

Temas de Ética

Ensaaios do GT Ética a partir do XX Encontro da ANPOF

Vitor Sommavilla & Evandro Barbosa
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Temas de Ética
Ensaio do GT Ética a partir
do XX Encontro da ANPOF

Editor Responsável

Vitor Somnavilla

Comitê Científico

Alcino Eduardo Bonella (UFU)

Andréa Luisa Bucchile Faggion (UEL)

Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Denis Coitinho (UNISINOS)

Marcelo de Araujo (UERJ)

Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)

Rogério Antônio Picoli (UFSJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Temas de Ética

Ensaio do GT Ética a partir do XX Encontro da ANPOF

Vitor Sommavilla

Evandro Barbosa

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T278

Temas de ética: ensaios do GT ética a partir do
XX Encontro da ANPOF / organizadores, Vitor
Sommavilla e Evandro Barbosa. 1. ed. (ebook) -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
234 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-155-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A teoria das motivações humeana e o internalismo contemporâneo	13
Bruno Gonçalves Almeida	
A relação entre Deus e a moralidade: uma crítica ao argumento moral e à Teoria do Comando Divino	21
Bruno dos Santos Queiroz	
Não concordam nem discordam, muito pelo contrário: explorando os limites da Terra Gêmea Moral	41
Ísis Esteves Ruffo	
O intuicionismo ético na filosofia analítica contemporânea.....	55
Matheus Benites	
O inferencialismo na metaética: o desafio da censura e da responsabilidade	73
Rogério Antonio Picoli	
O cuidado responsável como fundamento da moral na ética feminista de Carol Gilligan.....	95
Danielly Maia de Queiroz & Viviane Magalhães Pereira	
A comunicação na relação Eu-Tu como um caminho ao reconhecimento da dignidade da pessoa: uma breve reflexão entre Buber, Dussel e Mounier	107
Gabriel S. Suzart	
A ética do engajamento simpático de Adam Smith.....	119
Thaís Alves Costa & Evandro Barbosa	
O aborto, a ética e os nossos compromissos práticos	149
Alcino Eduardo Bonella	
Magnitude do dano da morte considerando o Prioritarismo.....	171
Aloísio Guimarães Ribeiro	

Uma nova forma de sistematizar o debate meta-normativo sobre incerteza axiológica	183
André Luis Lindquist Figueredo	

Vieses cognitivos e negligência do sofrimento dos animais selvagens: um desafio para a ética animal.....	211
Ivo Luciano da Assunção Rodrigues	

Apresentação

Passados mais de vinte e cinco anos da fundação do GT Ética da ANPOF, nada mais oportuno do que dar início a uma série de livros com as produções do GT apresentadas nos encontros da ANPOF. Nosso grupo conta com pesquisadores em diferentes etapas de suas carreiras e este livro inaugural reflete essa enriquecedora mescla de coortes. O livro também revela a multiplicidade de temáticas e perspectivas exploradas pelos integrantes do grupo, unificadas apenas pela intenção de investigar rigorosa e cooperativamente o fenômeno moral em suas mais distintas manifestações. Todas estas características tornam esta obra não apenas um precioso documento do presente da área da ética no Brasil, mas também uma importante contribuição para o avanço futuro da área.

É costumeiro dividir a ética filosófica em três subáreas: metaética, ética normativa e ética aplicada. Essa divisão é controversa e muitos pesquisadores não a consideram adequada. Contudo, ela já se tornou um lugar comum e serve ao menos para uma aproximação inicial à área. Na metaética, trata-se de fundamentos metafísicos, epistemológicos, semânticos e psicológicos da moral. A ética normativa discute teorias sobre o certo e o errado ou sobre o bom e o mau. Por fim, na ética aplicada reflete-se sobre problemas éticos específicos, frequentemente lançando mão das teorias discutidas na ética normativa.

As contribuições deste livro podem ser separadas conforme essas categorias. Os textos de Bruno Almeida, Bruno Queiroz, Ísis Ruffo, Matheus Benites e Rogério Picoli podem ser entendidos como

contribuições à metaética. Por sua vez, Danielly Queiroz e Viviane Pereira; Gabriel Suzart; e Thaís Costa e Evandro Barbosa dedicam seus trabalhos à ética normativa. Por fim, Alcino Bonella, Aloísio Ribeiro, André Figueiredo e Ivo Rodrigues escrevem textos sobre temas em ética aplicada, embora os trabalhos de Aloísio Ribeiro e André Figueiredo tenham um forte componente de ética normativa também. Em suma, o livro abrange os mais diversos temas dentro da ética e pode ser encarado como uma porta de entrada à pesquisa filosófica atual sobre o fenômeno moral.

