



Naturalização da ética: o que significa?

Autor(es): Cadilha, Susana

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/43580>

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/978-989-26-1380-2_7

Accessed : 5-Apr-2019 12:20:55

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



E

TICA

INDAGAÇÕES E HORIZONTES

Maria Formosinho
Paulo Jesus
Carlos Reis
(Coord.)



CAPÍTULO VII

NATURALIZAÇÃO DA ÉTICA: O QUE SIGNIFICA?

Susana Cadilha¹

1. A questão da naturalização da ética no contexto das teorias meta-éticas

Neste capítulo, procurarei dar conta, de um modo necessariamente abreviado mas esperemos frutuoso, das virtualidades e limitações de um projeto filosófico bastante em voga atualmente no domínio da meta-ética: o *projeto de naturalização da ética*.

Por *meta-ética* entende-se o conjunto de estudos que se dedicam a averiguar os fundamentos e pressupostos das teorias éticas. Assim, supondo que a questão que queremos ver solucionada quando olhamos para o mundo de um ponto de vista ético é a de saber como devemos agir, competirá às teorias meta-éticas indagar sobre o estatuto dessas respostas: exprimem elas verdadeiro conhecimento acerca do mundo (podendo por isso ser avaliadas como verdadeiras ou falsas)? O que estamos propriamente a afirmar quando avaliamos algo como moralmente errado: alguma coisa acerca do mundo, ou acerca do que as pessoas pensam? São as construções éticas racionalmente, socialmente, ou naturalmente justificadas?

Será em parte este último ponto que norteará esta breve exposição. A acreditar que existem factos morais, e que portanto faz sentido um discurso com valor cognitivo a respeito de ‘coisas’ morais — para usar o jargão meta-ético: defendendo-se um *realismo moral* — fica ainda muito por dizer a respeito de saber qual a natureza desses factos. Será a ética resultado da pura convenção social? Ou tratar-se-ão os factos morais de factos naturais, com poderes causais explicativos? Neste último caso, avaliar uma qualquer ação como sendo moral-

¹ Investigadora do MLAG — Mind, Language and Action Group, Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

mente boa, ou má, consistiria em afirmar que essa ação tem ou apresenta uma qualquer propriedade natural ou descritiva perfeitamente identificável. Para ilustrar esta perspetiva, pensemos, por exemplo, em Philippa Foot (2001) e na sua proposta de um naturalismo aristotélico: de acordo com esta autora, 'X é moralmente bom' pode ser traduzido da seguinte forma: 'X promove o bem-estar dos seres humanos'. Mas como entender essa noção de bem-estar? É aí que entra Aristóteles, ou a leitura que Foot fez de Aristóteles: em termos aristotélicos, é possível definir o que seria uma 'boa vida', uma vez que Aristóteles atribui aos seres humanos determinadas necessidades, funções e fins que lhes seriam essenciais. Dada a forma como nós, seres humanos, nos caracterizamos, há certas necessidades a que precisamos responder para ter a vida que nos é natural. A tudo o que promova essa vida é então atribuído valor moral, e é dessa forma que este deve ser entendido: como tendo um significado descritivo preciso.

Podemos, por outro lado, assumir que os factos morais não têm qualquer tradução ou equivalente empírico. Existem factos morais, mas eles serão factos irreduzivelmente normativos, de natureza racional. Seguindo esta leitura, podemos com efeito defender que uma determinada ação é moralmente errada, porque existe uma razão normativa Y que todos os seres racionais (ou pelo menos seres racionais em condições epistemológicas ideais) são capazes de reconhecer de acordo com a qual essa ação é moralmente errada.

De modo simples, o que o *realismo moral* terá que provar — em qualquer das suas versões — é que os factos morais são *independentes das atitudes valorativas* do sujeito individual ou coletivo. Ou seja, não será porque o sujeito individual ou coletivo atribui valor a uma determinada ação que esta deve ser considerada como moralmente valiosa, mas o inverso: o sujeito atribui valor a uma determinada ação porque esta é, de facto, moralmente valiosa. Poderá ser recomendável colocar o problema sob o ângulo da objetividade/subjectividade. Neste sentido: defender uma teoria realista do valor aparece a alguns como a única forma de defender a objetividade dos factos morais, e portanto de não cair numa espécie de niilismo moral. Para alguns, essa objetividade só se alcança se se assegurar a objetividade metafísica dos factos morais, o que se consegue identificando-os com factos naturais (tratar-se-á portanto de um *realismo naturalista*). Será por essa via que os factos morais serão independentes das atitudes valorativas — uma determinada ação é moralmente errada se ostentar a propriedade descritiva Y (ser moralmente errado é deter a propriedade Y). Portanto, a verdade de que X é moralmente errado não depende da nossa avaliação: se falharmos em atribuir essa propriedade ou em reconhecer a identificação, o que se passa é que há erro moral da nossa parte.

