivismo e o relativismo. Sua teoria também é um tipo de irracionalismo.

O cerne da teoria de Prinz (2007) é o seguinte:

Meu argumento é que a moralidade deriva de nós. O bem é aquele que nós reconhecemos enquanto bem. As obrigações são aquelas que reconhecemos enquanto obrigatórias. O “nós”, aqui, refere-se a uma pessoa apresentando um argumento moral e o grupo cultural com o qual aquele indivíduo se afilia. Se o bem é aquilo que reconhecemos como bem, então conseguimos descobrir quais são nossas obrigações ao entender com quais crenças morais estamos comprometidos. Descobrir o que acreditamos sobre a moralidade é uma tarefa descritiva por excelência, e que podemos buscar empiricamente com sucesso. Assim, ética normativa pode ser acordada pelas ciências sociais. (Prinz, 2022, p.19-20)

Prinz (2007) parte da constatação de que as emoções morais estão fundamentalmente na base da moralidade, isto é, estão intimamente conectadas com as nossas visões de certo e errado. Emitir um juízo moral é expressar uma emoção moral vinculada a um conceito de certo e errado, que por sua vez está relacionada a um sentimento de aprovação ou reprovação. Essa ideia já está presente em Hume e também é relativamente semelhante em outras teorias sentimentalistas, bem como em teorias emotivistas ou expressivistas, mas Prinz vai um pouco além ao desenvolver o conceito de sentimento prescritivo (Prinz, 2007; 2022, p.24-28).

O sentimento prescritivo é a característica dos juízos morais que trazem a conotação normativa e motivacional e impulsionam a ação. As emoções estão na base de nossa experiência moral e da psicologia moral humana. Nas palavras de Prinz (2007):

⁹⁴ A obra possui uma tradução de 2022, em forma de recurso digital, cujo título foi traduzido como “A construção emocional da moral. Farei referência às duas versões. Em citações diretas principalmente utilizarei a tradução de 2022.

⁹⁵ Ver também Prinz (2006).

As emoções trazem consigo algo mais, que é essencial à moralidade: elas trazem força prescritiva. Se julgo suas ações erradas, eu irei experienciar uma forma de desaprovação em relação a você. Minha desaprovação não apenas descreve o que você fez; ela prescreve que você aja de outra forma. A desaprovação dirigida a outra pessoa impõe uma ameaça àquela pessoa, a qual pode promover comportamentos compensatórios, desculpas, e uma melhor conduta no futuro. (Prinz, 2022, p.154)

Em parte, essa é a linha de argumentação que ele desenvolve ao longo de sua obra para defender que o domínio normativo pode ter sua origem em fatos relativos natureza humana. Os juízos prescritivos têm sua origem nos sentimentos morais.

A tese de Prinz (2007) é que existem propriedades morais e elas estão intrinsecamente relacionada às emoções.

Agora considere as propriedades morais. Ao invés de apelar a experiências visuais, nós podemos definir as propriedades morais como forças que causam emoções em nós. Emoções têm força motivacional, de tal forma que algo que causa emoções é motivante. Se as propriedades morais são forças que causam emoções, então as propriedades morais são motivantes. De certa forma, as propriedades morais são constituídas por estados motivacionais em nós, mas propriedades morais são também aspectos do mundo. Certas situações têm o poder de causar as emoções relevantes. Essas situações existem fora da mente, e elas provocam respostas emocionais em nós. Visto assim, há fatos morais, tal como há cores factuais. Podemos dizer verdadeiramente que uma ação foi certa ou errada. Mas quando dizemos essas coisas, empregamos conceitos morais que possuem componentes emotivos. Os componentes emotivos são guias da ação. Não podemos reconhecer fatos morais como tais se não estamos dispostos a agir, da mesma forma que não podemos reconhecer cores (de uma forma padrão) sem ter experiências visuais de um tipo particular. (Prinz, 2022, p. 154)

A base fundamental da moralidade está nas emoções básicas e emoções construídas e aprendidas social e culturalmente. Por isso Prinz defende que a moralidade é, fundamentalmente, “uma construção humana que surge de nossas paixões.” (Prinz, 2022, p.20). Segundo essa tese, juízos morais implicam necessariamente uma reação emocional, de modo que afirmar que algo é errado significa, em última instância, ativar um padrão afetivo negativo internalizado culturalmente.

A moralidade, portanto, não é descoberta pela razão, mas construída a partir de disposições emocionais socialmente moldadas. Embora emoções básicas (como medo, raiva, nojo) tenham raízes universais, seu conteúdo moral deriva de processos de socialização e aprendizagem. Por exemplo, a emoção do nojo pode estar ligada à desaprovação de práticas sexuais em certas culturas, mas não em outras. Isso mostra

que as emoções não são meras reações biológicas, mas veículos flexíveis que permitem às sociedades construir sistemas morais distintos.

O caráter aberto da moralidade sugere que as culturas em que vivemos, na verdade, contribuem para o conteúdo de nossas regras morais, em vez de selecionar a partir de um conjunto de regras que são pré-codificadas nos genes. A cultura não se limita a ativar programas inatos; ele reescreve o nosso software de moral. (Prinz, 2022, p. 454)

É nesse sentido que Prinz (2007) chama sua teoria de sentimentalismo construtivo (Prinz, 2022, p.274-275). A moralidade, na visão Prinz (2007), parte da natureza humana e é fundamentada nas emoções – morais e não morais -, mas é moldada pela cultura. Isso significa que a moralidade não é inata, mas precisa ser apreendida. E ela é aprendida culturalmente. A cultura, na visão de Prinz (2007) é capaz de moldar as emoções morais. Isso explica a diversidade moral de diferentes sociedades e culturas. Prinz advoga a favor do relativismo moral e esse é um ponto que conta a favor da sua teoria. Isso explica porque em certas culturas um comportamento x é considerado correto e em outra errado. Mesmo práticas consideradas por muitos como tabus, como o canibalismo por exemplo, que é ostensivamente repudiada em nossa cultura não é um algo universalmente hostilizado. Em diferentes culturas ao longo da história, argumenta Prinz (2022, p.62-64), o canibalismo era uma prática vista como algo moralmente aceitável, o que comprovaria que os sentimentos morais podem divergir produzindo uma cultura moral distinta em uma dada sociedade.

É por isso que Prinz (2007) adota uma posição realista, porém subjetivista. Prinz (2022, p.229-275) nega a objetividade moral e por isso recusa qualquer forma de realismo moral robusto. A moralidade é “construída” no sentido de que resulta da convergência entre disposições emocionais universais e especificações culturais contingentes. É nesse sentido que a teoria de Prinz (2007) pode ser lida como uma forma de naturalismo construtivista, embora ele próprio não se autodenomine construtivista. Contudo essa é uma linha interpretativa a ser considerada, que abre um elo de diálogo com a minha tese.

Ao avaliar a teoria moral proposta por Prinz (2007;2022), penso que ele tem razão em seu ponto de partida, em relação a base emocional da moral, mas discordo de algumas de suas conclusões. Minha tese não é subjetivista, mas pretende defender o objetivismo da moralidade. Além disso, minha tese é mais racionalista, na medida

em que defende que a razão tem um papel importante e central em uma concepção completa da moralidade. E defendo que a razão é a melhor alternativa que temos para fundamentar a moralidade de maneira ampla para a vida em sociedade. Contudo, a teoria de Prinz (2007;2022) pode nos ajudar a entender o ponto de partida e o caminho percorrido do surgimento da moralidade em sua base emocional para uma construção social da mesma⁹⁶, especialmente no que tange a normatividade. A teoria de Prinz é interessante porque ela dá um passo além da interpretação puramente emotivista da moral. Na minha visão, Prinz acertou no ponto de partida, mas ignorou o restante do caminho.

3.3.2 O modelo de processo dual da cognição

O chamado modelo de processo dual (ou teoria do processo dual) tornou-se uma das abordagens mais influentes na psicologia cognitiva e moral contemporânea. A ideia central é que a mente humana opera por meio de dois sistemas distintos, embora interdependentes: um rápido, automático e intuitivo (Sistema 1), e outro mais lento, deliberativo e reflexivo (Sistema 2).⁹⁷ Essa distinção remonta a uma longa tradição na filosofia e na psicologia. Filósofos como David Hume e Immanuel Kant já haviam intuído a diferença entre sentimentos imediatos e raciocínios conscientes na motivação moral⁹⁸, enquanto William James e até Freud exploraram a coexistência entre processos automáticos e controlados na mente (Evans & Frankish, 2009).

Daniel Kahneman, em seu livro *Rápido e Devagar* (2012, p. 29) traz a seguinte distinção entre os dois sistemas:

O sistema 1 opera automática e rapidamente, como pouco ou nenhum esforço e nenhuma percepção ou controle voluntário. O sistema 2 aloca

⁹⁶ Ver a discussão proposta por Dalsoto (2015), sobre a teoria de Prinz ser ou não uma forma de construtivismo.

⁹⁷ Os termos Sistema 1 e Sistema 2 foram sugeridos pela primeira vez por Keith Stanovich (1999), conforme Evans e Frankish (2009). Antes disso Peter Wason e Jonathan Evans já haviam sugerido uma teoria do processo dual em 1994. Muitos outros pesquisadores contribuíram para o desenvolvimento desse modelo cognitivo e ainda é considerado um campo de estudos em constante debate. Daniel Kahneman foi um dos responsáveis pela popularização dos termos sistema 1 e 2 ao publicar seu livro *Fast and Slow (Rápido e Devagar)* em 2011.

⁹⁸ Na verdade, essa parece uma das fontes de divergências do pensamento ético de Hume e de Kant. Enquanto Hume desenvolve uma concepção de moralidade baseada nos sentimentos morais, atrelada ao sistema 1, Kant procura sustentar uma teoria moral abstrata baseada totalmente na razão, isto é, no sistema 2. Essa seria a base psicológico-cognitiva que explica a profunda divergência entre sentimentalistas e racionalistas.

atenção às atividades mentais laboriosas que o requisitam, incluindo cálculos complexos. As operações do sistema 2 são muitas vezes associadas com a experiência subjetiva de atividade, escolha e concentração.

Jonathan Evans e Keith Frankish (2009, p. 15), aprofundam essas diferenças apresentando uma tabela ilustrativa que compila as diferentes características do sistema 1 e do sistema 2, conforme diferentes autores:

Tabela x – Características atribuídas por vários teóricos dos dois sistemas de cognição

Sistema 1	Sistema 2
Evolutivamente antigo	Evolutivamente recente
Inconsciente, pré-consciente	Consciente
Compartilhado com animais	Exclusivamente (distintamente) humano
Conhecimento implícito	Conhecimento explícito
Automático	Controlado
Rápido	Lento
Paralelo	Sequencial
Alta capacidade	Baixa capacidade
Intuitivo	Reflexivo
Contextualizado	Abstrato
Pragmático	Lógico
Associativo	Baseado em regras
Independente da inteligência geral	Vinculado à inteligência geral

Fonte: (Evans & Frankish, 2009, p.15)

Essas características não são uma lista exaustiva e nem significa que todos especialistas e estudiosos do modelo de processamento dual façam uso das mesmas terminologias, mas elas servem para ilustrar aproximadamente algumas diferenças entre os dois sistemas de pensamento. Algumas características serão mais enfatizadas do que outras ao serem aplicados no contexto moral.

O modelo do processo dual inspirou outros pesquisadores a aplicarem esse modelo dual à moralidade, dentre eles Jonathan Haidt (2001;2020) e Joshua Greene (2004; 2014; 2018), ainda que de maneiras um pouco diferentes. Haidt (2001), inspirado por Hume, sustenta que os juízos morais são, em sua maioria, produtos automáticos do Sistema 1 — as intuições morais — sendo o raciocínio posterior mais

uma racionalização do que uma causa direta. Greene (2014;2018), por sua vez, dialoga com essa visão, mas introduz uma ênfase maior na importância do Sistema 2: para ele, a moralidade humana é fruto de uma tensão evolutiva entre intuições rápidas (emocionais, tribalistas, parciais) e raciocínios lentos (mais estratégicos, imparciais e universalistas). Assim, Greene (2014; 2018) identifica modelo do processo dual uma chave explicativa não só para a psicologia moral descritiva, mas também para avaliar a legitimidade normativa de diferentes tipos de raciocínio moral. Essa diferença será importante para os propósitos dessa tese.

Nas próximas duas seções veremos como esses dois autores aplicam o modelo do processo dual aos seus estudos sobre a moralidade.

3.3.3 Intuicionismo social de Haidt: As intuições primeiro, o raciocínio depois

Uma das teorias mais influentes da psicologia moral contemporânea é a proposta por Jonathan Haidt sob o nome de intuicionismo social (Haidt, 2001;2020). A ideia central pode ser resumida em uma fórmula simples: *primeiro as intuições, depois o raciocínio estratégico* (2020). Para Haidt (2001;2020), as respostas morais emergem de forma automática, rápida e quase instintiva, muito antes que um raciocínio deliberativo tenha início. As pessoas costumam julgar situações morais com base em uma reação intuitiva imediata e só depois recorrem ao raciocínio para justificar a posição já tomada.

Em seu artigo seminal *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, (2001), Haidt afirma: “A afirmação central do modelo intuicionista social é que o julgamento moral é causado por intuições morais rápidas e é seguido (quando necessário) por um raciocínio moral lento e *ex post facto*” (Haidt, 2001, p.817). Nesse sentido, o raciocínio moral, ao contrário do que defendem os racionalistas⁹⁹, não seria um processo de descoberta ou de avaliação imparcial daquilo que é certo ou errado, mas sim um mecanismo de *racionalização* a serviço de intuições pré-existentes. É nesse ponto que Haidt retoma a célebre tese de David Hume segundo a qual “a razão é, e deve ser apenas, escrava das paixões” (Hume, 2009, p.451).

⁹⁹ O ataque de Haidt vai especialmente na direção da psicologia racionalista de Kohlberg (1983).

Sua teoria se ancora em diversos experimentos de psicologia moral que sugerem que a intuição orienta fortemente os julgamentos, mesmo quando não temos clareza sobre as razões que os sustentam. Em sua metáfora mais conhecida, Haidt (2001) compara a mente moral a um cão emocional que já escolheu para onde ir, enquanto a razão seria apenas a cauda racional, que se move para dar a impressão de controle e coerência, mas na verdade segue os movimentos já definidos pelo corpo. Esse modelo também se conecta com a *teoria do processo dual* desenvolvida em psicologia cognitiva: o sistema 1, rápido, intuitivo e emocional, domina a tomada de decisão moral, enquanto o sistema 2, mais lento e deliberativo, entra em cena tardiamente, geralmente para justificar e não para alterar substancialmente o julgamento. Segundo Haidt (2001, p.818):

As palavras intuição e raciocínio pretendem captar o contraste estabelecido por dezenas de filósofos e psicólogos entre dois tipos de cognição. As distinções mais importantes [...] são que a intuição ocorre de forma rápida, sem esforço e automática, de modo que o resultado, mas não o processo, é acessível à consciência, enquanto o raciocínio ocorre mais lentamente, requer algum esforço e envolve pelo menos algumas etapas acessíveis à consciência.

Haidt (2001, p. 818) apresenta o modelo do processo dual a partir do seguinte quadro que prevê dois sistemas mentais de cognição, o sistema intuitivo e o sistema

Table 1
General Features of the Two Systems

The intuitive system	The reasoning system
Fast and effortless	Slow and effortful
Process is unintentional and runs automatically	Process is intentional and controllable
Process is inaccessible; only results enter awareness	Process is consciously accessible and viewable
Does not demand attentional resources	Demands attentional resources, which are limited
Parallel distributed processing	Serial processing
Pattern matching; thought is metaphorical, holistic	Symbol manipulation; thought is truth preserving, analytical
Common to all mammals	Unique to humans over age 2 and perhaps some language-trained apes
Context dependent	Context independent
Platform dependent (depends on the brain and body that houses it)	Platform independent (the process can be transported to any rule following organism or machine)

Figura: Fonte (Haidt, 2001, p. 818)

A teoria de Haidt (2001) é que o juízo moral é antes de tudo baseado no sistema intuitivo e o sistema de raciocínio só é acionado posteriormente com a finalidade de justificar post hoc, o juízo já definido pelo processo de intuição. No entanto, a teoria de Haidt prevê que existe uma influência do contexto social na formação das intuições morais. Por isso o termo intuicionismo social. Haidt no, entanto, deixa claro que seu

modelo é antirracionalista. O papel que o raciocínio desempenha é de coadjuvante, deixando a intuição como protagonista dos juízos morais.

O modelo intuicionista social é totalmente compatível com as teorias modernas de processo dual. Assim como essas teorias, o modelo postula que o processo intuitivo é o processo padrão, lidando com julgamentos morais cotidianos de forma rápida, fácil e holística. É principalmente quando as intuições entram em conflito, ou quando a situação social exige um exame minucioso de todas as facetas de um cenário, que o processo de raciocínio é acionado. [...] O modelo intuicionista social evita o foco tradicional no raciocínio privado consciente e chama a atenção para o papel das intuições morais, e de outras pessoas, na formação de julgamentos morais. (Haidt, 2001, p. 820)

O intuicionismo social de Haidt (2001), aproxima-se assim de perspectivas sentimentalistas, como a de Hume, que colocam no centro da explicação da moralidade no lugar da racionalidade. No entanto, Haidt não vincula o sistema intuitivo necessariamente às emoções. Existe essa conexão, no entanto, essa relação não é intrínseca e necessária. Pode haver uma formação intuitiva sem necessariamente uma base emocional, embora na maioria das vezes ocorra.¹⁰⁰ Isso porque, como Haidt irá argumentar, existe um forte papel que o contexto social desempenha sobre a formação das intuições morais.¹⁰¹ Ou seja, há uma base naturalista onde o senso de certo e errado está enraizado, mas ele pode ser alterado, ampliado ou reduzido socialmente.

Haidt (2020, p.119-134) acrescenta ao seu intuicionismo a analogia entre o julgamento moral e o paladar. Embora possamos ter gostos diferentes que são

¹⁰⁰ Um exemplo frequentemente citado para ilustrar essa distinção diz respeito a julgamentos morais baseados em normas convencionais fortemente internalizadas. Um indivíduo pode considerar imediatamente “errado” falar alto em um funeral, furar uma fila ou descumprir um código institucional, mesmo na ausência de uma emoção moral intensa como raiva, culpa ou indignação. Nesses casos, o julgamento ocorre de forma intuitiva e automática, mas é sustentado sobretudo por esquemas normativos socialmente aprendidos, e não por uma reação emocional direta. Haidt reconhece esse tipo de intuição ao definir julgamentos morais como respostas rápidas que podem ser influenciadas por aprendizado social, imitação e pressão normativa, ainda que emoções morais frequentemente acompanhem tais processos (Haidt, 2001). Esses casos ilustram como a intuição moral pode operar sem uma base emocional intrínseca, embora emoções desempenhem, na maioria das situações, um papel facilitador ou reforçador.

¹⁰¹ Embora o modelo do intuicionismo social atribua prioridade causal às intuições morais em relação ao raciocínio deliberativo, Haidt não identifica as intuições morais exclusivamente com estados emocionais. Em seus trabalhos, intuições são caracterizadas de maneira mais ampla como avaliações rápidas, automáticas e não conscientes, que podem envolver emoções, mas também hábitos cognitivos, esquemas internalizados e respostas socialmente aprendidas (Haidt, 2001; Haidt, 2020). Assim, uma intuição moral pode ser acionada por convenções, normas internalizadas ou expectativas sociais sem que o agente experimente uma emoção moral clara ou intensa no momento do julgamento. Essa distinção permite compreender o intuicionismo social como compatível com a influência decisiva do contexto social e cultural na formação das intuições morais, para além de uma explicação puramente emocionalista.

moldados pela cultura temos 5 tipos de receptores do paladar que são encontrados em regiões diferentes da língua, que funcionam como “botões gustativos” que percebem os sabores: “doce, salgado, amargo, azedo e ummami” (Haidt, 2020, p. 119). Assim, como nosso paladar sofre influência cultural, mas é impossível sentir qualquer sabor diferente de que nossos botões gustativos são capazes de sentir – e todo sabor diferente nada mais é do que a combinação desses 5 em intensidades diferentes –, a mente moral, segundo Haidt, funcionaria de forma análoga: existem alguns poucos “botões gustativos” da mente moralista – que Haidt (2020, p. 130) chama de alicerces, que definem o modo como fazemos nossos juízos morais. Assim expressa Haidt (2020, p.120-121):

Todos nós, humanos, temos os mesmos cinco receptores de sabor, mas nem todos gostamos dos mesmos alimentos. [...] O mesmo ocorre com os julgamentos morais. Para entender porque as pessoas são tão agregadas por questões morais, podemos começar com uma exploração de nossa herança evolutiva comum, mas também teremos que examinar a história de cada cultura e a socialização infantil de cada indivíduo dentro dessa cultura. [...] Será necessário muito trabalho adicional para conectar os receptores universais aos julgamentos morais específicos de uma pessoa em particular.

Os seis alicerces (botões gustativos do paladar moral), que funcionam em pares, identificados por Haidt (2020) são: (1) cuidado/dano; (2) justiça/engano; (3) lealdade/traição; (4) autoridade/subversão; (5) santidade/degradação; (6) liberdade/opressão. Esses alicerces funcionam como receptores morais e definem o modo como fazemos nossos juízos morais. Em algumas culturas e sociedades damos menos importância para um ou outro padrão do paladar moral.¹⁰² Isso explica o relativismo moral, o pluralismo de valores e as diferentes concepções morais existentes pelo mundo afora.

Como é de se notar, Haidt (2001;2020) apresenta um interessante modelo que descreve o funcionamento da moralidade e explica o motivo do desacordo moral, apesar de sua base naturalista. A teoria de Haidt porque certas intuições morais que temos são realmente fortes, apesar da irracionalidade de muitos de nossos julgamentos morais cotidianos. Contudo, esse mesmo modelo revela suas limitações. Haidt tende a ser excessivamente cético quanto à relevância do raciocínio moral. Embora

¹⁰² O interessante da teoria de Haidt é que teorias como utilitarismo de Bentham focam mais no primeiro receptor, cuidado/dano, por exemplo, enquanto outras teorias morais, como na ética das virtudes, há uma tendência a ampliar o conjunto de alicerces morais que contam na hora de fazer um julgamento moral. Isso explica a divergência não apenas entre teorias e sistemas morais, mas também acerca de visões de mundo e opiniões políticas, que justificam a polarização entre conservadores e progressistas.

reconheça que em alguns casos a razão possa refrear intuições ou abrir espaço para revisões, ele insiste que tais situações são raras e pouco significativas. Isso o distancia de qualquer concepção que atribua à racionalidade um papel normativo forte na moralidade. O intuicionismo social explica bem como funcionam nossos julgamentos espontâneos, mas deixa em aberto a questão de como podemos criticar, revisar e melhorar nossas intuições, especialmente em contextos de conflito social, dilemas de justiça ou problemas morais novos e complexos.

É precisamente nesse ponto que se abre o diálogo com Joshua Greene, que também parte da teoria do processo dual, mas extrai conclusões um pouco diferentes.

3.3.4 Emoção e raciocínio: Joshua Greene e as duas moralidades

Joshua Greene inicia seu livro *Tribos Morais*¹⁰³ (2014; 2018) tomando emprestado a parábola criada por Garret Hardin, em seu clássico ensaio *The Tragedy of Commons* (1968), sobre o dilema em que algumas tribos têm para criar suas ovelhas e suas estratégias para administrar as pastagens que são finitas, a fim de discutir o problema da moralidade. Embora Hardin (1968) estivesse mais preocupado com o problema da escassez de recursos e suas aplicações ambientais, evidentemente estão embutidas questões éticas em seu ensaio. Greene (2014) aproveita para dissertar sobre o problema estratégico que leva ao surgimento da moralidade comum por meio da evolução e ao mesmo tempo para explicar um novo problema, mais moderno, que aflige nossa vida em grandes metrópoles em um contexto diferente daquele que originou nossas capacidades morais.

Fazendo eco à Hardin (1968), Greene (2014) pode que imaginemos uma floresta e quatro tribos de pastores de ovelhas convivendo ao seu redor. Cada tribo tem uma maneira diferente de lidar com a administração do rebanho e do pasto. A tribo que reside ao leste da floresta cria ovelhas todas em um pasto comum. E todas as famílias da tribo tem a mesma quantidade de ovelhas. A oeste vive outra tribo que partilha um pasto comum, porém cada família tem um rebanho de acordo com seu tamanho, portanto as famílias maiores têm mais ovelhas. Ao norte encontra-se uma tribo que tem uma regra diferente. Não há pasto comum e as famílias precisam ter um

¹⁰³ No original “*Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*” (2014). A versão brasileira foi traduzida como “*Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum*” (2018). Farei referência à versão original e a tradução principalmente em citações diretas.

lote de terra separados uns dos outros no qual seu rebanho pode pastar. E por fim, há a tribo do sul, onde as famílias partilham não só o pasto, mas também as ovelhas. Cada tribo tem sua maneira de administrar as coisas e um conjunto de regras explícitas e implícitas que regulam as práticas sociais entre seus membros. E embora a administração seja diferente, todas as tribos têm conseguido lidar com seus problemas.

No entanto, um incêndio toma conta da floresta e a queima completamente. Após um período de chuvas, o que era uma floresta vira um campo enorme que pode muito bem virar terreno para a pastagem das ovelhas. Cada tribo quer reivindicar o seu direito às terras e o conflito está armado. Um novo problema surge. Antes cada tribo vivia isolada com seus recursos escassos e sua moralidade própria. Agora, cada tribo precisa lidar não apenas com seus problemas internos, mas também lidar com os interesses e necessidades das outras tribos a partir de valores e regras completamente diferentes. O que era administrável a partir de certos acordos internos à tribo em questão agora não é mais. É necessário negociar e encontrar algum ponto comum, uma moeda de troca, que seja aceita por ambas as tribos, caso contrário o único desfecho possível parece ser conflitos, guerras, roubos e morte.

Essa trágica situação é o que Greene (2014; 2018) chama de *tragédia da moralidade do senso comum*. Nas suas próprias palavras:

As tribos dos novos pastos estão envolvidas em conflitos cheios de rancor e com frequência sangrentos, mesmo que todos seus membros sejam, de diferentes maneiras, morais. Eles lutam não por serem fundamentalmente egoístas, mas por possuírem visões incompatíveis sobre como uma sociedade moral deve ser. Os desacordos não são apenas acadêmicos, embora eles também existam. Em vez disso, a filosofia de cada tribo está entremeada na vida cotidiana. Cada tribo possui sua própria versão do senso comum moral. As tribos dos novos pastos lutam não por serem imorais, mas por verem a vida nos novos pastos de perspectivas morais diferentes. Chamo isso de *tragédia da moralidade do senso comum*. (Greene, 2018, p.12)

Como Greene (2014; 2018) aponta, a vida nos novos pastos exige que os membros das tribos agora tenham que lidar com membros de outras tribos, cujos valores são tão diferentes e cujas perspectivas morais são às vezes até antagônicas. A maneira de resolver os problemas em cada tribo é diferente e é necessário encontrar uma moeda comum para que seja possível a convivência. Mas a mesma moralidade comum que é capaz de resolver relativamente bem o problema da cooperação dentro de uma tribo é a causa da tragédia da moralidade do senso comum, pois não é capaz de solucionar os conflitos *entre* as tribos, já que ela sempre enfatiza o “nós” em relação

ao “eles”. Esse é o mesmo desafio que nós, humanos modernos, temos de enfrentar ao viver nos pastos das civilizações modernas. Na medida em que as sociedades humanas, com diferentes valores e concepções morais, passaram a conviver entre si, o problema de lidar com o pasto comum passou a ser um desafio trágico. “A parábola dos novos pastos é fictícia, mas a tragédia da moralidade do senso comum é real. É a tragédia central da vida moderna, a tragédia mais profunda por trás dos problemas morais que nos dividem”, aponta Greene (2018, p.12).

Essa parábola serve de base para entender como e porque a moralidade surgiu, de um ponto de vista evolutivo. O ponto que Greene defende, e que parece ser compartilhado por muitos outros evolucionistas, é que “a moralidade evoluiu como solução para o problema da cooperação”, ou seja, “uma maneira de evitar a tragédia dos comuns” (Greene, 2018, p.28). O problema da cooperação é que de um ponto de vista evolucionista parece que os indivíduos de uma espécie sempre estão competindo uns com os outros, o que parece ser mais compatível com a busca por aquilo que promove o interesse próprio. Portanto, parece que há razões biológicas que apoiariam um egoísmo psicológico. O desafio é pensar por que razão um indivíduo se preocuparia mais com a vida de outro indivíduo? A resposta, no caso humano, estaria no fato de que por sermos seres sociais, por vivermos necessariamente em grupos para garantir nossa sobrevivência precisamos ser cooperativos, caso contrário teríamos dificuldades inclusive de passar adiante nossos genes. Isso implica que aqueles indivíduos mais propensos à cooperação eram mais bem aceitos nos bandos e tinham maior oportunidade de acasalar e transmitir seus genes, o que ao longo do tempo levou a serem selecionadas certas disposições psicológicas que promovem comportamentos cooperativos. No entanto, Greene (2018, p. 29) observa:

A moralidade evoluiu para permitir a cooperação, mas essa conclusão vem com uma importante ressalva. Biologicamente falando, os seres humanos foram projetados para a cooperação, mas somente com algumas pessoas. Nosso cérebro moral evoluiu para a cooperação no interior de certos grupos, e talvez somente no contexto dos relacionamentos pessoais. Ele não evoluiu para a cooperação entre grupos (ao menos não todos os grupos). Como sabemos disso? Por que a moralidade não poderia ter evoluído para promover a cooperação de maneira mais geral? Porque a cooperação universal não condiz com os princípios que governam a evolução por seleção natural.

Isso significa que somos projetados para sermos cooperativos, mas apenas com aqueles que identificamos que pertencem a nossa tribo. É claro que podemos

cooperar para além do tribalismo que está em nosso “DNA”¹⁰⁴, mas essa não é uma tendência natural. E esse ponto explica muitas coisas acerca do comportamento humano no cotidiano, na vida pessoal e na vida pública.

Portanto há dois problemas morais fundamentalmente distintos, segundo Greene (2014; 2018). O primeiro, que é mais básico, é: *como superar o egoísmo e promover a preocupação com os demais membros do grupo, promovendo a cooperação?* É o problema do “eu” versus “nós”. E esse problema a moralidade do senso comum parece resolver. Nosso cérebro evoluiu e desenvolveu a capacidade de solucionar esse problema. Nossas emoções morais evoluíram para orientar nossas decisões e guiar nossas ações por meio de um dispositivo reativo imediato. Ao ver algo que parece contrário à cooperação social, algo que prejudicará o “nós” (ou mesmo que seja um membro da tribo) e causará danos ao tecido social, imediatamente temos reações emocionais que funcionam como um alarme que soa em nosso cérebro nos dizendo “isto é errado!”. O que contamos a nós mesmos (isto, é, o que racionalizamos *a posteriori*) é parte da maneira como funciona a mente humana, mas a base psicológica para o que consideramos errado, segundo Greene, é puramente emocional.

O segundo tipo de problema moral é mais complexo e deriva da tragédia da moralidade do senso comum, que é: como resolver o conflito de interesses entre o “nós” e o “eles”? Como já foi dito, fomos projetados para termos um senso de pertença ao bando, mas não fomos projetados para lidar com o mesmo tipo de tolerância com membros de outros bandos ou tribos. Nossa resposta emocional nem sempre é a mais adequada e muitas vezes é violenta ou selvagem. Isso também explica muita coisa, como o racismo, xenofobia e outros diversos preconceitos que enfrentamos até hoje. A grande ironia, conforme observa Greene (2018, p.21), é que “a maquinaria moral de nosso cérebro soluciona o primeiro problema e cria o segundo”. O grande desafio, portanto, é encontrar uma alternativa para a moralidade do senso comum que está enraizada nas emoções morais que estão vinculadas às necessidades tribais. Por isso Greene aponta a necessidade de irmos além da moralidade comum e encontrarmos uma *metamoralidade*, isto é, uma “filosofia moral global que possa mediar as moralidades das tribos opostas, assim como a moralidade da tribo medeia os interesses opostos de seus membros” (Greene, 2018, p. 22).

¹⁰⁴ O termo “DNA” aqui é usado apenas de uma forma figurada e não tem a intenção de afirmar que nosso DNA, literalmente, carrega algum conteúdo moral. É apenas uma forma de expressão.

Temos, pois, duas moralidades em tensão, aquela moralidade básica que advém de nossas relações tribais, que está amparada em nossas emoções morais, que estão enraizadas em nosso cérebro primitivo, e suas necessidades primitivas de cooperação em um contexto totalmente diferente daquele em que vivemos hoje, e uma *metamoralidade* que deveria conseguir acomodar diferentes concepções morais rivais em uma visão uniforme que conseguisse mediar os conflitos e estabelecer meios racionais de resolver nossos problemas sociais de maneira mais ampla entre as diferentes tribos (ou sociedades) do planeta. A função dessa *metamoralidade*, como deixa claro Greene (2018, p.22), é “realizar o câmbio entre valores tribais opostos, e esse câmbio exige uma *moeda comum*, um sistema unificado para mensurar valores ”.

Há várias filosofias morais candidatas à metamoralidade, no entanto Greene (2014; 2018) advoga a favor do utilitarismo, ou como prefere chamar na sua versão, o *Pragmatismo Profundo*. Para Greene, o utilitarismo seria a metamoralidade que é capaz de resolver conflitos e impasses morais que outras teorias não são capazes, e a explicação está na estrutura psicológica do cérebro dual. Segundo Greene “o utilitarismo é construído a partir de valores e processos de raciocínio que são universalmente acessíveis e, portanto, fornecem a moeda comum de que precisamos”. Embora concorde que uma metamoralidade é necessária para a convivência social de modo mais ampla, não estou certo de que o utilitarismo é a melhor solução, mas argumentarei a esse respeito nos capítulos finais da tese. De qualquer forma, é bastante significativa essa distinção entre essas duas formas de moralidade, ou essas duas camadas morais, que estão amparadas em duas maneiras diferentes de pensar. Penso que esse deve ser uma descoberta importante de Greene que deveria ser levada a sério.

3.3.4.1 Maquinaria moral: moralidade rápida e lenta

Além da metáfora das tribos e do pasto, Greene (2014; 2018) se vale de outra metáfora para explicar sua teoria sobre a diferença entre as duas moralidades. De acordo com Greene, o cérebro humano é como uma *câmera dual*, que contém o modo automático e o modo manual. Quando usamos uma câmera fotográfica no modo automático, por exemplo, deixamos as configurações ajustadas de tal modo que a própria câmera regula a luminosidade do ambiente e permite que possamos tirar boas

fotos sem termos que ficar regulando manualmente a cada foto que batermos. Mas se quisermos tirar uma foto diferenciada, uma foto profissional, por exemplo, talvez tenhamos que modificar a configuração da câmera para o modo manual e ajustarmos da maneira adequada aos nossos propósitos. É claro que esse é um processo mais trabalhoso e exige maior concentração. É uma atividade mais trabalhosa e racional. É muito mais prático deixar que o modo automático faça todo o trabalho. E na maior parte do tempo deixar a câmera no modo automático é bastante útil e suficiente para fotos do dia a dia.

O mesmo ocorre com nosso cérebro, segundo Greene (2014; 2018). O cérebro seria como essa câmera dual contendo o modo automático e o modo manual. O modo automático é o modo de pensar que é comandado por emoções e respostas automáticas a estímulos do ambiente. Por meio do hábito desenvolvemos a capacidade de responder automaticamente a certos problemas e rapidamente agimos sobre ele. E boa parte da estrutura psíquica por trás desse modo automático é guiada por emoções.

Emoções são processos automáticos. Você não pode escolher experimentar uma emoção da maneira como pode escolher contar até dez em sua cabeça. (No máximo, pode escolher fazer algo que provavelmente provocará uma emoção, como pensar em alguém que ama ou odeia.) Emoções, como processos automáticos, são mecanismos para adquirir eficiência comportamental. Como as configurações automáticas de uma câmera, produzem comportamentos em geral adaptativos, sem necessidade de pensamento consciente sobre o que fazer. E, como as configurações automáticas de uma câmera, o design das respostas emocionais — a maneira como associam inputs ambientais a outputs comportamentais — incorpora as lições de experiências passadas. (Greene, 2018, p.133)

Na maior parte do tempo precisamos desse sistema de pensamento automático. O modo automático é uma forma que o cérebro encontrou de economizar energia que seria desperdiçada desnecessariamente para pensar ativamente sobre uma situação a fim de encontrar a solução para um problema cuja resposta automática é muito mais rápida e eficiente. As emoções estão na base do modo automático. Se alguém tentar assassinar um bebê da tribo, por exemplo, haverá uma resposta emocional imediata que nos levará a concluir que aquilo é errado e cruel. Há evidentemente uma conexão entre nossas crenças conscientes e a base emocional por trás delas. Por isso Greene diz que “emoções exercem pressão sobre o comportamento. Elas são, em resumo, processos automáticos que nos dizem o que fazer” (Greene, 2018, p. 134). Mas em algumas situações, quando precisamos

resolver algo mais complexo, cujo modo automático não oferece as melhores respostas ou soluções, precisamos mudar a chave do nosso cérebro para o modo manual de pensar, isto é, o raciocínio.

O modo manual do cérebro (isto é, sua capacidade de cognição controlada) funciona de modo fundamentalmente diferente das configurações automáticas. De fato, a função da cognição controlada é solucionar problemas que não podem ser solucionados pelas configurações automáticas. (Greene, 2018, p.142)

O modo manual é extremamente sofisticado e está associado ao uso do córtex cerebral e é uma capacidade cognitiva elevada entre outras espécies de animais, mesmo entre primatas. Essa é provavelmente uma capacidade que certamente nos diferencia muito de outros animais e nos permitiu grandes feitos, como criar a cultura e a civilização. Greene argumenta que essas duas funções distintas do cérebro, esses dois modos de operar o pensamento estão na base das duas formas de moralidade distintas. A moralidade básica, ou moralidade de senso comum, se desenvolveu com uma resposta emocional nos moldes do modo automático de pensar. É por isso que somos muitas vezes tão ferrenhos quanto a nossas concepções morais que possuem fortes emoções associadas. Já o modo manual, o raciocínio, seria capaz de fundamentar outro tipo de moralidade, menos emocional e mais racional.

Greene apresenta em seu livro uma série de experimentos psicológicos e estudos empíricos realizados que evidenciam essa distinção. Ele utiliza especialmente o clássico problema do *trolley* (problema do bonde) para explicar o seu ponto. O velho problema do bonde, criado originalmente por Philippa Foot, e depois tornado popular nos escritos de Judith Jarvis Thomson, é bastante conhecido. Na versão original, Foot (1967) imagina a seguinte situação: um bonde sem freio vem em direção de um grupo de 5 trabalhadores que estão distraídos trabalhando nos trilhos. Eles não ouvem o bonde chegando. O maquinista tem a alternativa de mudar o curso do bonde e seguir por outros trilhos, apesar de haver lá um único trabalhador nesse caminho. Ou seja, o maquinista tem de escolher entre seguir pelo caminho original, no qual matará 5 trabalhadores ou optar pelo caminho onde matará apenas um trabalhador. Apesar do dilema gerar inúmeras controvérsias, a solução para esse primeiro caso, para a maioria das pessoas, parece óbvia: o maquinista deve mudar a rota do bonde para evitar a morte dos 5 trabalhadores, mesmo que isso significa a morte do outro trabalhador. Essa parece ser a resposta mais evidente ou menos controversa, mas por quê? Qual a razão? Que regras ou princípios estão por trás dessa intuição moral?

Claro que o ideal seria uma alternativa em que ninguém morresse, mas como isso não é possível parece que o ideal é evitar o maior dano ou salvar o maior número de vidas. A resposta de Foot (1967) é que o que justifica a morte de 1 trabalhador nesse caso é o *Princípio do Duplo Efeito*. Algumas ações produzem efeitos duplos e antagônicos. Por um lado, salvamos cinco vidas, que é o objetivo principal, mas temos um efeito colateral que é a morte de uma outra pessoa. A ação é aceitável porque a alternativa oposta produziria um efeito mais danoso. Para os consequencialistas a resposta também parece clara: matar 5 pessoas é uma consequência pior do que a morte de uma única pessoa.

Mas uma segunda versão do *trolley problem*, elaborada por Thomson (1985), é que realmente tornou o dilema moral do *trolley* algo realmente paradigmático. Thomson (1985) imagina a seguinte versão alternativa: o bonde desenfreado segue o seu destino onde 5 pessoas estão presas aos trilhos, no entanto há uma passarela (ou ponte) sobre os trilhos onde você está parado e ao seu lado há um homem grande (com uma enorme mochila)¹⁰⁵. Você percebe que se o empurrar lá embaixo será suficiente para parar o bonde impedindo a morte das cinco pessoas presas nos trilhos. Essa versão conhecida como o *Problema da Passarela* nos causa um enorme estranhamento. Parece evidente que empurrar o homem lá embaixo não seria a coisa certa a se fazer. Para muitos isso é claramente imoral. Mas por quê? Qual a diferença entre o primeiro caso e o segundo? Afinal de contas, trata-se da mesma quantidade de pessoas envolvidas. Ou será que números não importam?¹⁰⁶ No primeiro caso estamos dispostos a matar uma pessoa para salvar cinco, mas no segundo aparentemente não. Mas qual a diferença? Ou será que deveríamos realmente empurrar o homem lá embaixo e sermos coerentes com o raciocínio do primeiro caso?

Greene (2014; 2018), no entanto, está mais preocupado em entender porque nós mudamos de opinião em relação ao caso 1 e ao caso 2. Qual o motivo por trás disso? Haveria uma razão psicológica, uma explicação neurocientífica para essa questão? Greene acha que sim. Para ele o que está em jogo é justamente o tipo de raciocínio que utilizamos para lidar com cada uma das situações. No primeiro caso, como estamos raciocinando a distância, de forma hipotética e não estamos comprometidos emocionalmente com a cena e nem com os personagens dela (eles

¹⁰⁵ Na versão original, era um homem gordo (*fat man*), mas por ser considerado algo preconceituoso o exemplo foi trocado na literatura por um “homem grande com uma mochila”.

¹⁰⁶ Sobre a discussão se números importam para a ética, ver Taurek, 1977.

não têm rosto ou história, nem são nossos conhecidos), nós simplesmente utilizamos o modo manual do nosso cérebro e chegamos a uma conclusão baseada em um cálculo utilitarista. Essa é a razão, inclusive para Greene defender o tipo de raciocínio presente no utilitarismo sendo uso mais eficaz do modo manual. Já no segundo caso, quando nos colocamos em cena e temos a difícil decisão de empurrar (tocar a pessoa) e causar sua morte, mesmo que seja para salvar outras vidas, imediatamente o modo automático faz soar um alarme emocional nos dizendo que aquela conduta é imoral. Simplesmente somos tomados por essa crença que ofusca o raciocínio e não nos deixa concluir que formalmente se trata do mesmo dilema.

É por isso que Greene (2014; 2018) acha que o modo automático não é suficiente para lidar com diversos problemas e dilemas morais que fazem parte da vida contemporânea nas grandes sociedades de hoje. A tese de Greene é que por trás do modo automático, está o aparato emocional que nos liga à lógica tribal de cooperação. Muitos sistemas morais e até algumas teorias filosóficas não são nada mais do que racionalizações (tentativas de fornecer às vezes longas cadeias de raciocínios metafísicos) para justificar crenças e intuições morais que na verdade tem um fundamento emocional e estão ligadas ao modo automático do cérebro. Portanto, nem sempre intuições morais, baseadas no modo automático, podem estar corretas. Elas podem nos guiar para conclusões errôneas e são a causa de muitos moralismos, conflitos sociais e até da polarização política. A saída é apostar na lógica do modo manual de pensar e solucionar problemas. É fazer uso da racionalidade, indo além das intuições morais básicas, e encontrar um modo de resolver dilemas morais.

Para Greene (2014; 2018), como já foi dito, o modo manual apoia o tipo de racionalidade presente no cálculo utilitarista. Embora o utilitarismo nem sempre irá agradar a todos e certamente irá contra muitas crenças e intuições morais que estão amparadas no modo automático, Greene considera que é a única forma de resolvermos conflitos globais. Temos de apostar na moeda comum do utilitarismo para superar nossas diferenças e controvérsias. Quando não houver dilemas, podemos usar a moralidade do senso comum ou presente em nossa cultura. Ela é suficiente na maior parte das vezes, mas em situações controversas precisamos de uma *metamoralidade*, amparada no modo manual de pensar.