Agradecemos aos colegas de GT que colaboraram com o livro, à ANPOF e à editora do Instituto Quero Saber, pelo curto período de produção da obra. Também agradecemos aos integrantes do Núcleo de Sustentação do GT de Ética, que emprestaram sua reputação ao livro ao aceitarem compor o Comitê Científico da publicação. Fazemos votos de que mais iniciativas como esta possam se materializar no futuro próximo.

Dezembro de 2024.

Vitor Sommarivilla

Evandro Barbosa

Coordenação do GT Ética 2024-2026

A teoria das motivações humeana e o internalismo contemporâneo

Bruno Gonçalves Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.01>

1 Introdução

Juízos morais possuem uma série de características fundamentais e que gozam de grande apelo intuitivo. No entanto, apesar de convincentes quando analisadas individualmente, algumas dessas características parecem ser incompatíveis umas com as outras. Michael Smith (1994) sustenta ser esse o caso de 3 delas: o *cognitivismo*, o *internalismo* e a *teoria das motivações humeana* (TMH). O objetivo deste artigo é discutir o argumento de Thomas Nagel (1970) para rejeitar a TMH de modo a preservar as outras duas posições.

2 O cognitivismo, o internalismo e a teoria das motivações humeana

Três posições morais são incompatíveis: *cognitivismo*, *internalismo* e *teoria das motivações humeana* (TMH). O *cognitivismo* é a tese segundo a qual juízos morais expressam crenças. Ou seja, dizem respeito a *fatos* e, portanto, podem ser verdadeiros ou falsos. A tese oposta ao

¹ Mestrando pela Universidade Federal de Ouro Preto. Bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: brunoga.uf@gmail.com

cognitivismo, o *não-cognitivismo*, sustenta que juízos morais não são crenças nem dizem respeito a fatos. Há, claro, entre os não-cognitivistas uma gama de sugestões sobre o que eles querem dizer, que vai desde aprovação e condenação até prescrições universais e uma série de teorias híbridas.

Já o *internalismo* é uma posição sobre a relação entre razões e motivações. Um internalista acredita que uma razão para agir é necessariamente motivadora para aqueles que acreditam nela. Observa-se que o *internalismo* geralmente vem acompanhado de uma outra tese que às vezes é posta como uma tese à parte e às vezes não. Trata-se do *racionalismo*, que afirma que os julgamentos morais são razões para agir. Desse modo, vamos considerar que o *internalismo* é a asserção de que se alguém julga correto fazer algo, então ele está motivado a fazer esse algo. Por exemplo, se Maria acha correto doar para a caridade, então um internalista assumiria que ela está motivada a doar para a caridade. Cabe notar que, para os internalistas contemporâneos, trata-se de uma motivação *ceteris paribus*, ou seja, a Maria do exemplo pode até acabar não doando para a caridade, apesar de achar isso correto, mas só se ela tiver algum motivo maior. Portanto, o internalismo inclui, mas não se limita à tese socrática de que só se faz o mal por ignorância. Na verdade, o internalismo é uma fórmula geral e esquemática, que abarca várias posições muito distintas umas das outras. Hume, Kant e Sócrates, por exemplo, podem todos ser considerados internalistas, tal qual emotivistas como Ayer e egoístas como Hobbes.

O *internalismo* opõe-se ao *externalismo*. Autores dessa vertente consideram que juízos morais não motivam por si só. Por exemplo, Maria pode achar correto doar para a caridade mas não estar de modo algum motivada a fazê-lo. Se geralmente fazemos aquilo que acreditamos ser certo, de acordo com o *externalismo*, não é porque os julgamentos morais são intrinsecamente motivadores, mas apenas porque a maioria de nós deseja fazer o bem ou o correto. Portanto, trata-se de uma motivação à parte do próprio juízo. São exemplos de externalistas os

utilitaristas e outros consequencialistas, como G.E. Moore (1903/2012). Um dos principais problemas do externalismo é que ele parece desprover a ética do seu caráter prático. Não importa quantas justificativas um externalista forneça para nos convencer que determinada conduta é correta, ele sempre poderá ser constrangido pela pergunta “mas por que ser moral?”. Por isso, alguns eticistas, como Smith (1994), argumentam que o externalismo é uma incompreensão que reduz a moralidade a um capricho ou *fetiche*.