Ora, esta versão do realismo acarreta consigo o problema, identificado por J. L. Mackie (1977), de perceber como podem factos descritivos acumular propriedades normativas — isto é, como podem factos empíricos ter neles inscrita a propriedade de prescrever, de orientar a ação. Os factos dizem-nos como as

coisas são, não como elas devem ser. Neste aspeto, parece que os factos morais — como o facto de que assassinar é errado, por exemplo — seriam factos *sui generis*, na medida em que têm poderes normativos (obrigam-nos a fazer coisas, prescrevem caminhos) que outro tipo de factos não parecem ostentar (para Mackie, supor que existiriam estes factos descritivos com poderes normativos intrínsecos seria uma espécie de bizarrice metafísica). Portanto, se descrever uma determinada ação não parece ser suficiente para lhe atribuir valor, como se dá o salto entre uma mera descrição empírica e a ideia de que algo é errado e não deve ser realizado? Para retirar a conclusão normativa de acordo com a qual X é moralmente errado, será preciso algo mais do que conhecer as suas propriedades naturais. Será preciso, nomeadamente, que o sujeito atribua propriedades valorativas a umas situações em detrimento de outras, para que se sinta motivado a agir em concordância. Mas se tal for necessário para ser verdade que X é moralmente errado ou que não devemos fazer X, então já não se dá o caso de os factos morais serem independentes das nossas avaliações ou atitudes valorativas.

Um modo de contornar esse problema será considerar que há uma outra forma de defender a objetividade dos factos morais (que não atestar a sua objetividade metafísica). Não é preciso que tais factos estejam plasmados numa realidade metafisicamente independente que possa ser descrita empiricamente; basta assegurar que os factos normativos são epistemologicamente independentes, isto é, são factos que somos obrigados a reconhecer enquanto seres racionais (trata-se portanto de um *realismo normativo*). Assim se asseguraria a sua independência por relação às nossas atitudes valorativas, uma vez que o facto de X ser moralmente errado é algo que uma entidade racional é capaz de reconhecer, mas que não depende do seu reconhecimento. Portanto, nesse caso, os juízos morais seriam objetivos, não porque digam respeito a uma realidade natural independente, mas porque expressam compromissos racionais que não são subsidiários da estrutura psicológica dos agentes nem dos seus desejos ou interesses particulares. (Basicamente, os factos e as verdades morais teriam o mesmo estatuto que os factos e as verdades lógicas. Estes também não fazem parte da estrutura do mundo natural, mas não são por isso menos objetivos.)

Como pano de fundo de toda esta discussão está, já se percebeu, o problema da *distinção entre facto e valor*. Esta é uma distinção que adquiriu importante relevo com Hume (referimo-nos à chamada Lei de Hume, de acordo com a qual nunca é legítima qualquer passagem entre o ‘ser’ e o ‘dever ser’), e foi levada às últimas consequências pelos positivistas lógicos, herdeiros do seu espírito empirista. De facto, o critério de significação positivista deixou a ética completamente de fora do campo do sentido (a ética, como a metafísica, eram consideradas puro *nonsense*). Isto significa, do ponto de vista meta-ético — pensando na natureza dos juízos éticos — que tais juízos não teriam qualquer conteúdo cognitivo; não seriam descritivos, nem reveladores de qualquer conhecimento acerca da realidade, mas meras expressões de atitudes subjetivas, sentimentos ou

emoções (Stevenson, 1944; Ayer, 1936). Está bem patente nesta tese meta-ética o abismo que vai entre os juízos de facto e os chamados juízos de valor (que, com propriedade, não deveriam sequer chamar-se juízos).

Dado esse contexto histórico, tentar ultrapassar esse abismo entre facto e valor pareceu a muitos pensadores a única forma de garantir que o domínio ético não fosse cunhado como o domínio do puro *nonsense* ou da mera expressão de sentimentos subjetivos e casuísticos. Mas será que aproximar facto e valor implica necessariamente rendermo-nos a um realismo de tipo naturalista, como o que vimos atrás?