A grande contribuição de Greene, de um ponto de vista experimental, foi mostrar que dilemas morais distintos ativam de maneira diferenciada esses sistemas. Experimentos com dilemas do tipo “trolley problem” evidenciam que respostas

emocionais (como recusar empurrar alguém do alto de uma ponte) pertencem ao Sistema 1, enquanto escolhas utilitaristas (sacrificar um para salvar cinco) envolvem maior engajamento do Sistema 2. Greene vai além de uma descrição psicológica: ele defende que o Sistema 2 deve ter primazia em conflitos intergrupais, porque fornece critérios mais imparciais e universalizáveis.

Ao contrário de Haidt (2001;2020) e Prinz (2006; 2007;2022), Greene (2004; 2014; 2018) não reduz a moralidade a emoções ou intuições: ele reconhece seu papel, mas enfatiza a capacidade humana de transcendê-las por meio da reflexão. Na sua visão apenas o raciocínio pragmático pode guiar a humanidade em contextos de pluralismo moral e cooperação global.

Minha intenção ao expor a teoria de Greene é justamente evidenciar que o raciocínio tem um papel central em um tipo de moralidade necessária para a vida nas grandes sociedades modernas. A moralidade comum (moralidade tribal), baseada no modo automático pode ser útil no dia-a-dia, mas quando falta afeição e simpatia, ficamos em um limbo moral. Por isso precisamos também de uma moralidade baseada na razão. Embora Greene não seja exatamente um construtivista, sua conclusão abre justamente a porta que uma abordagem construtivista mostrar as suas cartas no jogo da moralidade.

3.3.5 A síntese: naturalismo construtivista e o modelo do processo dual

A tensão entre essas duas formas de encarar a moralidade — a racionalista e a sentimentalista — permanece um dos pontos centrais da filosofia moral atual. Ambas contam com fortes argumentos em sua defesa e oferecem perspectivas complementares. Nesse contexto, a proposta que defendo nesta tese não pretende simplesmente resolver a tensão em favor de um dos polos, mas oferecer uma descrição mais ampla que reconhece a contribuição de ambos: as emoções fornecem a base naturalista e motivacional da moralidade, enquanto a razão prática cumpre a função de articular e justificar normativamente os princípios que orientam a vida social.

Nesse sentido o sentimentalismo construtivo de Prinz (2007) foca justamente na base emocional da moralidade, embora reconheça o papel da cultura na construção de nossas percepções e crenças morais. Em minha visão Prinz traz uma contribuição significativa ao propor o conceito de sentimento prescritivo, mas ao meu

ver ele demonstra mais o aspecto motivacional que impele alguém a agir ou reagir favorável ou negativamente à um certo comportamento ou atitude, do que uma forma de derivação de normas de fatos ou uma justificação de porquê um dever deve ser observado. Ainda que exista um conteúdo emocional vinculado aos nossos conceitos de certo e errado, de um ponto de vista subjetivo, de um ponto de vista objetivo, penso que falte uma peça nesse quebra-cabeças. As emoções explicam porque consideramos uma ação errada, mas não justificam porque deveríamos achar essa ação errada.

O intuicionismo social de Haidt (2001) reforça o papel basilar que emoções e intuições apresentam em nossas concepções morais. Haidt apresenta a moralidade conectada ao modo automático de pensar (o sistema 1) e mostra, assim como Prinz, que a socialização tem um papel significativo em como essas intuições morais são moldadas. No entanto, Haidt (2001;2020), assim como Prinz (2006;2007;2022), parecem ignorar o papel que a racionalidade pode ter na construção da moralidade. Haidt (2020) é bastante cético, na verdade quanto, a possibilidade de o raciocínio assumir o comando de nossa vida moral. Não somos guiados pela racionalidade, no máximo a usamos para corroborar crenças e intuições que já temos. Então, da mesma forma como Prinz (2007) pensa que a moralidade é uma construção emocional e não racional da moral, Haidt (2020) provavelmente concordaria que se a moralidade é construída ela seria uma construção social baseada nas intuições do sistema 1, mas não uma construção racional. Tanto Prinz quanto Haidt parecem negar a possibilidade que o sistema 2, isto é, o raciocínio, poderiam ser a fonte uma outra forma de pensar a moralidade.

Greene (2014; 2018), por sua vez, oferece uma leitura diferente e mais aberta a inclusão do raciocínio como causa autônoma de uma forma de abordar a moralidade diferente. A partir do modelo do processo dual, Greene (2014) sustenta que o sistema 2 é capaz de propor correções do sistema 1 e não apenas racionalizações que corroborem o que as intuições ou emoções já definiram como o que seria moralmente aceitável ou desprezível. Portanto Greene abre uma porta para uma maior autonomia do sistema 2 e da moralidade que dele decorre. Embora Greene faça uma defesa explícita do utilitarismo (que ele chama de pragmatismo profundo), penso que a mesma linha de argumentação pode ser usada para defender a entrada do construtivismo na arena das disputas entre teorias morais.

Portanto, a teoria do processo dual, fornece uma moldura conceitual fundamental para o diálogo entre naturalismo e construtivismo. Ela evidencia que a moralidade não pode ser reduzida a emoções nem a raciocínio puro, mas emerge da interação dinâmica entre ambos. É nesse ponto que a discussão com Haidt e Greene é crucial: enquanto Haidt (2001) acentua os limites do raciocínio e o poder das intuições, Greene (2004;2014), partindo do mesmo pressuposto, defende a possibilidade de basear nossas convicções morais por meio do raciocínio prático, especialmente quando a moralidade intuitivo-emocional falha ou não é suficiente (veja-se os dilemas do *trolley problem*). Essa perspectiva abre caminho para um diálogo mais próximo com o construtivismo moral.

A partir dessa comparação, minha tese propõe uma síntese. Concordo com Prinz (2007) e Haidt (2001) ao reconhecer que a moralidade tem uma base natural e intuitiva (Sistema 1), moldada pela evolução e modulada culturalmente. Porém, seguindo Greene (2014) – e em diálogo com autores como Tomasello (2016), Kitcher (2011), Buchanan e Powell (2018), proponho que a racionalidade prática (Sistema 2) abre espaço para um construtivismo moral. Esse construtivismo não nega as raízes emocionais da moralidade, mas se assenta sobre elas, reinterpretando e reconstruindo normas de maneira reflexiva, deliberativa e cooperativa.

Em outras palavras, o processo dual, portanto, é uma das chaves conceituais que permite articular intuição e raciocínio, emoção e racionalidade. Permite pavimentar o caminho onde naturalismo e construtivismo se encontrarão.

3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo pretendeu oferecer alguns elementos teóricos em favor da tese de que a moralidade possui uma base natural, ancorada em disposições psicológicas e emocionais que surgiram e se desenvolveram ao longo da história evolutiva de nossa espécie. Essas disposições não surgem de modo arbitrário, mas respondem a exigências adaptativas ligadas à cooperação social, como respostas à transformações socioculturais que condicionaram a vida de nossos ancestrais. Intuições e emoções morais — frequentemente associados a processos cognitivos rápidos e automáticos (sistema 1) — desempenham um papel fundamental na constituição do senso moral ordinário.

Ao mesmo tempo, o capítulo procurou mostrar que essa base natural, embora necessária, não é suficiente para explicar a moralidade em toda a sua complexidade. Ainda que sentimentos de afeição, simpatia e aversão à injustiça forneçam o núcleo motivacional da vida moral, há boas razões para sustentar que a moralidade humana se transforma qualitativamente à medida que a vida social se torna mais ampla, institucionalizada e culturalmente mediada.

Nesse sentido, a análise desenvolvida neste capítulo aponta para um deslocamento progressivo de uma moralidade predominantemente baseada na simpatia e na proximidade emocional para formas mais elaboradas de normatividade, frequentemente associadas a ideias de justiça, imparcialidade e responsabilidade coletiva. Tal transformação não pode ser plenamente compreendida apenas em termos evolucionistas ou naturalistas estritos, uma vez que envolve processos de aprendizagem social, transmissão cultural, reflexão crítica e reconstrução normativa. Embora o naturalismo ofereça uma explicação convincente para a gênese e a estabilidade de certos padrões morais básicos, ele encontra limites quando se trata de explicar a normatividade propriamente dita, o caráter sistemático das normas morais e a possibilidade de progresso moral orientado por razões.

Essas considerações preparam o terreno para o capítulo seguinte, no qual será examinada a dimensão construtiva da moralidade. O objetivo será mostrar de que modo abordagens construtivistas contribuem para a compreensão da normatividade moral, ao enfatizar o papel da deliberação racional, das práticas sociais e dos procedimentos de justificação na constituição das normas. Ao articular a base natural

da moralidade com sua dimensão construtiva, busca-se avançar em direção a uma concepção mais abrangente da moralidade, capaz de integrar explicações descritivas de sua origem com uma teoria metaética da normatividade e da objetividade moral.

Em suma, a base natural da moralidade está vinculada às emoções e intuições morais (sistema 1) e tem sua gênese na nossa história evolutiva. A moralidade surge de uma necessidade de cooperação. A origem da moralidade está ligada a suas raízes biológicas, mas há razões para pensar que a cultura tem um papel significativo na transformação do senso moral básico – ligado a sentimentos de afeição e simpatia –, em uma moralidade mais complexa e sistematizada, que corresponde a vida em grandes sociedades.

4 CONSTRUINDO A MORALIDADE: O CONSTRUTIVISMO ENTRE O RACIONAL E O SOCIAL

Esse capítulo tem o objetivo de discutir a ideia de construção da moralidade, inspirada pelo construtivismo. Nesse sentido é importante explorar os conceitos que estão relacionadas às teorias construtivista. O capítulo será dividido em duas partes, uma explorando o construtivismo ético e o sentido em que a moralidade (pelo menos no que tange à dimensão normativa) é fruto de uma construção racional – isto é, fundada em requisitos da racionalidade prática que agentes morais em um contexto de construção (hipotético ou não) estão inseridos. Nesse sentido, um olhar para o construtivismo filosófico (ético e político) será fundamental. Minha atenção se dará para autores como Rawls, Korsgaard e O'Neill, embora a contribuição de outros construtivistas não possa ser negligenciada.

Na segunda parte, vou discutir a ideia da moralidade como uma “construção social”, em um sentido um pouco diferente, que nos levará a discutir as possíveis conexões entre o construtivismo ético, em um sentido filosófico, com o que tem sido chamado de construtivismo social ou construcionismo. Terminarei discutindo a teoria da construção social de John Searle, como fio condutor que permite conectar a abordagem construtivista com uma abordagem naturalista da moralidade.

4.1 A CONSTRUÇÃO RACIONAL: O CONSTRUTIVISMO ÉTICO

Essa primeira parte visa discutir alguns elementos centrais do que tem sido chamado de construtivismo ético ou moral. O construtivismo é um campo vasto e essa seção não pretende abranger todas as formas de construtivismo. Procurarei discutir alguns pontos centrais e me concentrarei em algumas elaborações mais influentes do construtivismo no campo da filosofia moral.

4.1.1 O que é o construtivismo ético?

“Construtivismo” é um termo muito utilizado em diferentes contextos, quer na filosofia ou fora dela. Fora da filosofia o termo “construtivismo” é utilizado para rotular diferentes teorias, abordagens ou metodologias que nem sempre estão em sintonia ou referem-se as mesmas coisas ou nem mesmo coincidem com o seu objeto de investigação ou análise, bem como diferem em seus fundamentos e pretensões.¹⁰⁷ Mesmo na filosofia há usos distintos em campos diferentes. Podemos falar em construtivismo na política¹⁰⁸, na epistemologia e até na metafísica. Mas o que interessa aqui é o uso do termo no contexto da investigação ética. Apesar de pontos de conexão entre dimensões pode ser fecundo e iluminar diferentes aspectos da investigação aqui proposta, não é minha pretensão aqui levar em consideração todas as possibilidades e conexões possíveis, embora possa fazer referência a um ou outro aspecto de um uso diferente ou abordagem distinta para o termo “construtivismo”. Meu foco, contudo, é entender o construtivismo em ética. E mesmo no campo da ética, temos diferentes interpretações e variações do construtivismo. Portanto, é válido situarmo-nos dentro do campo de investigação do construtivismo ético, assim como foi feito com o naturalismo, a fim de tornar mais claro ao que estou me referindo ao usar o termo.¹⁰⁹

Mas então, o que é construtivismo moral ou ético? É difícil dar uma definição precisa do que seja o construtivismo. Contudo podemos tentar aproximarmo-nos de algumas ideias centrais. Ainda que existam interpretações diferentes do

¹⁰⁷ Para uma visão do construtivismo na educação ver Becker (1992)

¹⁰⁸ Sobre o construtivismo no âmbito da filosofia política, ver Williams (2024)

¹⁰⁹ No meu caso é ainda mais importante, já que vou propor algumas modificações no construtivismo que incorporam ideias de outras interpretações do construtivismo, quer do construtivismo social ou construcionismo, quer de uma interpretação epistêmica do construtivismo ou política no caso de Rawls.

construtivismo, existe uma ideia subjacente na posição construtivista, como o próprio termo já indica, de que a moralidade é uma *construção* humana, e não uma *descoberta* objetiva da realidade. Essa é a ideia básica construtivismo, inspirada na *metáfora da construção*: a moralidade não é uma questão de *descoberta*, mas de *construção*. A moralidade é simplesmente construída pelos agentes morais. Isso significa que *não há uma ordem moral independente* de agentes morais no qual podemos utilizar como referência para nossos juízos avaliativos. Em outras palavras, *não há fatos morais dados no mundo* que podem ser *descobertos* independente daquilo que os próprios agentes criam ou produzem. Como enfatiza Bagnoli (2013, p.1) : “A ideia central por trás do construtivismo é que os valores morais e as normas morais não são descobertos ou revelados a nós como se fossem deuses, mas sim *construídos* por agentes humanos para fins específicos.”

Em geral, os diferentes tipos de construtivismo moral compartilham a ideia de que as normas morais são construídas e que sua justificativa objetiva não se baseia em fatos objetivos sobre o mundo, mas em processos de deliberação que tomam por base princípios da *razão prática* e outros valores já presentes na cultura social, convicções ou convenções morais já estabelecidas¹¹⁰.

Esse parece ser um dos aspectos centrais que unem os construtivistas. Contudo, as divergências ocorrem justamente no modo pelo qual cada construtivismo entende como se dá essa construção moral, ou seja, a divergência se dá na interpretação acerca do que significa dizer que os valores e normas morais são construídos e não descobertos e o que isso implica. Qual a natureza dessa “construção”? O que significa dizer que a moralidade é construída e o que isso acarreta em termos normativos e metaéticos? Nesse ponto há divergência entre os construtivistas kantianos e não kantianos (como os construtivistas humeanos), por exemplo, ou entre aqueles que interpretam o construtivismo apenas como uma teoria normativa e outros que reivindicam seus status na metaética.

Uma abordagem proeminente em debates recentes afirma que verdades normativas sobre a relação entre racionalidade, moralidade e agência são melhor capturadas pelo desenvolvimento da metáfora da construção. A ideia geral é que verdades sobre nossas ações racionais como agentes racionais e morais são construções do raciocínio prático correto, e não aquelas produzidas por convenções, apreendidas por meio de insights ou descobertas ou aprendidas por meio da prática. É importante ressaltar que existe um método para a construção, embora seu status e características tenham sido

¹¹⁰ Tratarei mais especificamente dessa dimensão social do construtivismo na próxima seção.

concebidos de forma diferente por diversas teorias construtivistas. Como resultado, explicar o que unifica tais visões e o que as distingue das demais tem se mostrado uma tarefa desafiadora. (Bagnoli, 2022, p. 1)

Tomando em consideração o que foi dito, parece que há dois elementos básicos centrais na ideia de construtivismo. O primeiro tem a ver com a ideia que a moralidade é construída em algum sentido relevante. O segundo é que não há uma ordem moral independente de nós. A minha tese propõe uma interpretação que subverte um pouco essas duas teses gerais, porque aceita que a moralidade é construída em um sentido relevante, mas também se baseia em uma ordem moral independente de nós, que é a base realista e naturalista. Por isso considero minha tese híbrida e não um construtivismo puro.¹¹¹

4.1.1.1 Breve percurso histórico do construtivismo ético

De um ponto de vista histórico, o construtivismo como uma abordagem filosófica ético-política vem sendo explorada por diferentes filósofos nas últimas décadas, desde a publicação da *Dewey Lecture* de Rawls intitulada *Kantian constructivism in moral theory* (1980). Rawls tem sido creditado por instituir o método construtivista na política e na moral, revitalizando uma interpretação kantiana sobre como proceder eticamente (Bagnoli, 2013).

Embora o termo ‘construtivismo’ tenha ganhado centralidade nos debates filosóficos contemporâneos principalmente a partir de Rawls, sua base conceitual e teórica remonta o período iluminista, tendo suas raízes no projeto contratualista e na filosofia kantiana. Os contratualistas, como Hobbes e Rousseau, tiveram importância central para introduzir a ideia, ainda que hipotética, de que um procedimento artificial de deliberação racional, seja individual ou coletivo, é capaz de criar uma nova ordem moral ou política, dando um tipo de base objetiva para o conteúdo normativo das práticas sociais.¹¹² Nessas teorias já encontramos a intuição básica, também presente no construtivismo, de que as normas que regem a vida coletiva (quer morais ou políticas) não são encontradas no mundo, mas surgem através de processos de deliberação racional – quer sejam acordos ou contratos ou alguma outra forma de

¹¹¹ Se isso configura alguma forma de distorção da ideia central construtivista e torna a minha tese não construtivista em um sentido forte, não há problema, afinal a minha tese não tem a pretensão de se apegar às definições padrões porque acho que elas não são suficientes.

¹¹² Para uma visão abrangente do contratualismo clássico, ver Cudd e Eftekhari (2025).

procedimento que selecione os princípios norteadores da conduta no âmbito coletivo.¹¹³

Kant por sua vez, como se sabe, é tomado talvez como a figura mais emblemática da abordagem construtivista no período moderno, já que a ideia base kantiana é de que a moralidade – enquanto princípios norteadores da vida prática –, é estabelecida por agentes racionais, que vistos como *legisladores da moral*, criam ou constroem o reino moral – ou nos termos de Kant, o “reino dos fins” (Kant, 2009). No caso kantiano, o que define a moralidade não é o acordo ou contrato entre os agentes, mas o reconhecimento de que a razão prática contém os princípios morais que devem orientar a prática moral, o que é estabelecido através do imperativo categórico, interpretado aqui como o procedimento pelo qual podemos selecionar as normas que são universais, e por isso morais, daquelas que não são.¹¹⁴

Mas foi apenas no século XX que o construtivismo passou a ser tematizado como uma posição filosófica distinta, sobretudo a partir da releitura de Rawls tanto dos contratualistas clássicos quanto da ética de Kant. Ao elaborar a sua *Teoria da Justiça* (2000), Rawls nos legou um modelo paradigmático de construção procedimental de princípios normativos – princípios de justiça e equidade – que se tornaram um ponto de virada na filosofia prática, revitalizando o interesse pela fundamentação normativa da ética e da política (Darwall *et al*, 2013). Embora o interesse e objetivos de Rawls não fossem diretamente relacionados a questões de metaética, a influência do pensamento rawlsiano extrapolou o âmbito da investigação normativa e adentrou também ao debate metaético (Bagnoli, 2021).

Depois de Rawls, o construtivismo passou a se desdobrar em múltiplas vertentes, algumas mais centradas na filosofia política ou em temas de ética normativa, enquanto outras levaram abordagem construtivista para o campo metaético. Ronald Milo (1990), por exemplo, defendeu uma abordagem construtivista na metaética. Ele defendeu que o construtivismo de Rawls tem implicações na metaética e procurou desenvolver uma visão própria, inspirada em Rawls, que ele chamou de *construtivismo contratualista* (Milo, 1990)¹¹⁵.

¹¹³ Sobre a relação entre construtivismo e contratualismo ver O'Neill, 2003.

¹¹⁴ Sobre o construtivismo kantiano ver: Rawls, 1980; Bagnoli, 2016; O'Neill, 2000; Hill, 1989.

¹¹⁵ “O *construtivismo contratualista* (*contractarian constructivism*), como devo chamá-lo, sustenta que as verdades morais são mais plausivelmente interpretadas como verdades sobre uma ordem social ideal, em vez da ordem natural (ou alguma curiosa não natural) das coisas. É verdade (ou é um fato) que certo tipo de ato é errado, por exemplo, apenas no caso de uma ordem social que proíbe tais atos

Dentre os nomes mais relevantes do construtivismo, depois de Rawls, há a um destaque significativo para os trabalhos de Christine Korsgaard e Onora O'Neill. Korsgaard (1996; 2000; 2008) transporta o construtivismo para a ética normativa propriamente dita, também estabelecendo fontes com o debate metaético, defendendo que a normatividade emerge da constituição da agência racional. Para Korsgaard (1996), os princípios morais não são dados, mas construídos a partir de um processo de reflexividade sobre as obrigações morais que surgem do fato de sermos agentes racionais capazes de agir de forma deliberada e autônoma. Ela enfatiza que a moralidade tem sua raiz na agência e na constituição da racionalidade prática. Essa abordagem de Korsgaard (2008), centrada na razão prática tem um peso não apenas normativo, mas sobretudo na metaética. Aliás, justamente o ponto para Korsgaard (1996) é que não é possível compreender a moralidade completamente sem adentrarmos o problema normativo. Logo essa é uma questão que diz respeito à natureza da própria ética.

Dentre os que defendem uma abordagem construtivista tanto na ética quanto na política destaca-se a filósofa Onora O'Neill, que por sua vez, propôs uma leitura construtivista mais próxima de Kant. Para O'Neill (1989), o construtivismo de Rawls é em grande medida uma concepção de filosofia política, que utiliza dispositivos procedimentais (como a posição original) para alcançar princípios de justiça e toma a racionalidade instrumental como base. Essa é uma limitação do construtivismo rawlsiano na visão de O'Neill (1989), pois ela considera que um construtivismo mais kantiano é mais fecundo já que a abordagem construtivista de Kant se baseia uma concepção de razão prática não meramente instrumental. Em seus trabalhos, O'Neill (1989; 1996) sugere que Rawls formalizou o construtivismo de maneira política, mais do que ética, enquanto a tradição kantiana preserva a força normativa da razão prática independentemente do contexto social ou contratual. Isso significa que o construtivismo de Rawls pode não ser suficiente para dar uma resposta ao relativismo moral, enquanto que o construtivismo kantiano aponta em uma solução mais ampla e universalista.¹¹⁶

ser escolhida por contratantes racionais sob condições adequadamente idealizadas" (Milo, 1990, p. 1984).

¹¹⁶ Na verdade, para O'Neill (1996; 2006) a visão de raciocínio prático de Kant seria mais apropriada para aliar uma perspectiva que resolva o impasse universalismo e particularismo, isto é, entre as questões de justiça – que seriam universais- e questões de virtude, que são relativas à valores particulares histórica e socialmente situados.

Outro filósofo associado, muitas vezes ao construtivismo é Thomas Scanlon. Embora ele próprio se identifique mais como contratualista, muitos comentadores o situam dentro da tradição construtivista – ou pelo menos em diálogo direto com o construtivismo –, pois ele também fundamenta a normatividade a partir de procedimentos de deliberação racional. O modelo ético proposto por Scanlon (2000) pode ser visto como uma forma de *construtivismo contratualista*¹¹⁷ – uma mescla entre o contratualismo e o construtivismo – porque ele mantém o foco contratualista na *justificabilidade* entre agentes racionais, ou seja, os princípios morais devem ser aqueles que *ninguém poderia razoavelmente rejeitar* (Scanlon, 2000), enquanto adota o caráter construtivista ao construir a normatividade a partir desse procedimento de deliberação.

Em vez de partir de uma posição original hipotética, como Rawls, Scanlon (2000) considera as razões que os agentes têm uns para com os outros, articulando uma forma de construtivismo que é ao mesmo tempo relacional e normativamente exigente. A normatividade surge da interação entre agentes racionais e da necessidade de justificar princípios a outros. Assim, a autoridade moral não é descoberta, mas gerada na interação racional entre agentes, combinando a preocupação contratualista com a origem procedimental da normatividade típica do construtivismo.

Além disso, outros filósofos interpretaram o construtivismo em bases humeanas (Street, 2008; 2010; Dorsey, 2018), aristotélicas (LeBar, 2008), hegelianas (Westphal, 2016) entre outros. Há outras interpretações construtivistas que são menos ortodoxas e mais próximas do construtivismo social ou construcionismo ou tentando aproximá-las de outras visões metaéticas como o expressivismo ou o naturalismo. Hoje, o construtivismo é compreendido uma família de posições que possuem certa semelhança do que como uma doutrina uniforme (Darwall *et al*, 1992), mas unidas pela recusa em conceber a normatividade como dada em um domínio moral totalmente independente de agentes.

¹¹⁷ É importante reforçar que apesar dos mesmos termos, o “construtivismo contratualista” de Scanlon não é o mesmo proposto por Ronald Milo (1990). Milo pretendia fazer uma interpretação e atualizar o construtivismo de Rawls, expandindo o método construtivista para além do âmbito normativo, invadindo as questões da metaética. Scanlon (2000), por outro lado, desenvolve uma teoria original, que embora tenha sido influenciada por Rawls, segue um caminho próprio.

4.1.2 O construtivismo segundo John Rawls

Em *Uma Teoria da Justiça* (2000), Rawls havia usado o termo “construtivo” para contrastar sua visão com o método do intuicionismo moral (O'Neill, 2006, p. 60), Enquanto o intuicionismo – como uma forma de realismo moral – defende que somos capazes de intuir verdades morais, o que pressupõe uma ordem moral já estabelecida e independente que pode ser conhecida, o método construtivista, por outro lado, defende que são os agentes morais em um contexto específico de “construção” (como na posição original) que escolhem os princípios de justiça a serem seguidos. Mas esses princípios são eleitos por critérios de *razoabilidade* e não de *verdade*. Portanto, o construtivismo, nessa versão, seria um método que não tem um comprometimento com o realismo moral.¹¹⁸

Na passagem a seguir, de *Uma Teoria da Justiça* (2000a, p.578), encontramos o seguinte:

Se ninguém sabe a verdade, pelo menos podemos construir as nossas crenças à nossa própria maneira, e não adotá-las como imposições de outros. Se as regras morais tradicionais deixaram de se aplicar e não podemos atingir um acordo sobre as que deveriam substituí-las, podemos, de qualquer forma, decidir com lucidez como desejamos agir, deixando de fingir que, de um modo ou de outro, isso já foi decidido e que devemos aceitar esta ou aquela autoridade.

Já encontramos, aqui, um vislumbre daquilo que Rawls iria tornar mais explícito posteriormente. Fica evidente que Rawls entende que as regras morais devem estar submetidas ao crivo da deliberação racional entre agentes morais razoáveis dentro de uma sociedade.

Rawls, no entanto, não usou o termo “construtivismo” em *Uma Teoria da Justiça*. Ele deu indicativos, mas não chegou a desenvolver essa ideia. Ele tornou mais explícita essa abordagem em suas *Dewey Lectures* intituladas *Kantian constructivism in moral theory* (1980). Nessas conferências, Rawls defendeu a interpretação da abordagem ética kantiana como construtivista. Ele afirmou que “a doutrina de Kant é o exemplo histórico principal do que se chama doutrina construtivista” (Rawls, 2000, p.115). Rawls procurou diferenciar o seu construtivismo político, presente na teoria da justiça como equidade que ele defende, do que ele

¹¹⁸ É importante salientar que o construtivismo que Rawls tem mente é o *construtivismo político*, que ele procura diferenciar do construtivismo kantiano, que seria mais abrangente. Rawls (1980) insiste em afirmar que o seu construtivismo não pressupõe o idealismo transcendental de Kant, por isso sua concepção é política e não metafísica (Rawls, 1985).

chamou de construtivismo kantiano. Relativamente ao construtivismo kantiano, Rawls (2000b, p.51-52) afirma:

O construtivismo kantiano sustenta que a objetividade moral deve ser compreendida como um ponto de vista social corretamente construído e aceitável para todos. Fora do procedimento pelo qual se constroem os princípios de justiça, não existem fatos morais. Só se pode saber se certos fatos devem ou não ser considerados razões em matéria de justo e de justiça, ou qual peso a lhes ser atribuído no âmbito do procedimento da própria construção e, por conseguinte, do ponto de vista das ações de agentes racionais de um processo de construção, com a condição de que sejam corretamente representados como pessoais livres e iguais.

Um ponto a se observar nessa passagem é que Rawls (2000b) está oferecendo uma interpretação da filosofia moral de Kant que passou a ser influente desde então. Embora não seja um consenso que Kant de fato seja um construtivista, ou que a ética kantiana seja construtivista¹¹⁹, essa postura também ajudou a revitalizar a ética kantiana, na medida em que procurou limpar a metafísica idealista envolta da filosofia de Kant. O ponto que nos importa aqui, e que é central para a visão geral de construtivismo de Rawls, é o que ele enfatiza ao dizer que: “Fora do procedimento pelo qual se constroem princípios de justiça, não existem fatos morais” (Rawls, 2000b, p.51). Essa não é uma afirmação banal e está no âmago de sua visão construtivista. Os princípios de justiça (e estendo aqui, os princípios morais) são construídos através de algum tipo de procedimento racional que tem validade e pelo qual reconhecemos sua autoridade. Eles não existem no mundo. Não estão dados e por isso não podem ser descobertos ou reconhecidos como o fazemos com as leis da natureza que são descobertas através da investigação empírica, por exemplo.¹²⁰

Além disso, Rawls dá uma importância central para os agentes racionais que se engajam nesse “processo de construção” de tais princípios. Mas diferente da ética kantiana, que se vale do imperativo categórico para estipular quais princípios éticos são válidos, a teoria da justiça como equidade, se vale da *posição original* como procedimento hipotético para determinar quais princípios de justiça são válidos e tem autoridade sobre nós. Contudo, tais princípios só fazem sentido do ponto de vista dos

¹¹⁹ Sobre essa controvérsia, ver Formosa (2013)

¹²⁰ Como exemplifica Barbosa (2017, p. 24): “a alegada objetividade dos fatos morais é, na verdade, produto de um processo deliberativo em que os agentes racionais, em uma posição ideal, alcançam um acordo sobre quais regras irão regular suas relações e comportamentos. Consequentemente, a objetividade oriunda deste procedimento não parte de uma ordem independente de valores dada extramuros, tendo em vista que o método construtivista, acoplado a este dispositivo heurístico, leva a um acordo sobre princípios morais/políticos racionalmente aceitos a partir de um ponto de vista social imparcial.”

agentes. Na ética kantiana os agentes também têm relevância, mas eles estão limitados por um tipo de constrangimento racional e uma restrição moral que impõe um conjunto de deveres que são inflexíveis e inegociáveis. Portanto, embora sua participação possa ser considerada ativa, ela se submete a critérios racionais que são independentes do querer dos agentes. Aparentemente, na teoria de Rawls, os princípios não são independentes dos desejos e objetivos dos agentes. Acontece apenas que uma vez que em linhas gerais os agentes buscam as mesmas coisas e estão numa posição de igualdade sob um véu de ignorância, eles tenderiam, segundo Rawls, a aceitar os mesmos princípios de justiça. Por isso Rawls (2000b, p. 127) enfatiza:

Os parceiros na posição original não reconhecem princípio de justiça algum como verdadeiro ou correto nem como dado previamente; sua meta é simplesmente selecionar a concepção mais racional para eles, dada sua situação. Essa concepção, por sua vez, não é considerada como uma aproximação dos fatos morais que se possa aplicar; não existe algo como fatos morais cujos princípios adotados pudessem constituir uma aproximação.

A ideia básica de que há um *procedimento de construção* pelo qual podemos definir princípios de justiça (no caso da teoria rawlsiana) ou morais (no caso kantiano), tornou-se uma abordagem fecunda para revitalizar as teorias normativas na filosofia política e posteriormente em ética normativa. No entanto, o próprio Rawls não estava preocupado em adentrar tão fundo no debate metaético (Milo, 1995), já que seu interesse era muito mais fundamentar sua teoria política da justiça. Apesar disso, o construtivismo foi levado adiante também no terreno ético. Só posteriormente o construtivismo passou a ser levado em consideração nas discussões metaéticas.

O construtivismo de Rawls emerge como uma tentativa de oferecer uma fundamentação da normatividade moral e política que dispense tanto o realismo moral metafísico (na forma do intuicionismo ético, especialmente) quanto antirrealismo moral (especialmente em suas versões subjetivistas). Em *A Teoria da Justiça* (2000a) e, de modo mais explícito, em *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), Rawls sustenta um construtivismo no qual a normatividade resulta da deliberação de agentes racionais concebidos como livres e iguais em uma posição original sob um véu de ignorância, procedimento pelo qual os critérios normativos passam a ter validade, quer no âmbito moral quanto no âmbito político. Assim, a objetividade moral, para Rawls, não depende de uma ontologia moral independente, mas da validade pública e

racional dos princípios que seriam aceitos por agentes situados em condições ideais de escolha.

Entre os principais méritos do construtivismo de Rawls (1980;1985;2000a;2000b;2000c), está sua capacidade de explicar a normatividade moral e política sem recorrer a entidades morais metafisicamente problemáticas, oferecendo uma concepção de objetividade compatível com o pluralismo moral das sociedades democráticas. O apelo à razoabilidade e a racionalidade aplicada em condições ideais de escolha e deliberação, confere força normativa aos princípios construídos, além de fornecer um critério claro para uma avaliação crítica das normas e princípios morais. Contudo, essa mesma força constitui também uma de suas fragilidades. O alto grau de idealização do procedimento construtivo tem sido alvo de críticas por afastar a teoria das condições reais de deliberação moral.¹²¹ Além disso, o construtivismo rawlsiano parece ser isento em relação a gênese natural e social das capacidades morais, o que limita sua integração com abordagens naturalistas ou empiricamente informadas da moralidade.

A tese que procuro desenvolver, se aproxima do construtivismo de Rawls ao rejeitar um realismo moral forte e ao compreender a normatividade como resultado de processos racionais e sociais de justificação. A ideia de que normas morais válidas devem ser justificáveis a partir de um ponto de vista público e compartilhável é um elemento que dou adesão. No entanto, há também distanciamentos significativos. Diferentemente de Rawls, o naturalismo construtivista que proponho não parte de um procedimento estritamente idealizado, mas busca articular a normatividade moral com sua base natural – biológica, evolutiva e emotiva – e com os processos históricos e culturais que formam nossas concepções morais.

4.1.3 O construtivismo de Korsgaard e a questão normativa

Christine Korsgaard é outro nome associado ao construtivismo, sendo talvez uma das filósofas mais influentes nesse campo. Korsgaard tem se dedicado a compreender o fenômeno da normatividade, principalmente no âmbito da ética, tendo escrito diferentes artigos e livros sobre o tema. Vou tomar como ponto de partida a

¹²¹ Por exemplo, Sen (2011), Nussbaum (2006), Sandel (1992), MacIntyre (2001), entre outros.

obra seminal *The Sources of Normativity* (1996)¹²², para apresentar algumas ideias gerais que Korsgaard defende sobre a moralidade, o papel da razão, da autonomia e da agência como centrais em sua concepção de ética. Embora essa obra não seja especificamente uma defesa do construtivismo, já que seu objetivo é fazer uma investigação mais geral do problema da justificação normativa dos juízos morais, apesar disso, a linha de argumentação de Korsgaard irá a conduzir a uma abordagem que toma a razão prática como o a central para a filosofia moral, além de que grande parte do que ela irá desenvolver posteriormente em outros escritos, no qual aprofunda sua visão, parte das teses que ela desenvolve nesse livro.¹²³

Em *Sources of Normativity* (1996), Korsgaard se detém no problema da normatividade e busca suas raízes e seu fundamento, que em última instância, seria o fundamento da própria moralidade. Se não for possível encontrar uma fonte legítima para a normatividade não temos nenhuma razão para aceitar a autoridade da moral sobre nós. Há uma questão filosófica de base que é dar uma resposta ao ceticismo moral. A aposta de Korsgaard é que é possível encontrar na razão - mais especificamente na *razão prática* (ou na *constituição racional* da agência) um fundamento para a moralidade. Se encontrarmos uma fonte que possibilite reconhecermos a autoridade das normas morais, então podemos ter uma justificativa racional para respeitar as normas morais.

Korsgaard (1996) argumenta que o problema central da ética é o que ela chamou de a questão normativa (*normative question*). A questão normativa trata mais especificamente do problema da obrigação moral. Não é novidade que os filósofos sempre procuraram uma fundamentação para a moralidade, mas não basta, segundo argumenta Korsgaard, simplesmente darmos uma fundamentação para as nossas obrigações morais. Devemos também encontrar uma justificação para estarmos *obrigados* respeitar tais obrigações. “Quando buscamos um fundamento filosófico para a moralidade, não buscamos apenas uma explicação das práticas morais.

¹²² Na verdade *The Sources of Normativity* (1996) é fruto de um conjunto de palestras, as *The Tanner Lectures on Human Values*, de 1992. O livro de 1996 apresenta uma versão revisada das palestras proferidas por Korsgaard, além de comentários de outros filósofos e uma réplica da própria autora.

¹²³ Para ser justo, na verdade Korsgaard também publicou *Creating the Kingdom of Ends* – uma coletânea de ensaios, que ela já havia publicado anteriormente – no mesmo ano, 1996, da publicação de *The Sources of Normativity*. Alguns temas que Korsgaard discute em *The Sources of Normativity* também aparecem, sobre outros aspectos, em *Creating the Kingdom of Ends*. Nas duas obras Korsgaard faz uma defesa de uma abordagem moral que tem grande influência kantiana, mas em *Creating the Kingdom of Ends*, ela procura alguns pontos de convergência entre a filosofia kantiana e a filosofia aristotélica, algo que não está tão presente em *The Sources of Normativity*. Para um maior desenvolvimento de suas ideias, ver Korsgaard (2008;2009).

Estamos perguntando o que *justifica* as reivindicações que a moralidade faz sobre nós. Isso é o que chamo de ‘questão normativa’.” (Korsgaard, 1996, p. 9-10) Em outras palavras, a pergunta “porque eu devo ser moral?” diz respeito à indagação que o agente faz a si mesmo no momento em que reflete sobre como deve proceder em sua conduta.

Além disso, a pergunta também levanta o problema da autoridade normativa: Em que se funda a suposta autoridade moral que nos impõe aquilo que devemos ou não fazer? Essa autoridade é legítima? O ponto chave para Korsgaard (1996) é que quando nos perguntamos sobre as fontes da normatividade, o que estamos realmente querendo saber é a origem da autoridade da obrigação moral. O que dá legitimidade à obrigação moral e o que de fato impõe essa obrigação. De onde vem tal autoridade? O âmago do problema moral, segundo Korsgaard (1996), está na questão normativa, portanto. Qualquer teoria moral precisa responder a essa questão. Mesmo que respondamos de maneira descritiva (em terceira pessoa) a origem e a fonte dessa autoridade, isso não seria suficiente, pois o problema é de ordem normativa, e a normatividade, pelo menos no que diz respeito à moralidade (à obrigação moral, portanto) é uma pergunta que o agente moral faz a si mesmo: “Porque estou obrigado a agir assim?”

Isso significa que uma teoria moral deve apresentar tanto uma adequação explicativa (*explanatory adequacy*) de como os nossos conceitos morais funcionam ou o que significam quanto uma adequação normativa ou justificativa (*normative or justificatory adequacy*) (Korgaard, 1996, p.13-16). A *adequação explicativa* tem o papel também de explicar de que forma os conceitos morais são capazes de nos influenciar ou motivar a agir moralmente. Já a *adequação normativa* precisa responder à questão normativa propriamente. O grande desafio das teorias morais é justamente oferecer uma fundamentação plausível para a adequação normativa. Aliás, ela diz que a grande ameaça que o ceticismo moral impõe à moralidade não é em termos de adequação explicativa, pois o cético pode não duvidar de que seja dada uma explicação de como e porque o senso moral exista em nós, e até mesmo de como os conceitos morais funcionam e como eles nos motivam. Mas o cético moral pode negar que sejamos capazes de dar uma resposta convincente à questão normativa, apresentando critérios satisfatórios para a adequação normativa.

Korsgaard (1996, p. 14-16), inclusive, usa como exemplo justamente uma explicação moralidade com base na biologia. Ela sugere que se alguém propusesse

uma teoria moral com base na genética e na evolução ainda assim essa teoria não seria capaz, por ela mesma, dar conta da adequação normativa. Ela pode oferecer uma teoria que responda aos critérios de adequação explicativa. Uma teoria naturalista desse tipo teria a capacidade de oferecer uma argumentação sobre como os conceitos morais tem efeitos psicológicos que nos levam à prática moral. Mas não respondem propriamente à questão normativa. Por isso ela diz:

Uma teoria que pudesse explicar por que alguém faz a coisa certa - de uma maneira adequada a partir de uma perspectiva de terceira pessoa - ainda poderia deixar de justificar a ação a partir da perspectiva própria e em primeira pessoa do agente, e assim deixar de apoiar suas reivindicações normativas. (Korsgaard, 1996, p.14)

Como Korsgaard (1996,p.14) bem observa, “é fácil confundir os critérios de adequação explicativa e normativa”, uma vez que a diferença pode ser sutil e imperceptível, além do fato de que elas estão relativamente ligadas. O ponto que parece ser central na argumentação de Korsgaard é que o critério de adequação normativa é algo que precisa ser respondido a partir da perspectiva do próprio agente moral. Portanto, mesmo que uma ciência da ética seja possível, ela seria capaz apenas de dar conta do critério de adequação explicativa. Mas então como responder satisfatoriamente ao critério de adequação normativa? Como lidar com a questão normativa?

Korsgaard (1996, p.18-20) analisa quatro possibilidades, cujas respostas tem origem ainda na modernidade, o realismo, o voluntarismo, o endosso reflexivo e o apelo à autonomia. Segundo Korsgaard, nem o realismo e nem o voluntarismo são suficientes para dar uma resposta satisfatória à questão normativa. O voluntarismo – vinculado às visões de Hobbes e Puffendorf – entende que as obrigações derivam de comandos e implica na existência de um agente cuja autoridade exerce sobre os comandados. O agente moral então obedece ao comando e acolhe a obrigação. Portanto, a vontade do comandante ou do legislador é a fonte da normatividade. É por isso que na visão hobbesiana a ameaça de sanções é fundamental para motivar o agente a cumprir sua obrigação. Já o realismo moral, associada às teses de Clarke, Price, é visão que entende que existiriam fatos normativos intrínsecos que determinam que certas ações são certas ou erradas. Nesse caso não é a vontade de um legislador que determina a existência de uma obrigação, mas a existência de fatos normativos

que podem ser conhecidos. A obrigação é simplesmente um fato e não precisa ser justificada.

Como pode-se notar, pelo menos da maneira como Korsgaard (1996) apresenta essa discussão, o voluntarismo não é suficiente porque ele não dá uma resposta satisfatória à questão normativa, uma vez que ele apresenta uma justificação externa à moral. O agente deve agir dessa ou daquela forma, apenas por medo da sanção, ou em uma versão mais branda, para ter algum ganho em benefício próprio. Enquanto que o realismo ou encerra a discussão antes mesmo de lidar com a questão normativa, ou simplesmente não consegue responder porque o pretendo fato uma ação ser intrinsecamente errada por si só é uma razão para que alguém esteja obrigado a não agir daquela forma.

Outras duas alternativas seriam possíveis. O endosso reflexivo (que remonta às respostas de filósofos como Hume, Hutcheson, Mill e, contemporaneamente, Willians) seria a perspectiva que defende que a fonte da normatividade deve estar fundada na própria natureza humana (Korsgaard, 1996, p.49-89). A estratégia dessas teorias é apresentar uma justificação de que moralidade seria boa para nós e aceitar que isso seria suficiente para dar conta do critério de adequação normativa. Em suma, a moralidade é boa para nós porque resulta de algum benefício ou é parte de nossa natureza, por isso nós somos morais.¹²⁴

Essa linha de pensamento parte da constatação de que somos seres conscientes e reflexivos. Somos capazes da reflexividade, isto é, somos capazes de pensar acerca dos motivos que impulsionam nossos desejos e ações. Aliás, segundo Korsgaard (1996, p.49)) é apenas por conta de nossa “natureza reflexiva” que a normatividade é um problema para nós. Isso nos leva ao que Korsgaard (1996, p. 89) chama de ‘método do endosso reflexivo’ (*‘reflective endorsement’ method*). “O método do endosso reflexivo tem seu lar natural nas teorias que rejeitam o realismo e fundam a moralidade na natureza humana” (Korsgaard, 1996, p.50), especialmente entre os sentimentalistas do século XVIII. Em oposição aos racionalistas, os sentimentalistas veem o valor moral como uma projeção dos sentimentos humanos (Cf. Korsgaard, 1996, p.50):

Estritamente falando, nós não desaprovamos a ação porque é viciosa; na verdade, ela é viciosa porque nós a desaprovamos. Uma vez que a

¹²⁴ Note-se que essa estratégia, no entanto é limitada para dar conta da adequação normativa.

moralidade se baseia em sentimentos humanos, a questão normativa não pode ser se os seus ditames são verdadeiros. Em vez disso, trata-se de saber se temos motivos para nos alegrarmos por termos tais sentimentos e para nos permitirmos ser governados por eles. A questão é se a moralidade é uma coisa boa para nós.