Ademais, temos a *teoria das motivações humeana* (TMH). Esse é um desenvolvimento da posição de Hume no tratado, segundo a qual, como diz uma de suas mais conhecidas citações: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.” (Hume, 2009, p. 451). Ou seja, a razão possui um papel meramente instrumental e o que realmente nos move são as paixões. Muitos contemporâneos, como Smith (1987), Williams (1979/2008) e Foot (1972), endossam alguma forma de humanismo quanto às motivações. Podemos sintetizar a posição humeana dos dias de hoje como a tese segundo a qual uma motivação nada mais é do que um desejo mais uma crença sobre meio-fim. Por exemplo, uma pessoa só está motivada a agir se ela possuir algum desejo, como o de falar com a própria mãe, e uma crença, como a de que a mãe vai atender ao telefone se ela ligar.

Uma vez especificadas essas posições, podemos vislumbrar o problema: o *cognitivismo* diz que os juízos morais são crenças; o *internalismo* diz que os juízos morais são necessariamente motivadores; mas a TMH diz que crenças não são necessariamente motivadoras, dado que elas só vão motivar se estiverem de acordo com algum desejo. Ou seja, não é possível sustentar essas três posições ao mesmo tempo.

3 O argumento de Thomas Nagel contra a teoria das motivações humeana

Para resolver essa questão, vamos investigar a possibilidade de rejeitarmos apenas a TMH, mantendo o paradigma cognitivista e internalista. Para tanto, vamos nos servir da argumentação de Thomas Nagel, em *The Possibility of Altruism* (1970). O principal objetivo desta obra é explicar o que são razões para agir e a sua conclusão é que existem razões objetivas, que justificariam o altruísmo independentemente das inclinações individuais. O ponto que nos interessa nesse projeto é a sua argumentação em favor de uma concepção de motivação em que crenças também podem motivar, sem depender de um desejo.

A solução de Nagel tem Kant como principal inspiração. Uma das coisas em comum entre os dois é a negação de que um desejo, paixão ou sentimento estão entre as condições para uma prescrição moral. Ou seja, se eu digo que você deve cumprir suas promessas, eu estou lhe prescrevendo algo que não depende dos seus desejos. Para ambos, os princípios da ética são anteriores aos sentimentos e desejos. Tais princípios são até mesmo capazes de dar as condições para que haja certos desejos, e não o contrário, isto é, não são os desejos que dão bases para os princípios morais. Desse modo, a moralidade não é vista como um sistema de imperativos hipotéticos, como em Hume, mas como um sistema de imperativos categóricos.

Para entender essas questões, Nagel escolhe abordar primeiro o princípio da prudência, dado que ele gera menos controvérsia do que o altruísmo. Para o nosso fim de rejeitar a TMH, será suficiente tratar apenas dessa parte da argumentação. Dito isso, Nagel não quer demonstrar que a prudência existe, isso é assumido de antemão. O que ele pretende é fornecer um argumento transcendental, ou seja, explicar como é possível que tal princípio exista. A prudência, bem como o altruísmo, não é considerada um sentimento, mas uma razão direta. Ou seja, uma razão justificatória e motivacional anterior ao sentimento

para buscar hoje interesses e desejos do futuro. Geralmente, quando se fala de prudência tem-se em mente os interesses futuros do próprio agente; mas isso não é uma condição necessária: um pai que faz um seguro de vida pensando nos filhos é prudente, mesmo que ele próprio não vá se beneficiar com a ação. A prudência se caracteriza, portanto, como a consideração, atual, de interesses futuros. Através desse princípio, pode-se encontrar razões para agir e, dado que buscamos manter o paradigma internalista, as razões da prudência têm, necessariamente, que ser motivadoras, mesmo que apenas *prima facie*.

Desse modo, o argumento de Nagel se inicia assumindo que há a prudência. Como, então, a TMH poderia explicá-la? Ao que tudo indica, um humeano só poderia explicar o fenômeno de alguém agir hoje em prol de interesses futuros se tomar a prudência como o desejo presente de realizar desejos futuros. Isso porque, se só desejos presentes oferecem uma motivação, como diz a TMH, e a prudência oferece uma motivação, dado que é uma razão para agir, então ela deve ser um desejo presente.

Um primeiro problema que se pode observar no paradigma humeano é o de que a prudência deve ponderar desejos presentes e futuros, mas se ela mesma for um desejo presente, então os desejos presentes vão entrar no cálculo duas vezes, uma por eles mesmos e outra, novamente, graças à prudência. Além disso, essa interpretação da prudência tornaria ela um princípio incoerente, irracional, de modo que não poderia ser considerada uma razão para agir. Isso porque (1) a interpretação humeana não permite que a crença em uma razão futura forneça por si mesma uma razão presente para agir. Se, por exemplo, alguém espera ter um desejo amanhã que depende de ações feitas hoje para ser realizado, essa pessoa não teria imediatamente razão para realizar essas ações hoje, mas apenas no caso de ela ter hoje o desejo de realizar o desejo de amanhã. Ademais, temos que (2) a TMH permite que um desejo presente por um objeto futuro forneça por si só uma

razão para buscar esse objeto, ainda que se saiba que no futuro ele não será desejado.