Ou, por outro lado, será que não há forma de assegurar a objetividade do pensamento ético sem curto-circuitar os campos do ser e do dever ser, isto é, mantendo a rutura entre facto e valor e portanto a autonomia do pensamento ético (por relação a outros domínios do pensamento)? E que tipo de autonomia faz (ainda) sentido manter? Autonomia lógica, semântica, ou ontológica? À primeira vista, poucos serão os que quererão manter um abismo ontológico entre facto e valor (exceção feita a Shafer-Landau, 2003); supor que factos e valores são entidades substantivas diferentes do ponto de vista metafísico seria uma espécie de platonismo², que colocaria o valor fora do mundo natural.

Mas o que dizer de teses menos vincadas, de acordo com as quais existiria uma independência do ponto de vista semântico? Sob esta perspetiva, os termos morais seriam irredutíveis e intraduzíveis por meio de termos empírico-descritivos. Será esta ainda uma proposta ‘naturalista’?³ O que deve entender-se por naturalismo em ética? E por que razão o naturalismo em ética é problemático e polémico? Por se supor que a autonomia do domínio ético não é ultrapassável, ou, se quisermos, usando a expressão de Sellars, por se acreditar que não é possível anular a distância entre o espaço lógico das leis e o espaço lógico das razões.

É precisamente neste ponto que entronca a questão da *naturalização da ética*. Será contra esta forma de ver apartados os vários domínios do pensamento que se ergue a possibilidade de naturalização da ética. A ideia é que manter o pensamento ético como um domínio autónomo e estanque, separado das outras construções do pensamento, como o último reduto do pensamento puro *a priori*, é um dogma não fundamentado, na senda de outras dicotomias também elas discutíveis e entretanto quebradas — dicotomias entre razão/natureza, analítico/sintético, por exemplo⁴. De facto, o que faz com que muitos teóricos do pensamento ético queiram manter a dicotomia facto-valor é precisamente o receio que

² J. McDowell (1998) chama-lhe “rampant Platonism”.

³ Confronte-se o chamado naturalismo de Cornell.

⁴ H. Putnam (2002) é um dos filósofos que fala da dicotomia facto-valor como de um dogma não justificado, uma dicotomia que adquiriu contornos metafísicos, transformando-se num dualismo, e que deve por isso ser ultrapassada. Mas Putnam não leva esse ‘colapso’ da distinção facto-valor até às últimas consequências e não subscreve qualquer deriva naturalizante no domínio da ética.

à ética aconteça o mesmo que à epistemologia após o colapso, com Quine, da distinção analítico-sintético. Depois do colapso da distinção analítico-sintético, o naturalismo viu as suas fronteiras espriarem-se e os que se reclamavam naturalistas viam-se obrigados a rejeitar qualquer espécie de filosofia primeira, de reduto filosófico imune aos avanços da ciência. Manter a descontinuidade entre facto e valor serve, portanto, para impedir que o conhecimento científico possa ter alguma coisa a dizer à ética, para manter a diferença entre o comportamento moral humano e outras formas de comportamento pró-social que não envolvam capacidades de conceptualização; enfim, para cristalizar, de certa forma, uma distância de segurança entre o homem e o animal.

Com efeito, a deriva naturalizante chegou ao território da ética na senda do que se tem passado em outros domínios filosóficos. A ideia de fundo tem sido trazer para o domínio da explicação natural muitos dos traços ou habilidades humanas que se supunham ser de tratamento exclusivamente apriorístico ou produto de uma faculdade humana única que de algum modo marcaria a diferença entre nós e o restante reino natural. O sentido moral foi durante muito tempo apontado como uma dessas características. Apenas o ser humano ostentaria a faculdade de pensar moralmente e esta seria uma capacidade, ou “dom”, que extrapolaria as suas condicionantes biológicas — no sentido em que não é enquanto seres naturais que seríamos seres morais. Para alguns, a moralidade poderia representar em nós a centelha de uma entidade divina, e consequentemente os preceitos morais estariam de acordo com essa crença, quando não ditados pelo próprio Deus. Para outros, como Kant, somos criaturas morais enquanto pertencentes à comunidade do “reino dos fins”, isto é, enquanto criaturas capazes de legislar para si próprias leis que possam tornar-se universais. Tais perspetivas pressupõem que essa capacidade de ver o mundo sob um ponto de vista moral não decorre de nenhum sentido natural — pelo contrário, o pensamento moral implicaria transcender o que em nós é da ordem do instinto. O homem seria, assim, uma criatura entre dois mundos, sujeito às leis da natureza mas ao mesmo tempo capaz de pensar o mundo e de lhe encontrar novas leis. Aí residiria, então, a marca que o diferencia dos restantes animais. De acordo com esta linha de pensamento, temos, portanto, aspetos da experiência humana que estão fora do alcance do conhecimento empírico — nada do que sabemos em termos descritivos acerca do mundo, do funcionamento das nossas mentes e até das nossas sociedades terá implicações sobre as nossas avaliações normativas.