Em outras palavras, a moralidade é uma questão relativa aos sentimentos de aprovação ou desaprovação. Ou como diz Hume (2009, p.26), a moral é “objeto de sentimento, não de razão”. Não há nada fora da própria condição humana que possa estabelece um critério de adequação normativa, ou seja, que satisfaça de um ponto de vista externo à nós, a questão normativa. “Não existe lugar nenhum fora do nosso ponto de vista normativa a partir do qual questões normativas podem ser postas” (Korsgaard, 1996, p.65). Ora, se o valor moral não passa de uma projeção dos nossos sentimentos, o critério normativo estaria justamente ancorado em nossos sentimentos. Mas na visão sentimentalista a reflexividade se dá em um segundo momento. Indagamos se devemos ou não agir de um certo modo, mas a resposta à questão normativa no fundo apresenta-nos como razão para agir pelo fato de que seguir uma determinada norma é condizente com nossa natureza. Na visão de Korsgaard isto não satisfaz completamente o critério de adequação normativa. Parece haver uma lacuna ainda a ser preenchida.

A reflexividade é o passo decisivo para a moralidade, segundo argumenta Korsgaard (1996). É justamente a partir do momento em que o agente reflexivo submete as razões pelas quais ele deve agir desse ou daquele modo a um critério baseado em certos princípios racionais que de fato ele passa a raciocinar no terreno moral. Isso seria o que Korsgaard chama de “teste de reflexividade” [*reflexivity test*] (Korsgaard, p.65). Esse teste de reflexividade é nada mais do que, genericamente, a capacidade que o agente tem de submeter à reflexão se os motivos que levariam-no a aceitar que deve agir de determinado modo são legítimos. “O teste do endosso reflexivo é o teste usado pelos agentes morais atuais para estabelecer a normatividade de todas as suas inclinações e motivos particulares” (Korsgaard, 1996, p.89). Portanto, a capacidade reflexiva está no coração da moral. Ou, como diz Korsgaard (1996, p. 89), “o teste do endosso reflexivo não é meramente um modo de justificar a moralidade. É a moralidade nela mesma”.

Isso mostra, como na perspectiva construtivista de Korsgaard (1996), que o que o chamamos de moralidade diz respeito necessariamente a uma capacidade racional que os agentes têm de refletir acerca das razões e critérios que justificam aceitar uma

ação e que razões teríamos para aceitar uma obrigação moral como tendo autoridade sobre nós. A resposta de Korsgaard aqui é kantiana, e vai na direção de enfatizar a autonomia do agente. O endosso reflexivo chega perto de uma resposta mais convincente, mas segundo Korsgaard apenas o apelo à autonomia nos dá a resposta completa. É apenas porque somos seres com capacidade reflexiva e capacidade de impormos obrigações a nós mesmos que podemos assumir responsabilidade. A origem da normatividade precisa estar em nós, como pensam os teóricos do endosso reflexivo, mas é a capacidade de impor a nós aos outros uma obrigação que permite responder à questão normativa de maneira adequada.

Meu intento é justamente propor uma visão construtivista alternativa, que vai em uma direção relativamente diferente do construtivismo kantiano de Korsgaard. Embora considere que Korsgaard (1996) acerta ao levantar a questão normativa, a solução proposta parece incompleta. O naturalismo construtivista que proponho concorda com a tese do endosso reflexivo – a saber, de que a reflexividade é um elemento essencial da dimensão normativa da moralidade – embora considere que a saída kantiana pode ser problemática, uma vez que a noção de razão prática que Korsgaard herda de Kant não admite uma racionalidade instrumental (como bem chama a atenção O'Neill em sua crítica à Rawls).

O naturalismo construtivista admite o uso instrumental da razão, o que me aproxima mais de Rawls do que de Kant. Além do mais, a concepção de agência de Korsgaard e sua ênfase na autonomia parece centralizar a moralidade na individualidade do agente, ainda que ela reconheça a importância de um agente plural. Contudo, uma vez que não há moralidade sem o coletivo, e nem faria sentido se houvesse moralidade sem um corpo coletivo de agentes conectados, parece contraintuitivo centralizar o fundamento último da moralidade no agente individual.¹²⁵

¹²⁵ Por isso a visão de construtivismo que estou perseguindo aproxima-se mais do construtivismo presente na teoria centrada na sociedade de Copp (2001), uma vez que a função da moralidade parece estar intimamente ligada à existência de um grupo social que se beneficia mutuamente com a existência de normas morais. Nesse sentido a minha proposta, em oposição à Korsgaard, é menos internalista em relação a justificação normativa e assume uma justificação mais externalista, próximo à visão defendida por Copp (2001). Tratarei na teoria moral centrada na sociedade, de Copp, no capítulo 5.

4.1.4 Construtivismo e raciocínio prático em O'Neill

A filósofa Onora O'Neill, uma forte entusiasta das ideias construtivistas, defende o construtivismo ético como uma alternativa viável e sólida para lidar com questões de filosofia prática (tanto na ética quanto na política). A visão que O'Neill (1989; 1996) apresenta é inspirada tanto em Rawls quanto em Kant, mas ela tende a se aproximar mais de uma abordagem kantiana do que rawlsiana. Aliás, O'Neill (1989) considera que o próprio Rawls se distanciou do que ela considera ser uma concepção mais sólida do raciocínio prático, que é capaz de fundamentar uma visão ética que aproxime os anseios dos universalistas e dos particularistas.

Em *Construction of Reason* (1989), O'Neill apresentou uma interpretação do construtivismo como uma espécie de alternativa entre o realismo e o relativismo, isto é, uma terceira via. Isso significa, segundo ela, que o construtivismo teria a vantagem de não se comprometer com o realismo moral, nem intuicionista nem naturalista, mas apesar disso poderia oferecer um grau mínimo de objetividade que não conduzisse a um relativismo que minasse a ética (ou a política, no caso de Rawls, mais especificamente). Para O'Neill (1989, p. 206), o construtivismo pretende ser uma teoria antirrealista e antirrelativista. No entanto, ela diz que Rawls procura se afastar de Kant e adota uma concepção de razão prática instrumental, que torna o seu construtivismo mais suscetível ao relativismo. A proposta de O'Neill é defender uma variante construtivista mais próxima de Kant.

Segundo O'Neill (1989) o construtivismo que Rawls propõe afasta-se de Kant na medida em que adota uma concepção instrumental de racionalidade. Na medida em que os agentes de construção escolhem os princípios de justiça na posição original, o fazem a luz de certos objetivos que não são totalmente independentes de seus desejos. O procedimento construtivo presente na posição original é instrumental e os princípios escolhidos seriam considerados heterônomos por Kant. Embora Rawls considere central assumir uma certa concepção de pessoa, essa não é exatamente a concepção kantiana, e embora os críticos considerem-na demasiadamente abstrata, O'Neill (1996) diz que tal abstração é necessária. Uma concepção abstrata dos agentes é na verdade uma necessidade, na medida em que é preciso encontrar certas capacidades que seriam tomadas como pressupostas no processo deliberativo em uma pluralidade de agentes. Apenas aqueles princípios que pudessem ser considerados válidos por todos os agentes envolvidos e que não pudessem ser de

modo algum rejeitados, é que passariam no crivo para tornarem-se princípios morais aceitos. E se princípios abstratos são válidos em diferentes âmbitos do conhecimento (na física, na matemática, etc), por que deveriam ser um problema na ética? O ponto é que tais princípios, embora abstratos devem ser aplicados em certos contextos particulares. Eles não carregam, em si mesmos, seus critérios de aplicação. Esse é o papel do raciocínio prático. Os princípios são meros guias de orientação normativa, mas é o raciocínio prático que faz uso de tais princípios aplicando-os a um dado contexto e nos diz o que devemos fazer.

Em seu livro *Em Direção à Justiça e à Virtude*¹²⁶ (2006), O'Neill procura desenvolver o seu construtivismo ético, apresentando a metáfora da construção do seguinte modo:

Uma exposição adequada da ética vai precisar não apenas de pontos de partida convincentes como de modos convincentes de seguir em frente a partir destes pontos de partida, o que é o mesmo que dizer que vai precisar de uma concepção adequada de raciocínio prático. O juízo ético não deve se basear na *descoberta* de características éticas no (ou além do) mundo, mas na *construção* dos princípios éticos. Se o fizer, nenhuma seleção de pontos de partida abstratos ou não abstratos, por mais bem estabelecidos que sejam, será suficiente; também será necessária uma exposição adequada do raciocínio prático. (O'Neill, 2006, p.54)

Nesta passagem O'Neill diferencia o contexto de *descoberta* do contexto de *construção*. Essa distinção esclarece um ponto importante de divergência entre o construtivismo e outras abordagens como o realismo (incluindo o naturalismo). Para o construtivismo não *descobrimos* verdades morais ou fatos específicos do mundo (natural ou metafísico) que poderiam servir de base para adequarmos nossos juízos morais. É através do *raciocínio prático* que se estabelecem os princípios éticos. Até aqui, o construtivismo de O'Neill não parece divergir essencialmente daquele apresentado por Rawls.

O'Neill (1989;1996) explica que a metáfora da construção já havia sido proposta por Kant e pode ser rastreada até a *Crítica da Razão Pura*. A metáfora do edifício que serve ao conhecimento também serve à ética. Devemos ter um “plano construtor” e agentes “construtores” e partir de “materiais” existentes para então prosseguir através do raciocínio prático e chegarmos a princípios universais que a razão legitima. “O construtivismo na ética”, enfatiza O'Neill, “não é um novo método ou procedimento filosófico” (2006, p.83). E prossegue: “Construir é apenas raciocinar com toda solidez

¹²⁶ O título original do livro é *Toward Justice and Virtue: A constructive account of practical reasoning* (1996).

possível a partir de pontos de partida disponíveis, usando métodos disponíveis e passíveis de serem seguidos para chegar a conclusões atingíveis e sustentáveis para plateias relevantes.” (O'Neill, 2006, 82-83)

Isso significa que o construtivismo ético nada mais é do que um modo de expor os princípios éticos a partir da razão prática.

O construtivismo afinal não é mais, mas também não é menos, do que uma tentativa de trabalhar com vistas a conseguir um resultado que não é nem inatingível para aqueles cujas vidas são vividas usando as categorias e normas de um meio restrito e também conectadas às vidas de outros com diferentes categorias e normas, nem insustentável para o que eles poderiam se tornar. Pode-se pensá-lo um tanto prosaicamente como começando a partir de materiais disponíveis (em vez de algum inventário ideal de materiais não disponíveis), assumindo apenas uma exposição abstrata das capacidades, capacitações e vulnerabilidades dos outros que é apropriada ao âmbito restrito ou inclusivo do raciocínio em questão, levando em conta o grau de coordenação possível entre “construtores”, e trabalhando com vistas a “construções” que todos nos domínios relevantes podem ajudar a “construir” e podem “habitar”. (O'Neill, 2006, p. 82)

Tomando essa perspectiva de O'Neill, podemos entender o construtivismo como um método para pensar a ética, ou mais precisamente, para construí-la e reconstruí-la. Uma vez que partamos dos “materiais disponíveis”, se fizermos uso do raciocínio prático, temos aparentemente uma forma de pensar a ética que começa levando em consideração as particularidades em vista de princípios mais genéricos. Essa visão de O'Neill, aponta para um tipo de construtivismo “desenvolvimentista” (Bagnoli, 2021, 2.3) que vê a ética como algo em constante processo de reconstrução. É por isso que O'Neill (2006; 2014; 2017) reconhece a importância do debate público acerca das questões morais e políticas, dando primazia para o conceito de razão pública em vez de uma razão privada. Não se trata do indivíduo raciocinando sozinho, na torre de marfim de sua consciência, mas engajando-se na vida pública, levando em consideração as demandas sociais concretas e discutindo com os demais atores sociais a fim de encontrar aqueles princípios que seriam aceitos racionalmente por todos.

Uma das principais virtudes do construtivismo ético de O'Neill (1989; 1996) reside na centralidade conferida ao raciocínio prático como base fundamental da normatividade moral, sem necessitar recorrer a uma ontologia moral robusta ou outros critérios metafísicos extravagantes. Nesse sentido, apesar de sua proposta ser eminentemente kantiana, O'Neill afasta-se da tradicional interpretação idealista de Kant. Ao insistir que a validade moral depende da possibilidade de justificação racional para todos os agentes envolvidos, O'Neill (2006; 2014) preserva uma noção exigente

de universalidade sem recorrer a fatos morais independentes da prática racional. Essa estratégia permite ao construtivismo ocupar uma posição intermediária entre realismo forte e relativismo (O'Neill, 1989), oferecendo uma concepção de objetividade moral que não depende da descoberta de propriedades morais no mundo, mas tampouco se dissolve em preferências contingentes ou em consensos meramente locais (O'Neill, 2006). Além disso, sua ênfase na razão pública e na deliberação intersubjetiva (O'Neill, 2006;2014) aproxima sua proposta dos debates contemporâneos sobre legitimidade moral e política, tornando-a particularmente adequada para contextos de pluralismo moral e para lidar com situações de desacordo moral.

Apesar dessas virtudes, o construtivismo de O'Neill também enfrenta dificuldades relevantes, especialmente quando considerado à luz de uma perspectiva naturalista. Em primeiro lugar, sua recusa em reconhecer possíveis relações entre fatos empíricos ou disposições naturais e normas ou princípios morais, pode tornar sua teoria excessivamente distante das explicações científicas sobre a origem, a motivação e a estabilidade da moralidade. Embora O'Neill (2006) reconheça a importância dos "materiais disponíveis", esses materiais permanecem negligenciados do ponto de vista naturalista, sendo tratados mais como pressupostos práticos do raciocínio do que como fenômenos explicáveis empiricamente. Em segundo lugar, sua concepção fortemente kantiana de racionalidade prática pode parecer exigente ou abstrata demais para o contexto atual. A exigência de aceitabilidade racional universal de princípios ou normas corre o risco de operar em um nível de abstração que dificulta sua aplicação crítica imediata.

Apesar disso, a proposta construtivista de O'Neill (1989; 1996) representa uma das tentativas mais fecundas de atualizar o legado kantiano no debate contemporâneo, especialmente ao enfatizar a centralidade da razão pública, da pluralidade de agentes e das condições racionais de justificabilidade dos princípios morais. Diferentemente de leituras mais ortodoxas de Kant, O'Neill procura afastar-se de uma moralidade excessivamente formalista, enfatizando restrições práticas à ação e à comunicação, bem como a necessidade de princípios que possam ser aceitos por agentes situados em contextos sociais diversos. Esse deslocamento torna seu construtivismo particularmente sensível a problemas reais e concretos dentro do âmbito social, aproximando-o, em certos aspectos, de preocupações também presentes no construtivismo rawlsiano.

Ainda que esses sejam pontos positivos da abordagem de O'Neill (1989), permanecem dúvidas quanto à adequação do retorno à fundamentação kantiana da moralidade como um fim intrínseco e autojustificado. Mesmo na leitura não ortodoxa proposta por O'Neill, a moralidade continua a ser compreendida como intrinsecamente racional e dotada de um valor que se justifica a partir de razões internas à própria agência moral. Do ponto de vista do naturalismo construtivista aqui defendido, essa forma de justificação interna tende a obscurecer o papel decisivo que a moralidade desempenha enquanto prática social funcional, orientada à cooperação, à coordenação e à regulação da vida coletiva.

É precisamente nesse ponto que o naturalismo construtivista defendido nesta tese se aproxima e, ao mesmo tempo, se afasta da proposta de O'Neill (1989;1996). Por um lado, compartilha-se com ela a ideia de que a normatividade moral não é descoberta, mas construída por meio do raciocínio prático e de práticas de justificação pública, bem como a rejeição de um realismo moral metafísico. Por outro lado, o naturalismo construtivista se baseia na ideia de que a compreensão adequada da moralidade exige a integração entre essa dimensão construtiva e uma explicação naturalista da origem e do funcionamento do senso moral. Emoções morais, disposições cooperativas e capacidades cognitivas socialmente moldadas não são meros "materiais" contingentes, mas componentes estruturais da agência moral que condicionam e informam os próprios processos de construção normativa. Nesse sentido, o construtivismo de O'Neill oferece uma justificação da normatividade, mas permanece relativamente silencioso quanto às bases naturais e evolucionárias que tornam essa normatividade possível e efetiva.

A alternativa proposta nesta tese consiste em compreender a moralidade não como um fim em si mesma, mas como um meio socialmente necessário para a organização da vida comum.¹²⁷ Isso implica adotar uma concepção instrumental de racionalidade prática como ponto de partida do processo construtivo, sem, contudo, reduzir a moralidade a mera conveniência individual.¹²⁸ Nesse sentido, a justificação da moralidade repousa em seu papel funcional e normativo na vida social, e não em uma suposta exigência intrínseca da razão pura. Essa concepção mostra-se mais compatível com uma abordagem naturalista, sensível às condições empíricas da

¹²⁷ Essa é uma das teses que compartilho com Copp (2001).

¹²⁸ Adotar uma concepção instrumental de racionalidade, em desencontro com a proposta de O'Neill, leva-nos em uma direção mais próxima de Rawls do que de Kant

sociabilidade humana, e com a ideia de que diferentes sociedades podem desenvolver códigos morais (Copp, 2001) distintos, ainda que submetidos a critérios críticos e reconstrutivos.

Essas considerações explicam por que o construtivismo rawlsiano parece oferecer maior utilidade teórica no contexto desta tese¹²⁹, especialmente se o objetivo for pensar uma moralidade mínima compatível com o pluralismo de valores e com formas moderadas de relativismo moral. Ao contrário do construtivismo kantiano mais ortodoxo, a abordagem rawlsiana permite conceber princípios morais como instrumentos de cooperação equitativa entre agentes livres e iguais, sem pressupor uma concepção substantiva e universal da racionalidade prática. Reconhecer a pluralidade de valores e de padrões normativos não implica renunciar à universalidade ou à crítica moral, mas, ao contrário, exige a abertura permanente à revisão e à reconstrução dos pontos de vista morais à luz de novos desafios e contextos.

4.1.5 O construtivismo entre o realismo e ao antirrealismo moral

Nessa seção, quero investigar e discutir uma questão central para essa tese e que tem surgido de forma recorrente como parte do problema filosófico que busco solucionar: Afinal de contas, como podemos classificar o construtivismo na metaética? É uma posição realista ou antirrealista? Ou será que o construtivismo é algo diferente? Talvez uma terceira via? Não existe consenso entre os estudiosos, defensores e críticos do construtivismo de como classificá-lo. Há filósofos que entendem o construtivismo como uma posição antirrealista (Shafer-Landau, 2003; Brink, 1989; FitzPatrick, 2006; Street, 2010) outros acham que é uma posição realista – ou pelo menos compatível com o realismo (Copp, 2005; Bagnoli, 2013; Sayre-McCord, 1988) outros consideram que o construtivismo é uma terceira via¹³⁰ (James, 2013; O'Neill, 1989) ou mesmo uma forma de superar a dicotomia/tensão entre o realismo e o antirrealismo (Silveira, 2011). É possível ainda entender o construtivismo como neutro em relação ao realismo e ao antirrealismo e até negar o *status* metaético do

¹³⁰ “O construtivismo busca uma “terceira via”, isto é, uma posição que dispensa a metafísica do realismo, mas ainda explica a verdade ética, a objetividade, o conhecimento e a motivação em termos comuns e não céticos” (James, 2013, p.1).

construtivismo (Darwall *et al*, 2013), afirmando que é uma visão puramente normativa e não metaética, como já vimos.

Não vou considerar a última opção, uma vez que é meu pressuposto ou ponto de partida assumir que o construtivismo implica assumir um posicionamento metaético em termos de ontologia moral. Na verdade, como já afirmei antes, vou defender que podemos interpretar o construtivismo como uma forma de realismo, ainda que seja um realismo básico ou fraco, apesar de achar que a forma mais genérica do construtivismo possa ser interpretada como neutra¹³¹. Ainda assim, não vou descartar que pode haver variantes de construtivismo que impliquem antirrealismo e até o não-cognitivismo.

Alguns filósofos defendem que o construtivismo é uma posição antirrealista. Consideremos o que diz FitzPatrick (2006, p.162):

De acordo com o realismo ético, existem fatos éticos a serem descobertos ou reconhecidos, que servem como criadores de verdade para as afirmações éticas que os representam com precisão; na medida em que existem procedimentos corretos para responder a questões éticas, eles são considerados corretos porque rastreiam esses fatos éticos. Em contraste, de acordo com o construtivismo neokantiano, as coisas são invertidas: começamos com certos procedimentos que são autoritativos não porque sejam corretos (no sentido de rastrear fatos éticos), mas simplesmente porque são praticamente necessários para o exercício da agência, resolvendo um problema prático geral; e então, quaisquer princípios e respostas que eles produzam podem ser considerados "verdadeiros" simplesmente no sentido construído de que são assim produzidos por tais procedimentos que possibilitam a agência — não porque representem com precisão quaisquer fatos éticos anteriores. Verdade e conhecimento são noções derivadas e secundárias, com o foco real colocado, em vez disso, na normatividade enraizada na necessidade prática. Tal visão, então, não é uma forma de realismo ético.

Como podemos notar, FitzPatrick (2006) contrasta de maneira significativa realismo ético e construtivismo. Para o realismo, segundo FitzPatrick os fatos éticos são *descobertos* e não *construídos* por procedimentos racionais. As duas visões seriam distintas em seu *ponto de partida*. Mesmo que para o construtivismo, possa se admitir a existência de certos fatos morais após sua construção por agentes morais, e que isso permita alguma forma de objetividade, o realismo ético, segundo essa

¹³¹ A ideia de que o construtivismo seria uma posição neutra ganha força em uma interpretação puramente normativa do construtivismo (isto é, o construtivismo não teria um status metaético, como defendem Darwall *et al*, 2013). Na verdade essa parece ter sido a intenção original de Rawls (1980), ao procurar não se envolver com as discussões metaéticas (ver Milo, '995). Essa interpretação, no entanto, é controversa.

perspectiva, se distingue pelo fato de que tais fatos ou critérios normativos já devam estar dados como uma realidade a ser conhecida.

Silveira (2001, p. 5), endossa o mesmo ponto de vista, de maneira ainda mais explícita:

Em sua forma geral, o construtivismo em ética afirma que as propriedades morais estão vinculadas à natureza racional e social do agente, de forma a considerar a correção de um ato como dependente desta realidade, não contando como um fato independente destas características. Assim, esta é uma posição em ontologia moral que é antirrealista e que contrasta com o realismo moral a respeito da independência desta ordem de valores. A fórmula aqui é: um ato é correto (X é F) para um agente S em circunstâncias C (racional e/ou social). Isto implica em afirmar que as propriedades morais são dependentes da mente do observador, sendo a função do discurso moral representar estas propriedades, em que o conteúdo deste discurso é tomado como verdadeiro, isto é, é tomado como objetivo.

Em uma linha de argumentação semelhante, David Brink (1989) opõe realismo e construtivismo:

O construtivismo em ética é, de certa forma, o oponente menos tradicional do realismo moral. O construtivismo concorda com o realismo moral quanto à existência de fatos morais e proposições morais verdadeiras, mas discorda do realismo quanto à natureza ou ao status desses fatos e verdades morais. Um construtivista em ética afirma que fatos ou verdades morais são constituídos por alguma função daquelas crenças que são nossa evidência em ética. De fato, o construtivismo em ética pode ser formulado como um caso especial de construtivismo. (Brink, 1989, p. 19-20)

Como podemos notar, embora Brink (1989) admita que tanto realistas quanto construtivistas concordem com a existência de fatos ou propriedades morais, eles não estariam de acordo quanto à sua natureza ontológica. Ambos divergem também em relação ao ponto de partida e o modo pelo qual certos fatos ou propriedades se originam ou ao que devam sua existência.

É inegável que exista uma literatura vasta que reforça a interpretação do construtivismo como uma forma de antirrealismo ou que se oponha ao realismo moral. Essa interpretação tem fundamento e coerência, e é razoável admitir que provavelmente essa é a posição ortodoxa. Esse contraste ou oposição entre realismo e construtivismo, entanto, não é tão evidente e consensual, como observa Bagnoli:

O construtivismo metaético é a visão de que o que conta como uma razão depende de sua justificação racional. O apelo dessa visão reside na promessa de explicar como as razões são objetivas e independentes de nós, embora vinculativas em primeira pessoa. O argumento geral contra o construtivismo kantiano como teoria da normatividade depende em grande

parte do caso especial das obrigações morais. A objeção padrão é que o construtivismo fundamenta a obrigação moral no valor da humanidade, comprometendo-se, portanto, tacitamente com o realismo moral. Até agora, os construtivistas elaboraram duas estratégias para evitar a objeção padrão. Alguns optaram por não aderir ao projeto kantiano de identificar obrigações morais universalmente autoritativas, admitindo, assim, algum tipo de relativismo moral. Outros optaram por não aderir ao projeto construtivista de construir uma explicação geral da normatividade, admitindo, assim, algum tipo de realismo moral. (Bagnoli, 2016, p.1)

Em contraste com essa posição padrão, Copp (2005) também defende que é possível interpretar o construtivismo como sendo compatível com o que ele chama de *realismo básico*. Copp (2005) distingue o realismo básico do realismo independente de postura:

[...] permitam-me distinguir entre "realismo básico" e "realismo independente de postura", que é um tipo de realismo básico. Estipulo que o realismo básico aceita as seguintes doutrinas: primeiro, existem propriedades morais, como a retidão; segundo, essas propriedades são, por vezes, instanciadas; terceiro, predicados morais expressam essas propriedades; quarto, asserções morais expressam crenças a respeito da instanciização dessas propriedades; quinto, por serem propriedades, a retidão e outras propriedades morais têm o mesmo estatuto metafísico que as propriedades não morais familiares, qualquer que seja esse estatuto. O realismo básico aceita todas as cinco doutrinas. O realismo independente de postura acrescenta a sexta tese de que os fatos sobre a instanciização de propriedades morais são "independentes de postura". (Copp, 2005, p.271)

De acordo com Copp (2005) o realismo básico, como o próprio nome já denota, é composto apenas pelas cinco primeiras doutrinas ou teses, enquanto o realismo independente de postura¹³² (às vezes também chamado de realismo robusto¹³³, realismo forte¹³⁴, ou simplesmente "realismo") defende a sexta tese, a saber, de os fatos (ou propriedades) morais são independentes de agentes.¹³⁵ Levando em consideração essa distinção, Copp (2005, p.272) defende que o construtivismo, a princípio, seria compatível com as cinco primeiras doutrinas ou teses, mas não a última.

As teorias construtivistas rejeitam a independência de postura, mas algumas delas, incluindo a teoria centrada na sociedade, aceitam as cinco doutrinas

¹³² Copp (2005), tem em mente aqui a linha de argumentação de Shafer-Landau (2003).

¹³³ Ver Enoch (2011).

¹³⁴ Para a distinção entre *realismo fraco* e *realismo forte*, ver Dancy (1986).

¹³⁵ Faço aqui a minha interpretação dessa tese, pois da forma como Copp expressa em seu texto me parece mais confusa.

do realismo básico. Este é um sentido importante em que elas "endossam" a "realidade" do "domínio moral". (Copp, 2005, p. 272)

Ou seja, o construtivismo só não seria compatível com o realismo de postura independente (ou com o realismo forte) embora seja compatível com o realismo básico (ou fraco). Se estivermos dispostos a concordar com Copp (2005), podemos assumir o construtivismo como uma posição realista – ou pelo menos compatível com ela. Portanto, o realismo e construtivismo compartilham alguns pontos em comum. Ora, se podemos interpretar o naturalismo como uma vertente do realismo moral e se podemos interpretar o construtivismo pelo menos em sintonia com o realismo básico, então penso que o naturalismo construtivista pode ser seguramente entendido como uma forma de realismo fraco¹³⁶ ou mínimo¹³⁷.

Outra distinção importante, ao considerar a relação entre realismo e construtivismo, foi feita Korsgaard (1996; 2003) ao distinguir entre que ela chamou *de realismo moral procedimental (procedural moral realism) e realismo moral substantivo (substantive moral realism)*. Para o realismo moral substantivo

existem procedimentos corretos para responder a questões morais *porque* existem verdades ou fatos morais, que existem independentemente desses procedimentos, e que esses procedimentos rastreiam. (Korsgaard, 1996, p.35)

Em contrapartida, para o realismo moral processual “há respostas para questões morais *porque* há procedimentos corretos para chegar a elas” (Korsgaard, 1996, p.35). Isto significa que para o realismo moral substancial as verdades morais são descobertas porque elas já existem independentes de nós. Os fatos morais existem no mundo (não necessariamente o mundo natural) independentes de nós. Os nossos procedimentos ou métodos de investigação rastreiam esses fatos e possibilitam o conhecimento de verdades morais, portanto. Ora, o que Korsgaard (1996) chama de realismo substancial parece identificar-se com o que tem sido

¹³⁶ Dancy distingue entre realismo fraco e realismo forte. Penso que a minha visão se encaixa mais dentro do conceito de realismo fraco, embora Dancy critique enfaticamente o realismo fraco como um pseudo realismo. O meu ponto é que aceitar um realismo forte parece implicar alguma forma de comprometimento metafísico mais robusto, que normalmente assume a forma de um não-naturalismo, ou então implicaria em algum tipo de naturalismo reducionista, que é justamente o que pretendo me afastar. Meu ponto é que há aspectos acerca da moralidade que não são totalmente redutíveis à fatos naturais. A própria ideia de normatividade, em um sentido forte, parece resistir ao processo de naturalização. Embora muitos naturalistas se proponham a fazer isso, não estou convencido de que é o caminho mais adequado. (ver Questão Normativa, de Korsgaard).

¹³⁷ Ver Sayre-McCord (1988).

chamado de realismo de postura independente (Copp, 2005). O realismo procedimental, no entanto, não defende que há verdades morais independentes dos agentes e dos próprios procedimentos de construção e justificação moral. Os procedimentos não rastreiam fatos morais, eles os criam. Mas serem criados, esses fatos possibilitam falarmos em verdades morais, ainda que contingentes e circunscritas ao processo de construção normativa. Ora, o construtivismo, tal como Korsgaard o concebe, seria compatível com uma forma de *realismo moral procedimental*.

Levando em consideração essa distinção, a visão de construtivismo que estou propondo – como parte do naturalismo construtivista –, na verdade, mescla os dois tipos de realismos morais. A parte *substancial* do realismo moral é a que corresponde aos fatos morais que podem ser descritos e rastreados pelo processo de investigação empírica. Ou seja, é a base naturalista que tenho me referido. Ora, se existe uma base natural para a moralidade, então deve haver fatos básicos o senso moral (disposições morais) que permitem que a moralidade seja construída. E se há fatos morais então podemos falar em verdades morais em um sentido tradicional como correspondência. Podemos formular proposições morais que são verdadeiras ou falsas, em um sentido tradicional, porque há alguns fatos que são independentes dos agentes e independentes do procedimento construtivo. Na minha visão, o procedimento racional construtivo permite também rastrear tais fatos e usá-los como base para a construção de normas e princípios, este sim corresponde à dimensão da moralidade que não existe independente de nós e que não está dada no mundo, mas depende ontológica e epistemologicamente de agentes e de um procedimento construtivo. Assim, realismo substantivo é complementado pelo realismo processual, que Korsgaard (1996) se refere no seu construtivismo.

O que podemos concluir a partir de tudo isso? A minha interpretação é a seguinte: talvez a melhor forma de pensar o construtivismo seja dizer que o construtivismo *começa* em uma posição antirrealista e assume uma posição realista a partir do processo construtivo. Ou seja, *a priori* não há fatos morais, valores ou normas. Isso implica um ponto de partida ontológico antirrealista, é verdade. Mas a partir do momento em que o processo construtivo ocorre, os fatos, normas ou valores, passam a ter existência. Eles são reais e, em um certo sentido, objetivos: são

artificialmente e socialmente reais e objetivos.¹³⁸ E são por isso objetivamente dependentes. Mas nem por isso menos reais. E essa é uma posição realista, pelo menos um tipo de realismo fraco ou básico. Ora, por isso o construtivismo parte do antirrealismo e chega no realismo.

Ao meu ver essa é a melhor forma de compreender o construtivismo e também explica a controvérsia em ontologia moral. Disso se segue que o construtivismo não é exatamente uma terceira via e nem uma superação da tensão entre realismo e antirrealismo, pois afinal a questão ontológica – se há uma realidade moral –, só pode ser respondida com um sim ou um não. A questão que o construtivismo nos faz pensar não é se existe ou não existe uma “realidade moral”, mas *quando e como* ela passa a existir. O realismo robusto assume que essa realidade já está dada no mundo. O antirrealismo forte vai entender que essa realidade moral não existe e nem pode existir objetivamente. O construtivismo, nesse sentido, aceita um caminho do meio, mas apenas temporariamente, pois como disse, ele torna o realismo moral possível e viável, assim como a objetividade plausível.¹³⁹

No entanto, a visão que defendo tem algumas diferenças, pois o naturalismo construtivista, em virtude de ser uma concepção híbrida, combina dois tipos de fatos morais, os fatos que são naturais e fatos sociais, onde os últimos são criados ou construídos. Os primeiros não dependem especificamente de nossa perspectiva e por isso são objetivos (independentes de nossa perspectiva). Os outros tipos de fatos morais são sociais e dependem de nossa criação e de agentes morais (não necessariamente agentes racionais¹⁴⁰).

¹³⁸ Esse argumento ficará mais claro mais adiante quando apresentar e discutir a teoria da construção da realidade social de Searle (1995). (Ver seção 4.2.2.)

¹³⁹ Argumentarei mais detalhadamente no capítulo 5, quando defenderei a compatibilidade entre naturalismo e construtivismo por meio do realismo básico ou mínimo. (ver seção 5.2.1)

¹⁴⁰ O ponto que defendo é que embora a moralidade dependa de agentes que se relacionam entre si, eles não precisam ser racionais, embora fosse bom que fossem. Explico. A moralidade em um sentido mínimo e primitivo não depende de agentes racionais tomando decisões racionais. Se aceitarmos a perspectiva naturalista que defende as emoções como basilares da moralidade, então podemos aceitar a existência de uma comunidade moral cujos indivíduos não sejam racionais. Podemos admitir uma moralidade totalmente baseada em uma base conativa e não cognitiva. Aliás, essa parece ter sido a forma como a moralidade surgiu, se levarmos em consideração a perspectiva evolucionista. Ora, o fato é que o *homo sapiens* desenvolveu racionalidade e passou a usá-la em diferentes domínios, inclusive o domínio moral. Isso deu novas camadas à moralidade. A própria noção de normatividade parece ter alguma ligação com essa capacidade racional humana. Esse é também um dos aspectos que parecem estar em jogo quando Tomasello (2016) distingue entre duas formas de moralidade, uma baseada na simpatia e outra baseada na ideia de justiça. Kitcher (2011) também defendeu a noção de uma capacidade de orientação normativa que provavelmente surgiu para suprir uma deficiência de nossas capacidades altruístas (altruísmo psicológico).

Unir o construtivismo a uma base naturalista confere uma solidez ainda maior ao construtivismo, dando um corpo e estrutura ainda mais fortes. Penso que o construtivismo sozinho pode chegar a um conceito fraco de realismo, mas ao ser combinando com o naturalismo, podemos chegar a uma forma de realismo mais substancial. Temos uma base mais sólida para ancorar a moralidade. Além disso, unindo a justificação normativa na racionalidade e sociabilidade, somos capazes de chegar a um tipo de teoria moral mais sólida, que pode dar respostas mais consistentes a formas de relativismo e subjetivismo moral, além de elementos para resistir ao ceticismo moral e ao niilismo moral.

4.2 A CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL: O CONSTRUTIVISMO SOCIAL

Essa seção pretende discutir em e sentido a moralidade é, além de uma construção racional, uma construção social. Como entender essa afirmação? E como é possível que algo que seja construído socialmente esteja em harmonia com uma perspectiva realista e naturalista? Essa seção pretende investigar e discutir essas e outras questões correlatas, procurando distinguir entre o construtivismo ético e o construtivismo social ou construcionismos. Por fim pretendo tomar a teoria da construção social de Searle como a cola que une o mundo natural e o mundo social, mostrando que algo pode ser construído sob bases naturais.

4.2.1 A moralidade como construção social: uma ressalva

Antes de prosseguir para a parte mais conceitual e teórica, quero discutir em linhas gerais a ideia que envolve a afirmação central de que a moralidade é uma “construção social”. O que isso quer dizer? Há pelo menos duas formas diferentes de interpretar essa afirmação. A primeira delas, talvez a mais comum, é interpretar a noção de “construção social” como algo completamente a parte ou até oposta ao que é natural. Como já vimos, por vezes o natural é visto como algo oposto daquilo que é artificialmente construído.¹⁴¹ Nessa perspectiva, algo que é “construído” não pode ser ao mesmo tempo natural. Algumas teorias sociais (ou sociológicas) da construção

¹⁴¹ Ver seção 3.1.1.1, do capítulo 3 (Três sentidos para o termo “natural”).

social defendem que existem certas coisas que são socialmente construídas, como gênero ou raça, por exemplo.

A outra forma de interpretar, que procurarei defender, é que a ideia de algo “socialmente construído” não implica em uma contradição com o que poderia ser chamado de “natural”. Afirmar, por exemplo, que algo pertence a natureza humana não está necessariamente em contradição com a afirmação que é algo socialmente construído, até mesmo porque, no caso humano, é parte de nossa natureza sermos seres sociais que criam, inventam, produzem, enfim, constroem *socialmente* artefatos, ficções, objetos, símbolos, linguagem, civilizações, códigos, e claro, a moral.¹⁴² Portanto, penso que a construção social ela não está em oposição a uma abordagem naturalista, apesar de defender que uma redução do social e do cultural ao natural não é apropriado.

Chamarei a primeira forma de interpretar de *construcionismo* para diferenciar do *construtivismo*, que pretendo defender. Há diferentes formas de construcionismos, das mais radicais às mais moderadas (Mallon, 2023). Uma tese construcionista mais radical defenderia que tudo se resume a uma construção social (até mesmo o que as ciências naturais chamam de fatos naturais), isto é, todos os fatos do mundo são construídos socialmente (e linguisticamente).¹⁴³ Em última instância, esse tipo de construcionismo nos leva de uma certa forma a um ceticismo quanto à possibilidade do realismo e da objetividade epistêmica, inclusive na ciência. Já um construcionismo moderado, irá defender que há um recorte específico de fatos que são construídos. Tudo o que diz respeito ao mundo social seria socialmente construído, mas ainda poderíamos falar, objetivamente, em outros tipos de fatos naturais, como aqueles estudados pelas ciências naturais, por exemplo.¹⁴⁴

À primeira vista poderá parecer que minha tese é construcionista, mas não é. A minha tese não é construcionista (pelo menos não se minha interpretação estiver correta), porque não se encaixa nem como construcionismo moderado e menos ainda como construcionismo radical. Nenhum desses dois tipos de construcionismos parece compatível com uma abordagem naturalista realista. Essa é a razão porque eu tenho

¹⁴² Essa é a perspectiva que está em conformidade com as teorias da herança dupla ou teorias gene-cultura, em uma perspectiva biocultural portanto. Ver Richerson & Boyd (2005); Henrich & Henrich (2007); Buchahan & Powell (2018).

¹⁴³ Essa tese corresponde ao que também se chama de construtivismo radical (ver Von Glasersfeld, 1984; 2013).

¹⁴⁴ Contudo, nessa visão, a moralidade seria uma construção no sentido de quem defende uma dicotomia rígida entre fato e valor, caindo naquele tipo de dualismo que mencionei no primeiro capítulo.

insistido no termo “construtivista” em vez de “construcionista”, apesar de que ele também seja problemático.

4.2.1.1 Construtivismo e construcionismo (ou construtivismo social)

É importante fazer uma distinção entre construtivismo e construcionismo, pois é possível encontrar na literatura uma utilização dos termos como sendo sinônimos, contudo para o propósito da tese, talvez seja relevante marcar uma distinção.¹⁴⁵ O termo “construtivismo” pode ser aplicado a muitos campos, não sendo usado apenas na filosofia. Por vezes o termo é utilizado nas ciências humanas e sociais, na educação e até no debate acerca da epistemologia da ciência.¹⁴⁶ O mesmo vale para o termo “construcionismo”, embora esse pareça ser mais recente que o primeiro, e até tenha alguma relação de origem.¹⁴⁷

“Construção”, “construcionismo” e “construtivismo” sociais são termos amplamente utilizados nas ciências humanas e sociais, e são aplicados a uma gama diversificada de objetos, incluindo emoções, gênero, raça, sexo, homossexualidade e heterossexualidade, doenças mentais, tecnologia, quarks, fatos, realidade e verdade. Esse tipo de terminologia desempenha diversos papéis em diferentes discursos, dos quais apenas alguns são filosoficamente interessantes, e poucos admitem uma abordagem “naturalista” — uma abordagem que trata a ciência como uma fonte central e bem-sucedida (embora às vezes falível) de conhecimento sobre o mundo. Se há alguma ideia central do construcionismo social, é que algum objeto ou objetos são fundamentados, causados, constituídos ou controlados por fatores sociais ou culturais, em vez de fatores naturais, e se há alguma motivação central para tal pesquisa, é o objetivo de mostrar que tais objetos estão ou estiveram sob nosso controle: poderiam estar, ou poderiam ter estado, de outra forma. (Mallon, 2025, intro)

O ponto é que o construcionismo em ciências sociais seria uma abordagem que costuma negar o realismo. Pensado dessa forma, o construcionismo é uma tese, por natureza, antirrealista. Em linhas gerais, uma posição construcionista é aquela que

¹⁴⁵ Ver, por exemplo, Castañon 2005.

¹⁴⁶ Normalmente o trabalho de Berger e Luckman, *A Construção da Realidade Social* (1985), é visto como um marco inicial do construtivismo social, segundo a ótica das ciências sociais.

¹⁴⁷ Há autores que dizem que o construcionismo é uma variante do construtivismo. Não pretendo cobrir os diferentes conceitos em áreas diferentes, quer na filosofia, quer fora dela. Estou interessado, mais especificamente no uso de tais termos no âmbito da filosofia moral (e talvez estendendo para filosofia prática de forma mais ampla). Como já foi dito, o termo construtivismo ganha uma importância na filosofia política e na ética a partir de Rawls principalmente. Já o termo construcionismo não é tão usado na filosofia (anglo-saxônica, pelo menos), sendo mais comum nas ciências sociais. Mas isso não seria o suficiente para ignorarmos o termo, pois ao meu ver ele pode ser vinculado a um conjunto de teses epistemológicas que diferem do construtivismo e tal confusão poderia nos levar para uma contradição com o naturalismo.

afirma que toda ou para da existência da “realidade” é construída. Não há nada para além de uma construção.¹⁴⁸ Essa tese, fundamentalmente, pode ser encarada, na melhor das hipóteses, como uma tese idealista, e na pior delas uma tese cética. Se encarada como uma tese idealista, ela basicamente defende que o conhecimento que temos do mundo é construído a partir do sujeito (pode ser uma construção social, feito pela interação social), mas ela não aceita que há algo no mundo que seja causa do conhecimento independente de nós. Além disso, é uma tese metafísica no que diz respeito à existência do próprio mundo objetivo. Pois nega que há uma ontologia realista, objetos reais no mundo independente de nossa perspectiva humana. Logo, essa parece ser uma versão contemporânea do clássico idealismo filosófico. Se for encarada como uma tese cética, de forma mais radical, é a ideia de que o mundo exterior simplesmente não existe ou não pode ser conhecido.

É por isso que o construcionismo entra em choque com a concepção científica tradicional, pois sua base é realista. A ciência e o método científico têm como pressuposto que é possível conhecer o mundo e que o mundo existe. Há uma realidade a ser conhecida. Portanto, a perspectiva tradicional da ciência tem uma epistemologia realista e uma ontologia realista. Se isso é ingenuidade científica, essa é uma outra discussão. Se essa interpretação está correta, isso quer dizer que o construcionismo não é compatível com muitas teses e teorias científicas atuais.¹⁴⁹ Assim sendo, se o naturalismo for uma tese realista, ele não é compatível com o construcionismo.