Ainda assim, pode parecer óbvio que precisamos de um desejo presente para explicar uma ação intencional. Por exemplo, se alguém pega um copo de água, esse alguém sempre vai poder afirmar que tinha o desejo de pegar um copo de água, e o mesmo vale para qualquer outra ação. Se alguém faz qualquer coisa intencionalmente, sempre vai poder dizer que tinha o desejo de fazer essa mesma coisa. Mas apesar de sempre poder se dizer que há um desejo por trás de uma ação intencional, que é o desejo de fazer a própria ação, esse desejo não explica nada, na verdade, é ele mesmo aquilo que deve ser explicado. Se eu te vejo pegando um copo d'água e te pergunto “por que você fez isso?” eu não ficaria satisfeito se você me respondesse “porque eu queria pegar um copo de água”, isso não pode ser considerado a sua motivação. Agora, se você me respondesse “porque tenho sede”, então eu teria uma resposta.

Logo, o humeano está correto em observar que sempre há um desejo em jogo quando trata-se de ações voluntárias. Mas tal desejo, se for um desejo *motivado*, como o de pegar o copo da água, não explica nada e nem é a motivação. Por outro lado, se o humeano apresentar um desejo *não motivado*, como a sede, então, sim, ele estará explicando a ação. É comum ver desejos não motivados causando desejos motivados, como no exemplo anterior. No entanto, se for possível que algo além disso, como uma crença, cause um desejo motivado, então a TMH teria que ser rejeitada.

Aquilo que Nagel sugere é que uma crença sobre o futuro pode motivar tal como um desejo *não motivado*. E se esse for o caso, a TMH, segundo a qual *apenas* desejos podem motivar, estaria errada. Uma crença sobre o futuro pode ser motivadora porque ela oferece uma razão para agir e, segundo a posição internalista, uma razão para agir é uma motivação. Essa forma de motivação funciona da seguinte maneira: se X acredita que no futuro ele terá o desejo de fazer Φ , então ele

estará motivado a se preparar para Φ . Posto de modo menos abstrato: se eu acreditar que amanhã eu vou querer alguma coisa, por exemplo, um bolo, eu voluntariamente vou até o mercado e compro um bolo hoje. O que me motivou não foi o desejo de amanhã, esse desejo ainda não existe, tampouco foi o desejo motivado de ir até o mercado e comprar o bolo, visto que ele não explica nada, mas deve ser ele mesmo explicado. Nesse caso, só se pode dizer que a minha motivação foi a crença de que amanhã vou querer bolo. Logo, se aceitarmos essa interpretação da prudência, abriremos a possibilidade de uma crença motivar.

4 Considerações finais

Enfim, o que buscou-se demonstrar é que a TMH falha por atribuir demasiada importância aos desejos na estrutura explicativa e motivacional das ações. Nagel (1970) aponta que isso pode ser constatado na tentativa de explicar o princípio da prudência através desse paradigma. Tal empreitada exige a postulação de um desejo presente de realizar desejos do futuro, que nos leva a uma série de complicações. Além disso, procuramos mostrar que está vedado ao humeano o apelo aos desejos motivados, visto que são eles próprios aquilo que demanda explicação. Como conclusão, é sugerida uma interpretação da prudência que atribui a uma crença, e não a um desejo, o papel de explicar e motivar as ações. Se aceitarmos tal solução, teremos uma teoria das motivações que não se limita aos desejos.

Referências

- FOOT, Philippa. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: *The Philosophical Review*, Duke University Press, v. 81, n. 3, p. 305-316, 1972.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP. 2009.

- MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. S.l.: Digireads.com, 2012. 142 p.
- NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- SMITH, Michael. The Humean Theory of Motivation. In: *Mind*, v. 40, n. 381, p. 36-61, jan. 1987
- SMITH, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.
- WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In: *Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations*, p. 60-67. 2008.