É precisamente sob este prisma que os chamados realistas normativos (Nagel, 1986; Dworkin, 1996; Shafer-Landau, 2003) vêem a normatividade e os factos morais em particular — como independentes dos factos naturais; como factos acerca do que temos razões para fazer que não têm relação com os aspetos descritivos que caracterizam o mundo, a sociedade ou o homem. O seu argumento parece ser o seguinte: mesmo que, de acordo com os recentes desenvolvimentos científicos, seja possível explicar qual a origem da nossa capacidade de pensar

moralmente, e mesmo que o conteúdo das nossas normas seja de algum modo produto, por exemplo, da nossa história evolutiva, a questão normativa fica ainda em aberto, na medida em que nós não somos completamente determinados por aquilo que podemos designar como o nosso património cognitivo. Mesmo que a nossa tendência natural seja a de agir num certo sentido, nós podemos ainda e sempre (e este “sempre” será sublinhado) perguntar se é isso que *devemos* fazer. Portanto, a questão normativa que norteia qualquer pensamento ético — ‘o que devemos fazer?’ — permanece em aberto. Isto é razão suficiente para considerar que esse abismo entre facto e valor se mantém (diríamos até: por mais que o conhecimento científico avance). Porque as questões em causa são diferentes (McDowell, 1987). Há uma diferença entre querer saber por que temos as normas que temos e querer saber por que é correto aquilo que acreditamos ser correto. Se a questão for esta última, nada do que possamos saber, ou mesmo vir a saber, acerca da nossa constituição biológica ou psicológica pode fornecer resposta adequada. Para responder a essa questão, temos que manter-nos no domínio da normatividade, e não temos como escapar dele. Será por meio da reflexão sobre argumentos, da apresentação de razões, será um debate acerca de saber quais as possibilidades que queremos que se tornem realidade e não um decalcamento a partir do que é o caso. A descrição e o estudo dos comportamentos humanos é o campo da psicologia, da sociologia, da antropologia; à ética compete avaliá-los.

Em síntese, é esta a questão de fundo que subjaz à discussão sobre a possibilidade ou pertinência do projecto de naturalização da ética: a da (im)possibilidade da passagem entre facto e valor, a da prevalência, ou não, da autonomia do domínio moral. Saber se o mundo das razões e das normas e o mundo dos factos naturais são mundos apartados ou se o mundo das normas, razões e valores pode ser pensado em outros termos, que não normativos.

2.O programa da psicologia evolucionista no âmbito do projeto de naturalização da ética: limites e potencialidades

Analisemos, agora, mais de perto, uma proposta concreta, com implicações para o projeto da naturalização da ética — o programa da *psicologia e ética evolucionistas*. Não pretendemos analisar com detalhe tudo o que esse programa envolve, mas somente algumas teses que possam ser relevantes para esse projeto. Em traços gerais, a psicologia evolucionista apresenta evidência no sentido de provar que, tal como aconteceu com alguns dos traços físicos que nos caracterizam enquanto seres humanos (o bipedismo, os polegares oponíveis, etc.), também alguns dos nossos traços psicológicos ou cognitivos sofreram a influência da pressão seletiva. Em particular para o que nos importa, existe suficiente confirmação empírica da ideia de que o conteúdo dos nossos juízos morais foi, em grande medida, moldado pelas forças da pressão seletiva, e não

é difícil imaginar porquê — de um modo geral, a capacidade de avaliar e valorizar, assim como de reconhecer razões para agir, terá compreensivelmente tido grande influência na determinação da taxa de sobrevivência dos nossos antepassados (se, por exemplo, se mostravam capazes de reconhecer que há uma razão para não permanecer durante a noite num local desprotegido ao ar livre). De modo mais específico, também o ser capaz de reconhecer razões para defender a prole ou para levar a cabo atos que possam favorecer outro membro do grupo terá provavelmente tido algum impacto no que respeita às suas hipóteses de sobrevivência e reprodução (se, por exemplo, se mostravam capazes de reconhecer que há uma razão para partilhar a comida com outro elemento do grupo). A biologia e a psicologia evolucionista encontram assim explicação para dois factos muito comuns, que ficamos a conhecer tanto por via da antropologia como da etologia: por um lado, o facto de encontrarmos universais morais, isto é, padrões de conduta moral semelhantes em todas as culturas, por mais que estas diverjam; por outro lado, o facto de encontrarmos tendências comportamentais semelhantes às nossas entre os animais que mais próximos de nós se encontram, sob um ponto de vista genético.