Evidentemente há construcionistas que levam a radicalidade de sua tese para a ciência em geral, mas ela é mais facilmente absorvida no contexto das ciências humanas e sociais sob o argumento de que o objeto de estudo nesses campos é distinto. Alguns construcionistas podem aceitar que no caso do objeto das ciências naturais (ou ciências duras) é possível falar em fatos objetivos independentes de nós. Mas no caso do mundo humano e social, não haveria fatos objetivos do mesmo modo. Se isso puder ser estendido para o campo moral, diriam os construcionistas, temos que assumir que os fatos morais são construídos. Portanto, há os construcionistas radicais e os moderados. Os radicais negam o realismo e em larga escala e os moderados apenas no campo social (incluindo o moral).

¹⁴⁹ Evidentemente aqui também há um embate implícito sobre uma certa interpretação as diferenças de objeto e método entre ciências naturais e humanas.

O que diverge o construcionismo do construtivismo, é que o primeiro pensa que os fatos são construídos de forma independente de outros tipos de fatos independentes, como fatos naturais. Os fatos naturais, para os construcionistas radicais ou não existem também são simplesmente construídos, como os o são os fatos sociais. O adjetivo “natural” seria apenas uma etiqueta para se referir a fatos construídos sobre a natureza. Já para os construcionistas moderados, podem haver fatos naturais, mas eles não têm nenhuma relação com o que poderíamos chamar de fatos sociais ou morais. Portanto, os construcionistas moderados enfatizam a dicotomia entre fato e valor, enquanto os construcionistas radicais dirão – como bons herdeiros de Nietzsche – que no fundo não há fatos verdadeiros só valores criados. Nessa perspectiva o que chamamos de “fatos” são em si construções, ficções carregadas de intenções e valores. Em última instância, os construcionistas radicais são céticos acerca do mundo real e são subjetivistas acerca do mundo social. Os construcionistas moderados até podem não ser céticos do mesmo modo, mas não aceitam nenhum tipo de relação entre um mundo natural e o mundo social. Portanto, numa visão construcionista, quer moderada ou radical, há pouco ou nenhum espaço para o naturalismo.

Mas o construtivismo parece ser uma posição diferente. O construtivista, em ética, pensa que normas ou valores são criados ou construídos pelos agentes, mas em si a posição construtivista, se nós pudermos distingui-la do construcionismo, não é incompatível com uma posição naturalista. Embora haja filósofos que defendem o construtivismo como uma posição antirrealista (Street, 2008; Shafer-Landau, 2003; Brink, 1990), há os que entendem o construtivismo como uma posição realista minimamente (Copp, 2005), como uma posição neutra ou até uma posição que supera a dicotomia entre realismo e antirrealismo. Embora não haja consenso, o que parece é que há diferentes formas de construtivismo que poderiam se encaixar em abordagens realistas ou antirrealistas, ou em ambas. Por isso, seguindo Copp (2011; 2005) – e mesmo Rawls (1980) – que uma posição construtivista geral e básica deveria ser encarada como *neutra* em relação ao realismo ou ao antirrealismo.¹⁵⁰ Se assim for, podemos ter um construtivismo compatível com o realismo, e desse modo compatível com a perspectiva de um realismo científico e do naturalismo moral (interpretado como uma posição realista).

¹⁵⁰ No capítulo 5 irei argumentar mais sobre essa possibilidade.

Desse modo, o construtivismo moral, embora entenda que normas e valores podem ser construídos, isso não é necessariamente feito independente de outros fatos (que de modo algum são negados pelos construtivistas) e podem ser conectados com eles. Isso ajuda a entender como, por exemplo, agentes em uma posição original rawlsiana (Rawls, 2000) podem escolher princípios de justiça, que mesmo sob um véu de ignorância, não podem negar algumas características básicas de sua natureza (que inclui aspectos biológicos, psicológicos e sociais). Há pois contingências que poderiam levar os agentes a optarem por princípios de justiça diferentes ou normas sociais diferentes.¹⁵¹

Portanto, penso que há uma diferença importante a ser marcada entre o construcionismo e o construtivismo em ética. A tese que pretendo defender, embora considere que seja essencialmente construtivista, também se vale de alguns elementos construcionistas.

A próxima seção irá abordar a teoria da construção social desenvolvida por John Searle, que pretende mostrar como a realidade do mundo social, que é construída, se conecta com o mundo natural, cujos fatos são independentes de nós. Penso que essa é a visão de construção social que melhor se encaixa com a concepção de construtivismo que procuro desenvolver aqui.

4.2.2 A construção social da realidade sobre bases naturalistas: Searle e a ontologia do mundo social

John Searle, conhecido especialmente por seu trabalho em filosofia da linguagem e filosofia da mente, publicou *The Construction of Social Reality* em 1995, uma obra extremamente importante e influente desde então. O objetivo desse trabalho, na verdade, é dar continuidade ao projeto mais amplo de Searle que é tentar encaixar de maneira coesa a visão natural que temos do mundo com coisas que não vemos como objetos físicos – como atos de fala e estados mentais –, sem assumir, por um lado, uma posição eliminativista ou reducionista, e sem cair em alguma forma de dualismo, por outro.¹⁵² A questão fundamental para Searle em *The Construction of*

¹⁵¹ Ver também O'Neill, 1996; 2006.

¹⁵² Isso levou Searle a defender, na filosofia da mente, por exemplo, uma concepção que ele chamou de *naturalismo biológico* (Searle, 1992;2006). O naturalismo biológico, em breves palavras, é a ideia de que a mente e consciência não são redutíveis a uma explicação puramente física, como uma descrição em terceira pessoa (típica das ciências empíricas), mas exige um tratamento filosófico que leva em consideração a dimensão subjetiva em primeira-pessoa dos estados mentais (Searle, 2006,

Social Reality (1995) é entender como certas coisas que consideramos objetivas, como o dinheiro, nossas propriedades, relações sociais como o casamento, os governos que atuam nos países e até nossos esportes favoritos (como futebol e outros), podem ter existência real “em um mundo que consiste inteiramente de partículas físicas em campos de força”, uma vez que definitivamente essas coisas – que pertencem ao que podemos entender como parte da realidade social – não são exatamente constituídas de propriedades físicas (ou pelo menos não inteiramente). O ponto de Searle (1995, p. viii) é: “Como nós construímos uma realidade social objetiva?”

O próprio Searle (1995, p. xii) nota que esse objetivo não é exatamente original e reconhece que devemos nossas concepções do mundo social a grandes sociólogos como Durkheim, Weber e Simmel, mas eles não tinham a mesma preocupação que Searle introduz, que é fazer uma investigação ontológica, nos moldes da filosofia. Parece que a filosofia, por muito tempo não tematizou, pelo menos não com um interesse genuíno o mundo social, pois essa parecia uma preocupação mais sociológica do que filosófica. Mas como Searle percebeu, os estudos sobre esse tema da realidade social não pareciam apresentar uma visão satisfatória sobre o tema. O objetivo de Searle (1995) então passou a ser elaborar uma ontologia do mundo social e procurar articular com aquilo que ele chamou de ontologia fundamental, que tem uma base naturalista, por assim dizer. Colocando o problema nas palavras do próprio Searle:

[...] vivemos num mundo composto inteiramente de partículas físicas em campos de força. Alguns deles são organizados em sistemas. Alguns destes sistemas são sistemas vivos e alguns destes sistemas vivos desenvolveram consciência. Com a consciência vem a intencionalidade, a capacidade do organismo de representar para si mesmo objetos e estados de coisas no mundo. Agora a questão é: como podemos explicar a existência de fatos sociais dentro dessa ontologia? (Searle, 1995, p.7)

p.7-13). Portanto, Searle (1992) rechaça o eliminativismo e outras formas de materialismo que não reconhecem o caráter introspectivo da mente, contudo ele argumenta em uma direção oposta ao dualismo que permeou a filosofia da mente desde Descartes. A tese do naturalismo biológico de Searle (1992;2006) é que a mente é um produto do cérebro, mas não é analisável em termos físicos. Os estados subjetivos são reais, mas não podem ser tratados objetivamente. No que tange aos atos de fala, Searle defende que eles se encaixam na estrutura da mente humana. Os atos de fala correspondem a estrutura intencional da mente. A grande questão pra Searle, até esse ponto, era entender como a consciência e a linguagem podem fazer parte do mundo físico. Meu objetivo não é discutir as teorias da mente e dos atos de fala de Searle, mas as menciono apenas no intuito de contextualizar o ponto de apoio que Searle (1995;2010) utilizará para elaborar sua teoria sobre a realidade social, que, como ele diz, é uma extensão do que havia produzido anteriormente.

A base da argumentação de Searle (1995) é a distinção entre fatos brutos (*brute facts*) e fatos institucionais (*intitutional facts*). Por fatos brutos Searle entende aqueles fatos que são objetivos e existem independentes de nós, tais como os fatos da física ou da química. Existe uma distância objetiva entre a Terra e a Lua por exemplo, ou um fato objetivo de que existe neve no Monte Everest ou que a água é composta por H₂O. Esses fatos, são ontologicamente objetivos e independentes de nosso ponto de vista e do conhecimento humano (embora a expressão linguística desses fatos dependa, mas essa é outra questão). Já os fatos institucionais, como o fato de que João é brasileiro, é mecânico e mora em Porto Alegre, por exemplo, são fatos diferentes, que dependem da existência de certas instituições e de certos acordos humanos, além de uma intencionalidade linguística, para existirem e serem objetivos. O tipo de objetividade desses fatos é diferente daquela dos fatos brutos, e não são independentes deles. Nas palavras de Searle:

Fatos institucionais são assim chamados porque eles requerem instituições humanas para sua existência. De modo que para esse pedaço de papel ser uma nota de cinco dólares, por exemplo, deve haver uma instituição humana do dinheiro. Fatos brutos não requerem instituições humanas para sua existência. É claro que, para declarar um fato bruto, necessitamos da instituição da linguagem, mas o *fato declarado* precisa de ser distinguido da sua *declaração*. (Searle, 1995, p.1-2)

Os fatos institucionais, apesar de distintos, não são independentes dos fatos brutos. Eles não podem existir sem os fatos brutos. Um exemplo é o dinheiro. O dinheiro não é um pedaço de papel ou um objeto como uma moeda, ou mesmo um dígito na sua conta do banco, apenas. O dinheiro é mais do que isso. O dinheiro depende de uma instituição financeira para existir, de um sistema econômico viável, de um governo que dê legitimidade a ele (e outros governos e economias diferentes que reconheçam o valor da moeda em questão) e claro, depende da aceitação de uma população e de uma rede complexa de outras instituições que aceitam o “dinheiro” como moeda de troca em diferentes transações econômicas dentro da sociedade. Se pensarmos apenas no exemplo do dinheiro, vemos como é complexa essa rede de dependência de relações. O dinheiro é antes de tudo um símbolo que contém uma função específica e carrega uma intencionalidade por parte daqueles que o usam. Não poderíamos negar que o dinheiro tem alguma forma de objetividade uma vez que tê-lo ou não determina se podemos ou não fazer certas coisas. Apesar do dinheiro não ser a nota de papel em si, o material físico (fato bruto) é um meio de instanciação do mesmo. Ao ver uma nota de 1 real ou 1 dólar sabemos o que significa

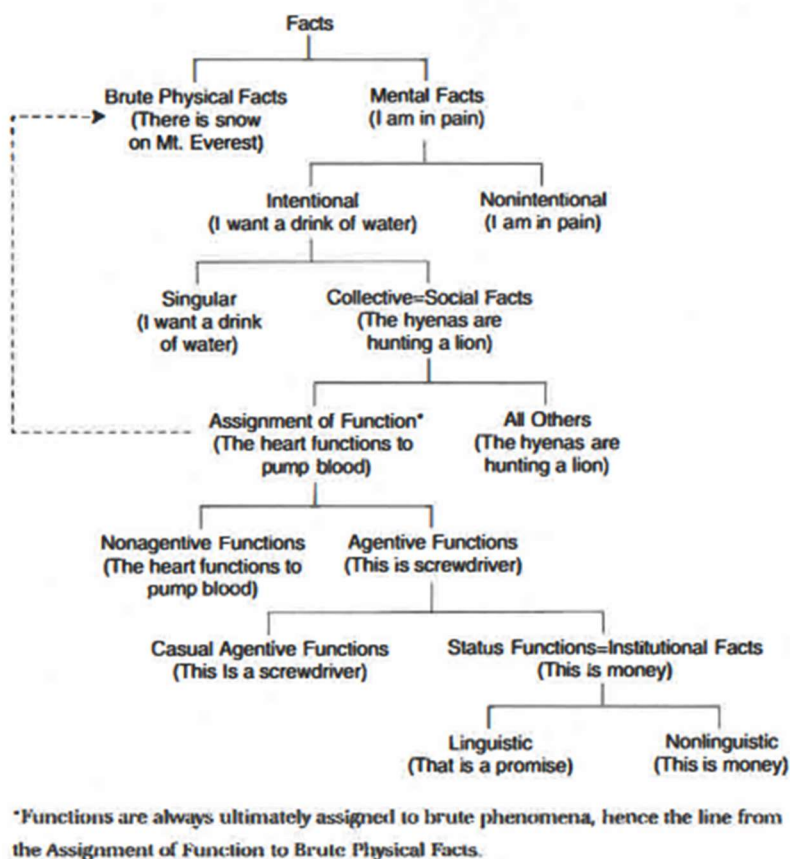
e o seu valor, mas um cão, por exemplo, vê a mesma nota e não identifica a mesma função e significado. A função do dinheiro não existe fora do domínio social e institucional. Portanto, o dinheiro é um exemplo típico de um fato institucional.

Searle (1995) observa que esses fatos institucionais estão tão presentes em nossas vidas desde que nascemos (e nos acompanham por toda a vida até o fim, quando morremos – aliás, até a morte oficial é um fato institucional, em certo sentido!), sem às vezes nos darmos conta. É por isso que Searle (1995, p. 4) diz que existe uma *ontologia invisível* que estrutura a realidade social. Veja-se o seguinte exemplo:

A criança é criada numa cultura onde simplesmente considera a realidade social um dado adquirido. Aprendemos a perceber e a usar carros, banheiras, casas, dinheiro, restaurantes e escolas sem refletir sobre as características especiais da sua ontologia e sem estar conscientes de que eles têm uma ontologia especial. Eles nos parecem tão naturais quanto pedras, água e árvores. Na verdade, na maioria dos casos é mais difícil ver os objetos apenas como fenômenos naturais, despojados dos seus papéis funcionais, do que ver o que nos rodeia em termos das suas funções socialmente definidas. (Searle, 1995, p.4)

É por isso que a estrutura ontológica do mundo social é mais complexa do que a ontologia básica ou fundamental do mundo natural. Isso porque a ontologia do mundo social tem inúmeras camadas de significado. Mas fatos institucionais na verdade são um tipo específico de *fatos sociais (social facts)*. Fatos sociais, na acepção de Searle (1995), são mais simples do que fatos institucionais. Fatos sociais são um tipo específico de fatos mentais (*mental facts*) que dependem estados intencionais coletivos entre agentes. Para uma melhor compreensão observemos a Taxonomia Hierárquica de Fatos (*Hierarchical Taxonomy of Facts*) criada por Searle (1995, p. 121), como está apresentada na figura a seguir:

Figure 5.1
Hierarchical Taxonomy of (Certain Types of) Facts



Como podemos observar nessa taxonomia de fatos, Searle (1995) considera que há dois tipos fundamentais de fatos (*facts*), a saber, fatos brutos físicos (*brute physical facts*)¹⁵³ e fatos mentais (*mental facts*). Os fatos físicos brutos são na verdade mais simples e são primitivos.¹⁵⁴ Os fatos mentais embora diferentes dos fatos brutos não podem existir sem eles (o fato de que eu tenho uma dor de dente é um fato mental, subjetivo, mas depende de eu ter dentes, um corpo e um cérebro, para dizer o mínimo).¹⁵⁵ Existem fatos mentais que são intencionais e não intencionais. Se eu estou

¹⁵³ Usarei fatos brutos (*brute facts*) e fatos físicos brutos (*brute physical facts*) de maneira intercambiável durante o texto, pois é o modo como Searle usa no livro. Na verdade, ele utiliza simplesmente *brute facts* para se referir a *brute physical facts*.

¹⁵⁴ Basicamente a ideia é que o conjunto de fatos brutos constitui a base da ontologia fundamental do mundo. A rigor, a ontologia básica para Searle (1995) deriva em última instância da física, mas penso que ele não é exatamente um fisicalista no sentido forte, uma vez que sua posição não é reducionista.

¹⁵⁵ Como já foi referido, os fatos mentais têm uma natureza diferente dos fatos brutos, mas eles não são exatamente independentes ontologicamente. Os estados mentais precisam de uma estrutura física para existirem, o cérebro, portanto há um sentido em que os fatos mentais tem um componente constituído de fatos brutos. A questão mental para Searle é que a mente e a consciência são produtos do cérebro e constituem um plano ontológico distinto, portanto. Adiantando a tese de Searle sobre a

sentindo uma dor de dente este é um fato não intencional, mas se eu *quero* um remédio para a dor de dente ou se *desejo* ir ao dentista estes são fatos intencionais. Além disso, fatos intencionais podem ser singulares ou coletivos. Quando os fatos mentais intencionais são coletivos eles dizem respeito a um grupo que compartilha estados intencionais comuns e isso é partilhado por todo tipo de organismo que estivermos dispostos a atribuir mente e estados intencionais. Esses fatos intencionais coletivos, na nomenclatura de Searle (1995), podem ser chamados de *fatos sociais*. É importante frisar que os fatos sociais, portanto, exigem *intencionalidade coletiva*.

Fatos sociais são mais complexos que simples fatos mentais individuais, mas são mais básicos do que fatos institucionais. (Se estivermos dispostos atribuir intencionalidade nas ações de animais sociais, como cães, lobos, golfinhos, pinguins e certamente outros primatas, então podemos falar em fatos sociais também dentre esses grupos de animais). Dentre os fatos sociais existem aqueles que são simplesmente fatos que descrevem uma ação coletiva de um grupo de indivíduos (como “as hienas estão caçando um leão”). Entretanto existem aqueles fatos sociais que possuem uma característica específica, que Searle (1995, p.13) denomina *Atribuição de Função* (*Assignment of Function*), que corresponde à uma função que atribuímos a um dado fenômeno bruto. O exemplo dado é “*A função do coração é bombear o sangue*”. Essa função é atribuída ao coração e tem relação com o fato bruto de que observamos o coração bombear o sangue. Portanto, há sempre uma relação entre uma certa função de um fato social com um fato bruto. Algumas funções podem ser *agentivas* e outras *não-agentivas*. O exemplo do coração é típico de uma função não-agentiva, pois ela apenas descreve uma função como um fato não agentivo. Funções agentivas são aquelas em que os agentes atribuem uma intencionalidade em certos objetos, como é o caso de uma chave-de-fenda, ou outra ferramenta qualquer. Tal objeto é criado com uma função específica e carrega uma intencionalidade que é imposta pelos agentes que fazem uso desse objeto. É diferente do coração, no qual, a princípio, a função não é imposta pelos agentes, mas simplesmente reconhecida como algo que ocorre naturalmente.

Funções agentivas ainda podem ser de dois tipos, as *causais* e as de *status*. As *funções agentivas causais*, são justamente estas que funções agentivas que simplesmente atribuímos causalmente uma função a um objeto. Um martelo tem a

realidade social, é que ela é uma camada mais complexa que envolve os fatos mentais articulados socialmente por meio de atos linguísticos.

função de pregar (ou extrair) pregos em alguma superfície como a madeira. Há uma relação causal entre o objeto (e sua materialidade) e a sua função. Evidentemente um martelo pode ser utilizado para outras funções e até usado como uma arma, mas essa não é função intencionalmente atribuída a esse objeto quando ele foi criado. Já a *Função de status* é a característica que define propriamente um fato institucional. Ao atribuir a um objeto (uma pessoa, um estado de coisas, etc.) uma função de status, concedemos a este objeto (ou a essa pessoa) uma certa função institucional no qual ela acarreta certos *poderes deônticos* (*deontic powers*) (Searle, 1995, p.100). O dinheiro, novamente, é um exemplo típico de objeto que tem essa função de status, porque na posse de um pedaço de papel (fato bruto) que representa o dinheiro estamos na posse de certos poderes (como o poder de comprar algum produto, pagar um serviço, etc) que antes não tínhamos. Note-se que a função de status não necessariamente é uma função física em si mesma (como martelar pregos), mas nos capacita para realizar outras coisas que fazem parte do mundo social.

Os fatos institucionais podem ainda ser linguísticos e não linguísticos. Fatos institucionais não linguísticos, como o dinheiro, não precisam necessariamente da linguagem para serem reconhecidos como tal. Podemos identificar algo como dinheiro simplesmente observado um fato bruto como uma moeda ou uma cédula de papel. Outros fatos precisam ser reconhecidos linguisticamente, por isso precisam ser declarados, como quando reconhecemos que alguém fez uma promessa ou quando uma sentença é dada por um juiz por exemplo. Quando um juiz sentencia que alguém inocente ou culpado, ele estabelece, através de um ato de fala (uma declaração) que um certo indivíduo perante a sociedade é culpado ou inocente de um crime (um novo fato institucional é *instituído*... e outros se seguem, como a punição ou a liberdade).¹⁵⁶

Retomando então, fatos sociais são fatos mentais intencionais coletivos. Fatos institucionais são fatos sociais que possuem função agentiva que conferem status no sentido institucional. Note-se que o denominador comum, a célula que compõe o mundo social são fatos institucionais. Mas fatos institucionais só existem na medida

¹⁵⁶ Se um alguém declarado culpado de um crime e vai preso, aqui há pelo menos dois fatos institucionais relacionados: 1) X é culpado pelo crime Y. (note-se que se um certo ato é um crime ou não também é um fato institucional que depende de vários outros fatos institucionais estabelecidos na lei.) 2) X será preso por *n* anos. Mas inevitavelmente há outros fatos brutos envolvidos, como fato de que X está confinado em um espaço físico (uma cela) que tem certas características físicas específicas (como tamanho, temperatura, encontra-se geograficamente em um local específico do planeta, etc). Fatos institucionais estão relacionados e acarretam fatos brutos também, portanto.

em que existem instituições sociais. Mas isso nos leva a outra questão: o que é uma instituição? Atentemos para o que o próprio Searle (2005, p. 21-22) diz a respeito:

Uma instituição é qualquer sistema de regras (procedimentos, práticas) aceito coletivamente que nos permite criar fatos institucionais. Essas regras normalmente têm a forma de *X conta como Y em C*, onde um objeto, pessoa ou estado de coisas X recebe um status especial, o status Y, de modo que o novo status permite que a pessoa ou objeto desempenhe funções que ele não poderia atuar apenas em virtude de sua estrutura física, mas exige como condição necessária a atribuição do status. A criação de um fato institucional é, assim, a atribuição coletiva de uma função de status. O ponto típico da criação de fatos institucionais através da atribuição de funções de status é a criação de poderes deônticos. Então, normalmente, quando atribuímos uma função de status Y a algum objeto ou pessoa X, criamos uma situação na qual aceitamos que uma pessoa S que está na relação apropriada com X é tal que (S tem poder (S tem A)). Toda a análise dá-nos então um conjunto sistemático de relações entre a intencionalidade coletiva, a atribuição de função, a atribuição de funções de status, regras constitutivas, fatos institucionais e poderes deônticos.

Nessa citação há importantes elementos conceituais a serem explicitados. Ao dizer que uma instituição é um “sistema de regras aceito coletivamente que nos permite criar fatos institucionais”, Searle está dizendo que existem certos tipos de regras constitutivas¹⁵⁷ que permitem a criação de uma nova “realidade” através da criação certas funções de status que conferem poderes deônticos (*deôntic powers*) à objetos, pessoas ou estado de coisas. Ao conferir um certo status especial a um pedaço de papel atribuímos ele a função de dinheiro e ele passa a ter certos poderes deônticos que o permitem realizar certas práticas sociais. Quando uma pessoa é empossada em um cargo, como o de presidente de uma nação, por exemplo, ele passa assumir uma função, um status especial, que confere a ele certos poderes deônticos que outras pessoas não possuem. Mas esses poderes também implicam

¹⁵⁷ Searle (1995, p. 43-51) diferencia *regras regulativas* de *regras constitutivas*. Regras regulativas existem, como o próprio nome diz, para regular alguma coisa, como é caso das regras de trânsito. As regras regulativas servem como instrumentos de regulação de ações num dado contexto, mas se o contexto mudar elas podem ser alteradas. Além disso, regras regulativas não criam uma realidade. O trânsito, por exemplo, existirá independente das regras de trânsito, mas elas servem para que este flua melhor. Elas têm a finalidade de normatizar uma prática social, mas não há uma co-dependência. Já as regras constitutivas estão intrinsecamente ligadas a uma determinada realidade e servem não apenas para uma regulação mas determinam propriamente a existência dela, tal como num jogo de xadrez. As regras do xadrez são constitutivas porque elas estão diretamente ligadas ao objetivo do jogo, ao modo como as peças podem ou não se mover. Se as regras são modificadas, burladas ou negligenciadas, o jogo jogado simplesmente não será mais o xadrez. É nesse sentido que as regras constitutivas criam uma realidade e essa realidade dela depende. A realidade social também depende da existência dessas regras constitutivas, talvez mais do que as regras regulativas. Esse ponto será retomado mais a frente quando for discutido acerca das regras morais, uma vez que elas podem ser interpretadas como regras regulativas ou constitutivas.

em restrições, obrigações e direitos (talvez poderíamos incluir privilégios também). O sistema de regras constitutivo tem, normalmente, observa Searle (1995, p.43-51) a seguinte forma lógica: *X conta como Y em C*. Basicamente significa que algo ou alguém (X) passará a assumir um status especial (Y) em um dado contexto específico (C). Isso significa que, de um ponto de vista meramente natural, na ordem dos fatos brutos, não há nada que determine que uma certa pessoa – um presidente – tenha algum tipo de atribuição específica, função ou poderes deônticos especiais. Ele só tem esse status e o que dele decorre, como fatos institucionais, em virtude de criação do mesmo através de certos atos de fala, a saber, declarações. Por isso Searle (2010, p.13) diz que “toda a realidade institucional humana é criada e mantida por (representações que tem a mesma forma lógica de) Declarações de Função de Status (*Status Function Declaration*)”. O ponto é que ao declaramos formalmente e institucionalmente – isto é, através de meios institucionais formais – que alguém é presidente, ele passa a sê-lo, de fato. Nesse momento criamos um fato institucional novo (embora não tenhamos criado nenhum fato bruto novo).

É importante salientar que, para Searle, a linguagem em si, é a ela mesma uma instituição. Na verdade, a linguagem é a forma de instituição primitiva, da qual todas dependem, pois sem ela não há nenhuma outra instituição e nenhum fato institucional. Portanto, sem linguagem não há realidade social propriamente dita. A linguagem permite que façamos declarações e por meio dela criamos fatos institucionais que se conectam a outros fatos formando uma rede complexa em diferentes camadas que formam a realidade social.

Outro ponto importante é a respeito dos poderes deônticos já mencionados. Poderes deônticos são aquelas regras que servem para “regular as relações entre as pessoas”. Através dessa categoria “nós impomos direitos, responsabilidades, obrigações, deveres, privilégios, títulos, penalidades, autorizações, permissões e outros fenômenos deônticos semelhantes”¹⁵⁸ (Searle, 1997, p.100). É por isso que cargos ou posições sociais diferentes acarretam um conjunto diferente de responsabilidades, obrigações, direitos, permissões, etc. É por isso que apenas o juiz pode dar uma sentença por exemplo, ou que só o médico pode prescrever medicamentos. A realidade social é formada, então, de diferentes funções de status e os poderes deônticos estão diretamente relacionados. Esse aspecto é importante para

¹⁵⁸ No original: “we impose rights, responsibilities, obligations, duties, privileges, entitlements, penalties, authorizations, permissions, and other such deontic phenomena.”

a compreensão sobre a natureza da moralidade e o caráter ontológico dos fatos morais.

Uma vez que os fatos sociais são instituídos eles incorporam, em muitas situações elementos normativos. Embora Searle não faça esse movimento em direção à teoria moral, se aplicados à moralidade podemos compreender que os fatos morais, enquanto fatos sociais carregam essa normatividade. Isso explica porque, por exemplo, alguém atribuído de um cargo como um presidente, um policial, um médico ou um professor – em virtude dos poderes deônticos inerentes à função – possuem certas obrigações, direitos e permissões, específicos que outros agentes podem não ter. O policial tem o direito de abordar alguém suspeito na rua e pedir sua documentação ou até prender alguém que comete o crime em flagrante. Ele também tem a permissão de cruzar o sinal vermelho no trânsito se estiver em uma perseguição, ou fazer o porte de armas, ao mesmo tempo que tem a obrigação de oferecer segurança à população e até se arriscar para salvar alguém em perigo – algo que o cidadão comum não estaria obrigado. Poderíamos entender que tal obrigação seria meramente atribuição do seu cargo, mas penso que é uma obrigação moral, inerente à sua profissão, assim como é inerente a obrigação de um médico socorrer alguém que estiver passando mal em um local onde ele é o único profissional presente. O médico também é único que pode dar um atestado médico ou receitar um fármaco para um paciente. Da mesma forma um presidente tem a obrigação, por exemplo, de representar seu país em assuntos domésticos e internacionais, e tem certos direitos e permissões que outros cidadãos não tem.

Esse é apenas um exemplo de como a teoria de Searle tem implicações na teoria moral. Mas penso que sua teoria também tem implicações na metaética. A teoria de Searle (1995; 2010) oferece uma conexão a ontologia fundamental que compõe o mundo natural (fatos brutos) e a ontologia de segunda ordem que caracteriza o mundo social (fatos sociais e institucionais). A ontologia de Searle propicia uma conexão entre naturalismo e construtivismo através da conexão entre fatos brutos e fatos sociais. Isso implica que podemos entender a moralidade em duas camadas: uma primeira camada natural, composta pelos fatos naturais (fatos brutos) e uma segunda camada – distintamente social e normativa – composta pelos fatos sociais e institucionais.

A teoria de John Searle (1995; 2010) sobre a construção da realidade social oferece um arcabouço conceitual fértil para uma interpretação social da moralidade, mesmo não tendo sido concebida como uma teoria moral propriamente dita. Ao

explicar como fatos institucionais emergem de práticas coletivas sustentadas por regras constitutivas, intencionalidade coletiva e atribuição de funções de status, Searle (1995) mostra como determinados tipos de fatos e normas sociais podem adquirir objetividade sem depender de propriedades metafísicas robustas. Normas, obrigações, direitos e deveres derivam dos poderes deônticos associadas a funções de status e existem objetivamente enquanto fatos sociais, na medida em que são reconhecidos e mantidos por uma comunidade social. Essa estrutura permite compreender a moralidade, ao menos em parte, como um fenômeno socialmente construído, dotado de força normativa real em virtude de seu papel regulador da vida coletiva.

A visão de construtivismo que defendo incorpora a estrutura conceitual proposta por Searle (1995), mas a integra a uma perspectiva naturalista mais ampla. Embora uma parcela significativa da normatividade moral possa ser compreendida como análoga aos fatos sociais e institucionais — isto é, como resultante de práticas sociais, deliberação coletiva e racionalidade compartilhada —, a moralidade não se reduz integralmente a esse domínio. Há uma dimensão natural da moralidade, enraizada em disposições emocionais, capacidades cognitivas e formas de sociabilidade moldadas pela evolução biológica, que fornece o pano de fundo sobre o qual construções morais mais complexas se tornam possíveis. Assim, a moralidade é concebida como um fenômeno híbrido: parcialmente natural, parcialmente socialmente construído, no qual a objetividade moral emerge tanto de traços da natureza humana quanto de processos coletivos de construção normativa, em linha com um construtivismo compatível com um realismo moral fraco.

4.2.3 Searle entre o construtivismo e construcionismo

A ontologia social desenvolvida por John Searle (1995) fornece um modelo particularmente promissor para a formulação de uma concepção de construtivismo moral compatível com o naturalismo. Embora Searle (1995) não apresente uma teoria moral propriamente dita, suas teses centrais acerca da constituição dos fatos sociais — especialmente a noção de regras constitutivas, a atribuição coletiva de funções de status e a geração de poderes deônticos — oferecem os elementos necessários para compreender como formas objetivas de normatividade podem emergir a partir de práticas humanas sem apelo à uma ontologia metafisicamente onerosa. Nesse

sentido, a moralidade pode ser entendida como um domínio no qual certos fatos normativos são construídos a partir de condições naturais prévias, mas adquirem validade e força normativa apenas no interior de práticas sociais institucionalizadas.

Essa leitura permite aproximar a teoria de Searle (1995; 2010) do construtivismo ético clássico, tal como desenvolvido por autores como Rawls (1980; 2000a), Korsgaard (1996; 2008; 2009), O'Neill (1989; 1996; 2006), entre outros, bem como do construcionismos ou construtivismo social, sem, contudo, identificar integralmente essas abordagens. Assim como no construtivismo clássico, onde a normatividade moral não é concebida como algo simplesmente descoberto no mundo natural, mas como o resultado de processos de deliberação, justificação e reconhecimento mútuo entre agentes racionais, uma teoria moral à luz da ontologia searleana encontraria uma base para a normatividade na estrutura da realidade social. No entanto, diferentemente de versões mais estritamente procedimentais do construtivismo, a perspectiva inspirada em Searle (1995; 2010) enfatiza que esses procedimentos não ocorrem em um vazio normativo ou metafísico, mas estão ancorados em uma ontologia natural prévia: agentes dotados de capacidades cognitivas, emocionais e sociais específicas, que tornam possível tanto a intencionalidade coletiva quanto a aceitação de regras constitutivas.

Ao mesmo tempo, a visão proposta por Searle (1995) se aproxima do construtivismo social em diferentes aspectos, na medida em que procura reconhecer o elemento social como construído pelas relações sociais – o que incluiria a moralidade – mas diferente de grande parte dos construtivismos sociais e construcionismos, a filosofia de Searle (1995) enfatiza o realismo, o naturalismo e a objetividade dos fatos que estruturam o mundo social. Dessa forma, a moralidade teria um fundamento objetivo e realista. A abordagem searleana dialoga com certas intuições centrais das teorias construcionistas, especialmente aquelas que enfatizam o papel das práticas sociais, dos discursos normativos e das instituições na constituição da realidade moral. A moralidade, nesse sentido, não é apenas aplicada em contextos sociais, mas é parcialmente constituída por eles. Papéis sociais, instituições políticas, práticas jurídicas e expectativas compartilhadas não apenas refletem valores morais pré-existentes, mas contribuem ativamente para a formação e a estabilização desses valores. A teoria de Searle permite explicar esse fenômeno sem recorrer a um relativismo radical, uma vez que a construção social ocorre dentro

de limites impostos tanto pela estrutura do mundo natural quanto pelas exigências da racionalidade prática e da cooperação social.

Dessa forma, o construtivismo incorporado pela tese aqui proposta pode ser caracterizado como um construtivismo naturalizado e socialmente situado. Ele reconhece que há uma camada básica da moralidade enraizada em fatos naturais — ligados à evolução biológica, às emoções morais e às capacidades racionais humanas —, mas sustenta que a normatividade moral propriamente dita emerge quando esses elementos são incorporados em práticas sociais reguladas por regras constitutivas (Searle, 1995). A moralidade, assim compreendida, é simultaneamente objetiva e dependente: objetiva na medida em que gera razões, obrigações e permissões reais para os agentes; dependente porque sua existência e validade estão ligadas às estruturas constitutivas da organização social, bem como aos acordos explícitos e implícitos entre os agentes sociais.

A ontologia social de John Searle (1995) desempenha, no interior desta tese, o papel de uma *cola ontológica* entre o naturalismo e o construtivismo, tanto em sentido conceitual quanto metodológico. Ao distinguir entre fatos brutos, pertencentes à ontologia fundamental do mundo natural, e fatos sociais e institucionais, pertencentes a uma ontologia de segunda ordem, Searle (1995) oferece um modelo no qual a construção social não rompe com o naturalismo, mas se apoia nele. Fatos sociais existem apenas porque certos fatos naturais estão dados: agentes biológicos dotados de capacidades cognitivas específicas, linguagem, intencionalidade coletiva e práticas cooperativas. Essa estrutura permite compreender a construção normativa como um processo ontologicamente dependente do mundo natural, evitando tanto o reducionismo naturalista quanto um construtivismo desvinculado de qualquer base ontológica.

Do ponto de vista metodológico, essa articulação legítima uma abordagem que combina explicação descritiva e reconstrução normativa. A partir do naturalismo, é possível explicar a gênese das disposições morais básicas e das condições de possibilidade da normatividade; a partir do construtivismo, torna-se possível justificar e avaliar os princípios morais que regulam a vida social. A teoria de Searle (1995) fornece, assim, o enquadramento conceitual que permite transitar entre esses dois níveis: a moralidade pode ser investigada empiricamente em sua base natural e, ao mesmo tempo, construída tanto socialmente quanto racionalmente enquanto um conjunto de normas socialmente instituídas. Dessa forma, a tese sustenta que a

objetividade moral emerge da articulação entre fatos naturais e práticas sociais normativas, sendo a ontologia social searleana o elo que garante a continuidade — e não a ruptura — entre naturalismo e construtivismo.

4.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Esse capítulo pretendeu discutir a abordagem construtivista da moralidade e o que ela tem a oferecer de diferente e significativo que não encontramos no naturalismo. A abordagem construtivista pode ajudar a explicar certos elementos da moralidade que o naturalismo parece não conseguir explicar. Assim a metáfora da construção é útil para compreender que a moralidade, apesar de sua origem natural, possui uma dimensão que é construída sobre dois aspectos: 1) A construção enquanto processo, social e cultural; 2) A construção racional, enquanto procedimento deliberativo de escolhas normativas.

O primeiro tipo de construção se alinha mais ao construtivismo social (ou construcionismo) e o segundo ao construtivismo filosófico (ético ou político). Por isso, a visão adequada de construtivismo que melhor se encaixa com o naturalismo precisa levar em consideração esses dois aspectos da construção moral, unido o construtivismo filosófico e o construtivismo social. O construtivismo deve ser compatível com o naturalismo, ou então, implicará em um tipo de dualismo (fato e valor) que negligencia a ciência.

Penso que a concepção de construção da realidade social de Searle (1995) consegue conectar bem naturalismo e construtivismo social (ou construcionismo) em uma visão coerente. Tomando esse terreno ontológico como base, podemos estruturar um construtivismo um construtivismo ético, que seja ao mesmo tempo compatível com o naturalismo e com o realismo. E podemos então chegar a uma concepção de moralidade que parte de uma base natural e se articula em uma estrutura social e racionalmente construída.

Essa interpretação permite compreender a moralidade como um domínio que não se reduz nem a fatos naturais, nem a meras convenções arbitrárias. Inspirada na ontologia social de Searle, a tese sustenta que os fatos morais possuem uma objetividade dependente: eles são objetivamente válidos enquanto ancorados em características naturais da agência humana, mas ao mesmo tempo dependem de processos sociais e racionais de construção normativa. Com isso, torna-se possível articular naturalismo e construtivismo sem colapsar a distinção entre fatos e normas. A moralidade aparece, assim, como um fenômeno biocultural e socialmente construído, no qual a normatividade é explicada a partir da racionalidade prática e da

sociabilidade humanas, preservando uma forma de realismo moral fraco compatível com o caráter histórico e progressivo das práticas morais.

5 NATURALISMO CONSTRUTIVISTA COMO TEORIA HÍBRIDA

Esse capítulo pretende apresentar e defender o naturalismo construtivista como uma opção viável na metaética. Nesse sentido, o capítulo irá retomar algumas ideias centrais já exploradas nos capítulos anteriores e pretende avançar na direção da tentativa de compatibilizar e harmonizar o naturalismo e o construtivismo. A partir disso chegaremos a uma melhor caracterização conceitual do que tenho chamado de *naturalismo construtivista*, apresentando sua especificidade enquanto teoria híbrida, ao mesmo tempo que discuto suas vantagens como alternativa na metaética e em que sentido somos direcionados a pensar o progresso moral como nossa tarefa normativa enquanto agentes morais.

5.1 O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA: UMA ALTERNATIVA EM METAÉTICA?

5.1.1 Um problema para o naturalismo construtivista: naturalismo e construtivismo são compatíveis?

Precisamos aqui retomar o problema da tese que pode ser resumidamente formulado da seguinte forma: parece que para garantir a objetividade moral devemos optar pelo realismo moral. O tipo de realismo mais plausível é o naturalismo, pois é o que melhor responde à questão de se adequar a ética dentro do mundo natural. Mas o naturalismo enfrenta o problema da normatividade. Parece que o naturalismo é mais eficiente para explicar a dimensão empírica e descritiva da moralidade do que o seu caráter normativo. O construtivismo, por sua vez, poderia ser uma alternativa ao naturalismo, pois possibilita garantir a objetividade e resolve o problema da normatividade, no entanto, há o risco de cair em um dualismo que enfatiza uma rigidez entre fato e valor. Logo, parece que a melhor solução seria combinar naturalismo e construtivismo e uma visão ampla – que estou chamando de *naturalismo construtivista* (NC). Contudo isso levanta um outro *problema*: saber se naturalismo e construtivismo são compatíveis e podem ser harmonizados. Esse é o problema (ou objeção) que essa seção pretende lidar.

Defender o naturalismo construtivista pode parecer inviável ou problemático, especialmente para quem vê naturalismo e construtivismo antagonicamente ou em campos opostos na metaética. Dessa forma, alguns podem expressar o seu incômodo com essa proposta uma vez ela implicaria em uma incompatibilidade de posições metaéticas. A questão da suposta incompatibilidade entre naturalismo e construtivismo se daria sob 3 aspectos:

- 1) *Incompatibilidade ontológica*: como naturalismo e construtivismo se encaixam como posições ontológicas entre o realismo e o antirrealismo;
- 2) *Incompatibilidade de enquadramento*: em relação ao problema do enquadramento entre ciência e ética (continuidade e descontinuidade);
- 3) *Incompatibilidade fato-valor*: em relação ao problema/dicotomia fato e valor.

Sob o primeiro aspecto – a *incompatibilidade ontológica* – já foi discutido em capítulos anteriores, mas vale retomar brevemente. A primeira vista, naturalismo e construtivismo parecem ser incompatíveis ou pelo menos posições antagônicas, porque é comum classificar o naturalismo como realismo (embora não seja consensual) e o construtivismo como antirrealismo (embora essa classificação seja mais controversa).¹⁵⁹ Se for assim, então pode haver incompatibilidade, pelo menos no que diz respeito à dimensão ontológica. Se entendermos o naturalismo como uma posição realista e construtivismo como uma posição antirrealista, temos aqui uma primeira objeção de incompatibilidade.¹⁶⁰ Se o naturalismo for uma forma de realismo, então defende que existem fatos morais objetivos ou fatos morais independentes (quer do agente ou da mente) enquanto o construtivismo, se for interpretado como uma forma de antirrealismo, negaria a existência fatos morais objetivos ou que tais fatos não são independentes de nós.¹⁶¹ Se esse é o caso, então evidentemente estão em polos opostos.

Mas isso necessariamente implica em incompatibilidade? Como vou argumentar, isso não é um problema de compatibilidade. Há formas de pensar que mesmo se classificamos naturalismo como realismo e o construtivismo como antirrealismo, ainda poderíamos defender que são compatíveis se sustentarmos que

¹⁵⁹ Ver a discussão em 4.1.4.

¹⁶⁰ Uma forma menos comum, mas não impossível, de enfatizar essa incompatibilidade seria defender o oposto, isto é, o naturalismo moral como uma concepção antirrealista (como Joyce) e o construtivismo como uma posição realista (como Copp). Mas não é o mais comum interpretar naturalismo e construtivismo dessa forma.

¹⁶¹ Como vimos no capítulo anterior, isso não é exatamente verdade para todas as formas de construtivismo.

atuam âmbitos distintos: o naturalismo se preocupa com uma descrição factível do senso moral e o construtivismo, exclusivamente, com a questão normativa. Mas isso seria ainda enfatizar um certo tipo de dualismo. Minha proposta é mais híbrida e vê naturalismo e construtivismo de maneira sobreposta.

Com relação à *incompatibilidade de enquadramento* parece ser correto classificar o naturalismo como uma posição contínua e o construtivismo descontínuo no que tange à relação entre ética e ciência (Darwall *et al*, 2013). Essa seria uma tensão maior do que a disputa entre realismo e antirrealismo e mais difícil de solucionar. Isso porque não parece tão simples reduzir a moralidade à uma visão puramente contínua ou puramente descontínua. Parte da minha proposta é que justamente há uma dimensão contínua e outra descontínua na moralidade. No entanto, meu ponto é que o que há de descontínuo é apenas no aspecto normativo da moral, em sua gênese (a agência, o raciocínio prático) e a função (pois a função da norma é orientar à ação enquanto o juízo de fato promove uma crença). Mas a base e o fio condutor da moralidade como um todo, penso, deve ser contínuo com o mundo natural, se não quisermos cair em dualismo ontológico (ainda que minha posição assuma uma *dualidade* irreduzível entre fato e valor¹⁶²). A moralidade precisa ser, pelo menos em sua base, contínua com o mundo natural. Essa é a única forma aceitável de negar o dualismo e o reducionismo, mas manter uma visão naturalista em geral coerente.