A relação entre Deus e a moralidade: uma crítica ao argumento moral e à Teoria do Comando Divino

Bruno dos Santos Queiroz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.02>

1 Introdução

A relação entre ética e religião é um tema de longa tradição filosófica, caracterizado por questões intrincadas que envolvem a natureza da moralidade, a fundamentação dos valores e a existência de Deus. Primeiramente, há aqueles que defendem que ética e religião são inseparáveis, argumentando que todo código moral reflete uma cosmovisão religiosa subjacente. Essa perspectiva sugere que a moralidade encontra sua legitimidade e coerência última na autoridade divina. Em segundo lugar, costuma-se afirmar que nenhuma religião é completamente desvinculada de normas morais, uma vez que códigos éticos são parte constitutiva das práticas religiosas e guiam o comportamento de seus adeptos. Por fim, há quem veja na figura de Deus a base para uma ética objetiva, argumentando que, sem ele, a moralidade careceria de fundamento, resultando no relativismo ou no niilismo moral.

¹ Doutorando em Filosofia pela UFU (Bolsista CAPES), mestre em Filosofia pela UFU e formado em psicologia pela UFU. E-mail: araguaribrunosqueiroz@gmail.com

Esse último ponto encontra expressão no debate em torno da Teoria do Comando Divino (TCD), que sustenta que todas as normas morais derivam diretamente dos mandamentos de Deus. Conforme formulação de Hare (2012, p. 187), “o princípio central da teoria do comando divino é que aquilo que torna algo certo ou errado é o que Deus comanda ou proíbe”. Sob essa perspectiva, a moralidade objetiva seria evidência da existência de Deus, o que constitui a base de um dos argumentos morais clássicos em defesa do teísmo. Segundo o argumento moral a favor da existência de Deus, só pode haver moralidade objetiva caso Deus exista. Argumenta-se que sabemos que há moralidade objetiva, portanto Deus existe.

O objetivo deste texto consiste em examinar criticamente a relação entre moralidade e religião por meio de uma análise do argumento moral e da TCD. Para isso, serão considerados, inicialmente, os fundamentos do argumento moral e sua tentativa de sustentar a objetividade da moral contra o relativismo ético. Nesse contexto, considera-se o argumento da universalidade da moral apresentado pelo teólogo irlandês C.S. Lewis, bem como as implicações disso para pensar se é possível fundamentar a ideia de verdades morais objetivas em uma convergência moral entre as culturas.

Em seguida, será explorada a possibilidade de fundamentar a moralidade nos mandamentos divinos, analisando as diferentes formulações da TCD. Nesse contexto, serão consideradas três formulações da TCD, uma voluntarista e duas formulações modificadas não-voluntaristas. Nesse contexto, será analisado também possíveis problemas enfrentados por essas formulações.

Em seguida, será dada atenção especial ao Dilema de Eutífron, que questiona se algo é moralmente correto porque Deus o ordena ou se Deus o ordena porque já é correto. Será, ainda, considerado como esse dilema pode ser colocado em termos de razões, o que poderia revelar uma circularidade nas versões modificadas da TCD. Por fim, serão discutidas as limitações das versões modificadas da TCD,

avaliando como algumas delas, paradoxalmente, podem apontar para uma ética independente de Deus, constituindo, assim, uma objeção ao argumento moral teísta. Nesse contexto, será proposta a viabilidade de uma ética baseada em razões, o que possibilitaria a existência de verdades éticas objetivas mesmo em um mundo sem Deus.

2 O argumento moral a favor da existência de Deus

A tese de que uma ética objetiva e universal só pode existir caso haja um Deus cujos mandamentos obriguem todos os seres humanos é frequentemente utilizada como argumento a favor da existência de Deus. De acordo com esse argumento, dada a existência de valores éticos objetivos, podemos concluir que existe um Legislador moral que fundamenta esses valores. Uma formulação desse argumento é a seguinte:

1. Se Deus não existe, então não existem valores morais objetivos.
2. Existem valores morais objetivos.
3. Logo, Deus existe (Smythe; Rectenwald, 2011, p. 1).

Esse argumento segue a forma de um *modus tollens*, negando a consequência para demonstrar a falsidade da premissa inicial. Portanto, visto que o argumento segue uma regra de inferência válida, é indiscutível que, se as premissas forem verdadeiras, a conclusão necessariamente se segue delas. Tanto a primeira premissa quanto a segunda podem ser questionadas. No entanto, a primeira premissa expressa um comprometimento com a Teoria do Comando Divino: valores morais objetivos são expressões de leis divinas, e, sem um Deus, não poderia haver tais leis, justificando, assim, a premissa inicial. Por outro lado, se a Teoria do Comando Divino for falsa e for possível fundamentar a moral mesmo em uma perspectiva ateuísta, então o argumento não prova a existência de Deus.