Considerando todo o espectro das teorias meta-éticas, facilmente se depreende, então, que, no que toca à questão da fundamentação da ética e do estatuto dos juízos éticos, tais projetos estão nos antípodas das teorias que atrás cunhámos como subsidiárias de um realismo normativo. Tais teorias alicerçam-se sobre a ideia de autonomia — se não ontológica, pelo menos semântica — do mundo normativo e, por conseguinte, do domínio moral. Isso quer dizer que os conceitos morais não podem ser explicados em outros termos que não morais. Ou ainda: o domínio normativo é um domínio conceptual, da ordem das razões e da relação entre razões — pode fazer sentido querer saber como chegamos aqui, mas não faz sentido explicar essas razões em termos de outra coisa. As exigências da razão não são derivadas de verdades acerca dos seres humanos que sejam capturáveis independentemente da estrutura das razões. As exigências da razão só se procuram entender ou justificar no seu próprio domínio, no domínio conceptual. De acordo com este ponto de vista, a moralidade é claramente uma expressão da nossa racionalidade. Ora, isto significa, obviamente, que aqueles comportamentos a que a psicologia evolucionista alude não são ainda, propriamente, ações morais. A tendência dos nossos antepassados para proteger os que são próximos, ou para favorecer os elementos do grupo, será isso mesmo: uma tendência (e acrescentariam: “natural” — mas com este acrescento parte-se já do princípio que o natural e o normativo são domínios apartados, e é isso que está sob discussão) que não pode ser apelidada, com propriedade, de ação moral. A ação moral, por definição, invoca aquilo que desde Kant se designa como razões categóricas. Ora, o que vemos em ação nesses casos são razões do tipo instrumental-hipotético: não deviam passar a noite num sítio desprotegido se quisessem manter-se vivos; deveriam partilhar o alimento com os outros elementos do grupo caso

houvesse interesse em que, em ocasiões semelhantes, os outros retribuíssem, etc. Trata-se de um tipo de raciocínio ou de pensamento diferente⁵. Já a ação moral parece implicar uma escolha deliberada e consciente, e nesses casos parece que tal não está presente: podemos mesmo pensar que eles poderiam agir de outra maneira, que poderiam escapar a essa tendência ou disposição? Ora, o nosso comportamento moral mostra que nós não estamos obrigados a agir num certo sentido; melhor ainda: mesmo que estejamos racionalmente obrigados, não somos compelidos a agir em sentido algum. Pelo contrário, o nosso comportamento é adaptável e flexível.

Uma forma possível de responder a este tipo de argumento é a seguinte: deste modo não está a ser colocada em causa a premissa de base da psicologia evolucionista. A premissa de base da psicologia evolucionista, que tem implicações no projeto de naturalização da ética, não contempla a ideia de que os nossos comportamentos morais atuais não envolvem uma dimensão racional e refletiva, nem tão-pouco a ideia de que nós estamos necessariamente programados para agir de uma forma definida, talhada pela seleção natural. A nossa capacidade para avaliar as circunstâncias sob um ponto de vista moral envolve, de facto, a capacidade de colocar o que os filósofos normalmente designam como a “questão normativa”: pensar no que deve ser o caso, pôr em causa os pressupostos e consequências da ação, deliberar e decidir, e tais habilidades não se sustentam, ao que tudo indica, num comportamento automático, ou em meras ‘disposições para’. Essa capacidade de pensar moralmente *plenamente desenvolvida* é o que nos caracteriza como seres morais. Mas tudo quanto a psicologia evolucionista procura provar é a existência de uma *ligação* entre essa capacidade plenamente desenvolvida que hoje demonstramos e as tendências ou inclinações comportamentais que os nossos antepassados, provavelmente, demonstravam (e que encontramos presentes entre os primatas que mais próximos estão de nós), e que parecem claramente ter sofrido influência da pressão selectiva. Neste sentido: se nós fôssemos seres com características diferentes — se não fôssemos, por hipótese, seres gregários, cuja sobrevivência dependeu, em grande parte, do facto de vivermos em grupo —, se tivéssemos outro tipo de necessidades que nos permitissem evoluir em outro sentido, não teríamos desenvolvido essas disposições comportamentais e hoje não nos destacaríamos pela atribuição de pensar moralmente da forma que o fazemos. Faz até algum sentido pensar que o conteúdo das nossas teorias morais e os valores para os quais hoje tendemos a convergir seriam outros, caso as nossas necessidades, a certa altura, tivessem sido outras.