Nesse quesito, parece que o naturalismo tem uma vantagem sobre o construtivismo no que tange a essa relação, porque, pelo menos no que diz respeito à dimensão empírica da moralidade – quer no aspecto de sua gênese, que no aspecto

¹⁶² Quero aqui defender que assumir uma dualidade na moral não é o mesmo que assumir um dualismo. Aqui a analogia é semelhante àquela feita em filosofia da mente ao distinguir entre dualismo de substância e dualismo de propriedades. Dualistas substanciais, como Descartes, por exemplo, viam mente e matéria como substancias ontologicamente distintas, como fundamentos diferentes. Dualistas de propriedades, como Nagel (2006) e Chalmers (1995), defendem que embora exista apenas uma substância, ela tem o potencial de se manifestar na forma de duas propriedades, físico e o mental. Nessa perspectiva, mente seria um fenômeno distinto do cérebro, embora conectada a ele. John Searle refinou essa visão e defendeu o naturalismo biológico, como a posição que defende que a mente é um produto do cérebro, mas não irreduzível a ele. A minha visão acerca desse problema da relação entre fato e valor é semelhante ao problema mente e cérebro, e embora eu defenda uma visão monista em ambos aspectos – na filosofia da mente e na ética – penso que existe algo que é irreduzivelmente distinto entre o domínio factual e o domínio normativo. A minha tese fundamental é que, assim como a mente depende e se ampara no cérebro, embora não se identifique com ele, o normativo repousa no factual, mas nem pode a ele ser reduzido tampouco pode existir sem ele. Assim como a mente é um produto do cérebro, o normativo é produto a agência (e de agentes, que em última instância produzem os juízos normativos a partir do cérebro. Portanto, juízos normativos também são, por decorrência, produtos do cérebro. Uma vez que o cérebro é uma entidade física, o normativo também repousa sobre o físico, assim como nossos pés se apoiam no chão, mas não são o chão.

da base psicológica atual – há, indiscutivelmente, continuidade entre natureza e moralidade, e, portanto, deve haver espaço para que o método de investigação científica (naturalismo metodológico) contribua para entender diferentes aspectos relacionados ao fenômeno moral.¹⁶³ O construtivismo, se enfatizar apenas a descontinuidade, torna-se refém de uma concepção muito restrita e pouco fecunda sobre a moralidade.¹⁶⁴

E quanto a *incompatibilidade fato e valor*, parece de fato haver uma divergência estrutural, pois enquanto o naturalismo tende a reduzir normas ou valores à fatos naturais, – reduzindo à distância entre os domínios factual e normativo –, o construtivismo parece não aceitar essa possibilidade e opta por contornar o problema, enfatizando a dicotomia.¹⁶⁵ Qual a saída? Meu ponto de vista, é justamente mostrar que devemos manter a distinção fato/valor e entender que são domínios diferentes – com autonomia própria, como defendeu Scanlon (2014, p.37-50) – resistindo tanto à formas de reducionismo (seja o naturalismo exclusivamente descritivista que abandona a normatividade, seja tentativas dos que pensam poder derivar normas de fatos) quanto à uma dicotomia rígida que, como argumentou Putnam (2004), nos conduz ao colapso de nossas visões de mundo, afetando a capacidade de ampliar nosso entendimento sobre a moralidade.

Meu ponto é que justamente ao buscar aproximar naturalismo e construtivismo deveríamos encontrar uma forma de harmonizar fato e valor, aceitando que há diferenças entre a linguagem e a ontologia sim, bem como a função de cada domínio, mas eles não são irreconciliáveis; na verdade, afetam-se mutuamente. Apesar disso, o construtivismo, se alinhado ao naturalismo, leva vantagem porque não precisa lidar com formas de reducionismo normativo ou correr o risco de ser logicamente falacioso

¹⁶³ Aqui contribuições de diferentes áreas científicas são bem-vindas e necessárias, como a neurociência, a psicologia evolucionista, a sociobiologia, entre outras.

¹⁶⁴ E caso defenda-se que o papel descritivo cabe à ciência e não à filosofia e que a investigação empírica não tem nada a contribuir nem para a ética normativa ou à metaética, ainda assim, parece ser uma visão incompatível com a forma atual de entender a relação dialógica entre a investigação filosófica e científica.

¹⁶⁵ Ou seja, o construtivismo (em sua interpretação usual, antirrealista, principalmente) parece se valer da dicotomia fato e valor e encontrar aí uma vantagem, a de não precisar conectar natureza e moralidade, necessariamente. Evidentemente nem todos os construtivistas estarão de acordo com essa interpretação ou serão vagos quanto a relação entre a moralidade e o mundo natural (ou dirão que não há divergência real), mas a verdade é que a tendência em enfatizar uma descontinuidade entre ética e ciência, na verdade, conduz à um descolamento entre o normativo e o factual que cria um tipo de dualismo que parece passar despercebido ou pelo menos não recebe à atenção e problematização devidas.

ao deduzir normas de fatos. Aqui parece que o naturalismo deveria ser *mais construtivista* e aceitar que sua contribuição é mais descritiva do que normativa.

O que podemos concluir é que o primeiro tipo de incompatibilidade – a ontológica – pode ser facilmente contornada se defendermos o construtivismo como realismo (e como foi discutido no capítulo 4, há formas de fazê-lo – podemos compatibilizá-lo com o realismo básico, por exemplo). No que diz respeito à incompatibilidade de enquadramento e a incompatibilidade de fato e valor, penso que são também passíveis de solução: basta tornar o construtivismo *mais naturalista*, isto é, *mais contínuo com a ciência*, ao passo que o naturalismo seja *mais construtivista*, o que implica em ser menos reducionista e menos ambicioso na tentativa de justificação normativa.

5.1.2 Como compatibilizar naturalismo e construtivismo?

Como vimos, a tentativa de compatibilizar naturalismo e construtivismo no âmbito da metaética enfrenta dificuldades conceituais significativas, sobretudo porque essas abordagens são frequentemente apresentadas como rivais (Brink, 1989; FitzPatrick, 2006; Shafer-Landau, 2003) no que diz respeito à ontologia moral, ao estatuto dos fatos normativos e à relação entre fato e valor. Enquanto o naturalismo moral costuma ser associado à ideia de que a moralidade pode ser explicada — e, em alguma medida, fundamentada — a partir de fatos naturais acerca da psicologia, da biologia ou da vida social humana, o construtivismo é frequentemente interpretado como uma posição que enfatiza o papel ativo dos agentes morais na gênese ou na justificação da normatividade moral. Essa diferença de ênfase pode levar-nos a supor uma incompatibilidade entre as duas abordagens éticas, em especial quando o naturalismo é entendido como comprometido com alguma forma de realismo moral, e o construtivismo como inclinado ao antirrealismo ou à rejeição de fatos normativos independentes da agência. No entanto, essa oposição não é inevitável. Uma análise mais cuidadosa revela que a relação entre naturalismo e construtivismo depende crucialmente de como cada uma dessas abordagens é caracterizada no plano metaético. Com efeito, é possível identificar ao menos quatro estratégias teóricas distintas por meio das quais se pode sustentar uma compatibilidade metaética entre naturalismo e construtivismo, sem que isso implique ignorar as tensões conceituais que marcam esse debate:

(1) Compreender o naturalismo como uma forma de realismo moral, enquanto o construtivismo seria compreendido como metaeticamente neutro ou estritamente normativo. Ora se o construtivismo não possuir um estatuto propriamente metaético — isto é, se não se apresentar como uma posição acerca da ontologia moral ou da relação entre fatos e valores —, então não há incompatibilidade genuína entre as duas abordagens. Alguns construtivistas e intérpretes do construtivismo que o entendem estritamente como uma teoria normativa (Darwall *et al*, 1992) – podem argumentar que não existe um antagonismo direto com o naturalismo, ao menos no plano ontológico, uma vez que o construtivismo, assim interpretado, não se compromete com teses metafísicas específicas sobre a existência de fatos morais.

(2) Compreender tanto o naturalismo quanto o construtivismo como formas de antirrealismo moral. Nessa interpretação, ambas as posições rejeitariam a existência de fatos morais objetivos. Se naturalismo e construtivismo forem situados no campo antirrealista, a suposta incompatibilidade entre eles se dissolve, ao menos no que diz respeito à ontologia moral, uma vez que ambos compartilhariam a recusa de compromissos realistas robustos.

(3) Compreender tanto o naturalismo quanto o construtivismo como formas de realismo moral. Essa alternativa consiste em situar ambas as abordagens no polo realista, atribuindo-lhes o compromisso com a existência de fatos morais objetivos — ainda que esses fatos possam ser concebidos de maneira não robusta ou dependente de certas condições humanas. Ao fazê-lo, elimina-se a incompatibilidade derivada da oposição clássica entre realismo e antirrealismo, reinterpretando o construtivismo como uma teoria capaz de sustentar algum tipo de “realidade” moral.

(4) Defender que naturalismo e construtivismo devem ser compreendidos não como posições metaéticas propriamente ditas, mas como metodologias distintas para a investigação e a justificação do conhecimento moral. Se ambas as abordagens forem interpretadas primordialmente como métodos — por exemplo, o naturalismo como uma estratégia explicativa dos fenômenos morais e o construtivismo como um procedimento justificatório da normatividade —, então não há razão, *a priori*, para supor uma incompatibilidade entre elas. Embora adotem enfoques diferentes,

essas metodologias podem ser vistas como complementares, cada uma contribuindo para dimensões distintas da compreensão da moralidade.

A alternativa (1) poderia ser viável e talvez seja mais facilmente defensável, mas apesar disso, parece que continuamos tendo o dilema: explicar a normatividade totalmente pela via naturalista – e nesse caso o construtivismo parece desnecessário ou apenas um complemento adicional de luxo (um assessorio que poderia ser dispensado); ou então, colocar essa tarefa para o construtivismo de uma forma *descontínua*, sem conexão com a realidade natural, o que seguiria enfatizando um tipo de dualismo.

A alternativa 2, pode parecer atrativa, ao defender que o naturalismo poderia apenas dar uma explicação descritiva de como chegamos a ser criaturas morais e qual função da moralidade para a existência de nossa psicologia moral, mas que, de um ponto de vista natural, não implica a existência de fatos ou propriedades morais. Logo não há realidade moral objetiva. Essa interpretação casaria bem uma interpretação antirrealista do construtivismo. Uma vez que o construtivismo também não postula uma realidade moral (nem fatos, nem normas ou valores) independentes dos agentes e independentes de um processo construtivo, essa perspectiva se encaixaria adequadamente ao o antirrealismo. Se for assim, naturalismo e construtivismo não seriam incompatíveis. Contudo, essa estratégia mina a objetividade moral e flerta com o niilismo moral. Essa não é uma conclusão atraente e convidativa.

A minha intenção é defender a alternativa 3, mesclando com a 4, como forma de compatibilizar naturalismo e construtivismo. Penso que essa seria a saída mais adequada para lidar com o problema do dualismo e da normatividade. Para isso vou defender uma forma de *realismo naturalista não reducionista*, sustentando que fatos ou propriedades morais estão conectadas tanto à fatos e propriedades naturais (relativas à nossa psicologia moral – intuições e emoções básicas) quanto à fatos e propriedades socioculturais (padrões normativos presentes na cultura social). Esse naturalismo está conectado a uma concepção construtivista embasada em uma racionalidade instrumental e que une elementos do construtivismo social.

Sob um ponto de vista metodológico, o naturalismo tende a contribuir significativamente com o método empírico para aquelas questões morais ou referentes à moralidade, que são empíricas e não podem ser decididas com filosofia

de poltrona (apenas via raciocínio, introspecção, etc). Já o construtivismo, fazendo uso do método procedimental – como o uso do equilíbrio reflexivo para tomada de decisões morais¹⁶⁶ – tem muito a contribuir no que tange ao desafio de pensar acerca de diferentes dilemas éticos que surgem conforme as mudanças sociais acontecem e situações ou problemas inéditos na história emergem como tsunamis que varrem as convicções morais para longe do nosso campo de visão.¹⁶⁷

5.2 COMBINANDO NATURALISMO E CONSTRUTIVISMO: EM DIREÇÃO UMA TEORIA HÍBRIDA

Para articular essa visão compatibilista entre naturalismo e construtivismo vou defender uma forma de *realismo naturalista não reducionista*, sustentando que fatos ou propriedades morais estão conectadas tanto à fatos e propriedades naturais (relativas à nossa psicologia moral – intuições e emoções básicas) quanto à fatos e propriedades socioculturais (padrões normativos presentes na cultura social). Esse naturalismo está conectado a uma concepção construtivista que está aberta a conexões com o naturalismo e embasada em uma racionalidade instrumental e que une elementos do construtivismo social.

De forma mais sistemática proponho a compatibilidade a partir de três vias: via ontológica, a via metodológica e a via genealógica.

- 1) **Via ontológica:** Demonstrar a conexão entre naturalismo e construtivismo através do realismo básico/mínimo;
- 2) **Via metodológica:** Defender que o naturalismo não reducionista é compatível com uma concepção do construtivismo moderado (não radical).
- 3) **Via genealógica:** Apresentar uma espécie de genealogia que pretende conjecturar como ocorre a passagem do naturalismo ao construtivismo,

¹⁶⁶ Para uma aplicação do equilíbrio reflexivo em contexto prático ver, por exemplo Savulesco, Gyngell e Kahane (2021). Para uma versão alternativa ver Coitinho, 2023. Estes são bons exemplos atuais do uso do equilíbrio reflexivo em situações concretas e reais.

¹⁶⁷ Pensemos nos desafios que a inteligência artificial nos traz por exemplo. Os desafios climáticos, o rápido avanço técnico-científico e a capacidade de moldar o DNA humano, por exemplo, que suscita muitas questões novas. Nesse sentido, parece que apenas uma visão equilibrada, que consiga ponderar entre as informações de fato que temos disponíveis e nossas concepções morais, seremos capazes de concluir o que devemos fazer ou como agir em diferentes situações.

mostrando que há uma evolução e um progresso moral que vai de uma moralidade intuitiva (baseada nas emoções morais básicas) à uma moralidade racional e sistemática (baseada no raciocínio e em padrões socioculturais);

As próximas seções focarão em detalhar as 3 vias para compatibilização entre naturalismo e construtivismo.

5.2.1 A via ontológica (1): a conexão entre naturalismo e construtivismo através do realismo moral

Uma das maneiras de sustentar a compatibilidade entre naturalismo e construtivismo é mostrar que ambas as abordagens compartilham um núcleo comum: o realismo moral. Defender o naturalismo como uma forma específica de realismo moral é relativamente mais fácil e mais comum, já que normalmente a definição de naturalismo moral está relacionada a tese de que fatos morais são fatos naturais (Brink, 1989; Copp, 2007). Esse desafio é maior para o construtivismo pois nem sempre ele é visto como uma forma de realismo e até um tipo de antirrealismo (Shafer-Landau, 2003; Street, 2008; Brink, 1989)

Meu argumento inicial, no entanto, é que o construtivismo não deveria ser interpretado necessariamente como uma forma de antirrealismo, rigorosamente falando, como já foi mencionado no capítulo anterior. O construtivismo, em sua versão mais genérica, nega apenas que existam fatos morais *a priori*, independentes da agência ou independentes do contexto de construção dos fatos, normas ou valores morais.¹⁶⁸ Disso se segue que, após um contexto de construção – isto é, após uso de algum procedimento válido de construção moral – uma *realidade moral* passa a ser instituída e ela passa a ter validade e uma ontologia própria.¹⁶⁹ Então, não é verdade que o construtivismo nega a objetividade moral ou que fatos morais possam ser objetivos. Seria melhor entender, então, o construtivismo como afirmando que não

¹⁶⁸ Argumentei a esse respeito na seção 4.1.4 do capítulo 4.

¹⁶⁹ Essa conclusão segue a mesma linha de argumentação feita por Searle (1995). O exemplo do dinheiro, já mencionado anteriormente, é comumente utilizado para demonstrar que o dinheiro enquanto um fato institucional é objetivo, apesar de ser dependente de haverem instituições sociais que o validem, acordos entre agentes sociais que aceitam suas utilizações, etc. Portanto, da mesma forma que o dinheiro não é um fato subjetivo, mas objetivo, embora não seja natural é real e socialmente construído, os diferentes fatos morais podem ser também construídos e tornados reais e objetivos.

existem fatos morais (ou fatos normativos) independentes de agentes morais. Essa é a divergência verdadeira entre o construtivismo e o realismo (Korsgaard, 2008; O'Neill, 2003).

Na verdade, a tese de que há fatos morais independentes não é uma tese necessária para o realismo moral, apenas para o realismo robusto. Chamarei, por conveniência, de *realismo fraco* – ou *realismo básico* – a tese que defende que há fatos morais objetivos mesmo que esses sejam fatos dependentes de agentes. Portanto, minha tese é que podemos situar tanto o naturalismo quanto o construtivismo no campo realista.¹⁷⁰ Assim não temos uma incompatibilidade em termos de posicionamento metaético quanto à ontologia moral.

Desse modo, o primeiro passo para a compatibilização entre naturalismo e construtivismo consiste em demonstrar que ambos podem ser conectados através de um realismo moral mínimo (Sayre-McCord, 1989) ou básico (Copp, 2005). Evidentemente nem naturalismo e nem construtivismo encaixam-se como formas de realismo moral robusto (Enoch, Shafer-Landau), mas são compatíveis com o que se pode chamar de realismo moral mínimo (Sayre-McCord, 1988). O realismo moral mínimo implica apenas duas teses, a saber: (i) afirmações morais declaram fatos podem ser verdadeiras ou falsas, e; (ii) algumas dessas afirmações são, de fato, verdadeiras. (Sayre-McCord, 1988; FitzPatrick, 2006). Ou seja, tanto o realismo moral mínimo é neutro se fatos ou propriedades morais são ou não independentes nós e se são naturais ou não, se são objetivos ou não. Por isso, o construtivismo também se encaixa, já que embora fatos ou propriedades morais não sejam dados, mas construídos, eles passam a ter uma existência ainda que dependente dos agentes construtores e de suas mentes.¹⁷¹

¹⁷⁰ O que não implica que não possam existir formas tanto de naturalismo quanto construtivismo antirrealistas, o que já foi explicado anteriormente.

¹⁷¹ Tomemos o seguinte exemplo para explicitar esse ponto. Prédios, casas e cidades não existem naturalmente. Todas essas coisas foram criadas, construídas. Utilizamos matéria prima retirada da natureza, como madeira, areia, ferro, etc. Mas todas essas coisas construídas pelos seres humanos não existiriam por natureza se não fossem criadas. Similarmente, a legislação de um país e diversos outros documentos que regem nossa vida em sociedade também são construídos, bem como outros princípios éticos, políticos e jurídicos também são elaborados e não existiriam naturalmente, mas são produtos do engenho humano. Nem por isso são menos reais. Não é porque algo é construído que não é real ou subjetivo. É claro que algo construído pode ser destruído ou modificado e até melhorado, mas objetos naturais também estão sujeitos a esses mesmos processos. Do mesmo modo, analogamente, penso que a moralidade pode ser um produto da racionalidade humana, uma construção racional que se vale da matéria prima que trazemos de nossa constituição natural, que herdamos evolutivamente. Podemos ter a propensão em sermos altruístas ou egoístas e um ou outro comportamento pode nos favorecer ou desfavorecer - individualmente ou como espécie -, mas na medida em que temos

Tanto naturalismo quanto construtivismo são compatíveis com essa forma mínima de realismo, uma vez que ambos assumem que os enunciados morais se referem a fatos e podem ser verdadeiros. O naturalismo, nesse contexto, pode identificar e descrever fatos morais vinculados à natureza humana, como predisposições emocionais, intuições e crenças morais ou padrões de comportamento. Portanto, se é verdade que temos certas crenças ou intuições que nos dizem, por exemplo, que *maltratar crianças e idosos é errado* (ainda que isso seja apenas uma expressão emotiva de desaprovação dessa atitude), embora não se siga que seja *normativamente* verdadeiro¹⁷² que *é errado maltratar crianças e idosos*, é verdade que se há um fato que temos uma disposição moral (caso não sejamos psicopatas ou tenhamos alguma falha moral grave relacionada às nossas capacidades de sentir emoções morais) que nos impede de maltratar crianças e idosos então isso é verdadeiro e até pode ser uma razão válida que nos motive, num contexto construtivo, a aceitar que é plausível estabelecer como um dever moral não maltratar idosos e crianças.

O construtivismo também pode postular que os fatos normativos podem ser verdadeiros ou falsos: se há uma norma como a de “temos o dever moral de observar os direitos individuais das outras pessoas” – ainda que tal tenha sido construída e deva sua existência ao processo construtivo –, então se segue que é verdadeiro que “temos o dever de observar os direitos das outras pessoas”. Não importa se esse fato é construído ou não, da mesma forma que uma lei, ainda que seja criada por nós, torna-se um fato social do mundo real (o mundo social) e se é um fato que existe uma lei que proíbe dirigir alcoolizado então é verdade que “é proibido dirigir alcoolizado”. Esses fatos, sejam morais ou legais, podem vir a mudar, mas enquanto eles foram

racionalidade podemos optar por desenvolver melhor uma moralidade de princípios que seja viável para nós.

¹⁷² Por “normativamente verdadeiro” quero dizer que não se segue que do fato de termos uma crença ou intuição de que é errado maltratar crianças e idosos que uma norma seja automaticamente criada, embora essa tese seja divergente de outros naturalistas, como Prinz (2007), por exemplo, que defende o sentimento prescritivo, que é justamente a ideia de que o mesmo sentimento que nos impele a reprovar um certo comportamento – como o de maltratar crianças e idosos – já traz consigo uma expressão normativa, isto é, nos impele à uma ação e portanto nos traz o sentimento de que tal ação é errada e por isso não devemos agir dessa forma. Embora reconheça que há algum mérito nessa argumentação de Prinz (2007), por nos ajudar a entender como o sentimento prescritivo tem uma força motivacional que nos impele à ação (ou a evita-la), penso que isso não é o mesmo que dar anuência para uma norma e aceitar que ela tem força normativa sobre nós, isto é, que não poderíamos – parafraseando Scanlon (2000) – razoavelmente nos negar a observá-la. Penso que a solução de Prinz (2007) não resolve completamente a questão normativa (Korsgaard, 1996) pois esse é um problema de justificação e não de motivação.

vigentes os temos como os fatos correspondentes ou referidos em sentença como “é verdade que devemos observar os direitos das outras pessoas” ou “é verdade que é proibido dirigir alcoolizado”.

Então tanto naturalismo quanto construtivismo podem postular que proposições morais ou relacionadas à moralidade podem ser verdadeiras ou falsas, ainda que em sentidos um pouco diferentes. Essas proposições são verdadeiras porque estão relacionados à fatos morais. No caso do naturalismo, esses são fatos naturais, e no caso do construtivismo, são fatos sociais – no sentido proposto por Searle (1995; 2010)¹⁷³

O realismo mínimo permite que essas duas dimensões coexistam: enquanto o naturalismo fornece a base factual para o senso moral, o construtivismo organiza e justifica normas sobre essa base sem contradizer os fatos empíricos.

Podemos resumir essa linha de raciocínio em um argumento da seguinte forma:

P1. O realismo mínimo sustenta que proposições morais podem ser verdadeiras ou falsas.

P2. Tais proposições correspondem a fatos morais, independentemente se são objetivos ou subjetivos, dependentes ou independentes de nós, naturais ou sociais, descobertos ou construídos.

P3. Essa concepção não exige um realismo metafísico robusto, mas apenas que as proposições morais possam ser verdadeiras em virtude de corresponderem à certos fatos (sejam eles naturais ou sociais).

P4. Se admitimos que esses fatos podem ser tanto naturais quanto sociais, o realismo mínimo é compatível tanto com uma abordagem naturalista quanto construtivista.

Conclusão: Portanto, o realismo mínimo permite articular a compatibilidade entre naturalismo e construtivismo, reconhecendo que pode haver fatos naturais e fatos socialmente construídos.

¹⁷³ Embora a obra de John Searle (1995;2010) seja mais diretamente associada à construção social da realidade, é possível traçar uma conexão inicial aqui: Searle mostra que certos fatos sociais dependem de regras constitutivas que conferem existência a propriedades sociais, sem invalidar a existência de fatos naturais. Os fatos sociais, portanto, coexistem com os fatos naturais e deles dependem ontologicamente. Os fatos sociais estão amparados pelos fatos naturais (ou fatos brutos).

Em suma, realismo mínimo permite articular naturalismo e construtivismo ao fornecer uma base ontológica comum. Essa base realista mínima é suficiente conectar naturalismo e construtivismo e para dar sustentação ontológica para ambos.

Além disso, David Copp (2005; 2006) também oferece uma contribuição valiosa nesse sentido ao propor um *realismo moral básico*, que ele considera compatível com o naturalismo e com o construtivismo. O realismo básico segundo Copp (2005;2006) postula 5 teses: “(1) existem propriedades morais; (2) essas propriedades são, por vezes, instanciadas; (3) predicados morais expressam essas propriedades; (4), asserções morais expressam crenças a respeito da instancição dessas propriedades; (5) por serem propriedades, [...] têm o mesmo estatuto metafísico que as propriedades não morais. O realismo básico aceita todas as cinco doutrinas”. O realismo robusto (ou realismo de posição independente) defende a sexta tese de que (6) fatos ou propriedades morais são independentes.¹⁷⁴ Tanto naturalismo quanto construtivismo são compatíveis com as cinco primeiras teses, segundo Copp (2005), embora não o sejam, necessariamente, com a sexta.¹⁷⁵

Para Copp (2005), esse realismo básico fornece um terreno comum sobre o qual naturalismo e construtivistas se conectam. O que difere naturalismo do realismo moral mínimo é que o naturalismo acrescenta uma sexta tese, a saber: *as propriedades (ou fatos) morais são propriedades (ou fatos) naturais*. E no caso do construtivismo, a sexta tese acrescenta que as propriedades ou fatos morais, em vez de serem independentes de nós, como defende o realismo robusto, são inerentemente fatos ou propriedades dependentes de nós.

Para o naturalismo construtivista, então, teríamos como sexta tese naturalista uma versão mais relativa: *alguns* fatos morais são naturais. Esse alguns permite que

¹⁷⁴ Na redação de Copp: “fatos sobre a instancição de propriedades morais são ‘independentes de postura’” (Copp, 2005, p.271)

¹⁷⁵ Deixarei em aberto se o naturalismo é ou não compatível com a sexta tese do realismo robusto, uma vez que se há fatos naturais eles parecem ser independentes de nós. Então o naturalismo moral também poderia ser visto como um tipo de realismo robusto nesse sentido. Já o construtivismo costuma postular a noção de dependência da mente ou da agência, o que implicaria em não ser uma forma de realismo robusto. Deixo em aberto se para o construtivismo os fatos normativos poderiam ser independentes de nós, já que eles podem ser, em alguma medida, objetivos e sem depender de nossas percepções ou desejos, tal como outros fatos sociais, como fatos econômicos ou fatos jurídicos. Tais fatos dependem e não dependem de nós: dependem de nós para existirem, pois nós os criamos em nossas relações sociais; mas não dependem de nós, individualmente, pois não temos como fazê-los deixar de existirem simplesmente se quisermos. Fatos sociais, parecem ser como filhos que atingiram sua maioridade: sua existência não seria possível sem seus pais, mas agora gozam de total independência para existirem ao seu modo, inclusive influenciando e até determinando a vida de seus pais.

haja uma ponte para compatibilizar com a tese construtivista: *alguns* fatos morais são construídos. Aqui não há contradição, pois não se referem aos mesmos fatos. Os fatos naturais seriam independentes de nós, e por isso objetivos em um sentido forte, enquanto que os fatos morais sociais (os que são construídos) são dependentes de nós, e por isso são objetivos em um sentido mais fraco (alguns entendem essa visão de objetividade como intersubjetividade).

Visto desse modo, naturalismo e construtivismo podem ser compatibilizados com o realismo moral, mínimo ou básico. O naturalismo construtivista, portanto, seria uma posição metaética que adota uma forma de realismo mínimo ou básico em sua base ontológica: os fatos morais existem e podem ser naturais ou construídos. Alguns desses fatos são independentes de nós e outros criados por nós, mas ambos continuam uma “realidade moral”, isto é, um domínio constituído por fatos naturais e sociais, sendo que os primeiros dão suporte ontológico para os segundos (Searle, 1995).

5.2.2 A via metodológica (2): conectando o naturalismo não reducionista ao construtivismo moderado

Uma ressalva é importante aqui. Certamente nem todas as formas de naturalismo e construtivismo são exatamente compatíveis. Versões do naturalismo reducionista não parecem compatíveis com construtivismo, mas versões não reducionistas poderiam ser compatíveis. Evidentemente o *construtivismo radical* (Von Glasersfeld, 1984; 2013) não é compatível com o naturalismo – nem mesmo o não reducionista –, já que sua tese é justamente que o realismo é falso e que todos os “fatos” são construções em um sentido literal e absoluto. Algumas formas de *construtivismo social*, que se consideram antirrealistas, mesmo que sejam moderadas e não radicais, talvez sejam incompatíveis com o naturalismo de qualquer tipo. Parece, no entanto, viável aceitar que uma forma de naturalismo não-reducionista e um construtivismo moderado sejam compatíveis e até complementares.

Para harmonizar naturalismo e construtivismo, parece ser necessário combinar uma abordagem naturalista *não reducionista* com uma concepção moderada de construtivismo. Devemos adotar uma versão não reducionista, pois o naturalismo reducionista não parece compatível com o construtivismo, já que os fatos morais são todos reduzidos à fatos naturais, inclusive a normatividade. O

construtivismo é desnecessário em uma concepção reducionista do naturalismo moral. Da mesma forma adotar uma posição construtivista radical, que nega a realidade ou que reduz – na outra direção – fatos do mundo natural e social à meras construções subjetivas. Essa forma de construtivismo também seria incompatível com naturalismo, enquanto posição realista.

Portanto, o melhor caminho é adotar um naturalismo não reducionista e um construtivismo moderado, que seja compatível com o realismo e o naturalismo. Desse modo a compatibilidade entre naturalismo e construtivismo envolve mostrar que um naturalismo não reducionista é compatível com um construtivismo moderado.

Para o naturalismo não reducionista, os fatos morais não são vistos como simples propriedades derivadas ou redutíveis a estados emocionais ou neurobiológicos; eles são fenômenos empíricos, mas complexos e compostos, que incluem tanto nossas predisposições psicológicas quanto outros fatores que estão além da redução naturalista, como padrões culturais, sociais e simbólicos. Uma abordagem naturalista não reducionista permite reconhecer a riqueza da moralidade humana, incorporando *insights* de psicologia moral, neurociência e biologia evolutiva, mas também que há uma dimensão normativa da moralidade que não é redutível à fatos empíricos.

Uma vez que o naturalismo não reducionista não postula que os fatos morais devam ser reduzidos ou identificados com propriedades naturais necessariamente, há espaço para o construtivismo, há espaço para que fatos morais tenham outra natureza. Mas para isso é necessário que o naturalismo não reducionista seja também descritivo e não normativo. Ou seja, a função do naturalismo é descrever os fatos morais e não dar suporte as normas, necessariamente.¹⁷⁶

Uma forma de ilustrar essa relação é através da analogia dos pixels em uma televisão formando uma imagem, usada por Philipp Pettit (2015; 2018). Quando ligamos a televisão e vemos uma imagem não nos damos conta que o que vemos são na verdade inúmeros pixels de uma forma organizada formando uma imagem. Na verdade, não vemos os pixels. Nosso cérebro identifica a imagem completa, de uma pessoa, de um objeto, etc. Mas se pudermos dar um zoom, veremos os pixels que

¹⁷⁶ Embora, como já foi discutido, normas podem se apoiar em fatos naturais sobre as capacidades, necessidades ou disposições morais humanas, embora não sejam diretamente derivados ou deduzidos. Ver essa discussão na seção 3.2 do capítulo 3.

formam a imagem, no entanto não veremos mais a imagem. Ela só existe se não vemos os pixels.

Pettit (2015; 2018) diz que as propriedades morais são como essa imagem na tela formadas pelos pixels:

Estas propriedades não estão no mesmo nível das propriedades naturais como massa, carga e rotação, é claro, que caracterizam os blocos de construção fundamentais do nosso universo. A suposição é que, assim como os pixels em uma tela de televisão suportam padrões ou propriedades em um nível mais elevado – os padrões que registramos ao acompanhar qualquer programa de TV – também os padrões que discernimos ao distinguir ações desejáveis e agentes responsáveis são apoiados em um nível superior por um nível inferior pelos elementos fundamentais – em última análise, talvez, ondas ou cordas – a partir dos quais o mundo é construído. (Pettit, 2015, p.214)

A ideia de Pettit (2015;2018) é oferecer um argumento por analogia a favor do naturalismo não reducionista. Assim como os pixels formam a imagem que vemos, mas a imagem não pode ser reduzida aos pixels, as propriedades morais não podem ser completamente reduzidas a propriedades naturais como prótons e elétrons, por exemplo. Embora exista uma base fundamental da matéria que constitui o mundo – seja qual ela for – o mundo moral está mais para a imagem que vemos na tela do que aos pixels que a formam. Embora Pettit (2015;2018) não use esse argumento para incluir o construtivismo necessariamente, penso que ele pode servir a esse propósito. Se a moralidade não pode ser completamente reduzida a blocos de construção brutas como os pixels, então é necessário olhar para a moralidade como um conjunto de “propriedades de nível superior”.

Da parte do construtivismo é necessário reconhecer a importância de fatores empíricos que estão atrelados à moralidade, de modo a não ser obrigado a se posicionar como radicalmente descontínuo em relação ao mundo natural. Essa posição evita o dualismo rígido entre fato e valor, permitindo que ambos os domínios interajam de forma coerente. Para tal, essa forma de construtivismo deve negar o construtivismo radical e assumir uma postura moderada, que aceita a tese metafísica de que há uma realidade ontológica do mundo que independe de nós – isto é, há fatos brutos, no sentido de Searle (1995) – e que essa ontologia fundamental é naturalista. Portanto o construtivismo adequado ao naturalismo construtivista deve postular que nem toda a realidade é construída. Além disso existe um ponto de conexão entre a

realidade do mundo natural e a realidade do mundo social, que se estabelece pela conexão entre fatos brutos e sociais (Searle, 1995).

Portanto, para que o construtivismo esteja em sintonia com o mundo natural e social, não basta apenas separar os domínios, condicionando ao naturalismo os fatos empíricos e ao construtivismo as normas morais, mas é importante entender que há construção social também de fatos morais, algo que o construtivismo social (construcionismo) ensina. Por isso, combinar o construcionismo ao construtivismo pode ser útil e fecundo.

Philip Kitcher (2001; 2011), por exemplo, contribui para essa visão ao mostrar que a moralidade pode ser concebida como um *projeto ético* que se desenrola historicamente, no qual padrões normativos emergem de uma interação entre a evolução biológica da moralidade e a construção cultural de normas sociais. Esse projeto ético exemplifica o que estou procurando expressar com a ideia de um construtivismo realista moderado, porque permite que normas sejam construídas racionalmente, mas não à margem da realidade empírica, evitando tanto o reducionismo – que o reducionismo naturalista, quer o reducionismo construtivista ou culturalista – quanto o dualismo – isto é, postular que a moralidade é um domínio fundamentalmente distinto e desconectado do mundo natural.¹⁷⁷

De acordo com essa linha de argumentação que tenho proposto, a compatibilidade surge ao entender que o naturalismo fornece uma base factual para o senso moral, um solo firme onde a moralidade pode se ancorar e florescer, enquanto o construtivismo –, sem se desconectar da realidade natural – nos permite entender como nós humanos nos organizamos, modificamos, remodelamos e justificamos normas dentro de um contexto social. Dessa forma, é possível, ao estabelecer uma ponte entre fato e norma, oferecer uma complementaridade metodológica e conceitual para naturalismo e construtivismo.

¹⁷⁷ Embora Kitcher chegue a discutir o construtivismo em seu livro *Ethical Project* (2011), ele não chega a se identificar propriamente como um construtivista (ele defende naturalismo pragmático), mas penso que a visão que ele apresenta dialoga bem com o que estou aqui propondo.

5.2.3 A via genealógica (3): a transição da moral natural para a moral artificial

Como ocorre a passagem do naturalismo ao construtivismo? Em outras palavras: *como ocorre a transição de uma moralidade primitiva de base natural e biológica, para uma moralidade artificialmente construída sob a égide da cultura e sob os requisitos da racionalidade?* Para responder essa questão proponho uma breve narrativa genealógica hipotética, apoiada no referencial teórico que tenho trabalhado ao longo dos capítulos precedentes. Essa narrativa não visa descrever de modo exato a história natural da moralidade, mas antes oferecer um quadro explicativo plausível que ajude a compreender como a moralidade emergiu, se transformou e alcançou o formato que hoje conhecemos.

O ponto de partida é a necessidade de cooperação social (Tomasello, 2016; Greene, 2018). Em um passado distante, a sobrevivência dos primeiros grupos humanos – assim como de muitos outros animais sociais – dependia de interações que exigiam confiança, coordenação e previsibilidade.¹⁷⁸ Nesse contexto, comportamentos dotados de funções reguladoras começaram a se mostrar vantajosos, fornecendo a base para o que, mais tarde, seria chamado de moralidade.

Num estágio inicial, a moralidade provavelmente se apresentou como um conjunto de respostas reativas, passionais, ancoradas em emoções selecionadas pela evolução (Greene, 2018). Emoções como gratidão, indignação, empatia ou culpa, podem ter desempenhado um papel adaptativo ao promover comportamentos de ajuda mútua, de reciprocidade e de controle das transgressões. Nesse ponto da história evolutiva, provavelmente não se pode falar em normas articuladas ou justificações racionais, mas de predisposições emocionais que favoreciam a coesão social (Greene, 2018; Haidt, 2020). É plausível supor, ainda, que esses mecanismos não eram exclusivos dos humanos, mas compartilhados com outros primatas e talvez mesmo com outras espécies sociais (De Waal, 2020; Tomasello, 2016).

¹⁷⁸ Tomasello (2016, p12), por exemplo, observa que “há centenas de milhares de anos, uma mudança na ecologia forçou os primeiros humanos a buscar alimento em conjunto com um parceiro, sob pena de morrerem de fome. Essa nova forma de interdependência fez com que os primeiros humanos estendessem seu senso de empatia além de parentes e amigos, incluindo parceiros de colaboração. Para coordenar cognitivamente suas atividades colaborativas, os primeiros humanos desenvolveram habilidades e motivações de intencionalidade conjunta, permitindo-lhes formar, em conjunto com um parceiro, um objetivo comum e conhecer coisas em conjunto, em seu terreno comum pessoal.” Essas mudanças ecológicas que forçaram os seres humanos a mudarem drasticamente seu comportamento exerceu pressão seletiva que promoveu o aparecimento das primeiras disposições psicológicas e comportamentais que mais tarde constituiriam o que hoje chamamos de moralidade.

Durante muito tempo, esse sistema emocional básico foi suficiente para regular a vida em pequenos grupos (Kitcher, 2011). Porém, à medida que as comunidades humanas cresceram em tamanho e complexidade, as disposições puramente afetivas deixaram de ser adequadas (Kitcher, 2011, Tomasello, 2016, Singer, 2011). O surgimento da linguagem, o desenvolvimento de habilidades cognitivas mais sofisticadas e a intensificação da vida social introduziram novas demandas regulativas. Nesse contexto, a moralidade passou a ser também codificada em normas transmitidas culturalmente (Kitcher, 2011; Tomasello, 2016), que fixavam expectativas e padronizavam comportamentos.

Com o desenvolvimento de uma capacidade de orientação normativa (Kitcher, 2011) – isto é, do raciocínio prático –, associada à sociabilidade e à cultura, essas normas foram progressivamente sistematizadas e racionalizadas. Essas normas foram aos poucos tornando-se mais complexas e sofisticadas na medida em que as capacidades cognitivas humanas e o pensamento abstrato se desenvolveram. Tais normas foram aos poucos formando códigos e sistemas deontológicos, como o Código de Hamurabi, na antiga mesopotâmia, ou o Decálogo entre os judeus. As crenças morais deixaram de ser apenas expressões de sentimentos partilhados e começaram a ser justificadas, sustentadas por razões que pudessem ser aceitas e reconhecidas pelos membros do grupo. Ao longo desse processo, a religião desempenhou um papel fundamental, tanto ao reforçar normas já existentes quanto ao introduzir novas formas de justificação (Kitcher, 2011). Muito mais tarde, com a secularização e a emergência do pensamento moderno, sobretudo a partir do Iluminismo, a reflexão ética buscou fundamentos alternativos, tentando desvincular a moralidade da autoridade religiosa e enraizá-la em princípios racionais.¹⁷⁹

Essa trajetória deu origem a duas matizes interpretativas distintas da moralidade: o sentimentalismo, que enfatiza a base afetiva da moralidade, e o racionalismo, que atribui à razão a primazia na determinação do certo e do errado. Ambas, no entanto, captam apenas parte do fenômeno moral. Os sentimentalistas tinham razão ao reconhecer que as emoções e sentimentos são constitutivos da moralidade, mas falharam em perceber que a razão também molda e regula a esfera

¹⁷⁹ Com a secularização progressiva da cultura europeia e o advento do pensamento moderno, especialmente a partir do Iluminismo, a reflexão ética passou a buscar fundamentos não teológicos, ancorando a normatividade moral em princípios racionais, na autonomia do agente e na natureza humana, em oposição à autoridade religiosa tradicional. Ver: Anscombe (1958); Schneewind (2001); MacIntyre (2001); Taylor (1997).

afetiva. Os racionalistas, por sua vez, subestimaram o peso das emoções, confiando em uma racionalidade que nunca é plenamente autônoma em relação aos afetos.

Uma teoria moral mais completa deve, portanto, integrar esses dois aspectos. Do ponto de vista da teoria do processo dual, a cognição moral se apoia em dois modos de funcionamento, um mais intuitivo e emocional, o outro mais racional e deliberativo. Essa perspectiva se articula com a hipótese das “duas moralidades” de Joshua Greene (2018), segundo a qual haveria uma moralidade mais imediata, intuitiva e afetiva, e outra mais reflexiva, racional e normativa. Essa hipótese também ganha força através dos estudos de Tomasello (2016), que apoiam a existência de uma moralidade baseada no sentimento simpatia e uma moralidade baseada na noção de justiça. Embora por caminhos distintos, essas teorias se encontram e se complementam. Essa dualidade da moralidade parece explicar esse tensionamento entre sentimentalistas e racionalistas. Ambos parecem capturar uma parte do que é o fenômeno moral. O sentimentalismo captura a moralidade resultante do sistema de pensamento intuitivo-emocional (a moralidade de simpatia) e o racionalismo captura a moralidade resultante do sistema de pensamento racional-deliberativo (a moralidade de justiça). Mas o fato é que essa distinção é apenas formal, pois na prática lidamos com essa dualidade da moral o tempo todo.

De um ponto de vista genealógico, parece que a moralidade surge como produto do pensamento intuitivo e tem esse aspecto afetivo, como disposição a ajudar e auxiliar aqueles que estão mais próximos ou compartilham parte do mesmo código genético. Isso explicaria o que motiva, biologicamente, a ajuda mútua ou o altruísmo recíproco assim como o que Kitcher (2011) chamou de altruísmo psicológico. Mas como Singer (2011) argumentou, mesmo que possamos expandir um pouco o círculo de preocupação moral, essa expansão tem limites e esbarra justamente na capacidade que temos de nos importar com estranhos e desconhecidos.¹⁸⁰ Aqui parece que o afeito, a simpatia, o altruísmo, a empatia, ou qualquer outro sentimento ou emoção semelhante falha, abrindo espaço para o sistema 2 atuar: o raciocínio moral.

É nesse ponto que avançamos de uma moralidade rudimentar – protomoralidade (Kitcher, 2011) – para um projeto ético mais racional, a partir da

¹⁸⁰ Ver especialmente o capítulo 4 de *The expanding circle: ethics, evolution and moral progress* (2011), onde Singer argumenta que a razão é o diferencial que tornou possível nossa espécie expandir o círculo moral.

capacidade de orientação normativa, pois efetivamente nossos ancestrais tiveram de elaborar justificativas uns aos outros e para si mesmos, pois era necessário dar razões de porquê deveriam seguir determinadas normas, uma vez que em grande medida se referias a respeitar indivíduos estranhos e observar regras de conduta que se estendiam para muito além daqueles que eram próximos ou familiares (Kitcher, 2011). Obviamente esse tensionamento – entre uma preocupação parental e um dever para com desconhecidos – nunca deixou de existir, mas passou a predominar a ideia de que a moralidade implicava em deveres ou obrigações generalizadas para com todos. Essa generalização é fruto do raciocínio e não do sentimento. É por isso que Singer (2011) dizia que a expansão do círculo moral depende mais da razão do que do sentimento.