O argumento pode ser formulado de outros modos para destacar a ideia de leis divinas. Supõe-se que uma lei moral é uma lei divina e que não pode haver leis sem um Legislador. Nessa interpretação, regras morais são vistas como comandos que precisam ser ordenados por uma autoridade para que possuam valor normativo. Destacando esse aspecto, o teólogo estadunidense Norman Geisler (2015, p. 33) apresenta a seguinte formulação:

1. A Lei Moral implica um Legislador Moral.
2. Existe uma lei moral objetiva.
3. Logo, existe um Legislador Moral objetivo (Deus).

Essa formulação depende, então, da ideia de que a moralidade diz respeito a uma lei ou a leis. Trata-se, portanto, de uma perspectiva deontológica de moralidade, isto é, uma visão segundo a qual a moralidade pode ser concebida como um conjunto de regras. Acrescenta-se, no entanto, o pressuposto de que, se algo é uma regra, essa regra precisa ter sido prescrita por alguém. Há, aqui, uma hipótese prescritivista, que concebe a moral como tendo a forma de comandos. Se a moral é uma questão de comandos que precisam de um legislador, então poderíamos nos perguntar quem é esse legislador. Se supomos que a moralidade é objetiva e universal, esse legislador não pode ser um sujeito comum nem um conjunto de indivíduos, mas deve ser o próprio Deus, cuja autoridade seria a única capaz de assegurar o caráter objetivo desses comandos.

No entanto, não se pode simplesmente assumir que a moralidade é objetiva e universal se se espera que o argumento seja convincente para aqueles que negam a existência de Deus. Alguns ateus poderiam simplesmente rejeitar o argumento afirmando que a moralidade não é objetiva. Isso poderia ser feito de várias maneiras, como afirmando que todos os juízos morais são falsos (Teoria do Erro/nihilismo), defendendo que a moralidade é meramente um constructo cultural (Relativismo moral cultural) ou sustentando uma teoria

subjetivista da moralidade, como o emotivismo, para o qual juízos morais são expressões de atitudes conativas do sujeito.

Um argumento comum na literatura cristã a favor do caráter objetivo da moral é a constatação de que haveria valores morais universalmente compartilhados entre todas as culturas humanas. C. S. Lewis, por exemplo, sustenta seu argumento com a tese de uma moral universal presente em todas as religiões e culturas. Ele observa que, embora possa haver aparentes divergências, toda cultura compartilha certos princípios morais comuns, como a condenação ao assassinato, roubo ou engano. Essa universalidade seria explicada por uma “Lei Natural” gravada no coração humano, indicando que a moralidade não é mera construção social:

Essa lei era chamada de Lei Natural porque as pessoas pensavam que todos a conheciam naturalmente e não precisavam que outros a ensinassem. Isso, evidentemente, não significava que não se pudesse encontrar, aqui e ali, um indivíduo que a ignorasse, assim como existem indivíduos daltônicos ou desafinados (Lewis, 2005, p. 10).

Relativistas culturais em ética costumam argumentar que as culturas divergem consideravelmente em assuntos de moralidade. Por exemplo, há sociedades que aceitam a circuncisão feminina, enquanto em outras isso é fortemente condenado; alguns povos praticam o canibalismo, enquanto para outros isso é uma prática desprezível, e assim por diante. No entanto, o argumento de Lewis é que essa diferença é apenas superficial. As sociedades concordam nos valores ou leis morais fundamentais, discordando apenas na aplicação dessas leis e em seus casos de exceção.

Consideremos, por exemplo, a lei moral “Não matarás”. Algumas sociedades discordam sobre em quais casos se pode matar: legítima defesa, guerra, ou pena de morte são exemplos. Outras discordâncias incluem o status moral de animais não-humanos ou do aborto. Entretanto, nenhuma cultura defende que se pode matar sem restrições, e

o assassinato é condenado em todas as sociedades. Assim, apesar das aparentes discordâncias, o assentimento universal à lei moral “Não matarás” permanece tácito.

Isso parece se aplicar a diversos mandamentos do Decálogo, como “Não dar falso testemunho”, “Não adulterar” e “Não furtar”. Além disso, há valores enunciados de modos diferentes em várias culturas. Um exemplo é a Regra de Ouro (“Não faça ao outro o que você não gostaria que fosse feito a você mesmo”), presente em diversas religiões do Oriente e do Ocidente. O que explicaria essa convergência moral universal? A resposta, segundo esse argumento, seria a existência de uma moralidade objetiva.

Contudo, alguns problemas podem ser observados. Será que a divergência moral é superficial e a convergência o fato mais básico, ou o contrário? Um relativista cultural poderia argumentar que, na realidade, é apenas superficialmente que as culturas parecem concordar. Ainda, o argumento de Lewis mistura objetividade com universalidade. Uma moral objetiva não precisaria ser universalmente aceita, e valores universalmente aceitos poderiam não ser objetivos.