⁵ De facto, há toda uma tradição em psicologia, que vem pelo menos desde Kohlberg e Piaget, que encara o pensamento moral como um domínio de pensamento com características definitórias próprias e singulares. Os juízos morais, particularmente, definir-se-iam como sendo de carácter não-contingente, obrigatório, independentes da autoridade e generalizáveis.

Porque somos dotados de uma capacidade reflexiva, não estamos condenados a seguir qualquer tipo de padrão comportamental (Sartre diria, em outros termos: a existência em nós precede a essência). Por exemplo, mesmo que o tipo de comportamento altruísta tenha sido um traço selecionado por razões de sucesso reprodutivo, isso não significa que nós sejamos compulsoriamente seres altruístas (como, de facto, não somos). No entanto, se o comportamento de tendência altruísta não tivesse sido selecionado, porque dadas as nossas necessidades e fragilidades precisávamos de viver em grupo, então provavelmente hoje o comportamento altruísta não seria valorizado (e não nos sentiríamos de alguma forma motivados a agir dessa forma).

A questão pode ainda ser colocada de outra forma: apelando a uma diferença entre *explicar* e *justificar*. A ideia costuma ser abordada nos seguintes termos: há uma diferença entre explicar de que forma um comportamento constitui o produto da nossa história evolutiva e justificar esse comportamento do ponto de vista moral — não é por ser o resultado da nossa história evolutiva que é considerado moralmente correto. Pensemos, por exemplo, na noção de justiça (no seu sentido moral). No estado atual do nosso desenvolvimento moral podem ser vários os princípios a que apelamos para justificar se um dado comportamento ou sociedade pode ser considerado justo, e encontramos teorias que procuram explicitar esses princípios de forma racionalmente justificada; no entanto, não há como negar que o sentido mais básico do que é ser justo reporta-se aos inícios do nosso desenvolvimento, desde a altura em que vivíamos em grupos mais ou menos estáveis durante longos períodos de tempo, e um certo sentido de reciprocidade se mostrou útil a essa vivência em comum (assim como a consequente noção de punição). Ou seja, atualmente, porque somos seres mais sofisticados, conseguimos pensar que justiça envolve muito mais do que reciprocidade, e conseguimos pensar em formas racionalmente sustentadas de justificar um princípio de justiça (razão pela qual não pensamos que algo é justo pelo facto de ser útil à nossa sobrevivência), mas isso não põe em causa o sentido originário dessa noção de justiça nem as razões pelas quais esse sentido se desenvolveu entre nós. Atualmente podemos por isso dizer que não é por ser o resultado da nossa história evolutiva que ser justo é considerado moralmente correto, até porque só no momento em que nos tornamos “reciprocadores sofisticados” capazes de usar a linguagem, é que fomos capazes de explicar por que é que o comportamento retributivo é “bom” ou “certo”; no entanto, a ideia de que a reciprocidade *deve ser* avaliada positivamente e que a falha de retribuição *deve ser* punida é muito anterior a isso e tem na sua base a repercussão no sucesso do indivíduo e do grupo.

Para os nossos propósitos aqui, o que nos importa é clarificar as pressuposições e intenções de um tal projecto de naturalização da ética, que se socorre de múltiplas investigações, em várias disciplinas. Uma análise filosófica de tais empreendimentos mostra-nos que o debate acerca das origens da moralidade não

mais se encontra preso a uma dicotomia “razão vs natureza”, ou “*nature vs nurture*”, seguindo a designação comumente adotada. São múltiplos os trabalhos que procuram mostrar como o pensamento moral se alimenta de disposições ou “intuições”⁶ naturais manipuladas por via da faculdade da razão prática (Haidt, 2001). Convém salientar, no entanto, que aceitar os dados que nos chegam da psicologia cognitiva ou evolucionista não equivale a negar o papel da razão prática enquanto faculdade que torna possível pensar na dimensão normativa do real, mas permite redimensionar o seu papel. O método que desde Rawls ficou baptizado como “equilíbrio refletido” continua a fazer sentido aqui, não já como forma de testar uma teoria moral, mas como forma de testar as nossas próprias posições morais. Falamos da ideia de acordo com a qual podemos chegar a saber se X é moralmente apropriado se verificarmos a sua consonância com as nossas intuições morais. O que estas abordagens resultantes do desenvolvimento do conhecimento científico trazem de novo é a ideia de que a matéria-prima — as intuições de que partimos — têm uma origem natural e não racional, isto é, podem ser explicadas do ponto de vista empírico.