Nesse ponto cabe uma citação de Buchanan e Powell (2018) que faz eco às mesmas ideias, ainda que de um modo diferente:

Então, como concebemos a natureza da moralidade e sua evolução [...] A moralidade se desenvolveu primeiro como uma adaptação no passado distante para lidar com certos problemas básicos que todas as sociedades humanas enfrentavam naquela época. Mais especificamente, houve seleção para seguir normas que ajudou os grupos a lidar com conflitos de interesse, a alcançar a coordenação necessária para a coleta bem-sucedida e outras atividades de subsistência dentro do grupo, e a competir com sucesso com outros grupos quando havia conflitos sobre a apropriação de recursos. Mas isso foi apenas o começo da moralidade. No processo de execução dessas funções básicas de alcançar a cooperação bem-sucedida dentro do grupo e a competição com outros grupos, a moralidade humana produziu soluções para os problemas iniciais que não apenas criaram novas práticas sociais e, eventualmente, o que reconheceríamos como instituições; a moralidade em evolução também criou novos problemas e passou por novas mudanças que permitiram que as pessoas lidassem com eles. Por meio do exercício de suas capacidades morais, os seres humanos mudaram seu ambiente, tanto o ambiente físico quanto o social — e essas mudanças trouxeram novas demandas sobre a moralidade que resultaram no desenvolvimento posterior das capacidades morais originais. (Buchanan & Powell, 2018, p.389)

Parece, então, que partimos de uma moralidade de natural, baseada no sistema 1 – o pensamento intuitivo ligado às emoções morais (Haidt, 2001; Prinz, 2007) – e aos poucos vamos realizando a passagem para uma moralidade baseada no sistema 2 – o sistema racional e deliberativo (Greene, 2014). Essa passagem é o que explica como vamos do naturalismo ao construtivismo. O naturalismo tende a focar na moralidade do sistema 1 e o construtivismo foca a moralidade do sistema 2. Mas de um ponto de vista genealógico e histórico, uma transição gradual de uma moralidade puramente natural, baseada nas emoções, para uma moralidade

artificialmente construída pelo raciocínio e pela socialização. Portanto, passamos gradualmente do naturalismo ao construtivismo.

É nesse ponto que o naturalismo construtivista se apresenta como síntese promissora. Ele pode explicar a gênese natural da moralidade, ancorada nos sentimentos e nas emoções, e ao mesmo tempo oferecer uma teoria da normatividade que não se limita ao dado, mas é construída pela socialização e pela razão prática. O naturalismo nos ajuda a compreender por que sentimos uma obrigação moral e como somos motivados a agir; já o construtivismo nos permite entender como justificamos normas e como devemos agir. Essa integração, está longe de eliminar a tensão entre emoção e razão, mas reconhece sua complementaridade e a transforma essa dualidade em chave explicativa para o fenômeno moral.

5.2.4 Compatibilizando naturalismo e construtivismo: uma síntese

Ao longo desta seção, procurei argumentar a aparente incompatibilidade entre naturalismo e construtivismo na metaética pode ser superada. Em primeiro lugar é possível identificar uma base comum que sustenta tanto o naturalismo quanto: o realismo mínimo ou básico. Essa base mínima permite que fatos morais e normas coexistam sem contradição, garantindo que a dimensão factual da moralidade — enraizada na psicologia humana e na evolução — possa ser articulada com a dimensão normativa, construída socialmente por meio da agência e da racionalidade prática. Ao mesmo tempo, ao evitar reducionismos e rupturas radicais, o naturalismo não reducionista e o construtivismo ético tornam-se complementares, em que o primeiro descreve empiricamente a moralidade e o segundo organiza e justifica normas, sem necessidade de dualismo rígido.

Além disso argumentei que há uma passagem gradual do domínio factual para o normativo. As intuições morais automáticas, fundamentadas em predisposições emocionais parecem ter vindo primeiro e servido de base para o surgimento de uma moralidade baseada no raciocínio. Esse movimento não apenas reforça que houve uma passagem gradual entre uma moral natural para uma moral construída, o que reforça o elo genealógico entre naturalismo e construtivismo.

Essa constatação também revela a possibilidade de progresso moral: a moralidade humana evolui de respostas intuitivas e emocionais para sistemas

normativos complexos, historicamente construídos e racionalmente sustentados. A base natural da moralidade, as emoções básicas que estruturam os rudimentos de nossa psicologia moral, são os alicerces fundamentais onde nosso senso moral se ampara, enquanto a dimensão racional e sociocultural, apoiada nessa psicologia moral fundante, elabora, sistematiza e justifica as normas. Os dois aspectos da moralidade, articulados, atuam juntos e simultaneamente direcionam a ação, evidenciando a complementaridade das duas perspectivas.

Essa articulação aponta diretamente para a formulação do naturalismo construtivista, tema da próxima seção. Ao integrar os elementos descritivos do naturalismo com os elementos normativos do construtivismo, é possível construir uma visão híbrida da moralidade que mantém a continuidade com o mundo natural mas respeita a autonomia e a racionalidade dos agentes. O naturalismo construtivista, assim, emerge como uma síntese capaz de responder ao problema central da tese: conciliar a visão científica e descritiva da moralidade com sua dimensão normativa, oferecendo uma abordagem coerente e plausível para compreender a moralidade como um fenômeno biocultural e racionalmente estruturado.

5.3 CARACTERIZANDO O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA

5.3.1 Naturalismo Construtivista como posição metaética em sentido amplo

Em um sentido amplo, o naturalismo construtivista (NC) é uma alternativa em metaética que une certas características tanto do naturalismo com o construtivismo em uma perspectiva híbrida. Assim, o naturalismo construtivista é uma posição híbrida em que combina a abordagem naturalista com a abordagem construtivista para articular a dimensão factual com a dimensão normativa da moralidade em uma única perspectiva.

Desse modo, em sentido amplo, o NC é uma visão *compatibilista* acerca da relação entre naturalismo e construtivismo. O NC defende que a compatibilidade entre a posição naturalista e a posição construtivista na metaética é possível e viável. O naturalismo construtivista parte do pressuposto que naturalismo e construtivista não são posições necessariamente antagônicas e podem ser combinados em uma concepção de moralidade híbrida, cuja amplitude abarque uma dimensão empírica (de base naturalista), que explique a base natural (biológica e psicológica) do senso moral, com a dimensão prescritiva da moralidade – que justifique a autoridade e legitimidade das normas morais. No entanto, nem todas as formas de naturalismo e construtivismo são necessariamente compatíveis.¹⁸¹ O naturalismo construtivista defende que certas formas de naturalismo podem ser compatibilizadas com alguns tipos de construtivismo e, por isso, podem haver diferentes combinações possíveis de naturalismo e construtivismo.¹⁸²

O NC defende a compatibilidade entre o naturalismo moral com o construtivismo ético como uma alternativa mais promissora para a compreensão do fenômeno moral em um sentido amplo, que abarque tanto um sentido descritivo/empírico – isto é, a moralidade no sentido de um fenômeno que comporta aquilo que um grupo de pessoas aceita como um padrão ou código moral, algo próprio à investigação naturalista e das ciências sociais –, com o sentido normativo – que se

¹⁸¹ Como já foi colocado anteriormente, formas de naturalismo reducionista provavelmente não são compatíveis com o construtivismo de qualquer tipo. O construtivismo em uma vertente radical também negará o realismo e o naturalismo.

¹⁸² A teoria centrada na sociedade de Copp (2001) seria uma forma de naturalismo construtivista, por exemplo. Mas Copp defende uma concepção realista para o naturalismo e o construtivismo, como eu estou argumentando. A teoria de Prinz (2007) também poderia ser vista como um naturalismo construtivista, mas Prinz não é um objetivista e sim um subjetivista.

traduz na questão “o que devemos fazer?”, algo que reflete uma preocupação recorrente da investigação filosófica (principalmente em ética normativa).

Em termos gerais, o naturalismo construtivista pode ser visto como uma tentativa de resolver certos impasses na metaética que nem o naturalismo e nem o construtivismo isoladamente parecem solucionar. Portanto, o NC combina o naturalismo moral com o construtivismo ético como uma visão metaética que procura, fundamentalmente, lidar com o problema da relação entre fato e valor.

Antes de detalhar com mais precisão a visão de naturalismo construtivista que estou esboçando, será necessário aprofundar a teoria centrada na sociedade de Copp (2001;2007), pois o naturalismo construtivista que defendo compartilha de muitas suas ideias.

5.3.2 O naturalismo construtivista de Copp: a teoria moral centrada na sociedade

Nessa seção pretendo apresentar em linhas gerais alguns elementos da *Teoria Centrada na Sociedade (Society-Centered Moral Theory)* de David Copp, tal como ele apresenta e desenvolve em seu livro *Morality, Normativity and Society* (2001), levando em consideração, no entanto, outros textos posteriores e alguns refinamentos feitos pelo autor.

Meu objetivo é duplo. Primeiro pretendo apresentar um esboço da sua teoria e avaliar seu potencial teórico e prático de modo geral e, segundo, quero apontar algumas limitações e fragilidades da teoria de Copp (2001). Ao fazer isso, pretendo sugerir que embora a *teoria centrada na sociedade* contenha elementos significativos e que podem ser aproveitados para embasar a tese que estou desenvolvendo, ela falha em se ancorar em um tipo de naturalismo redutivo para explicar a normatividade. Penso que a teoria centrada na sociedade, ao contrário do que o próprio Copp (2007) mais tarde passou a defender, não pode ser sustentada por um naturalismo redutivo, mas precisa de um melhor desenvolvimento do construtivismo moral baseado na sociedade.

Nesse sentido, a teoria de Copp (2001) servirá, para os meus propósitos, como uma espécie de ponte, para ligar o naturalismo e o construtivismo. Apesar disso, rejeito o tipo de naturalismo que Copp (2007) defende e procuro desenvolver um tipo de construtivismo que Copp (2001) não leva adiante. Assim, começarei com uma

exposição da sua teoria de maneira relativamente neutra, depois farei minhas objeções e sugestões de correção. Depois procurarei apresentar minha versão construtivista da teoria centrada na sociedade.

Em *Morality, Normativity and Society* (2001), Copp defende sua teoria como um tipo de teoria construtivista, realista e naturalista. Segundo Coop, a sua teoria admite uma concepção de realismo moral básico e defende que existem propriedades morais e que elas são propriedades naturais. Segundo Copp (2005), algumas versões do construtivismo podem ser compatíveis com o realismo e o naturalismo, e ele considera que a teoria centrada na sociedade acomoda ambas abordagens metaéticas.

A *Teoria Moral Centrada na Sociedade* tem duas versões, uma construtivista e outra não-construtivista. A primeira versão, a que ele chama de teoria original (Copp, 2001), é construtivista e a segunda versão, que chama de teoria básica, é não-construtivista (Copp, 2007). O que as teorias têm em comum é que ambas são teorias realistas e naturalistas. Em *Morality in a Natural World* (2007), Copp propôs essa segunda versão não-construtivista da *Teoria Moral Centrada na Sociedade*, aproximando-se mais do naturalismo.¹⁸³

Segundo Copp (2007, p. 13) a teoria moral centrada na sociedade pode ser resumida do seguinte modo:

Precisamos viver em sociedades, e as sociedades precisam ser governadas por normas ou padrões compartilhados a fim de facilitar a cooperação e coordenação benéficas entre seus membros. Diante disso, é plausível que a moralidade tenha a função de tornar a sociedade possível, fornecendo regras que regem nossas vidas que, quando elas têm circulação (*currency*) na sociedade, permitem que a sociedade atenda às suas necessidades. Esta é a intuição subjacente à teoria centrada na sociedade.

Segundo Copp (2007, p.14) a teoria centrada na sociedade se ampara em dois elementos centrais, a saber, “o relato ‘baseado em padrões’ das condições de verdade das proposições normativas e o relato centrado na sociedade do status ‘fundamentado na verdade’ dos ‘padrões morais’”. Basicamente a ideia há um conjunto de padrões normativos que estão fundamentadas em um código moral compartilhado pelos indivíduos numa dada sociedade e que definem o critério de verdade das proposições morais enquanto correspondência com esse padrão. E esses padrões normativos são redutíveis às crenças e atitudes morais compartilhadas pelas pessoas. Uma vez que

¹⁸³ Meu intuito na verdade não é discutir a versão básica, mas a versão original que tem um aspecto construtivista. Apesar disso, farei algumas considerações posteriormente sobre a versão básica.

essas crenças são estados psicológicos, não também fatos naturais. É nesse sentido que Copp (2007) argumenta que a teoria centrada na sociedade é um tipo de realismo básico, por aceitar que há fatos morais (a ordem moral existente está presente nos padrões ou códigos morais compartilhados em uma dada sociedade) e é natural porque pode ser empiricamente identificada.

A diferença entre a versão original, construtivista e a versão básica, não construtivista, da teoria centrada na sociedade, está no âmbito da *escolha racional*. A versão construtivista pressupõe a escolha racional enquanto que a versão básica não exige esse critério. A versão básica, como o nome já diz, é mais simples. No entanto, Copp (2007) pensa que essa versão tem mais vantagens. Num certo sentido, a teoria centrada na sociedade no modelo não-construtivista teria a vantagem de acomodar mais amplamente o pluralismo de valores, uma vez que pode sustentar que uma sociedade que compartilhe qualquer tipo de valores, normas ou princípios. Essa versão, segundo Copp (2007), acomodaria melhor o relativismo moral.

No que diz respeito a teoria original, Copp (2001) começa elaborando o que ele chamou de teoria cognitivista do julgamento normativo. Essa teoria defende uma tese geral acerca da normatividade, no qual inclui a normatividade moral. Copp (2001) diz que é preciso uma teoria geral do julgamento normativo, uma vez que a normatividade não se resume a juízos normativos morais. Assim, ele pretende defender dentro de uma abordagem naturalista que a normatividade faz parte do conjunto de fatos morais. Para Copp, as alegações morais (*moral claims*) expressam proposições e essas proposições são ao mesmo tempo factuais como normativas.

Aqui o conceito *de standard* (padrão) é central:

Um padrão (standard) especifica um critério contra o qual se pode, em princípio, julgar ou avaliar as nossas ações, os estados da nossa psicologia, os estados do nosso caráter, as instituições sociais, e assim por diante. Normas e regras são padrões, assim como os ideais e concepções dos virtuosos. A moralidade do senso comum inclui uma variedade de padrões, tais como padrões que exigem lealdade aos amigos, honestidade e justiça, e padrões que proíbem a crueldade, o roubo e a traição. Inclui padrões relacionados com nossas ações, nossos desejos e nosso caráter. Existem também padrões não morais: padrões epistemológicos, padrões de etiqueta, padrões legais e assim por diante. (Copp, 2001, p. 19)

O termo “padrão moral” (*moral standard*) é, portanto, um guarda-chuva no qual podemos incluir normas, princípios, valores, virtudes, deveres, direitos, etc. A concepção de moralidade que Copp (2001) apresenta está associada com os conceitos de código moral e de padrões morais e ambas estão submetidas ao conceito de sociedade. Para Copp, nós temos uma ideia intuitiva de que a moralidade tem uma

função social. Essa função é tornar a sociedade possível e dar condições para que os seus membros cooperem da melhor maneira possível. Os códigos morais são incorporados na cultura de uma sociedade como parte constituinte da mesma e atuam como códigos normativos que regulam as interações sociais. Os códigos morais (de modo específico) são inicialmente códigos sociais (de modo mais geral) que são escolhidos pela sociedade. Um código é um conjunto de padrões normativos que se torna necessário e indispensável dentro de uma sociedade. Copp (2001) distingue a moralidade de outros códigos normativos, como a etiqueta social por exemplo. A etiqueta é um conjunto de padrões normativos, mas elas funcionam dentro de contextos específicos e tem uma força vinculativa menor.

Suponhamos que seja parte de um código de etiqueta de uma sociedade, por exemplo, não comer na mesa utilizando chapéu. Esse código vale para alguns contextos e pode ser visto como falta de educação até uma atitude ofensiva em alguns casos, mas certamente não é algo que seria passível de uma reprovação exagerada ou punição severa. É claro que em algumas culturas a fronteira entre um código de etiqueta e um código moral não é tão clara. Mas a tese de Copp (2001) é que uma regra de etiqueta pode vir a se tornar uma regra moral se esta for considerada realmente fundamental para a sociedade. A questão que envolve progresso moral é justamente que as sociedades ao longo do tempo vão modificando seus códigos e o que poderia ser considerado uma regra moral rígida pode acabar sendo vista como apenas uma regra de etiqueta.

Mas o que torna um conjunto de padrões normativos uma norma moral? Para Copp (2001) é necessário que haja uma teoria da justificação normativa. Essa teoria precisa estar vinculada à noção de sociedade. A teoria centrada na sociedade diz que: “Um código é justificado como um código moral em relação à sociedade apenas no caso de que a sociedade estaria racionalmente obrigada a selecionar o código para servi-la como o código moral social, em preferência a qualquer outra alternativa” (Copp, 2001, p.104). Nessa definição um código moral é aquele código que tem preferência em relação a outro código sob um ponto de vista racional e que serve à sociedade melhor do que qualquer outro código. Então se há diferentes códigos normativos em uma sociedade competindo entre si, o código que melhor atende às necessidades da sociedade é o que tem sua justificação corroborada. Isso significa também que pode não haver um código (conjunto de standards) que represente esse

ideal e que o código tenha de ser conscientemente elaborado, escolhendo-se os melhores padrões normativos de maneira coerente a formar um todo.

Copp (2001, p. 104) ainda diz que:

Um código é o código moral social em uma sociedade se ele é um código moral público que é socialmente aplicado (*enforced*), culturalmente transmitido, e geralmente subscrito pelos membros da sociedade como um código moral.

Copp (2001) não diz que as sociedades de fato (atualmente) escolhem conscientemente seus códigos, mas que a justificação racional se dá se seria racional a sociedade escolher tal código. “Um código moral é justificado, de acordo com a tese *J*, somente se uma sociedade for racional ao escolhê-lo” (Copp, 2001, p.104). É possível, no entanto, diz Copp, que diferentes códigos sociais pudessem ser escolhidos como racionais, portanto, há diferentes códigos morais possíveis que estariam justificados. Há uma diferença entre um código moral atual que está justificado e um código moral ideal. O código moral ideal seria aquele que melhor atenderia às necessidades de uma sociedade, melhor do que o código atual. Isso não significa que o código atual não está justificado, mas o código ideal pode servir como um modelo a ser buscado e servir para alterar certos padrões morais.

Suponhamos, por exemplo, que em uma sociedade tenha como padrão moral que a pena de morte seja aceitável. Se esse padrão atende à sociedade e é aceito pela maioria de seus membros e passa pelo critério de que seria racionalmente escolhida, então esse padrão está justificado. Mas pode haver um outro padrão ideal de que a pena de morte não seja mais aceita. Suponhamos que haja evidências (empíricas inclusive) de que uma sociedade onde a pena de morte não é aceita tem mais chance de prosperar. Então poderia ser aceitável que tal padrão fosse substituído. Evidentemente, no contexto moral tais mudanças não são tão simples nem pontuais. Comparando com a mudança de uma lei por exemplo, que está em vigor a muito tempo, mesmo se as pessoas não aceitarem, a nova lei passará a valer, mas no caso de uma regra moral se não há aceitabilidade coletiva, provavelmente ela não perdurará. Parece que é necessária uma mudança de mentalidade para que um padrão moral se modifique, e muitas vezes é necessário que ocorra uma mudança de gerações inclusive. No quesito jurídico um evento pode mudar uma lei, mas no caso da moral é muito mais longo processo para que o ponto de vista moral das pessoas se altere.

A questão é que se olharmos sob um ponto de vista racional, e se as regras racionais forem as mesmas, tais como as regras lógicas, então é bem provável que os parâmetros sejam mais sólidos e permaneçam os mesmos. Portanto, podemos já ter chegado a alguns princípios que seriam os princípios mais racionais possíveis. Isso significa que dali para a frente não é mais possível progredir, apenas regredir. Então se o princípio da dignidade humana, por exemplo, diz que não devemos tratar com indignidade nenhum ser humano, para uma construção racional nesse sentido, uma mudança que dissesse que apenas alguns humanos deveriam ter dignidade seria um passo para trás. Nesse caso, a tarefa seria proteger esses princípios muito mais do que alterá-los.

Essa é a dimensão construtiva dos códigos morais. Copp (2001) não chega a tocar de maneira tão específica nesse ponto, pois ele sublinha muito mais o problema que há em defender a tese de uma escolha social racional. Como a sociedade pode escolher, se é que pode? Se fosse possível uma escolha social, seria ela uma escolha racional? Essa é a dimensão de um construtivismo de base social.

Penso que Copp (2001) apresentou um *insight* poderoso ao desenvolver sua teoria. A ideia de vincular a noção de moralidade e sociedade é promissora e faz total sentido e está estreitamente conectada tanto com uma perspectiva naturalista quando construtivista. No entanto, Copp (2007) revisou sua teoria mais tarde e passou a defender uma visão básica não-construtivista. A ideia de Copp era mostrar que o naturalismo seria suficiente para fundamentar a normatividade moral. Penso que a versão construtivista de sua teoria é mais interessante e fecunda, embora apresente dificuldades. Um dos problemas do aspecto construtivista da teoria de Copp (2001) é que não há um procedimento específico pelo qual os padrões morais sejam construídos.¹⁸⁴ Isso não é exatamente um problema quando tentamos compreender a dimensão empírica da moralidade e com ela de fato se desenvolveu ao longo do tempo e como os códigos morais surgem e se modificam na sociedade. Existe um processo contínuo, mas lento, de transformação dos padrões morais de uma sociedade, o que implica certo relativismo. Contudo, quando pensamos na distinção

¹⁸⁴ É por isso que, em um certo sentido, o construtivismo presente na teoria de Copp (2001) se assemelha ao construtivismo social ou construcionismo. Além disso há semelhanças entre a dimensão construtivista da teoria de Copp com a visão de construção social de Searle (1995).

que Copp (2001) faz entre de códigos morais atuais e ideais parece que nos falta um procedimento.¹⁸⁵

Podemos dizer que a Teoria Moral Centrada na Sociedade, tal como desenvolvida por Copp (2001;2007), oferece um dos esforços mais sofisticados contemporâneos para articular realismo moral, naturalismo e construtivismo em uma única estrutura teórica. Ao compreender a moralidade como um sistema de padrões normativos funcionalmente orientado para a viabilização da vida social, Copp (2001) fornece uma explicação da objetividade moral que dispensa apelos a entidades normativas metafisicamente robustas, ancorando os fatos morais em práticas, crenças e atitudes socialmente compartilhadas. Nesse sentido, sua teoria apresenta uma ontologia claramente naturalista, ao reduzir os fatos morais a fatos sociais e psicológicos empiricamente acessíveis, e um realismo básico, ao sustentar que proposições morais podem ser verdadeiras ou falsas em virtude da correspondência com padrões morais efetivamente vigentes em uma sociedade.

Ao mesmo tempo, sobretudo em sua versão original construtivista, Copp (2001) introduz uma dimensão normativa que não se limita à mera descrição sociológica da moralidade existente. A distinção entre códigos morais atuais e códigos morais ideais, bem como a tese de que um código moral é justificado se uma sociedade *seria racional* ao escolhê-lo para servir de base à cooperação social, apontam para um elemento construtivo essencial: a moralidade não é apenas um reflexo passivo das práticas sociais, mas algo que pode ser avaliado, criticado e reformulado à luz de razões. Essa dimensão abre espaço para a ideia de progresso moral e para a crítica interna dos códigos morais existentes, ainda que Copp (2001) permaneça cauteloso quanto à possibilidade de um procedimento explícito de escolha racional coletiva.

Não obstante suas virtudes, a posição de Copp (2001) revela tensões que são particularmente relevantes para o desenvolvimento da proposta defendida nesta tese. Em primeiro lugar, sua inclinação em direção a uma versão básica não-construtivista da teoria (Copp, 2007) indica um compromisso mais forte com um naturalismo redutivo, segundo o qual os fatos normativos — inclusive a normatividade enquanto tal — podem ser plenamente explicados em termos de fatos naturais e sociais. Copp (2007) acredita ser possível oferecer uma resposta naturalista à questão da

¹⁸⁵ Aqui considero que seria válido pensar em um critério procedimental racional que dê validação as normas e princípios que a sociedade idealmente deve escolher para revisar e reconstruir seu código moral.

normatividade, tratando o “dever” moral como parte do mesmo domínio factual que descreve crenças, atitudes e padrões sociais.

É precisamente nesse ponto que minha tese se distancia de Copp (2007). Embora compartilhe com ele a ideia de que a moralidade é um fenômeno social, historicamente situado e ancorado em disposições naturais humanas, rejeito a pretensão de reduzir a normatividade a fatos naturais ou sociais. O naturalismo defendido neste trabalho é deliberadamente não redutivo e predominantemente descritivo: ele visa explicar a gênese e a função dos fenômenos morais, mas não resolve, por si só, o problema da normatividade. A força vinculativa das normas morais não é tomada como um simples dado natural, mas como algo que emerge de práticas construtivas de justificação, deliberação e reconhecimento intersubjetivo.

Nesse sentido, a teoria de Copp (2001) funciona, para os propósitos desta tese, como um ponto de apoio fundamental, mas não como um modelo a ser adotado sem reservas. Tomo o *insight* central de sua teoria – de que a moralidade está à sua função social e por isso encontra sua justificação na estrutura social — como um elemento fundamental a ser incorporado na concepção de moralidade que a minha tese vem sendo elaborada. Contudo, o naturalismo construtivista que tenho procurado desenvolver sustenta que essa base natural e social precisa ser complementada por uma concepção mais robusta de construção normativa, na qual a racionalidade prática e os processos deliberativos desempenham um papel mais explícito.

Assim, na próxima seção apresentarei a minha versão de naturalismo construtivista que toma a teoria moral centrada na sociedade como pano de fundo, mas avança para além dela. Trata-se de preservar o vínculo naturalista com a descrição dos fatos morais e sociais, sem assumir um reducionismo normativo, e de aprofundar o aspecto construtivista por meio de uma análise mais clara dos procedimentos, critérios e limites da justificação moral. Desse modo, busco oferecer uma compreensão da objetividade e da normatividade moral que seja ao mesmo tempo empiricamente informada, socialmente estruturada e racionalmente normativa.

5.3.3 O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade

Vou chamar, provisoriamente, a minha versão de **naturalismo construtivista centrado na sociabilidade** (NCCS) para distingui-la das demais formas possíveis de naturalismo construtivista. A inspiração vem da *teoria moral centrada na sociedade* de Copp (2001) que interpreto como sendo um tipo de naturalismo construtivista. Embora a minha versão de naturalismo construtivista compartilhe de muitos pontos da teoria de Copp e tenha sido influenciado por ela, também é verdade que há diferenças significativas. Naturalmente uma possibilidade poderia ser chamar minha visão de “naturalismo construtivista centrado na sociedade”, porém há duas razões para adotar o termo “sociabilidade” no lugar de “sociedade”. Primeiro, porque se trata de uma formulação própria, que diverge da dele ao incorporar elementos adicionais, então convém um nome distinto. Segundo, porque, em minha visão, o termo “sociabilidade” é mais adequado que “sociedade” para a visão que proponho. Enquanto Copp (2001) vincula moralidade e sociedade de forma necessária (ou seja, *não há moralidade dissociada de sociedade*) — ainda que definindo “sociedade” de modo mais amplo e vago —, prefiro usar “sociabilidade” por abarcar formas de coletividade mais diversas, como comunidades, tribos, associações e grupos, reservando o termo “sociedade” para um tipo de arranjo social mais restrito e próximo do conceito de sociedade de Ferdinand Tönnies (2001).

Ferdinand Tönnies, em seu livro *Community and Civil Society*¹⁸⁶ (2001), faz uma distinção importante entre comunidades e sociedades. Segundo Tönnies a comunidade (*Gemeinschaft*) é uma entidade viva e unificada, é orgânica e compreende uma organização social no qual pertencimento e identidade são a bases das relações entre os indivíduos. Já a sociedade (*Gesellschaft*) seria uma construção puramente mecânica, como um artefato social criado para um propósito diferente da comunidade. Tönnies afirma:

Todos os tipos de convivência social que são familiares, confortáveis e exclusivos devem ser entendidos como pertencentes à *Gemeinschaft*. *Gesellschaft* significa vida na esfera pública, no mundo exterior. Na *Gemeinschaft* estamos unidos desde o momento de nosso nascimento com

¹⁸⁶ A obra original em alemão, publicada em 1887 se chama *Gemeinschaft und Gesellschaft* e é provavelmente a principal obra do sociólogo, onde ele procura destacar as diferenças entre comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*). Para uma visão geral sobre a sociologia de Tönnies, ver Brancalone (2008)

nosso próprio povo para o bem ou para o mal. Nós saímos para *Gesellschaft* como se estivéssemos em uma terra estrangeira. (Tönnies, 2001, p. 18)

Para Tönnies (2001), as comunidades são formas de organização social marcadas por vínculos pessoais, afetivos e tradicionais, nos quais os indivíduos se percebem como partes de um todo relativamente orgânico. As relações comunitárias são estruturadas por proximidade, pertencimento e reconhecimento mútuo, e os padrões normativos que as regulam tendem a emergir de práticas compartilhadas, costumes e expectativas recíprocas, antes de qualquer institucionalização formal. Já as sociedades, no sentido estrito de *Gesellschaft*, caracterizam-se por relações mais impessoais, contratuais e instrumentais, mediadas por instituições formais, normas jurídicas e interesses individuais.

Essa distinção é particularmente relevante para uma teoria moral de inspiração naturalista. Se a moralidade é entendida como um fenômeno que emerge da necessidade de coordenação, cooperação e regulação de conflitos entre agentes sociais, então é plausível supor que suas formas mais primitivas tenham surgido em contextos comunitários, e não em sociedades complexas no sentido moderno. Comunidades, tal como descritas por Tönnies (2001), fornecem um ambiente social mais próximo daquele no qual disposições morais básicas — como lealdade, reciprocidade, confiança e reprovação social — puderam se desenvolver a partir de mecanismos psicológicos e emocionais moldados pela evolução. Nesse sentido, a moralidade parece estar enraizada, desde sua origem, em padrões de sociabilidade anteriores à formação de sociedades institucionalizadas.

Por isso, o naturalismo construtivista que defendo, embora tenha inspiração em Copp (2001), não é exatamente centrado no conceito de sociedade, pois entendo que pode haver moralidade em outros arranjos sociais que não são sociedades, como comunidades, por exemplo. Aliás, é bem mais provável que a moralidade tenha surgido em um contexto social que é relativamente mais próximo ao modo como Tönnies (2001) descreve as comunidades, o que é muito diferente das sociedades modernas e contemporâneas.¹⁸⁷ E isso é compatível com a maior parte das

¹⁸⁷ Provavelmente Copp responderia que seu conceito de sociedade é relativamente amplo para abarcar o que Tönnies (2001) chama de comunidade. Nesse sentido, a ideia de sociedade seria suficiente, no entanto o que me leva a manter a distinção é que ela se encaixa melhor dentro da distinção entre moralidade de simpatia e moralidade de justiça (de Tomasello, 2016) e do quadro explicativo acerca da existência de duas formas de pensar a moralidade que decorrem do modelo do processo dual, tal como Joshua Greene (2018) defende.

abordagens naturalistas, especialmente as que buscam a gênese da moralidade em raízes evolutivas.

Essa constatação implica que a raiz da moralidade está nas *relações de sociabilidade* e não necessariamente na *estrutura societal* (de sociedades) propriamente dita. A moralidade evoluiu ou se desenvolveu também na medida em que as *relações* de sociabilidade se ampliaram e se desenvolveram e assumiram uma complexidade maior, é verdade – ganhando camadas mais complexas e sendo assimiladas também pela *estrutura social* (seja ela *sociedades* ou *comunidades*) –, mas ainda assim, o que se mantém essencial é o fato de termos de nos relacionar, independentemente do tipo de organização social. Isso significa que a necessidade da moralidade parece decorrente da *relação de sociabilidade*, na medida em que ela tende a promover uma certa estabilidade no grupo e amplia as chances do comportamento cooperativa entre seus membros (Tomasello, 2016), facilitando a coesão social. O tipo de organização social – se é uma tribo ou comunidade (com uma organização mais simples e orgânica) ou se é uma sociedade (contendo estrutura social altamente complexa) –, isso vai repercutir em um *código moral* (Copp, 2001) provavelmente distinto em termos de escopo ou até em ênfase na forma e no conteúdo normativo, o que evidencia um relativismo contingente. Ou seja, a moralidade enquanto fenômeno natural, em si mesma, parece ser quase uma exigência intrínseca à sociabilidade – quando se trata de indivíduos humanos, pelo menos –, mas *o modo como* ela irá se manifestar ou será expressa – se vai ser através de um código deontológico fechado ou uma expressão mais sapiencial (conforme o que ocorre em culturas mais orientais) – vai depender do tipo de organização ou estrutura social que resulta das relações de sociabilidade desses indivíduos que juntos formam um corpo coletivo. Para resumir: a moralidade parece intrínseca à sociabilidade e decorrer dela; o modo de expressão moral (os códigos e normas morais) dependem da estrutura social (seja ela comunitária ou societária).

Então, para incorporar a distinção entre comunidade e sociedade de Tönnies (2001), pareceu conveniente trocar a “centralidade na sociedade”, pela “centralidade na sociabilidade”, que é mais ampla e pode abarcar tanto comunidades quanto sociedades (além de outros arranjos sociais possíveis, como associações¹⁸⁸, por

¹⁸⁸ Pensemos em um tipo de associação social como uma ordem militar, por exemplo, que não se encaixa nem como uma sociedade nem como uma comunidade, nos termos de Tönnies (2001). Ora, parece plausível identificar que há padrões morais normativas entre os militares que não são

exemplo), até mesmo porque o termo sugere que a origem da moralidade está muito mais vinculada inicialmente a *relações* do que a *estruturas* sociais.

Além disso a distinção entre comunidade e sociedade nos permite conectar a moralidade com a teoria do processo dual e a distinção entre dois tipos de moralidade feitas por Greene (2018) – e que também repercute a diferença identificada por Tomasello (2016) entre a moralidade baseada em simpatia e a moralidade baseada na justiça – e identificado ao longo da história da filosofia por uma constante tensão entre sentimentalistas e racionalistas.¹⁸⁹ Ao meu ver, o naturalismo naturalista centrado na sociabilidade abre a possibilidade de uma concepção dual de moralidade que explica a razão dessa tensão, que está nessa característica dual da moralidade e que por sua vez está conectada à mente dual. O naturalismo construtivista, inspirado na distinção entre comunidade e sociedade de Tönnies (2001), incorpora essa ideia de uma moralidade dual e distingue entre uma *moralidade comunal* (baseada na simpatia) e uma *moralidade societal* (baseada na justiça).

Assim teríamos, uma moralidade mais básica e fortemente enraizada na natureza humana, principalmente na biologia e marcada pelo afeto (relações de parentesco, enfatizada pelas emoções e sentimentos morais), guiada pelo sistema 1, isto é, pelo pensamento rápido e intuitivo. Em outras palavras, uma moralidade moldada *pela* e *para* comunidades. E teríamos uma moralidade mais complexa e racional, baseada no sistema 2, marcada pelas relações de reciprocidade e justiça, endereçada à relação entre estranhos e entre diferentes, uma moralidade própria de relações societárias, isto é, uma moralidade moldada *pela* e *para* sociedades. O primeiro tipo chamo, então, de *moralidade comunitária*, e o segundo tipo, *moralidade societal*. Ambas estariam amparadas pelo guarda-chuva do termo “sociabilidade” que corresponde genericamente às relações sociais que são basilares e que podem evoluir de forma distinta conforme a estrutura e as necessidades ou contingências que essas estruturas sociais se desenvolvem ou apresentam.¹⁹⁰ Daí o relativismo moderado presente na teoria do naturalismo construtivista.

exatamente os mesmos que regem uma sociedade ou uma comunidade. O termo “sociabilidade” é amplo o suficiente para abarcar associações desse tipo e aceitar que pode haver normas morais e códigos morais implícitos nesse tipo de arranjo social. A visão do naturalismo construtivista centrado na sociabilidade pode abarcar também esse tipo de arranjo, uma vez que a função da moralidade é garantir a coesão da sociabilidade em diferentes arranjos coletivos.

¹⁸⁹ Mas também entre particularistas e universalistas, entre os que defendem uma moralidade baseada no dever e na justiça dos que defendem uma moralidade baseada no cuidado e na empatia.

¹⁹⁰ É precisamente por essa razão que o conceito de *sociabilidade* se mostra mais adequado do que o de *sociedade* para a proposta aqui defendida. A noção de sociabilidade permite abarcar uma gama

Essas duas formas de moralidade, a moralidade comunitária e a moralidade societária, são consequências da visão do naturalismo construtivista centrado na sociabilidade. Isso também significa que a moralidade comunitária tende a ser mais fortemente amparada no sistema 1 do que no sistema 2, mas não quer dizer que o sistema 2 não cumpre uma função. Na verdade, na moral comunitária o sistema 2 cumpre o que Haidt (2001) e também Greene (2018) defendem que o sistema 2, isto é, o raciocínio, serve para oferecer razões ou argumentos para reforçar as crenças e intuições já estabelecidas pelo sistema 1. Mesmo quando uma moral comunitária se apresenta de uma forma deontológica (pensemos em um código como o decálogo judaico) é uma expressão do uso das normas – na forma de obrigatoriedade – para reforçar as crenças morais do sistema 1. Em sociedades que são marcadas pela moralidade societal¹⁹¹, o sistema 2 tem maior autonomia e o código moral resultante pode ser (e em alguns casos deve ser) relativamente independente do sistema 1. Mas isso não significa não haver nenhuma relação. O sistema 2 pode até ser o autor do código moral, mas muitas vezes a força motivacional dele é demasiadamente fraca, pois embora o sistema 2 – isto é, a razão prática –, possa ser eficaz para fornecer uma justificativa para as normas morais, ela nem sempre é suficiente para motivar os agentes a cumpri-las. O sistema 1 é mais eficaz em motivar. Não é à toa que Hume (2009) pensava que a razão é escrava das paixões. Meu ponto é que pelo menos no que tange a motivação moral, é provável que Hume estivesse mais próximo da verdade.

Por outro lado, essa distinção pode esconder um problema. Pode parecer que a moralidade comunal é puramente descritiva enquanto que a societal é apenas normativa. Isso é errôneo, pois é evidente que há normas na moralidade comunitária e há fatos nos códigos morais sociais. O ponto é que as normas na moral comunitária cumprem um papel secundário e elas tendem a surgir de maneira mais orgânica (até podem ser construções sociais, mas são processos históricos e culturais que acompanham o desenvolvimento orgânico da estrutura comunitária ao longo do

mais ampla de arranjos sociais — incluindo comunidades, grupos informais, associações e formas híbridas de coletividade — sem pressupor estruturas institucionais estáveis ou sistemas normativos formalizados. Ao incorporar a distinção de Tönnies (2001), o naturalismo construtivista centrado na sociabilidade reconhece que a moralidade pode existir e operar em diferentes níveis de complexidade social, preservando sua ancoragem naturalista na interação humana básica, ao mesmo tempo em que abre espaço para a construção progressiva e reflexiva de normas em contextos sociais mais complexos.

¹⁹¹ Sociedades democráticas e seculares em geral tendem a se estruturarem com esse tipo de moralidade de sistema 2. Ver Greene (2014;2018).

tempo), enquanto que nas sociedades, as normas parecem ter uma origem mais artificial – são efetivamente construções no sentido de que a sua gênese e sua justificação está relacionada a procedimentos racionais deliberativos, como os construtivistas éticos defendem (de Kant à Rawls, de Korgaard à O'Neill). Portanto, em sociedades, as normas podem ser criadas com uma finalidade específica a orientar a conduta dos agentes sociais, mas elas também produzem fatos morais novos.¹⁹² O caminho e relação entre norma e fato parece distinto. Em comunidades, as normas tendem emergir de fatos presentes e constitutivos dessa organização social e tais normas, ao surgirem, reforçam esses fatos, enquanto que em sociedades, as normas, embora também se apoiem em fatos, parecem criar novos fatos.¹⁹³

Essa distinção entre moralidade comunitária e societal é apenas um esboço teórico, mas demonstra o aspecto dual da moralidade e também ajuda a entender muitos conflitos morais existentes dentro de sociedades, especialmente entre setores mais conservadores – que parecem tender mais a uma moralidade comunitária – e setores mais progressistas – que tendem a uma moralidade mais societal.¹⁹⁴

De maneira mais específica, o naturalismo construtivista que defendo apresenta um conjunto de características que não são compartilhadas por todas as formas possíveis de naturalismo construtivista. Trata-se de uma posição que assume

¹⁹² Em comunidades, normas como a obrigação de reciprocidade ou de ajuda mútua emergem de práticas sociais já existentes e reforçam fatos constitutivos da vida comunitária. Em sociedades complexas, normas como direitos trabalhistas ou legislações antidiscriminatórias são deliberadamente instituídas e passam a criar novos fatos morais, como novas formas de reconhecimento, deveres e expectativas normativas.

¹⁹³ Por exemplo: Suponha que em uma comunidade haja uma prática específica de que um guerreiro que tenha se arriscado em alguma batalha volte para casa e se case com a filha mais velha de um dos líderes do grupo, como se fosse uma premiação por sua bravura. Esse fato pode acabar transformando-se em uma norma e então, algo que era apenas uma convenção ou hábito daquela comunidade passa a ser visto como uma obrigação moral, a ponto de um guerreiro que volte vivo de uma batalha sangrenta exija dos líderes de sua comunidade o que é seu por “direito”. Em uma sociedade, muitas normas podem ter origem semelhante, até mesmo porque a maior parte das sociedades tem sua origem em comunidades originárias e guarda em sua cultura diversos elementos que estão entrelaçados, inclusive em suas concepções morais (o que torna a separação entre comunidade e sociedade algo complexo, sendo mais fácil fazê-lo enquanto conceito do que na prática), mas muitas normas podem ser criadas a partir de outro tipo de reivindicação, que na verdade pode ser até uma reação a uma prática antiga considera abusiva. Não é incomum que sociedades modernas tenham desenvolvidos normas e leis que são releituras ou atualizações de normas comunitárias antigas. Uma sociedade poderia considerar que a prática de obrigar uma mulher a casar com o guerreiro que volta de uma batalha (ou com um soldado que volte da guerra ou de um exercício militar, em um contexto mais atual) seria extremamente abusivo e inadequado, para não dizer injusto ou simplesmente imoral. Ao se criar um direito de escolha para as mulheres, cria-se também, simultaneamente um fato novo (ainda que um fato social) que passa a fazer parte do conjunto de fatos que constituem aquela sociedade.

¹⁹⁴ Haidt e Greene também exploraram essas raízes morais conflituosas que estão na base da polarização política, algo presente não apenas na sociedade americana mas em diferentes sociedades ao redor do mundo.

compromissos metaéticos particulares — tanto de natureza ontológica quanto epistemológica — que delimitam o seu escopo teórico e a distinguem de abordagens afins. Entre os principais compromissos metaéticos assumidos pelo naturalismo construtivista centrado na sociabilidade destacam-se: (i) um *naturalismo não redutivo*, segundo o qual os fatos morais relacionam-se aos fatos naturais e sociais, mas não se reduzem inteiramente a eles; (ii) um *naturalismo predominantemente descritivo*, que visa explicar a gênese, a funcionalidade e estrutura dos fenômenos morais sem pretender fornecer, por si só, uma redução naturalista da normatividade; (iii) uma concepção *construtivista da normatividade*, segundo a qual a força vinculativa das normas morais emerge de práticas sociais de justificação, deliberação e reconhecimento social; (iv) a centralidade da *sociabilidade* como condição básica da moralidade, entendida de forma mais ampla que o conceito de sociedade institucionalizada, o que inclui a possibilidade de códigos morais comunitários ou societários; e (v) uma concepção de *objetividade moral fraca*, compatível com pluralismo e sensível a contextos históricos, mas capaz de sustentar crítica moral e progresso normativo.