Uma versão refinada desse argumento sugere que, em condições ideais — isto é, quando as pessoas estão pensando racionalmente e bem-informadas —, todos ou quase todos tenderiam a concordar sobre os mesmos valores morais. Dessa forma, as divergências morais entre culturas poderiam ser explicadas pelo fato de que nem todos raciocinam de maneira ideal ou possuem acesso às informações relevantes. Assim, o argumento sobre a universalidade moral se transformaria em um argumento de convergência moral sob condições ideais.

Essa convergência, caso exista em tais condições, parece ser algo empiricamente verificável. Poderíamos investigar se pessoas bem-informadas e racionais tendem a chegar às mesmas conclusões morais e, quando isso não ocorrer, identificar problemas no acesso a informações ou falhas no raciocínio. Contudo, o argumento da convergência parece pressupor que, se as pessoas tendem a concordar sobre algo em

condições ideais, então deve haver um fato objetivo que explique tal concordância. Isso poderia ser sustentado por uma teoria causal do conhecimento. Por exemplo, todos tendem a concordar que o céu é azul porque essa característica objetiva do mundo causa a mesma percepção em nós. Analogamente, poder-se-ia argumentar que os valores morais compartilhados decorrem de fatos morais objetivos que geram em nós crenças semelhantes.

No entanto, essa explicação para o conhecimento moral é passível de questionamentos. Diversas outras hipóteses podem justificar a convergência moral sem recorrer a fatos morais objetivos, como o compartilhamento de uma herança genética comum, uma ancestralidade evolutiva compartilhada, a necessidade de regras para adaptação e sobrevivência ou o fato de que certas normas são indispensáveis para a existência e manutenção de qualquer sociedade ou cultura.

Apesar desses desafios, renunciar à ideia de objetividade moral parece ter um custo significativo. Isso é ilustrado por perguntas como: “Torturar uma criança por diversão é errado?” Questões desse tipo, que evocam intuições morais fortes e amplamente compartilhadas, tornam difícil rejeitar qualquer aspecto objetivo da moralidade. É improvável que alguém aceite dizer: “Torturar uma criança por diversão só é errado porque algumas culturas dizem que é.” Se julgamentos como “Torturar uma criança por diversão é errado” parecem ser verdadeiros independentemente das opiniões individuais ou culturais, isso indica um caráter objetivo da ética.

Entretanto, a questão pode tornar-se mais complexa. Um projetivista, por exemplo, diria que os juízos morais não são proposições verdadeiras ou falsas, mas expressões ou projeções de atitudes. Ele poderia ainda sustentar que, embora juízos morais não sejam literalmente verdadeiros, podemos avaliá-los em termos de adequação, simulando a noção de verdade — uma posição conhecida como *quasi-realismo* (Blackburn, 1992). Por exemplo, assim como distinguimos entre

perguntas bem ou mal formuladas, seria possível discriminar juízos morais mais ou menos acertados.

Há ainda outra perspectiva. O defensor do argumento moral, que relaciona moralidade aos comandos de Deus, pode argumentar que comandos são imperativos, como “Abra a porta”, e não são o tipo de enunciado que pode ser verdadeiro ou falso. Então, por que seria razoável dizer que “Não matarás” pode ser verdadeiro ou falso? Por outro lado, talvez esse defensor queira sustentar que prescrições morais se baseiam em verdades objetivas. Nesse caso, o imperativo “Não matarás” seria fundamentado em um juízo como “Matar é errado”, que pode ser avaliado como verdadeiro ou falso. Entretanto, na Teoria do Comando Divino, é possível argumentar que “Matar é errado” é verdadeiro precisamente porque se baseia no comando divino “Não matarás”. Isso tornaria o comando mais fundamental do que o juízo cognitivo.

O cognitivismo sustenta que juízos morais podem ser verdadeiros ou falsos, mas existem combinações entre cognitivismo e projetivismo, como o cognitivismo expressivista (Parfit, 2017). Nessa abordagem, juízos morais são simultaneamente expressões de crenças (que podem ser verdadeiras ou falsas) e projeções de atitudes ou prescrições. Se aceitarmos a ideia de uma ética objetiva, que pressupõe a existência de verdades morais, surge a questão: a Teoria do Comando Divino é a visão que melhor acomoda essa objetividade? Além disso, será que a objetividade moral implica necessariamente na existência de Deus? É importante destacar que o ponto aqui não é se precisamos acreditar em Deus para sermos éticos, mas sim se a fundamentação consistente de uma vida ética exige a suposição da existência divina.