3. Tentativa de exploração das implicações do projeto de naturalização da ética em solo meta-ético

Pretendi, nas secções anteriores, traçar o quadro que deu origem ao chamado programa de naturalização da ética e, seguidamente, explorar, ainda que brevemente, algumas das suas linhas de investigação, e suas potencialidades. De seguida, podemos ainda entregar-nos a um outro exercício, que nos interessa do ponto de vista meta-ético, e que se traduz na seguinte questão: se aceitarmos a premissa de base de um projeto como este, isso diz-nos o quê sob o ponto de vista da fundamentação das nossas diretrizes morais, ou sob o ponto de vista meta-ético? (se é que pode dizer-nos alguma coisa) Dá-nos razões para acreditar que alguma das alternativas do espetro das teorias meta-éticas — realismo normativo, realismo naturalista, anti-realismo — tem mais razão de ser do que outras?

Com efeito, se há alguma coisa para a qual tais projetos podem servir, é para construir um caso contra o chamado realismo normativo. Porque se aceitarmos os princípios de base que norteiam essas investigações, então, o que

⁶ O termo “intuição” está, filosoficamente, bastante marcado, pela sua ligação a uma teoria tornada célebre por G. E. Moore (1903) mas que conhece partidários pelo menos desde Platão. O intuicionismo ético aparece então conotado com a defesa de ideias ou formas platónicas (ideia do Bem, do Justo) às quais teríamos acesso por uma espécie de intuição ou “visão da mente” e às quais recorreríamos para fundamentar os juízos morais. Por essa razão, normalmente fala-se de disposições ou sentimentos, mas acreditamos que o termo “intuição”, despido dessa conotação com o platonismo, também pode ser recuperado.

estamos a aceitar é que existe de algum modo uma ligação entre o que são as nossas características e necessidades naturais e o mundo dos valores e das razões (mesmo que agora esse mundo nos pareça valer por si), ou seja, que o realismo normativo, enquanto posição meta-ética, não se sustenta. Ao advogar essa rutura entre facto e valor e a autonomia irreduzível do mundo normativo, o realismo normativo parte do pressuposto que não adianta invocarmos influências causais que sirvam para explicar o conteúdo dos juízos valorativos, porque se estamos a falar do domínio do dever ser, então tudo quanto podemos invocar para fundamentar o conteúdo desses juízos são razões, argumentos no espaço conceptual. Do outro lado, o que encontramos é uma explicação causal que mostra como chegamos a um certo tipo de valorações, e que põe em causa a ideia de que existe um abismo entre o que nos caracteriza de um ponto de vista psicológico ou social e o que consideramos moralmente correto. Se considerarmos uma tal explicação causal plausível, então talvez seja caso para pensar que a hipótese do realismo normativo não se sustenta, no sentido em que concede subsistência e autonomia a um certo tipo de comprometimentos (que teríamos enquanto ser racionais) sem explicar como é que isso pode ser (particularmente, porque, do ponto de vista moral, ao contrário do que acontece do ponto de vista, por exemplo, lógico, nada parece “seguir-se”). Repare-se que o que se contesta não é que coisas como valores ou razões normativas existam; afinal, compreender porque é que temos as razões que temos não equivale a anular essas razões. O que se contesta é a sua anterioridade por relação às nossas atitudes valorativas. Porque se seguirmos o realismo normativo, ao considerar que o domínio dos valores e das razões, enquanto domínio conceptual, só pode encontrar fundamento em si próprio, o que se está a fazer é a postular razões (por exemplo, razões para evitar o sofrimento de outrem ou para ajudar alguém em apuros), que estão aí mesmo que nós não sejamos capazes de as compreender, e de algum modo precedem os nossos comportamentos. Nada pode estar na base dessas razões em nós, porque elas existem mesmo que disso não tomemos consciência. Dito de outro modo, o valor precede o valorizar, o que de algum modo parece insustentável. No mesmo sentido, também me parece difícil que se possa defender a existência de um hiato tão abrupto entre o que é a capacidade de pensar moralmente plenamente desenvolvida e as tendências valorativas básicas que, por exemplo, alguns animais demonstram. Será razoável pensar que se passa de uma natureza puramente amoral para um ser com plena capacidade de avaliar moralmente as situações e decidir em conformidade? Não é de esperar que essa capacidade de justificar as ações em termos de razões morais tenha algum tipo de antecedente? Mas a ideia de que não podemos entender o domínio moral senão já do interior desse domínio parece pressupor esse salto abrupto.