Esses compromissos dizem respeito, entre outros aspectos, ao modo como os fatos morais são concebidos, à relação entre fatos e normas, ao estatuto da normatividade e ao papel da racionalidade prática e da sociabilidade na justificação moral. Evidentemente, tais escolhas metaéticas não são neutras: elas implicam diferentes maneiras de compreender a objetividade moral e repercutem diretamente em posições possíveis no domínio da ética normativa, especialmente no que diz respeito à possibilidade de crítica moral, progresso moral e pluralismo de valores.

5.3.3.1 Definindo o naturalismo construtivista

Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade (NCCS) é uma posição metaética híbrida que funde naturalismo e construtivismo, que se articula a partir de três eixos: 1) *Fatos morais existem (alguns fatos são naturais e outros são sociais)*; 2) *Normas morais válidas são construídas (social e racionalmente)*; 3) *A moralidade é uma construção social (social e racional) sobre uma base natural*.

(1) **Fatos morais existem** e alguns deles têm bases naturais, empíricas, passíveis de investigação científica. Esses fatos dizem respeito principalmente ao senso moral

humano (psicologia moral). A base psicológica do senso moral, de um ponto de vista natural e evolucionista, está amparada na estrutura do cérebro dual. Os juízos morais expressam inicialmente intuições que estão baseadas em emoções morais básicas, cuja origem pode ser explicada de um ponto de vista evolucionário, cuja finalidade é garantir a coesão social de grupos humanos através de um comportamento cooperativo. Juízos morais também podem ser elaborados através do raciocínio prático, mas esse processo ocorre a posteriori e normalmente visa a confirmação das convicções morais emocionalmente embasadas.

(2) **Normas morais válidas são construídas**, dependendo de critérios de racionalidade prática e razoabilidade situados socialmente; não existem independentemente dos agentes. Essas normas podem ter uma base factual, podem ter evoluído de comportamento naturalmente estabelecidos mas ganharam camadas sociais e culturais ao longo do tempo – principalmente a partir do desenvolvimento intelectual e linguístico humano somado ao processo civilizatório – de modo que foram sendo racionalizadas e sistematizadas em códigos morais que foram incorporados de diferentes formas por diferentes culturas, o que explica a variedade de códigos morais e a pluralidade normativa ao redor do mundo e o progressivo desenvolvimento das visões morais ao longo da história. Essa visão de construção social e a racionalização das normas em diferentes códigos explica o relativismo e também possibilita o progresso moral.

(3) **A moralidade é, portanto, um fenômeno social e culturalmente construído sob uma base naturalista** (emoções e intuições morais), cuja sistematização pode ser moldada através do raciocínio prático, que confere validade racional e autoridade normativa. A moralidade humana é um fenômeno que surge naturalmente e se desenvolve a luz de um processo de interação entre processos biológicos e culturais (perspectiva biocultural), sofrendo mudanças e adaptações através do tempo conforme culturas e sociedades. O senso moral surge pela necessidade de cooperação como reações comportamentais baseadas em emoções, que são expressos em ações, crenças e juízos valorativos que se transformam em juízos normativos através de processos deliberativos que envolvem cognição, raciocínio prático, agência e condicionamentos sociais. De acordo com a perspectiva do naturalismo construtivista, a moralidade tem um

aspecto dual, onde a dimensão factual natural fornece o terreno empírico, e a dimensão normativa é realizada pela agência deliberativa e pela construção social de normas.

Dessa forma, para o naturalismo construtivista centrado na sociabilidade, a moralidade é um fenômeno híbrido em dois sentidos. É híbrido por ter uma dimensão factual e uma dimensão normativa. É híbrido também porque possui uma dimensão intuitivo-emocional e uma dimensão racional-deliberativa. A moralidade é um misto de fato e norma, razão e emoção. Isso implica em uma *concepção dual* da moralidade. Há duas formas de pensar a moralidade, amparadas em dois sistemas mentais de pensamento, o intuitivo-emocional e o racional-deliberativo (Greene,2018). A dimensão factual natural da moralidade está ligada ao senso moral intuitivo-emocional (Haidt,2001; Greene,2018), enquanto que a dimensão normativa dos juízos morais está relacionada à capacidade racional-deliberativa humana (Greene,2018). Nesse sentido, a perspectiva naturalista sentimentalista (Prinz,2007) se articula com a perspectiva construtivista racional (Rawls, 1980; Korsgaard,1996; O'Neill,2006) para compor uma imagem completa do fenômeno moral, que abarca tanto o sentido empírico quanto normativo da moralidade.

O Naturalismo Construtivista integra, portanto, explicações descritivas (naturalismo) e normativas (construtivismo), conciliando ciência e razão prática para compreender a moralidade em uma perspectiva realista, que procura garantir uma base ontológica plausível para a objetividade moral.

5.3.4. A realidade moral: entre o “dado” e o construído

O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade (NCCS) constitui uma forma de compatibilismo entre interpretações realistas tanto do naturalismo quanto do construtivismo. Trata-se de uma posição metaética que combina uma abordagem naturalista com uma abordagem construtivista da moralidade, assumindo um compromisso realista em termos ontológicos. Nesse sentido, o NCCS sustenta uma concepção realista da moralidade, ainda que distinta do realismo moral metafísico tradicional.

Diante disso, impõe-se uma questão fundamental: afinal, existe uma realidade moral? Faz sentido falar em realidade moral? A resposta a essa pergunta depende, evidentemente, do que se entende por “realidade moral”¹⁹⁵. Aqui, tomo essa expressão como referindo-se ao conjunto de fenômenos pertencentes ao domínio da moralidade. Contudo, não compreendo a moralidade como algo dotado de existência ontológica independente. O NCCS não defende a existência de entidades morais no mundo, nem de leis, princípios ou normas morais que possam ser simplesmente descobertos — seja por métodos empíricos, seja por formas não empíricas de conhecimento, como propõe o intuicionismo ético, por exemplo — ao menos não antes da interação entre sujeitos enquanto agentes morais.

Ainda assim, há fenômenos que pertencem genuinamente ao domínio moral e que podem ser identificados, percebidos, observados ou mesmo intuídos, embora não esgotem a totalidade da moralidade. Nesse sentido, defendo que existem fatos morais, mas tais fatos não possuem nada de misterioso ou sobrenatural. Alguns deles são fatos naturais, especialmente fatos acerca da natureza humana, de ordem biológica e psicológica (esse é o aspecto naturalista que compõe a base da moralidade, como já foi explorado ao longo dos capítulos anteriores); outros são fatos sociais ou institucionais, criados ou construídos por nós, em grande medida de forma coletiva. É justamente por isso que o construtivismo oferece um *insight* indispensável que complementa a base naturalista. Como observa O'Neill (2007), a moralidade pertence primariamente ao contexto da construção, e não ao da descoberta.

Minha tese geral, contudo, é que a moralidade participa de ambos os contextos. Há um aspecto da moralidade que é descoberto, e não construído, e que funciona como base sobre a qual outros elementos morais são construídos. Uma vez

¹⁹⁵ Na verdade, a expressão “realidade moral” combina dois termos que são complexos de definir e de difícil consenso. Eu diria que é ainda mais difícil definir “moral” do que “realidade”, pois parece que temos um uso linguístico implícito para “realidade” que diz respeito àquilo que de fato existe. Embora essa seja uma discussão metafísica complexa e tão longa quanto a história da própria filosofia (que remonta à Platão e até antes dele), parece que quando falamos em realidade moral, usamos a expressão “realidade” de maneira mais solta e vaga, como análogo a “domínio”, “campo” ou “mundo” (podemos falar em mundo moral, contudo não estamos propriamente se referindo à “mundo” no mesmo sentido, mas apenas como figura de linguagem, ou seja, não deveríamos levar tão a sério a expressão. Nesse sentido, falar em realidade moral não é nada mais do que falar a respeito do conjunto de coisas que consideramos que pertencem a classe da “moral”). Mas definir “moral” (ou ética) também é complexo, já que isso implica um certo posicionamento teórico acerca do que é a moral (ou ética). Meu ponto é que ou assumimos como dado um certo conceito ou então precisamos ir para a linguagem ordinária e ver na prática o que normalmente nos referimos quando falamos em moral ou usamos expressões morais, ou quando fazemos juízos morais. Nesse sentido, parece que uma dose de pragmatismo é útil e talvez o único caminho realmente promissor.

construídos, esses elementos passam novamente a integrar o domínio do que pode ser conhecido, identificado ou “descoberto”, ainda que agora enquanto fatos sociais.

Para ilustrar essa ideia, considere-se o fato de que existem padrões relativamente estáveis de comportamento moral em nossas sociedades. Pode-se dizer que há códigos morais que fazem parte do tecido social (Copp, 2001), mesmo que esses padrões não sejam plenamente coesos ou harmônicos. Ainda assim, eles exercem influência efetiva sobre o comportamento das pessoas, bem como sobre nossos juízos a respeito de ações, atitudes, discursos e práticas sociais. Do ponto de vista naturalista, especialmente evolucionista, tais padrões podem ser entendidos como emergindo de disposições naturais próprias de seres essencialmente sociais e sociáveis e, nesse sentido, poderiam ser identificados e descritos como fatos naturais.

No entanto, no caso humano, há camadas adicionais de complexidade. Além da base natural, existe uma dimensão social e cultural — na verdade, múltiplas camadas — que moldam profundamente a moralidade. Uma parte significativa da moralidade é construída socialmente de forma coletiva e amplamente irrefletida, ao longo de gerações, e não como resultado de um processo deliberativo consciente (o que reforça a intuição básica do construtivismo social). Por essa razão, os construtivismos kantianos, entendidos como estritamente procedimentais, não são, por si só, suficientes para explicar integralmente o surgimento histórico e social da moralidade. O naturalismo, sobretudo em sua versão evolucionista, oferece uma chave explicativa relevante para compreender a origem e o desenvolvimento do fenômeno moral, enquanto o construtivismo social acrescenta uma camada sociocultural em sua explicação que é indispensável.

Já o construtivismo procedimental – entendido como um método de construção racional de princípios – mostra-se particularmente útil quando refletimos sobre uma moralidade ideal ou idealizada. Em outras palavras, o construtivismo ético é fundamental para pensarmos que tipo de moralidade deveria orientar a conduta dos indivíduos em uma sociedade. Nesse contexto, critérios ligados à racionalidade prática e a procedimentos deliberativos, seja sob condições reais, seja sob condições ideais ou hipotéticas, tornam-se centrais para a formulação e a justificação de normas morais.

O esforço desenvolvido aqui consiste, portanto, em articular duas linhas de argumentação complementares: uma de caráter descritivo, voltada à compreensão do que é a moralidade, a partir de uma explicação plausível de sua origem, função e

desenvolvimento; e outra de caráter normativo, orientada à reflexão sobre que tipo de moralidade precisamos construir. Há, assim, uma concepção implícita de progresso moral. Parte-se do pressuposto de que a moralidade cumpre uma função social, razão pela qual sustento que ela é um meio, e não um fim em si mesma.

Essa concepção afasta-se de uma abordagem kantiana clássica, segundo a qual a moralidade é um fim em si (Kant, 2009; 2016). Embora essa ideia possa exercer certo apelo normativo, ela enfrenta dificuldades importantes. Em primeiro lugar, não parece refletir adequadamente a forma como a moralidade é vivida e praticada no cotidiano das pessoas. Em segundo lugar, ela entra em tensão com uma genealogia naturalista e evolucionista da moralidade. Para que o senso moral tenha sido selecionado ao longo da evolução, ele precisou desempenhar uma função adaptativa; nesse sentido, a moralidade teve necessariamente um caráter instrumental. Mesmo que hoje possamos atribuir à moralidade outros significados e funções – como a constituição da identidade moral ou do pertencimento comunitário (Pettit, 2018; Korsgaard, 1996; 2009) – isso não elimina sua função básica.

Nesse ponto, aproximo-me da concepção de David Copp (2001), segundo a qual a função fundamental da moralidade é tornar a vida social possível e sustentável. É difícil conceber a manutenção de qualquer sociedade minimamente estável sem algum tipo de código moral compartilhado. Assim, defendo que a moralidade é um elemento essencial para a coesão social.

Isso implica que o NCCS compreende o fenômeno moral como algo real e, em certo sentido, objetivo, sem assumir compromissos com um dualismo metafísico ou com uma posição antirrealista radical. A realidade moral, tal como concebida pelo NCCS, é constituída por dois tipos fundamentais de fatos: fatos naturais e fatos sociais. Os fatos morais de base natural pertencem à natureza humana e fornecem o ponto de partida para compreender o enraizamento do fenômeno moral. Já os fatos morais de natureza social integram uma ontologia de segunda ordem – a ontologia da realidade social (Searle, 1995) – que é construída coletivamente por agentes em relações de sociabilidade (Copp, 2001; O'Neill, 2006)

O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade, portanto, deve ser entendido como uma proposta que combina o realismo naturalista com um construtivismo ético igualmente interpretado em chave realista, oferecendo uma concepção integrada da moralidade enquanto fenômeno natural, social e normativamente estruturado.

5.3.5 Vantagens e limitações do naturalismo construtivista

Uma maneira frutífera de avaliar as vantagens do naturalismo construtivista consiste em examinar, inicialmente, o naturalismo e o construtivismo considerados isoladamente. Esse procedimento permite identificar não apenas os méritos específicos de cada abordagem, mas também suas limitações internas — e é precisamente a tentativa de responder a essas limitações que motiva a proposta de uma posição híbrida. O naturalismo construtivista não surge, assim, como uma simples justaposição de teorias, mas como uma tentativa de integrar elementos complementares de duas tradições metaéticas que, tomadas separadamente, enfrentam dificuldades teóricas persistentes.

No caso do naturalismo moral, uma de suas principais virtudes reside na rejeição de uma dicotomia rígida entre fato e valor. Ao situar a moralidade no interior da imagem naturalista do mundo, essa abordagem oferece uma concepção mais coesa da relação entre moralidade e natureza, evitando diferentes formas de dualismo — como as oposições entre mente e mundo, ética e ciência, natureza e cultura ou descrição e normatividade. Além disso, o naturalismo estabelece uma continuidade entre o discurso moral e o discurso científico (Darwall *et al*, 1992), permitindo que descobertas empíricas acerca da psicologia, da biologia evolutiva e das práticas sociais humanas desempenhem um papel explicativo relevante na compreensão da moralidade. Contudo, essas vantagens vêm acompanhadas de limitações importantes. Em particular, muitas versões do naturalismo enfrentam dificuldades para fornecer uma explicação plenamente satisfatória da normatividade moral, isto é, do caráter vinculante e prescritivo das normas, bem como para justificar como o progresso moral é possível, especialmente quando este envolve transformações normativas que parecem ultrapassar meras descrições de fatos naturais.

O construtivismo moral, por sua vez, apresenta vantagens complementares. Ao enfatizar o papel ativo dos agentes morais na deliberação prática e na construção de normas, o construtivismo oferece uma resposta mais direta ao problema da normatividade (Korsgaard, 1996), ao vincular a validade moral a procedimentos racionais, critérios deliberativos ou práticas de justificação intersubjetiva. Essa abordagem também evita compromissos metafísicos mais robustos associados a certas formas de realismo moral, ao mesmo tempo em que preserva alguma noção de objetividade, entendida seja em termos procedimentais, intersubjetivos, sociais ou

práticos. Ademais, o construtivismo atribui centralidade à agência moral e fornece instrumentos conceituais para pensar o progresso moral como um processo de revisão, reconstrução e aprimoramento das normas à luz de novas razões, contextos e desafios. Ainda assim, o construtivismo não está isento de dificuldades. Entre suas limitações mais recorrentes estão o risco de reinstaurar uma dicotomia entre fato e valor, uma relativa indiferença ou distanciamento em relação às ciências empíricas, dificuldades para integrar explicações naturalistas da moralidade e, não raro, acusações de relativismo, antirrealismo ou excessiva abstração teórica e conceitual.

Diante desse diagnóstico, torna-se evidente que tanto o naturalismo quanto o construtivismo, considerados isoladamente, exibem vantagens teóricas significativas, mas também limitações estruturais. A proposta do naturalismo construtivista consiste precisamente em combinar essas duas abordagens de modo a preservar seus pontos fortes e, ao mesmo tempo, mitigar suas deficiências. Ao integrar uma explicação naturalista da origem e do funcionamento da moralidade com uma abordagem construtivista da normatividade e da justificação moral, o naturalismo construtivista busca oferecer uma concepção metaética mais abrangente e equilibrada. Nesse sentido, ele pode ser entendido como uma tentativa de oferecer “o melhor dos dois mundos”, sem incorrer nos custos teóricos que cada posição tende a apresentar quando adotada de forma isolada

As vantagens centrais do naturalismo construtivista podem ser sintetizadas em três pontos principais: Em primeiro lugar, (1) essa abordagem oferece uma concepção mais plausível da moralidade, compatível tanto com a experiência moral ordinária quanto com a visão científica do mundo. Ao rejeitar dualismos fortes e superar uma dicotomia rígida entre fatos e valores, o naturalismo construtivista estabelece uma continuidade entre as dimensões descritiva e prescritiva da moralidade, sem reduzir uma à outra. Em segundo lugar, (2) o naturalismo construtivista sustenta uma forma mínima de realismo moral e, com isso, uma noção de objetividade moral em duas vias: por um lado, ancorada em fatos naturais e sociais relevantes; por outro, resultante de processos construtivos de deliberação racional e justificação social intersubjetiva. Essa dupla ancoragem permite evitar tanto o subjetivismo e o relativismo arbitrário quanto formas mais radicais de ceticismo ou niilismo moral.¹⁹⁶ Por fim, (3) o

¹⁹⁶ Desse modo, o naturalismo construtivista pode mesclar uma objetividade mais forte (independente de agentes), advinda do naturalismo, com uma objetividade mais fraca (dependente de agentes) que está associada ao construtivismo.

naturalismo construtivista mostra-se especialmente adequado para pensar a ideia de progresso moral. Enquanto abordagens evolucionistas podem explicar apenas de maneira limitada como certas disposições morais emergiram ao longo da evolução biológica, o construtivismo complementa essa explicação ao permitir a reconstrução crítica de normas e práticas morais. Desse modo, torna-se possível articular a moralidade que efetivamente temos com a moralidade que aspiramos construir, preservando simultaneamente uma dimensão descritiva e uma perspectiva normativa do progresso moral em que podemos pensar na moral que temos e na moral que almejamos.

Contudo, o naturalismo construtivista também apresenta limitações próprias, que devem ser reconhecidas. Em primeiro lugar, trata-se de uma posição teoricamente complexa, que exige a articulação cuidadosa de diferentes níveis explicativos — biológico, psicológico, social e normativo —, o que pode dar margem a acusações de ecletismo se essa articulação não for suficientemente clara. Em segundo lugar, embora rejeite uma dicotomia rígida entre fato e valor, o naturalismo construtivista ainda enfrenta o desafio de explicar de maneira plenamente satisfatória como descrições naturalistas contribuem para a normatividade sem reduzi-la. Em terceiro lugar, ao assumir uma concepção de objetividade fraca, preponderantemente, o naturalismo construtivista se expõe à crítica de que sua objetividade seria insuficiente ou instável, situando-se numa zona intermediária entre realismo e antirrealismo. Essa consequência está diretamente ligada ao fato de que a tese implica uma forma de relativismo moderado: embora rejeite o relativismo radical e preserve a ideia de progresso moral, o naturalismo construtivista reconhece que a normatividade moral mantém uma relação estreita com contextos culturais e formas de organização social, o que torna plausível a existência de diferentes códigos morais historicamente situados — um ponto que aproxima esta proposta de Copp (2001). Por fim, embora o naturalismo construtivista não se restrinja a um modelo procedimental idealizado de deliberação — incorporando também um elemento construcionista ancorado em práticas sociais, instituições e formas historicamente situadas de cooperação —, ele ainda depende de condições mínimas de racionalidade prática, reconhecimento mútuo e estabilidade institucional para que processos de construção normativa possam ocorrer de maneira não distorcida. Isso implica que, em contextos marcados por desigualdades estruturais profundas, déficits sistemáticos de reconhecimento ou assimetrias persistentes de poder, tanto os procedimentos

deliberativos quanto as próprias práticas sociais que sustentam a normatividade moral podem encontrar-se comprometidos, limitando a aplicação imediata e crítica da teoria nesses cenários.

Ainda assim, essas limitações não anulam as virtudes do naturalismo construtivista. Ao contrário, elas refletem os custos teóricos inerentes a uma posição que rejeita soluções metaéticas simples e busca fazer justiça à complexidade do fenômeno moral. Nesse sentido, o naturalismo construtivista não promete eliminar todos os problemas tradicionais da metaética, mas oferece uma estrutura conceitual particularmente adequada para compreender a moralidade como um fenômeno simultaneamente natural, social e normativamente construído.

5.4 O NATURALISMO CONSTRUTIVISTA E O PROGRESSO MORAL

A constatação de que houve progresso moral ao longo da história é um ponto de partida essencial para compreender a moralidade em chave naturalista-construtivista. Ainda que a evolução biológica seja indispensável para explicar a emergência das capacidades cognitivas, emocionais e sociais que tornam a moralidade possível, ela não é suficiente para explicar a trajetória histórica de transformação e aperfeiçoamento dos padrões morais. A evolução, segundo Darwin (2009), é um processo adaptativo, mas tem um direcionamento a um determinado fim último: ou seja, a evolução não é teleológica; não aponta para um fim último, mas resulta de pressões seletivas.

Apesar disso, darwinistas sociais como Spencer (2002), tentaram enxergar na evolução um processo intrinsecamente progressivo, mas essa leitura foi criticada e abandonada sistematicamente, fato que inclusive foi responsável por enterrar por muito tempo um projeto de ética evolucionista (Ruse, 1995). O ponto crucial é que a evolução natural forneceu a base biológica necessária à moralidade, mas ela própria não determina por si só a direção de seu desenvolvimento. O progresso moral, entendido como um movimento cumulativo em direção a formas mais inclusivas e racionais de convivência (Buchanan & Powell, 2018), é um fenômeno que só pode ser explicado em interação com a evolução cultural (Richerson & Boyd, 2005).

Portanto há diferença entre evolução e progresso. A evolução pode implicar ganhos e perdas, dependendo do contexto. Um traço adaptativo pode ser vantajoso

para a sobrevivência, mas representar, do ponto de vista moral ou social, uma limitação ou mesmo um “retrocesso” – como tendência a favorecer membros do grupo indenitário que reforçam tribalismo ou preconceitos como a xenofobia. O progresso moral, ao contrário, remete a melhorias que transcendem o quadro naturalista. Peter Singer (2011) descreveu esse processo como a expansão do círculo moral. Nesse processo, grupos antes marginalizados – escravos, mulheres, minorias étnicas, crianças, estrangeiros, animais –, passam a ser progressivamente reconhecidos como agentes merecedores de consideração. Essa expansão não é linear, nem inevitável, mas os exemplos históricos – a abolição da escravidão, a promoção dos direitos civis, a luta por igualdade de gênero, a defesa de minorias sexuais e, mais recentemente, o reconhecimento de direitos animais e até do meio ambiente – indicam uma direção discernível que faz sentido chamar de progresso moral.

Do ponto de vista social é evidente a conexão entre progresso moral e o “processo civilizador” (Elias, 2010). Na medida em que a os projetos civilizatórios passaram a ser instituídos (ainda que sob a crítica atual de colonialismo ou imperialismo) inevitavelmente houve uma transição de uma moralidade dos afetos para uma moralidade normativa, frequentemente deontológica – ainda que a justificação dos sistemas e códigos morais possa ser política, religiosa ou cultural – fazendo eco ao que Haidt (2020) e Greene (2018) chamam de racionalização da moral. Ainda que possamos criticar de diferentes formas os processos de civilização da humanidade – a saída de comunidades rurais para sociedades urbanas, por exemplo –, é importante admitir que esse contexto trouxe diferentes benefícios para a humanidade, em várias como saúde, educação, cultura, ciência e tecnologia, além de melhores condições de vida para as pessoas em geral. A redução da violência em larga escala, por exemplo, é visto como um efeito direto do processo civilizador. Steven Pinker (2013), por exemplo, documentou e expôs estatisticamente a queda da violência ao longo dos séculos, relacionando-a a processos culturais e políticos como a ascensão do Estado moderno, a difusão da alfabetização entre outros fatores.¹⁹⁷

Esse movimento de transformação moral também está intimamente ligado ao progresso social e político. Embora progresso social não implique necessariamente em progresso moral, é difícil imaginar o segundo sem o primeiro. O crescimento de formas mais inclusivas de moralidade esteve associado ao desenvolvimento de

¹⁹⁷ Embora se possa fazer críticas ao otimismo de Pinker (2013), sua tese reforça a ideia de que há tendências históricas que podem ser interpretadas como progresso moral.

instituições políticas, sistemas jurídicos e práticas democráticas.¹⁹⁸ É impossível negar que há íntima conexão entre moral e direito. Também há de se notar que os sistemas jurídicos surgem da mesma demanda que motiva a moralidade em um sentido normativo: não podemos contar com os afetos e com a predisposição altruísta das pessoas.¹⁹⁹ É necessário um sistema de regras que tenha autoridade normativa sobre as pessoas.²⁰⁰ No caso da moralidade, a força normativa parece implicar em um aspecto introspectivo, já no Direito, a coação e a sanção externa é condicionante para evitar o descumprimento das normas legais. Apesar dessa diferença, é inegável que sistemas morais e legais estejam intimamente relacionados de forma a se retroalimentar: a moralidade motiva a criação de leis que, por sua vez, geram novas obrigações morais.

Essa perspectiva aponta para algo que deve ser contatado: a biologia evolutiva ajuda a compreender porque somos capazes de moralidade, mas é a cultura que explica por que determinados padrões morais se tornam predominantes. Embora haja exemplos ilustrativos como aqueles presentes nas observações feitas por Frans de Waal (2020), de que outros animais não humanos, como chimpanzés e bonobos, possuem disposições morais, como cuidado, empatia e senso de reciprocidade, é provável que lhes falte a capacidade cognitiva de expandir deliberadamente esse horizonte de consideração, de modo semelhante ao que os humanos fizeram ao longo de sua história. A chamada “revolução cognitiva”, como descreve Yuval Harari (2017), foi decisiva para dar aos seres humanos a capacidade de criar sistemas simbólicos complexos, incluindo a linguagem, a religião, o direito e a moralidade. E como Richerson e Boyd (2005) mostraram, a evolução cultural pode operar de forma muito mais rápida que a evolução biológica, permitindo que normas, instituições e crenças se modifiquem em poucas gerações.

Nesse ponto, o naturalismo construtivista oferece uma estrutura teórica privilegiada para compreender o progresso moral. Do lado naturalista, ele reconhece que a moralidade surge de disposições emocionais enraizados na biologia evolutiva.

¹⁹⁸ As tensões entre conservadores e progressistas mostram que a moralidade não avança em bloco, mas em meio a disputas, resistências e conflitos. Ainda assim, o fato de que certas práticas antes toleradas (como a tortura ou o linchamento público) hoje nos parecem inaceitáveis é um forte indício de progresso moral. Joshua Greene (2018) e Jonathan Haidt (2020) ressaltam em suas análises da psicologia moral esse tensionamento entre visões políticas antagônicas

¹⁹⁹ Kitcher (2011) argumenta que a origem da normatividade moral está relacionada à insuficiência do altruísmo psicológico.

²⁰⁰ Azevedo (2000), por exemplo, chega a defender que não existe obrigações morais fora do Direito.

Do lado construtivista, o progresso moral depende de nossa capacidade reflexiva de construir e reconstruir normas em resposta a novos contextos sociais, políticos e culturais.

Allen Buchanan e Russell Powell (2018) argumentam que o progresso moral deve ser entendido como um processo de revisibilidade permanente: as normas são provisórias e passíveis de melhoria, à medida que novas informações, perspectivas e condições históricas se tornam disponíveis.

[...] a moralidade e o progresso moral evoluem por meio de esforços humanos, desenvolvem-se ao longo do tempo e não podem ser especificados a priori por referência a algum padrão de valor que seja descoberto pela razão humana, independentemente das condições sócio-epistêmicas sob as quais esteja agindo. [...] embora neguemos que a moralidade seja meramente uma tecnologia social, enfatizamos que o desenvolvimento das capacidades morais humanas depende crucialmente do ambiente material e institucional; que o progresso moral em larga escala sempre requer ação social coletiva e coordenada se for para ir além da mera aspiração [...]. (Buchanan & Powell, 2018, p. 387)

Esse caráter reconstrutivo conecta-se com a concepção de Philip Kitcher (2011) da ética como um projeto em andamento, em que a humanidade busca resolver problemas práticos de cooperação e convivência, reformulando seus padrões morais de acordo com as exigências do tempo. Kitcher (2011) nos convida a assumir o projeto ético iniciado por nossos antepassados de forma coletiva e responsiva:

Como a função da ética não é articular a vontade de um ser transcendente, as autoridades religiosas que afirmam ter acesso especial à vontade em questão já não têm a última palavra, nem mesmo qualquer palavra mais convincente do que a dos seus semelhantes. Da mesma forma, a filosofia secular não pode estabelecer princípios fundamentais a priori, ou mesmo através da generalização a partir de percepções éticas alegadamente básicas. Que recursos restam, exceto renovar a discussão entre nós, rejeitar as distorções introduzidas pelos anúncios de conhecimento ético e continuar a conversa que nossos ancestrais remotos iniciaram? (Kitcher, 2011, p.287)

Assim, o progresso moral pode ser visto como o elo entre a gênese natural da moralidade e sua construção cultural e normativa. Ele mostra que a moralidade não é estática, mas dinâmica; não é fixa, mas revisível; não é meramente adaptativa, mas capaz de se orientar por princípios de justiça (Rawls, 2000; O'Neill, 2006), na direção de práticas e normas morais mais inclusivas (Buchanan & Powell, 2018) e que respeitem direitos e a dignidade das pessoas (Kant, 2009), independentemente de suas incapacidades cognitivas (Silva, 2022). Reconhecer o progresso moral como um fato histórico é também reconhecer que a explicação mais adequada para ele deve

combinar os elementos descritivos da evolução com os elementos normativos da construção racional e cultural (Buchanan & Powell, 2018). O naturalismo construtivista é, nesse sentido, a abordagem mais apta a dar conta do fenômeno: ele explica como viemos a ter moralidade e, ao mesmo tempo, como essa moralidade se transformou e progrediu até aqui.

5.4.1 O progresso moral direcionado: construindo e reconstruindo a moralidade

Se até aqui argumentei que a moralidade humana pode ser compreendida em chave biocultural – enraizada na evolução e transformada pela cultura –, cabe agora destacar uma das implicações mais importantes dessa abordagem: a possibilidade do progresso moral como projeto (Kitcher, 2011) consciente e direcionado racionalmente (O'Neill, 2006; Copp, 2000). O naturalismo construtivista permite ver que, se por um lado a moralidade originou-se como resultado de processos biológicos e evoluiu através de processos sociais, culturais e históricos, que muitas vezes escaparam ao controle consciente dos agentes, por outro, hoje somos capazes de reconhecer essa dinâmica e intervir nela de modo mais reflexivo. Em outras palavras, a tese do naturalismo construtivista não apenas procura indicar como provavelmente se deu a passagem das disposições naturais às normas sociais e destas às normas racionalmente justificadas; mas fornece uma base para compreender como a humanidade pode orientar ativamente o rumo de seu desenvolvimento moral.

Ao contrário de uma visão segundo a qual o progresso moral seria apenas um subproduto contingente de transformações sociais, econômicas ou políticas, o naturalismo construtivista oferece uma base teórica para sustentar que a deliberação racional e a construção coletiva de normas e princípios (Rawls, 2000; Copp, 2000) podem desempenhar papel decisivo na condução desse processo. Nessa altura, a contribuição construtivista é a seguinte: já que a normatividade não é descoberta, mas construída pelos agentes a partir de exigências racionais e de sociabilidade, isso significa que, embora o progresso moral possa ocorrer de maneira mais ou menos espontânea – como resultado de pressões sociais e históricas –, sem um plano diretivo com objetivos definidos, ele pode ser planejado e conduzido de forma consciente, através de processos de reflexividade, deliberação coletiva do raciocínio prático (em equilíbrio reflexivo).

Essa dimensão reconstrutiva abre espaço para pensar o progresso moral não apenas como constatação retrospectiva, mas como tarefa normativa. Se, em perspectiva histórica, reconhecemos que houve progresso moral em diferentes níveis – tanto em relação a uma melhoria de nossos códigos morais (Copp, 2001) quanto em nossos conceitos e práticas, como no sentido da inclusão de novos sujeitos morais (como no caso da abolição da escravidão, da emancipação feminina ou da afirmação dos direitos das minorias) –, a perspectiva que o naturalismo construtivista propõe sugere que também podemos projetar novos avanços, enfrentando desafios globais que desafiam a humanidade como um todo – como a crise climática, a crise democrática disseminada pelo mundo, ou a construção de padrões mínimos de justiça entre sociedades diferentes que respeitem tanto a diversidade cultural e a pluralidade de valores quanto os direitos dos indivíduos.

Esse ponto também expressa uma possível conexão do naturalismo construtivista com os direitos humanos. Diante da controvérsia entre positivistas e jusnaturalistas, o naturalismo construtivista assume uma posição intermediária: os direitos humanos não são fatos naturais, mas também não são simples convenções arbitrárias ou conquistas históricas, mas são elaborações abstratas e racionais que tomam por base as necessidades humanas básicas (Copp, 2001). Se é plausível que haja um direito à alimentação, por exemplo, é porque existe uma necessidade básica, por parte de cada ser humano, à nutrição, sem a qual ele não pode sobreviver. Ou seja, direitos, nessa perspectiva, são construções racionais, mas estão amparadas em uma base natural (necessidades básicas são necessidades fisiológicas, como a necessidade de se alimentar, dormir, etc). Desse modo, o naturalismo construtivista oferece uma base filosófica para os direitos humanos, pois mostra como eles emergem do entrelaçamento entre as disposições naturais que reconhecem as necessidades humanas básicas com a racionalização construtiva de direitos básicos, que podem aspirar à validade universal. A força dos direitos humanos, nessa ótica, não reside em seu caráter absoluto ou em uma base metafísica, mas na possibilidade de serem melhorados, expandidos e ampliados conforme o contexto social exigir e permitir.²⁰¹

²⁰¹ Tomemos, por exemplo o contexto da pandemia da Covid-19, que assolou o mundo em 2020. Naquele momento não tínhamos vacinas disponíveis e tudo o que tínhamos eram as recomendações sanitárias que nos instruíam a como evitar ou minimizar a circulação do vírus, reduzindo hospitalizações e mortes. Práticas como higienização das mãos, uso de máscaras, distanciamento social, quarentenas, entre outros, foram implementados e recomendados. Evidentemente haviam diferentes questões éticas

Dessa forma os direitos humanos parecem ser o exemplo mais proeminente de convergência moral na direção de uma ética global. Os direitos humanos, funcionam como cláusulas de barreira e como muralhas construídas em torno daquilo que consideramos importante proteger (Greene, 2014). Ainda que sejam construções, os direitos humanos consolidam de maneira histórica a passagem do naturalismo ao construtivismo e representam um exemplo significativo de progresso moral (Hunt, 2009) bem como uma ferramenta indispensável para responder moralmente – em termos de justiça equitativa (Rawls, 2000) – aos problemas sociais e globais do nosso tempo e de tempos vindouros.

Fazendo eco à essa linha de raciocínio, Buchanan e Powell (2018) reiteram:

O fenômeno do movimento moderno de direitos humanos, que argumentamos ser a expressão institucional mais completa da moralidade inclusiva até agora, pode se encaixar um pouco melhor no modelo padrão de explicação evolucionária cultural. (Buchanan & Powell, 2018, p.398)

Pensar o progresso moral nesses termos, levando em consideração os diferentes desafios emergentes e urgentes da humanidade, à luz de uma ética global baseada nos direitos humanos, é algo incontornável e uma tarefa complexa. É necessário sempre pensar os códigos morais das sociedades como podendo ser reformulados na direção de códigos morais ideais que melhor atendam às necessidades básicas da sociedade (Copp, 2001). Assim como somos capazes de construir a moralidade a partir da nossa própria natureza, somos também capazes de reconstruí-la, se necessário.

Portanto, a contribuição do naturalismo construtivista é dupla: de um lado, ele sugere como o progresso moral foi possível, dado o enraizamento natural da moralidade e sua transformação cultural; de outro, ele propõe como esse progresso pode se tornar objeto de um direcionamento consciente, passando a depender de escolhas coletivas orientadas por ideais de justiça e critérios de racionalidade e sociabilidade.

envolvidas nesse contexto. Poderíamos pensar que em um contexto sem pandemia não faria sentido a obrigação moral do uso de máscaras por exemplo, mas dado o contexto pandêmico, essa obrigatoriedade passa a ser uma questão ética crucial. Portanto, da perspectiva do naturalismo construtivismo que tenho defendido, uma norma pode ser validada aqui em um contexto construtivo em âmbito social, motivado por uma recomendação médica e amparado em evidências científicas. Para uma discussão mais aprofundada sobre as questões éticas envolvidas durante a pandemia, ver Silva (2023).

5.4.1.1 Olhando para o futuro: para onde vamos?

Não estamos condenados a ser apenas espectadores do desenvolvimento moral, mas podemos, como agentes racionais (Korsgaard; 2009; O'Neill, 2007), orientar ativamente esse progresso. Ao se articularmos a base intuitiva e emocional da moralidade (Haidt, 2020; Prinz, 2007) aos critérios de racionalidade (Korsgaard, 1996; O'Neill, 2007; Scanlon, 2000) e sociabilidade (Copp, 2001; Searle, 1995; Tonnes, 2001), teremos melhores critérios de deliberação que permitem corrigir falhas – tanto em nossa mentalidade moral como em nossas normas, códigos ou sistemas morais, superando preconceitos relacionados à moralidade tribal (Greene, 2018; Buchanan, 2020) –, ampliando, assim, o círculo moral (Singer, 2011) em direção a uma moral mais inclusiva (Buchanan & Powell, 2018). Essa dimensão reconstrutiva é justamente o ponto forte do naturalismo construtivista: ao reconhecer que as normas morais não são dadas nem puramente descobertas, mas construídas em diálogo com nossa natureza e com nossas instituições sociais, a visão que aqui propus, oferece um caminho para projetar uma ética de caráter global, baseada no paradigma dos direitos humanos, amparada em uma concepção ampla e racional que vislumbra a possibilidade de uma universalidade moral mínima.

O naturalismo construtivista não apenas se vale da constatação do progresso moral como fenômeno passado, mas também fundamenta sua possibilidade como tarefa normativa presente e futura. O naturalismo construtivista, que tenho defendido, oferece uma base teórica que nos coloca como agentes protagonistas da construção e da constante reconstrução moral (Kitcher, 2011; O'Neill, 2007; Copp, 2001), de acordo com as diferentes situações e desafios que emergem do nosso tempo e do futuro que advém. Por isso, o naturalismo construtivista nos vê não apenas como produtos da evolução e simples peões no tabuleiro da história moral, mas como agentes que podem guiar o progresso moral, conduzindo-o de forma consciente em direção a uma moralidade mais justa, inclusiva e racionalmente fundamentada.

A moralidade é, como sugeriu Philipp Kitcher (2011), um projeto ético. E é um projeto ético inacabado, que precisamos constantemente reconstruir.

5.5 NATURALISMO CONSTRUTIVISTA: UMA (BREVE) SÍNTESE

O *Naturalismo Construtivista* é uma posição metaética híbrida que busca conciliar explicações descritivas e normativas da moralidade, integrando o naturalismo moral e o construtivismo ético. Segundo essa perspectiva, fatos morais existem, e alguns deles possuem bases naturais, empíricas e passíveis de investigação científica (Cf. capítulo 2). Esses fatos dizem respeito principalmente ao senso moral humano, cuja base psicológica, de um ponto de vista natural e evolucionista, está amparada na estrutura do cérebro dual (Greene, 2018). Os juízos morais expressam inicialmente intuições fundamentadas em emoções morais básicas (Haidt, 2001;2020; Prinz, 2007, Greene, 2018), que surgiram ao longo da evolução para garantir a coesão social e comportamentos cooperativos dentro de grupos humanos (Tomasello, 2016; Greene, 2018). Juízos morais também podem ser elaborados através do raciocínio prático (Greene, 2008; Korsgaard, 1996; O'Neill, 2006), mas esse processo ocorre a posteriori (Haidt, 2001; Greene, 2018) e normalmente visa a confirmação das convicções morais emocionalmente embasadas (Haidt, 2001;2020, Prinz, 2007).

Ao mesmo tempo, normas morais válidas são construídas socialmente (Searle; Copp) e dependem de critérios de racionalidade prática e razoabilidade (Rawls; Scanlon) situados em contextos sociais (O'Neill, Copp); não existem independentemente dos agentes (Rawls, 1971; Korsgaard; O'Neill, 1989). A agência moral desempenha papel central nesse processo, pois é através dos agentes morais que a normatividade moral se torna possível. Normas e princípios morais parecem não existirem no mundo, mas são construídos através do raciocínio (sistema 2) a partir de fatos brutos (Searle, 1995).

Embora possam ter origens em padrões de comportamento naturalmente estabelecidos, como defendem os naturalistas, e em resposta emocionais (Prinz, 2007) à necessidade de ação colaborativa (Tomasello, 2016), o senso moral evoluiu culturalmente (Prinz, 2007; Kitcher, 2011; Tomasello, 2016), na medida em que os juízos morais intuitivos foram sendo racionalizadas e sistematizadas em *códigos morais* incorporados de diferentes formas pelas sociedades (Kitcher, 2011; Buchanan & Powell, 2018; Copp, 2001). Esse processo explica tanto a pluralidade de códigos morais (Copp, 2001) e o relativismo moral cultural (Prinz, 2007) quanto a possibilidade

de progresso moral histórico, à medida que visões morais se desenvolvem e se refinam ao longo do tempo (Buchanan & Powell, 2018; Copp, 2001; Kitcher, 2011).

Dessa forma, o Naturalismo Construtivista integra as dimensões factual e normativa da moralidade. O naturalismo fornece o terreno empírico para a compreensão dos fatos morais (Prinz, 2007), enquanto o construtivismo fornece critérios de normatividade, guiados pela razão prática (Korsgaard, 1996; Scanlon, 2000; O'Neill, 2006) e pela reflexão social (Copp, 2001; Rawls, 2000). Não há redução das normas aos fatos, nem independência absoluta dos fatos em relação às normas (Putnam, 2004); existe, antes, intercâmbio entre ambas as dimensões. Há *continuidade* sem *identidade* entre fatos do mundo e fatos morais, assim como também há entre fatos naturais e fatos sociais (Searle, 1995). Essa perspectiva permite explicar o progresso moral como resultado de um processo biocultural (Buchanan & Powell, 2018) combinado à racionalidade prática, oferecendo uma saída para o problema clássico da normatividade para o naturalismo e evitando o dualismo rígido do construtivismo puro, aproximando a moralidade de uma explicação cientificamente fundamentada.

Em suma:

A proposta que tenho defendido parte de um naturalismo não-reducionista na direção de um construtivismo realista, sensível à condição humana e suas contingências mais do que à princípios abstratos. Do ponto de vista do naturalismo, diferentemente das versões reducionistas, que tentam explicar os fatos morais puramente em termos naturalistas (biológicos ou físicos), a abordagem que tenho procurado defender aceita que a moralidade tem uma base biológica e emocional, mas que não se reduz a isso. A normatividade, ainda que tenha uma raiz e uma base naturalista – uma vez que fazer juízos normativos é uma capacidade mental humana que possui um *locus* físico (isto é, ocorre no, e depende do cérebro) – é um processo que não pode ser reduzido à fisicalidade (Nagel, 2006; 1965; Searle, 1992). Ainda que a capacidade de fazer juízos normativos possivelmente seja o resultado de um processo evolutivo (Kitcher, 2011; Tomasello, 2016), esse fenômeno não é puramente biológico, mas os juízos normativos – os que são justificados e são moralmente vinculativos, isto é, obrigatórios (Korsgaard, 1996) – eles mesmos tem sua gênese no uso do raciocínio prático (O'Neill, 1996).

Por isso, o construtivismo que tenho proposto não parte “do zero” – como se os materiais de construção fossem eles mesmos construídos ou sua natureza fossem meras abstrações idealizadas. Tal construtivismo, não toma o agente moral como se fosse um ser puramente racional, sem corpo, sem contexto, sem história.²⁰² Ao contrário, é preciso partir do reconhecimento de que os agentes morais são seres biológicos, moldados pela evolução sim, dotados de capacidades afetivas e cognitivas que podem ser empiricamente detectadas, como também são seres sociais e históricos, afetados pelas condições socioculturais e outros condicionamentos circunstanciais que fazem parte do seu contexto de vida, mas são também seres cujas capacidades racionais – ainda que deficientes em muitos aspectos – podem construir e reconstruir a realidade à sua volta – o que inclui a “realidade moral”.

Essa é uma forma de construtivismo que é ampliada ao reconhecer que a moralidade tem esse caráter dual, um pé no chão da biologia, outro na cultura que nos transformou no ser diferenciado que somos. Tomar essa natureza biológica e cultural da moralidade como ponto de partida e fazer uso da razão afim de moldá-la, a fim de adaptar nossas tendências naturais junto aos padrões morais estabelecidos e enraizados na cultura vigente, para uma moldura mais racional e que promova mais bem-estar, justiça e respeito pela individualidade – manifestado pela ideia de direitos e dignidade humana – é algo que uma visão *construtivista reformista*, alinhada à ideia de progresso moral, é capaz de fazer. Através de procedimentos deliberativos, construtivos e revisionistas, é possível revisar e reconstruir padrões normativos e códigos morais, levando em consideração necessidades e até preferências individuais, abrindo espaço para que liberdade e justiça possam ser compatíveis com nosso ímpeto moral ancestral. Parece que podemos ampliar o círculo moral (Singer, 2011), expandindo nossa capacidade moral de ter empatia e cuidado pelo próximo (algo sempre muito limitado de um ponto de vista afetivo), para uma moralidade baseada em uma racionalidade que reconheça que devemos ir além do tribalismo

²⁰² Esses agentes podem ser racionais, embora nem sempre o sejam, ou seja, nem sempre fazem uso de seus atributos como seres capazes de fazer uso da racionalidade. Nem sempre esses seres também são agentes que toma decisões razoáveis e deliberam à luz de princípios, sejam eles racionais ou institucionalizados na vida pública. Por vezes esses agentes tomam decisões impulsivas, passionais e irracionais – frequentemente imprudentes. Ainda assim, não se pode negar o potencial racional que agentes humanos tem em suas mãos.

(Greene, 2018; Buchanan, 2020). A moralidade, nessa visão, é um fenômeno em constante transformação.

Em suma, naturalismo e construtivismo podem ser compatíveis, desde que um não seja reducionista e o outro não seja meramente formalista. Em vez disso, parece que o ideal seria uma alternativa teórica que assuma a natureza humana como ponto de partida – em seus aspectos biológicos e culturais – e a razão prática como seu instrumento de transformação normativa. Penso que o naturalismo construtivista seja essa alternativa.

6 CONCLUSÃO

A presente tese pretendeu argumentar a favor de uma alternativa na metaética que tenho chamado de naturalismo construtivista, que é a fusão do naturalismo ético e do construtivismo moral. A hipótese foi defender que naturalismo e construtivismo podem ser compatíveis e harmonizados de forma a fundirem-se em uma concepção metaética abrangente que inclua tanto uma explicação descritiva quanto uma justificação normativa para a moralidade. O naturalismo construtivista, prevê, portanto, como resultado dessa fusão, uma concepção híbrida de moralidade, que une a dimensão natural – que pode ser explicada pela via naturalista – à dimensão normativa – que lança mão da estratégia construtivista de justificação das normas morais.

Dessa forma o percurso que a tese tomou foi se posicionar a favor de uma complementariedade entre naturalismo e construtivismo na metaética. O capítulo 2 tinha o objetivo de ser um preâmbulo de toda a discussão que viria a seguir e dar o contexto geral da problemática e um esboço geral da solução proposta. Procurei destacar a tensão entre realismo e antirrealismo e que há um dilema entre aceitar uma ou outra posição. A minha defesa foi de que o antirrealismo não é sustentável porque ele abre as portas ao ceticismo e ao niilismo moral. Já o realismo moral metafísico – isto, é, não naturalista – não parece satisfatório, pois não é convincente para sustentar onde os fatos morais se apoiariam. O naturalismo parece ser o caminho mais aceitável para o realismo, mas se vê amarrado no problema da normatividade. Como pano de fundo mais amplo, há o problema da dicotomia entre fato e valor, que parece condicionar todo empreendimento de explicação sobre a moralidade, quer na metaética ou na ética normativa. Essa camisa de força parece impedir que certas conexões sejam feitas. O naturalismo construtivista pretende ser uma reação a esse condicionamento conceitual, embora não ambicione romper com a distinção, apenas aproximar fato e valor de modo que possam se tocar e se sobrepor. O problema do enquadramento entre ética e ciência acaba sendo uma versão contemporânea do problema fato/valor, já que o método científico e a imagem naturalista do mundo são paradigmáticas. A discussão se a ética pode ou não ser totalmente naturalizada também surge como uma questão central aqui. Os naturalistas apoiam a naturalização, enquanto muitos construtivistas parecem resistir à ideia. A minha proposta é intermediária, na medida em que vejo limites para o projeto de

naturalização da ética, embora reconheça as contribuições que a pesquisa científica possa fazer nesse campo de estudo.

O capítulo 3 pretendeu explorar, a luz do referencial teórico, que a moralidade tem raízes naturais, explicáveis por processos evolutivos e psicológicos, mas também sociais e culturais. O naturalismo é um potente instrumento para compreender a dimensão empírica da moralidade e apresentar uma descrição detalhada de *como* e *porque* a moralidade surgiu, além de auxiliar a compreender *como* o senso moral é possível e *como* nos tornamos uma espécie moral. No entanto, apesar do naturalismo oferecer uma base realista e objetiva para a moralidade, evitando a via cética e niilista, parece ser deficiente para responder ao problema da normatividade (Korsgaard, 1996).

O capítulo 4 pretendeu defender que o construtivismo pode oferecer um complemento interessante para o naturalismo ao propor a metáfora da construção como analogia para entender a gênese das normas e princípios morais e, ao dar ênfase para a agência e a racionalidade, oferece um caminho alternativo para justificar o caráter normativo da moral. Contudo, embora o construtivismo explique a normatividade moral pela via da deliberação racional e até mesmo alguns fatos morais, enquanto fatos sociais, pelos processos de construção social, ele tende a negligenciar ou ser indiferente aos fundamentos empíricos, parecendo desconectado com a realidade ou excessivamente formal, o que o torna distante da compreensão científica e ordinária da moralidade. Minha defesa foi que essa falha pode ser corrigida se o construtivismo incorporar elementos do construcionismo e do naturalismo.

O último capítulo pretendeu defender que não precisa haver incompatibilidade entre naturalismo e construtivismo necessariamente. Pelo contrário, são duas visões que se complementam e se corrigem em suas limitações. A fusão entre naturalismo e construtivismo nos leva em direção a uma teoria moral híbrida em metaética. Essa fusão implica em entender a moralidade como um fenômeno biocultural, em primeiro lugar, mas também como um projeto em constante construção.

Desse modo procurei defender que o conflito tradicional entre naturalismo moral e construtivismo ético é em grande medida artificial e que é possível compatibilizar uma explicação naturalista da origem e da base da moralidade — ancorada em disposições emocionais, capacidades cognitivas e formas de sociabilidade moldadas pela evolução biológica e cultural — com uma metodologia construtivista voltada à justificação e à elaboração das normas morais. Nessa

perspectiva, o naturalismo oferece o pano de fundo descritivo necessário para compreender como práticas morais emergem e se estabilizam, enquanto o construtivismo fornece os recursos normativos para explicar como tais práticas podem ser avaliadas, reformuladas e justificadas à luz da racionalidade prática e das exigências da vida social. A normatividade moral, portanto, não é nem descoberta como um dado metafísico independente, mas construída socialmente a partir de uma base natural compartilhada.

Ao longo dos capítulos procurei argumentar que a base natural para a moralidade pode ser identificada empiricamente como um fenômeno a ser estudado pelas ciências naturais e sociais que tem como base a nossa psicologia moral. Se por um lado nosso aparato psicológico que nos permite fazer juízos morais tem forte relação com o modo como nosso cérebro funciona, por outro, podemos identificar que há uma história evolutiva por trás do modo como nossas mentes morais se desenvolveram (Haidt, 2001;2020; Greene, 2014;2018). A seleção natural, à luz da evolução darwinista, parece oferecer pistas significativas para entender como e porque desenvolvemos um senso moral, que promoveu em nossa espécie comportamentos mais cooperativos e sociáveis, mesmo quando a luta pela sobrevivência e pela reprodução parecem incitar um caminho oposto ao que indica o nosso senso de certo e errado.

O modelo psicológico do processo dual do cérebro (Stanovich, 1999; Evans & Frankish, 2009; Kahneman, 2012; Haidt, 2001; Greene, 2014), que identifica dois sistemas de pensamento diferentes, a intuição (sistema 1) e o raciocínio (sistema 2), está na base da hipótese do naturalismo construtivista. Desse modo, ao articular as ideias de Prinz (2006;2007;2022), Haidt (2001;2020) e Greene (2004; 2014; 2018), principalmente, procurei argumentar que podemos identificar uma tendência naturalista que explica a origem da moralidade surgindo a partir do chamado sistema 1 – isto é, a partir da forma intuitiva de pensar que se ancora em nossas emoções e sentimentos. Essa ideia ganha força com relação a base evolutiva da moralidade. Evoluímos como seres sociais que precisavam viver em grupos onde a cooperação era uma questão de sobrevivência (Tomasello, 2016) e isso levou os nossos ancestrais a desenvolverem certos comportamentos baseados em reações emocionais que resultaram em um senso moral baseado no afeto pelos mais próximos.

Contudo, como Kitcher (2011) apontou, esse tipo de moralidade baseada na preocupação afetiva – que ele chama de altruísmo psicológico, e Tomasello (2016) de moralidade de simpatia – não foi suficiente quando os grupos humanos se ampliaram muito e tornaram-se mais complexos. Aí surgiu, então, como forma de corrigir as falhas dessa moralidade baseada no afeto – que estavam restritas a um círculo pequeno de parentesco ou proximidade –, uma capacidade de orientação normativa (Kitcher, 2006; 2011) – isto, é, uma forma de racionalidade prática, conectada ao sistema 2 (raciocínio) – e que nos levou a outro patamar da moralidade: passamos a projetar e construir a moral em sistemas cada vez mais complexos e abstratos; uma moralidade baseada em critérios de justiça e imparcialidade (Tomasello, 2016).

Esse aspecto construtivo, ativo e autoconsciente, que permeia os sistemas morais de diferentes sociedades – cuja genealogia deve ser rastreada tanto pela via biológica quanto cultural – parece um fenômeno híbrido que mescla elementos de uma moralidade rudimentar – uma protomoralidade (Kitcher, 2006; 2011) –, baseada no sistema 1 (o pensamento intuíto-emocional) e uma moralidade mais sofisticada e racionalizada, fundada no sistema 2. É evidente que a moralidade, se vista como um constructo híbrido de natureza e cultura, não pode ser fruto apenas do sistema 1 ou do sistema 2, ou seja, estar baseado apenas em uma base intuitiva e emocional ou no raciocínio puro. A moralidade parece muito mais uma mistura caótica que mescla elementos do sistema 1 e 2, intuição, emoção e raciocínio, em um caldo moral que resulta em diferentes sistemas éticos que foram se desenvolvendo ao longo da história, cujas teorias morais propostas por diferentes filósofos tentaram capturar. Por isso, seria errôneo dizer que a moralidade é apenas uma construção racional, ainda que estivesse baseada na natureza humana. A moralidade, em grande medida, parece uma construção nem tão racional assim (ou pelo menos não exclusivamente racional) na maior parte do tempo, mas um fenômeno híbrido (mesclando razão e emoção) que atende ao propósito de garantir a coesão e estabilidade social.

Nesse sentido, o naturalismo construtivista que procurei defender, postula que a moralidade é construída sobre bases naturais, mas essa construção tem dois aspectos, um social e outro racional. O aspecto social (ou sociocultural) está alinhado à abordagem que os construcionistas ou construtivistas sociais entendem por uma construção social. A ideia de que todos os fenômenos humanos, aqueles que fazem parte do mundo social, são de certa forma construções humanas, criações que não existiriam sem nós. Mas diferente de construcionistas antirrealistas ou antinaturalistas,

e em oposição a formas de construtivismo radical, procurei defender uma abordagem realista da construção social e em sintonia com uma compreensão naturalista do mundo. Isso significa ter de articular de uma forma não reducionista duas ontologias: a ontologia do mundo natural e a ontologia do mundo social. Essa articulação é realizada através da relação entre fatos brutos e fatos institucionais (ou sociais) feitas por John Searle (1995;2010). Searle, parece ser o filósofo que melhor conecta esses pontos e entende que a realidade social, apesar de distinta da realidade natural (física), é co-dependente ontologicamente, mas não é redutível a ela. Searle (1995) defende uma abordagem realista e naturalista da construção social e penso que apresenta uma matriz importante para entender o fenômeno moral, já que a moralidade também faz parte do mundo social.

Searle (1995), contudo, não elaborou uma filosofia moral a partir de sua filosofia social, embora isso fosse possível. Se tivesse feito, talvez ele diria que os fatos morais seriam fatos sociais, mas na visão que defendo eu acrescento que também há fatos naturais (ou fatos brutos) sobre a moralidade, mas eles não dizem respeito aos fatos normativos. São fatos sobre nossa capacidade de sermos morais. São fatos da ordem da biologia e da psicologia moral. Portanto, a moralidade é sim objetiva tanto em um sentido natural, quanto social. Há dois tipos de fatos morais que constituem a realidade moral: fatos morais naturais – que são descritivos –, e fatos morais sociais, que são, em grande medida, normativos.

Isso nos leva ao segundo aspecto em que a moralidade é construída: o aspecto racional. Embora a moralidade seja em grande parte um produto social, e que nem sempre somos os protagonistas dessa construção (na maior parte das vezes a causa da construção está vinculada à cultura, à sociedade, a transformações históricas e mudanças de paradigmas, algo que vai muito além do agente individual), é possível argumentar que a moralidade *pode* ser construída – ou reconstruída – racionalmente. Isso nos conecta mais diretamente com a abordagem do construtivismo ético, cuja preocupação com a normatividade é central (Korsgaard, 1996). O papel que os agentes têm é central, e a racionalidade constitui um elemento fundamental para articular o que seriam as normas morais que passam por critérios de legitimidade (que podem ser os mais variados). Portanto, o construtivismo enfatiza o papel do raciocínio (sistema 2) como fundamento e critério para a objetividade moral e a validade dos juízos normativos. Aqui não se trata mais de entender o que a moralidade é ou a sua gênese, mas sim do que ela *deveria ser*, ou seja, qual o ideal de moralidade que

deveríamos perseguir (O'Neill; 2006; Copp, 2001). E esse aspecto conecta-se diretamente com a concepção de progresso moral. Se por um lado podemos constatar que houve progresso moral na história, o construtivismo pode nos dar ferramentas para que possamos guiar o progresso moral em uma direção que seja a melhor versão da moralidade – a mais racional, razoável e equilibrada – que pudermos projetar.

O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade (NCCS) que propus apresenta-se como uma teoria metaética realista em um sentido moderado, ao sustentar uma concepção objetiva de moralidade que é, ao mesmo tempo, dependente de agentes e sensível aos contextos sociais de construção normativa. Diferentemente do realismo moral metafísico robusto, o NCCS não postula fatos morais independentes das práticas humanas; e, ao contrário do antirrealismo e de certas versões expressivistas ou relativistas, não abdica da objetividade e da possibilidade de avaliação racional das normas morais. Sua vantagem teórica reside precisamente nessa posição intermediária: os padrões morais são objetivos na medida em que resultam de processos construtivos e estão enraizados em traços naturais da sociabilidade humana. Assim, o NCCS não recorre a entidades metafisicamente problemáticas, fundamentando a objetividade moral em uma base tanto naturalista quanto como resultado construtivo racional e social.

Com efeito, o Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade, oferece uma resposta convincente ao problema clássico de como acomodar a moralidade em um mundo natural descrito pelas ciências, ao mostrar que a normatividade moral emerge de capacidades naturais sem esgotar-se nelas. A moralidade é compreendida como um fenômeno natural em sua base, mas normativo em sua forma, resultado de práticas de justificação que visam regular a convivência social. Com isso, a teoria responde tanto ao niilismo moral, pois confere um fundamento realista para a moralidade, quanto ao ceticismo moral, ao mostrar que a justificação normativa não exige fundamentos transcendentais, mas pode ser plenamente explicada em termos de racionalidade prática e sociabilidade humana. Nesse sentido, o NCCS não apenas acomoda a moralidade no mundo natural, mas também preserva seu papel normativo essencial, oferecendo um quadro teórico capaz de sustentar a possibilidade de progresso moral e de crítica racional dos códigos morais vigentes nas sociedades atuais.

Além de ser uma alternativa que se vale do melhor do naturalismo e do melhor do construtivismo, o naturalismo construtivista lida de forma mais satisfatória com

algumas das questões centrais da metaética, especialmente no que tange ao problema de como acomodar a moralidade dentro de uma visão científica de mundo sem apelar para uma dicotomia rígida entre fato e valor. Como consequência, o naturalismo construtivista se conecta com a ideia de progresso moral, entendido como um aprimoramento gradual de nossas visões morais, dos padrões normativos e códigos morais, valores ou práticas morais ao longo da história. Além disso propõe uma concepção reconstrutiva da moralidade na medida em que enfatiza o papel da agência moral individual e coletiva. O Naturalismo Construtivista Centrado na Sociabilidade, portanto, como uma teoria híbrida procura articular esses diferentes entendimentos morais em uma concepção coesa e coerente

Em resumo, a visão do naturalismo construtivista, que procurei elaborar ao longo desta tese é a seguinte: A base primitiva da moralidade está nas emoções morais que moldaram o senso moral humano ao longo de milhares de anos de evolução biológica, sendo lapidadas e moldadas ao longo de séculos de desenvolvimento cultural e progresso civilizatório em sistemas e códigos morais diversos. Ao longo desse processo, a moralidade foi ganhando camadas sociais e culturais mais complexas e fundamentação racional – o senso moral baseado nas emoções morais primitivas foi sendo racionalizado e tomando a forma de códigos morais racionais. Na medida em que o cérebro humano evoluiu, a cognição humana se desenvolveu e o pensamento racional estratégico tornou-se não apenas possível, mas necessário à vida social, criamos a capacidade também de pensar racionalmente as questões morais e elaborar de forma racional normas, preceitos e princípios, que regulariam a convivência social. A dimensão da racionalidade prática (enquanto capacidade individual e validação social) explica, pois, a normatividade moral. Desenvolvemos a capacidade de pensar moralmente à luz da racionalidade. O ponto de vista moral tornou-se também o ponto de vista racional, isto é, o que é o mais logicamente adequado a fazer (o mais justo, o que promove o maior bem individual e social) é o que deve ser seguido por todos. E a visão racional do senso moral (da obrigação moral) ganhou maior peso e justificação, sobrepondo-se à dimensão emocional da moralidade. Isso significa que as emoções morais, embora sejam a base da moralidade em sua origem – sendo muito mais antigas e tendo maior força motivacional sobre nós – elas sozinhas não se justificam se contrariarem o senso moral racional (a força das razões morais validadas socialmente). Portanto, deve haver uma prioridade do racional sobre o emocional quando há conflito entre as duas

formas de pensar a moralidade (embora isso não seja uma fórmula a ser seguida cegamente e possam haver situações em que o racional conduza a conclusões moralmente inaceitáveis), contudo o ideal é um equilíbrio entre emoções e razões morais – isto é, entre intuições morais básicas e as construções morais normativas (princípios, preceitos, normas, etc).

Essa explanação procura criar uma imagem sobre como enxergamos a moralidade em nossas relações e como ela funciona dentro das práticas sociais. Segue-se que a moralidade, vista sob essa ótica, não pode ser adequadamente compreendida apenas na chave do naturalismo moral ou do construtivismo moral separadamente. Devemos combinar as duas visões para formar uma imagem ampla e coerente com o conhecimento científico e filosófico que temos disponível, sem nos afastar demais do que o senso comum moral nos apresenta. Além disso, a moralidade vista dessa forma é capaz de apresentar uma *genealogia* factível e lançar luz sobre diferentes questões e dilemas éticos que tendem a surgir na medida em que a humanidade caminha para um futuro desconhecido, cheio de dúvidas e incertezas morais.

Dessa forma, o título da tese “Do naturalismo ao construtivismo” expressa a ideia de que o as bases naturais biológicas (bases emocionais) do senso moral são o ponto de partida para entender o terreno onde a moralidade se assenta e que a camada sociocultural que se ergue sobre a base naturalista dá-nos mais elementos factuais e normativos para entender o que é e como funciona a moralidade, como ela engendra a subjetividade humana e as práticas sociais. Essa dimensão sociocultural sistematizada de forma racional e validada socialmente constitui uma dimensão que explica e justifica a normatividade moral, a partir da perspectiva dos agentes morais em sua teia social, na medida em que levam em consideração o ponto de vista relacional.

A moralidade, de forma “completa”, vista como essa construção social, sob bases naturais e sociais, fundamenta-se em uma racionalidade prática social. Assim, partimos das emoções morais em direção às razões morais. Portanto, o método naturalista, ao aproximar-se da ciência e das evidências empíricas, é de suma importância para apresentar uma descrição mais condizente e coerente com a *realidade moral* (seja ela subjetiva ou objetiva), enquanto que o método construtivista nos permite ir além das evidências, mas em sintonia com elas (ou seja, em equilíbrio reflexivo) construir um arcabouço teórico que explique e fundamente a moralidade em

suas dimensões factuais e normativas, apontando em direção à uma perspectiva que admite reformas dos nossos códigos e sistemas morais sociais, apontando na direção do progresso moral.

O subtítulo, “em direção a uma teoria híbrida em metatética”, reflete justamente a ideia de uma teoria moral híbrida que combina o naturalismo e o construtivismo. Ao mesmo tempo também expressa a ideia de uma *teoria dual da moralidade*, inspirada em Greene (2014), que aceita que há dois aspectos da moralidade que estão ligados ao pensamento rápido (intuições) e ao pensamento lento (racionalidade). Essas duas dimensões compõem uma interpretação que parece explicar de maneira mais coerente e promissora as razões pelas quais temos certas crenças morais fortemente enraizadas em nossa psique moral e como isso estrutura nosso modo intuitivo de pensar, ao passo que a racionalidade moral também apresenta razões pelas quais podemos colocar sob suspeita tais intuições ou crenças morais. Defendo, no entanto, que um equilíbrio adequado entre essas duas visões pode ser promissor, tanto para explicar porque temos certas crenças morais quanto para justificar porque ou não deveríamos segui-las e agir ou não de acordo com elas. Embora sejamos fortemente influenciados por nossas crenças morais, não somos completamente escravos ou reféns delas e podemos alterá-las (embora nem sempre possamos estar motivados a isso).

Para finalizar, podemos sintetizar o argumento do naturalismo construtivista que essa tese defende: se a moralidade deve ser objetiva e significativa, então não pode ser explicada adequadamente nem pelo antirrealismo – uma vez que conduz ao niilismo ou ao ceticismo – nem pelo realismo metafísico ou robusto (não naturalista) – já que este implica dualismo ontológico e uma metafísica da moral incompatível ou estranha à imagem científica do mundo natural, tal como o concebemos atualmente. Além disso é preciso uma forma de fundamentar a normatividade moral e justificar a autoridade normativa. Nesse caso, é necessária uma teoria que una a explicação factual com a justificação normativa. Ora, o naturalismo pode oferecer a dimensão factual da moralidade (origem e evolução biológica e a base da psicologia moral) e o construtivismo fundamentar a dimensão normativa (justificação racional e social das normas). Logo, a moralidade é melhor explicada por uma teoria híbrida – o naturalismo construtivista – que combina e articula a dimensão factual (naturalista) e a dimensão normativa (construtivista) em uma visão uniforme e contínua entre ética e ciência.

É possível concluir, então, que o naturalismo construtivista é uma posição filosófica viável e plausível que merece ser levada em consideração como uma alternativa metaética.

REFERÊNCIAS

- AXELROD, Robert. **A evolução da cooperação**. São Paulo: Leopardo Editora, 2010.
- AYER, Alfred Jules. **Language, truth, and logic**. New York: Dover Publications, 1952.
- AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. Há obrigações fora do Direito?. **Revista Bioética**, v. 8, n. 2, 2000.
- AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. Why animals do not develop the artificial virtue of justice. In: ARALDI, Cláudio L.; CARMO, José S.; CHAGAS, Fernando C. (org.). **Naturalism, contemporary perspectives**. Pelotas: NEPFIL Online, 2013. p. 87–104.
- AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. **A “lei de Hume”: Investigação sobre o naturalismo moral**. 2002. 400 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- BAGNOLI, Carla (Ed.). **Constructivism in ethics**. Cambridge University Press, 2013.
- BAGNOLI, Carla. Constructivism in metaethics. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2021. Stanford: Stanford University, 2021
- BAGNOLI, Carla. Kantian Constructivism and the Moral Problem. **Philosophia**, v. 44, n. 4, p. 1229–1246, dez. 2016.
- BAGNOLI, Carla. **Ethical constructivism**. Cambridge University Press, 2022.
- BAIER, Kurt. **The moral point of view: A rational basis of ethics**. Cornell University Press, 1958
- BARBOSA, Evandro. O contratualismo e a metáfora da construção em John Rawls. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 62, n. 1, p. 17–38, 22 maio 2017.
- BECKER, Fernando. O que é construtivismo? **Revista de Educação AEC**, Brasília, v. 21, n. 83, p. 7-15, abr./jun. 1992.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BLACKBURN, Simon. How to Be an Ethical Antirealist. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 12, n. 1, p. 361–375, set. 1988.
- BOYD, Robert; RICHERSON, Peter J. **The origin and evolution of cultures**. Oxford University Press, 2005.
- BOYD, Robert; RICHERSON, Peter. *Why culture is common, but cultural evolution is rare*. **Proceedings of the British Academy**, Oxford, v. 88:77–93, 1996.

BRANCALEONE, Cassio. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais: RCS**, v. 39, n. 2, p. 98-104, 2008.

BRINK, David O. **Moral realism and the foundations of ethics**. Cambridge University Press, 1989.

BRINK, David O. Realismo moral. In: In: CANTO-SPERBER, Monique (org). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2003, p. 463-473.

BUCHANAN, Allen. **Our moral fate: evolution and the escape from tribalism**. MIT Press, 2020.

BUCHANAN, Allen; POWELL, Russell. **The evolution of moral progress: A biocultural theory**. Oxford University Press, 2018.

CARRON, Paul. Ape imagination? A sentimentalist critique of Frans de Waal's gradualist theory of human morality. **Biol Philos** 33, 22 (2018)

CASTANON, Gustavo Arja. Construtivismo e ciências humanas. **Ciênc. cogn.**, Rio de Janeiro , v. 5, n. 1, p. 36-49, jul. 2005.

CHALMERS, David J. Facing up to the problem of consciousness. **Journal of consciousness studies**, v. 2, n. 3, p. 200-219, 1995.

CLARK, Kelly James (Ed.). **The Blackwell companion to naturalism** . John Wiley & Sons, 2015.

COHEN, Stephen. **The nature of moral reasoning: the framework and activities of ethical deliberation, argument, and decision-making**. Oxford University Press, 2004.

COITINHO, D. (2023). Veículos Autônomos e Equilíbrio Reflexivo Amplo Coletivo. **Veritas (Porto Alegre)**, 68(1), e44388.

COPP, David. A Skeptical Challenge to Moral Non-Naturalism and a Defense of Constructivist Naturalism*. **Philosophical Studies**, v. 126, n. 2, p. 269–283, nov. 2005.

COPP, David. Ceticismo Darwiniano sobre o Realismo moral. In: WILLIGES, F.; FISCHBORN, M.; COPP, D. **O lugar das emoções na ética e na metaética**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018, p. 198-230.

COPP, David. **Morality in a natural world: selected essays in metaethics**. Cambridge Univ. Press, 2007.

COPP, David. **Morality, normativity, and society**. Oxford University Press, USA, 2001.

CUDD, Ann; EFTEKHARI, Seena. Contractarianism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2025. Stanford: Stanford University, 2025

DALL'AGNOL, Darlei. O que é a metaética? In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. Tendências da metaética. In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. **Metaética**. (Org. Dall'Agnol, Darlei) Florianópolis: Ed. UFSC, 2013.

DALSOTTO, Lucas Mateus. É a teoria do sentimentalismo construtivo de Jesse Prinz de fato construtivista? **Griot: Revista de Filosofia**, v. 11, n. 1, p. 185–196, 15 jun. 2015.

DANCY, Jonathan; HOOKWAY, Christopher. Two Conceptions of Moral Realism. **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, v. 6, p. 167–187+189-205, 1986.

DARWALL, Stephen. **Philosophical ethics: An historical and contemporary introduction**. Hachette UK, 1997.

DARWALL, Stephen. **The second-person standpoint: Morality, respect, and accountability**. Harvard University Press, 2009.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. Tendências da metaética. In: DARWALL, S.; GIBBARD, A.; RAILTON, P. **Metaética**. (Org. Dall'Agnol, Darlei) Florianópolis: Ed. UFSC, 2013.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends. **The Philosophical Review**, v. 101, n. 1, p. 115, jan. 1992.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies por meio da seleção natural**. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo, HEMUS, 1974.

DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Companhia das Letras, 2011.

DE MESQUITA SILVEIRA, Matheus. A natureza evolutiva das emoções sociais básicas: uma investigação do orgulho e da vergonha. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 64, n. 3, p. e33986-e33986, 2019.

DENNET, Daniel C. **A perigosa idéia de Darwin: A evolução e os significados da vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DE WAAL, Frans. **Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals**. Harvard University Press, 1996.

DE WAAL, Frans. **Primates and philosophers: How morality evolved**. Princeton University Press, 2006.

DE WALL, Frans. [et al.] **Primatas e filósofos: como a moralidade evoluiu**. São Paulo: Palas Athena Editora, 2020.

DORSEY, Dale. A Perfectionist Humean Constructivism. **Ethics**, v. 128, n. 3, p. 574–602, abr. 2018.

DREIER, James (ORG.). **Contemporary debates in moral theory**. Nachdr. ed. Malden, Mass.: Blackwell, 2009.

DREIER, James. Introduction. In: DREIER, James (ORG.). **Contemporary debates in moral theory**. Nachdr. ed. Malden, Mass.: Blackwell, 2009, p.x-xxiv.

DRISCOLL, Catherine. Sociobiology. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2022. Stanford: Stanford University, 2022.

EDMUNDSON, William A. **Uma introdução aos direitos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 2: Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ENOCH, D. Can there be a global, interesting, coherent constructivism about practical reason? **Philosophical Explorations**, v. 12, n. 3, p. 319–339, set. 2009.

ENOCH, David. **Taking morality seriously: a defense of robust realism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FISHER, Andrew. **Metaethics: an introduction**. London: Routledge, 2014.

FITZPATRICK, William J. Morality and evolutionary biology. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2021. Stanford: Stanford University, 2021.

FITZPATRICK, William J. Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity. In: SHAFER-LANDAU, Russ (ORG.). **Oxford studies in metaethics. Vol. 3**. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006, p.159-205.

FLANAGAN, Owen; SARKISSIAN, Hagop; WONG, David. Naturalizing Ethics. In: CLARK, Kelly James (Ed.). **The Blackwell companion to naturalism**. John Wiley & Sons, 2016, p. 16-33.

FOOT, P. The problem of abortion and the doctrine of the double effect. **Oxford review**, v. 5, 1967.

FORMOSA, Paul. Kant a moral constructivist or a moral realist?. **European Journal of Philosophy**, 21(2), 2013, p.170-196.

GARNER, Richard. Abolishing Morality. *Ethic Theory Moral Prac* 10, 499–513 (2007).

GREENE, J. **Tribos morais: a tragédia da moralidade do senso comum**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2018.

GREENE, Joshua D. et al. The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. **Neuron**, v. 44, n. 2, p. 389-400, 2004.

GREENE, Joshua. **Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them**. Penguin, 2014.

HAIDT, J. The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. **Psychological Review**, v. 108, n. 4, p. 814–834, 2001.

HAIDT, Jonathan. **A mente moralista**. Rio de Janeiro: Alta Cult editora, 2020.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: Uma Breve História da Humanidade**. 28ª ed. Porto Alegre: Editora L&PM, 2017.

HARDIN, Garrett. The tragedy of the commons: the population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. **Science**, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.

HARMAN, Gilbert. Naturalism in moral philosophy. In: NUCCETELLI, Susana; SEAY, Gary (eds). **Ethical naturalism: Current debates**. Cambridge University Press, 2011, p.8-23.

HARMAN, Gilbert. The nature of morality. An introduction to ethics. **Critica**, v. 12, n. 36, 1980.

HARMAN, Gilbert. Three trends in moral and political philosophy. **The Journal of Value Inquiry**, v. 37, n. 3, p. 415-425, 2003.

HARRIS, Sam. **A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HART, Herbert L.A. **O Conceito de Direito**. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

HENRICH, Joseph. How culture made us uniquely human. **Zygon**, v. 58, n. 2, p. 405–424, 10 maio 2023.

HENRICH, Joseph.; HENRICH, Natalie. **Why Humans Cooperate**. [s.l.] Oxford University Press, 2007.

HENRICH, N.; JOSEPH PATRICK HENRICH. **Why Humans Cooperate**. [s.l.] Oxford University Press, 2007

HILL, Thomas E. “Kantian Constructivism in Ethics.” **Ethics** 99, no. 4 (1989): 752–70.

HORGAN, Terry; TIMMONS, Mark (Ed.). **Metaethics after Moore**. Clarendon Press, 2006.

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

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Editora Companhia das Letras, 2009.

HUXLEY, Thomas H. Evolution and Ethics. In: HUXLEY, Thomas H. (Ed. RUSE, Michael). **Evolution and Ethics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

JACKSON, Frank. **From metaphysics to ethics: A defence of conceptual analysis**. Clarendon Press, 1998.

JAMES, Aaron. Constructivism about Practical Reasons. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n. 2, p. 302–325, 2007.

JAMES, Aaron. Constructivism, Moral. Em: LAFOLLETTE, H. (Ed.). **International Encyclopedia of Ethics**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2013.

JAMES, Scoot. **Uma introdução à ética evolutiva**. São Paulo - SP: Ideias e Letras, 2015.

JOYCE, Richard. Moral anti-realism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2022. Stanford: Stanford University, 2022.

JOYCE, Richard. Evolution and Moral Naturalism. In: CLARK, Kelly James (Ed.). **The Blackwell companion to naturalism**. John Wiley & Sons, 2016, p. 371-385.

JOYCE, Richard. **The evolution of morality**. 1. MIT Press paperback ed ed. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007.

JOYCE, Richard. **The myth of morality**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida (Edição bilingue). São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KAUPPINEN, Antti. Moral sentimentalism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2022. Stanford: Stanford University, 2022.

KEMP, Gary N. *et al.* (ORGS.). **Naturalism and its challenges**. New York, NY: Routledge, 2025.

KITCHER, Philip. Biology and Ethics. In: David Copp (ed.), **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. New York: Oxford University Press, 2006, p.163-185.

KITCHER, Philip. Four Ways of "Biologizing" Ethics. In: KITCHER, Philip. **In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology**. New York: Oxford University Press, Incorporated, 2003.

KITCHER, Philip. **The ethical project**. Harvard University Press, 2011.

KITCHER, Philip. The evolution of human altruism. **The Journal of Philosophy**, v. 90, n. 10, p. 497-516, 1993.

KNOBE, Joshua; NICHOLS, Shaun. Experimental philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2017. Stanford: Stanford University, 2017.

KOHLBERG, L.; LEVINE, C.; HEWER, A. Moral stages: A current formulation and a response to critics. Basel, Switzerland: Karger, 1983.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge University Press, 2000.

KORSGAARD, Christine M. et al. **The sources of normativity**. Cambridge University Press, 1996.

KORSGAARD, Christine M. Realism and constructivism in twentieth-century moral philosophy. **Journal of Philosophical Research**, v. 28, n. Supplement, p. 99-122, 2003.

KORSGAARD, Christine M. **Self-constitution: agency, identity, and integrity**. Oxford: Oxford university press, 2009.

KORSGAARD, Christine M. **The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology**. OUP Oxford, 2008.

LEBAR, Mark. Aristotelian constructivism. **Social Philosophy and Policy**, v. 25, n. 1, p. 182–213, jan. 2008.

LENMAN, James; SHEMMER, Yonatan (Ed.). **Constructivism in practical philosophy**. Oxford University Press on Demand, 2012.

LUTZ, Matthew. Moral naturalism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2023. Stanford: Stanford University, 2023.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACKIE, J. L. **Ethics: inventing right and wrong**. Reprinted ed. London: Penguin Books, 1990.

MALLON, Ron. Naturalistic approaches to social construction. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2024. Stanford: Stanford University, 2024.

MILLER, Alexander. **An introduction to contemporary metaethics**. Cambridge, UK : Malden, MA: Polity Press ; Distributed in the USA by Blackwell Publishers, 2003.

MILO, Ronald. Contractarian Constructivism: **Journal of Philosophy**, v. 92, n. 4, p. 181–204, 1995.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press. 1903.

NAGEL, Thomas. Physicalism. In: SMART, J. J. C. (org.). **The mind–brain identity theory**. London: Macmillan, 1965. p. 214–230.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat?. **Theories of Mind: An Introductory Reader**, v. 186, 2006.

NUCCETELLI, Susana; SEAY, Gary (eds). **Ethical naturalism: Current debates**. Cambridge University Press, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. **Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy**. Cambridge University Press, 1989.

O'NEILL, Onora. Constructivism VS. Contractualism. **Ratio**, v. 16, n. 4, p. 319–331, dez. 2003.

O'NEILL, Onora. **Em direção à justiça e à virtude: uma exposição construtiva do raciocínio prático**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

O'NEILL, Onora. The public use of reason. In: **Immanuel Kant**. Routledge, 2017. p. 267-290.

O'NEILL, Onora. Autonomia, pluralidade e razão pública. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 19, n. 1, p. 15-34, 2014.

O'NEILL, Onora. **Towards justice and virtue: A constructive account of practical reasoning**. Cambridge University Press, 1996.

PAPINEAU, D. **Philosophical naturalism**. Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 1993.

PAPINEAU, David, "Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>.

PAPINEAU, David. Philosophical naturalism. **Philosophical Quarterly**, v. 47, n. 189, 1997.

PETTIT, Philip. Naturalizing Tomasello's history of morality. **Philosophical Psychology**, v. 31, n. 5, p. 722-735, 2018.

PETTIT, Philip. **The birth of ethics: Reconstructing the role and nature of morality**. Berkeley Tanner Lectures, 2018.

PINKER, Steven. **Racionalidade: O que é, por que parece estar em falta, por que é importante**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2022.

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu**. Editora Companhia das Letras, 2013.

PRINZ, J. The emotional basis of moral judgments. **Philosophical Explorations**, v. 9, n. 1, p. 29–43, mar. 2006.

PRINZ, Jesse. **A construção emocional da moral** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

PRINZ, Jesse. **The emotional construction of morals**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007.

PUTNAM, Hilary. **Razão, Verdade e História**. Editora Dom Quixone, Ltda, 1992.

PUTNAM, Hilary. **The collapse of the fact/value dichotomy and other essays**. Harvard University Press, 2004.

QUINE, Willard V.O. Epistemology Naturalized. In: **Ontological relativity and other essays**. Columbia University Press, 1969, p.69-90.

RAILTON, Peter A. Facts and values. **Philosophical Topics**, v. 14, n. 2, p. 5-31, 1986.

RAILTON, Peter A. **Facts, values, and norms: Essays toward a morality of consequence**. Cambridge University Press, 2003.

RAILTON, Peter. Moral realism. **The Philosophical Review**, v. 95, n. 2, p. 163-207, 1986.

RAWLS, John. **História da Filosofia Moral**. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, p. 223–251, 1985.

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. **The journal of philosophy**, v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980.

RAWLS, John. O construtivismo kantiano em teoria moral (1980). In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b, p. 43-140.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Ed. Ática, 2000c.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RICHERSON, Peter J.; BOYD, Robert. **Not by genes alone: How culture transformed human evolution**. University of Chicago Press, 2005.

RITCHIE, Jack. **Naturalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

RUSE, Michael. **Levando Darwin a sério**. Belo Horizonte: Itatiaia. 1995.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SAVULESCU, Julien; GYNGELL, Christopher; KAHANE, Guy. Collective Reflective Equilibrium in Practice (CREP) and Controversial Novel Technologies. **Bioethics, Toronto**, v. 35, n. 7, p. 1-12, 2021.

SAYRE-MCCORD, Geoff. **Essays on moral realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

SAYRE-MCCORD, Geoff. Metaethics. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2023. Stanford: Stanford University, 2023.

SCANLON, Thomas M. **What we owe to each other**. Belknap Press, 2000.

SCANLON, Thomas. **Sendo realista sobre razões**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

SCHNEEWIND, Jerome B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SEARLE, John R. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SEARLE, John R. **The construction of social reality**. New York: Free Press, 1995.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade**. Rio de Janeiro: Rocco, p. 878-885, 2000.

SEARLE, John R. What is an institution? **Journal of Institutional Economics**, v. 1, n. 1, p. 1–22, jun. 2005.

SEARLE, John R. **The rediscovery of the mind**. MIT Press, 1992.

SEARLE, John. **Making the social world: The structure of human civilization**. Oxford University Press, 2010.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Editora Companhia das Letras, 2011.

SHAFER-LANDAU, Russ. **Moral realism: A defence**. Oxford University Press on Demand, 2003.

SILVA, Thiago Delaíde da. **Dignidade e Autonomia na Filosofia Moral de Kant**. São Paulo: Edições 70, 2022.

SILVA, Thiago Delaíde. Considerações sobre a Neurofilosofia de Patricia Churchland: Implicações para além da filosofia da mente. **Revista Ideação**, v. 1, n. 45, p. 197–215, 23 jun. 2022.

SILVA, Thiago Delaíde. Ética e COVID-19: das recomendações sanitárias aos deveres morais. **Sofia** 12, no. 1, 2023, p. 1-19.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Construtivismo político: além do realismo e antirrealismo. **Ethic@. Florianópolis**. V. 10. n. 1, p. 1-25, Junho 2011.

SINGER, Peter. **The expanding circle: Ethics, evolution, and moral progress**. Princeton University Press, 2011.

SLOTE, Michael. Moral Sentimentalism. **Ethical Theory and Moral Practice** 7, 3–14 (2004)

SMITH, Adam; STEWART, Dugald. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

SPENCER, Herbert. **Do progresso: sua lei e sua causa**. Editorial Inquérito, Lisboa, 2002.

STEVENSON, C. L. The emotive meaning of ethical terms. **Mind**, Volume XLVI, Issue 181, January 1937, p. 14–31.

STREET, Sharon. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. In: **Philosophical Studies** 127, p.109-166, 2006.

STREET, Sharon. Constructivism about reasons. **Oxford studies in metaethics**, v. 3, n. 1, p. 207-245, 2008.

STREET, Sharon. What is constructivism in ethics and metaethics? **Philosophy Compass**, v. 5, n. 5, p. 363-384, 2010.

STROUD, Barry. The charm of naturalism. In: DE CARO, Mario; MACARTHUR, David (orgs.). **Naturalism in question**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. p. 21–35.

TAUREK, J. M. (1977). Should the numbers count?. **Philosophy & Public Affairs**, 293-316.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna..** São Paulo: Edições Loyola, 1997.

THOMSON, J. J. The trolley problem. **Yale Law Journal**, v. 94, n. 6, p. 5, 1985.

TOMASELLO, M. Precís of a natural history of human morality. **Philosophical Psychology**, v. 31, n. 5, p. 661–668, 4 jul. 2018.

TOMASELLO, Michael. **A natural history of human morality**. Harvard University Press, 2016.

TOMASELLO, Michael. **Why we cooperate**. MIT press, 2009.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Civil Society**. Cambridge University Press, 2001.

TOULMIN, Stephen Edelston. **An examination of the place of reason in ethics**. Cambridge University Press, 1961.

VON GLASERSFELD, Ernst. An introduction to radical constructivism. **The invented reality**, v. 1740, p. 28, 1984.

VON GLASERSFELD, Ernst. **Radical constructivism**: A way of knowing and learning. London: Routledge, 2013.

WESTPHAL, Kenneth R. Hegel, Natural Law and Moral Constructivism. **The Owl of Minerva**, v. 48, n. 1/2, p. 1-44, 2016.

WILLIAMS, Andrew. Constructivism in political philosophy. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2024. Stanford: Stanford University, 2024.

WILLIAMS, Bernard. **Moral luck: philosophical papers 1973-1980**. Cambridge University Press, 1981.

WILSON, E. O. **Sociobiology: The New Synthesis**. Harvard University Press, 1978.

WRIGHT, Crispin. Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism. **Gareth Evans Memorial Lecture**, Delivered in Oxford on June 2, 1987. ****Midwest Studies in Philosophy****, v. 12, n. 1, p. 25–49, set. 1988.