Do outro lado, o que se sustenta é que as intuições são a matéria-prima de que é feita qualquer reflexão ou escolha, aquilo de onde partimos para testar a consistência das nossas avaliações morais. O que se põe em causa, portanto, é a autonomia do domínio normativo, e o que se defende é a ideia de que a

razão prática exerce muito mais a função de racionalizar intuições mais básicas do que de fundamentar os nossos juízos morais. No caminho inverso ao do realismo normativo, não se pode dizer que estamos certos porque existem determinadas razões que justifiquem os nossos juízos, mas, ao contrário: temos razões porque julgamos que estamos certos. E essa certeza está fundamentada numa intuição natural.

Parece-me que ainda se encontra resistência a estas análises por uma razão: por se considerar que há certas coisas que nós só poderíamos defender enquanto animais racionais (Singer, 2005). Ou seja, que há intuições a que só teríamos acesso por via daquela faculdade que é considerada superior. Particularmente, aquelas intuições que na literatura se convencionou designar como ‘neutras em relação ao agente’ não poderiam ter surgido por via do nosso passado evolutivo — por exemplo, as intuições de tipo altruísta, por meio das quais sentimos o dever de ajudar alguém, independentemente da sua relação connosco. É o que defende por exemplo o filósofo T. Nagel (1978) — que o altruísmo não é um sentimento mas uma condição requerida racionalmente. É da conceção — para nós inescapável — de cada um como uma pessoa entre outras pessoas que decorre essa motivação racional.

Não pretendo neste momento chamar a atenção para os argumentos de carácter empírico cujo intuito é mostrar como esse sentido altruísta é possível (seguindo os modelos da teoria dos jogos, por exemplo), mas tão só problematizar a ideia de base que considera essas análises, por princípio, impossíveis. Falo em geral da ideia de que as intuições neutras por relação ao agente — que estão na base do nosso comportamento altruísta — só seriam possíveis desde um ponto de vista racional, isto é, desinteressado e impessoal, a partir do qual os nossos desejos particulares teriam tanto valor como todos os outros desejos. Se esse ponto de vista racional, impessoal, não constituísse uma “instância de observação” possível, então nunca seríamos capazes de colocar o interesse do outro ao nível do meu próprio interesse, ou ser capaz de valorizar o bem-estar alheio. Mas o que não se compreende é por que razão estamos obrigados a aceitar como indubitável esse pressuposto: por que motivo essa só pode ser uma intuição racional e não uma intuição de carácter natural. Parece somente mais uma repetição de uma ideia algo ultrapassada de acordo com a qual as emoções naturais são necessariamente egoístas, e é por isso necessária a interferência da razão para aplacar os nossos desejos desgovernados e individualistas.

Não pretendi que a construção deste caso contra o realismo normativo fosse irrepreensível. O meu propósito, nesta breve exposição, foi antes o de mostrar os possíveis alcances e limitações de um projeto que está atualmente em marcha como o da naturalização da ética, tanto como as implicações que tais projetos de cariz empírico acarretam, do ponto de vista da meta-ética. Essas implicações não foram, evidentemente, traçadas em toda a sua latitu-

de. Isto porque se a possibilidade de naturalização da ética põe em cheque o realismo normativo, isso não significa *tout court* que a solução passe por um compromisso com o realismo naturalista — essa é, contudo, uma matéria que abordei em outra ocasião (Cadilha, 2010) e cujo desenvolvimento remeto para futuras análises.

Bibliografia

- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz.
- Cadilha, S. (2010). Naturalização da ética. In M. Clara Dias (Ed.), *Filosofia da Mente, Ética e Metaética: Ensaios em homenagem a Wilson Mendonça*. Rio de Janeiro: Multifoco Editora.
- Dworkin, R. (1996). Objectivity and Truth: you'd better believe it. *Philosophy and Public Affairs*, 25, 87-139.
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. London: Penguin Books.
- McDowell, J. (1987). Projection and Truth in Ethics. In S. Darwall, A. Gibbard e P. Railton (Eds.), *Moral Discourse and Practice*, 215-226, Nova Iorque: Oxford University Press.
- McDowell, J. (1998). *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moore, G. Edward (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: The University Press.
- Nagel, T. (1978). *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (2002). *Collapse of the Fact-Value Dichotomy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: a defence*. Oxford: Clarendon Press.
- Singer, P. (2005). Ethics and intuitions. *The Journal of Ethics*, 9, 331-352.
- Stevenson, C. L. (1944). *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.