3 A busca em fundamentar a moralidade em Deus

Assumindo a objetividade da moral, é preciso considerar como a Teoria do Comando Divino (TCD) tenta fundamentar as leis morais

nas ordenanças divinas e se isso é uma abordagem que realmente pode fundamentar o objetivismo ético. A articulação mais completa da TCD foi realizada por André de Neufchâteau (1340-1400) e Pedro de Ailly (1350-1420), sendo logo depois adotado por Jean Gerson (1363-1429) e Gabriel Biel (1425-1495). A Teoria do Comando Divino também desempenhou um importante papel na teologia reformada, isto é, na tradição calvinista, como no caso dos puritanos ingleses. No século XX, a teoria foi defendida por teólogos protestantes como Karl Barth, Emil Bruner e Carl Henry. Por outro lado, a teoria recebeu objeções de filósofos morais britânicos, como Ralph Cudworth, Thomas Chubb, George Rust, Anthony Earl de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Richard Price e Jeremy Bentham. A concepção de que a moralidade se baseia nos comandos divinos também recebeu diferentes formulações ao longo desses debates (Idziak, 2000, p. 453-454).

Idziak (2000, p. 454-457) apresenta as seguintes razões para se adotar a Teoria do Comando Divino:

1. *A dependência dos humanos em relação ao Criador*: do ponto de vista teísta, os indivíduos foram criados por Deus do nada (*ex nihilo*) e dependem dele para continuar existindo. Consequentemente, os humanos devem obediência a Deus como seu Criador;
2. *O status de Deus enquanto a primeira causa*: o fato de Deus ser a causa primeira significa que ele é não-causado. Sendo ele a causa de tudo que existe, a natureza e essência de todas as coisas dependem de Deus. Não pode haver nada cuja natureza não dependa de Deus para ser. Logo, a natureza do certo e errado depende da vontade divina;
3. *O testemunho dos textos sagrados*: nos textos religiosos, a moral é apresentada como se baseando nos mandamentos de Deus. A Bíblia, por exemplo, continuamente justifica a obediência a um preceito moral pontuando que tal preceito é um mandamento divino;
4. *O testemunho da espiritualidade religiosa*: líderes e escritores religiosos, como Teresa D'Ávila, Thomas Kempis e fiéis reconhecidos por sua piedade e espiritualidade deixaram escritos, cânticos e poemas, no quais apresentam a vontade divina como a base da moralidade.

Podemos distinguir, seguindo Robert Adams (1987), três formulações da TCD: (i) *TCD voluntarista*: afirma que a moralidade se fundamenta nos mandamentos de Deus que, por sua vez, são determinados por sua Vontade livre e soberana; (ii) *TCD modificada antiga*: afirma que “certo” significa “ordenado por Deus” e que os mandamentos de Deus se baseiam em sua natureza; (iii) *TCD modificada nova*: afirma que “certo” e “ordenado por Deus” possuem uma identidade necessária descoberta a posteriori.

Tratemos, primeiramente, da formulação voluntarista. Na sua formulação mais básica e simples, a TCD aparece como uma forma de “voluntarismo teológico”. O voluntarismo teológico consiste em conjunto de posições que tem em comum a tese de que a vontade divina é aquilo que determina o caráter moral de certos fatos, entidades ou sentenças. É possível distinguir o voluntarismo teológico em sentido normativo e em sentido metaético. Em relação ao sentido normativo, a discussão diz respeito àquilo que torna um ato obrigatório ou não-obrigatório. Um voluntarista pode sustentar que nossa obrigação moral consiste fundamentalmente na obediência aos mandamentos de Deus. Em seu sentido metaético, o voluntarismo teológico consiste em uma posição que busca fornecer informações sobre conceitos, propriedades e fatos morais, relacionando-as com a vontade divina (Murphy, 2019).

Entretanto, dizer que algo é bom porque Deus comanda cria um problema. Se as coisas não são boas em si mesmas, mas boas em consequência da vontade divina, então parece que os valores morais não são realmente objetivos. Isso ocorre porque a ética passa a depender, em última instância, da vontade de um sujeito, ainda que esse sujeito seja Deus. E se nada é bom em si mesmo, então parece que Deus poderia comandar qualquer coisa como boa, o que tornaria a moral arbitrária. Por exemplo, será que Deus poderia ordenar o estupro ou mesmo que comer sorvete de chocolate é errado? Ora, se nada é bom em si mesmo, então parece que essa é uma consequência da Teoria do Comando Divino. Por isso, Bonella observa que essa posição se baseia na “suposição

ruim: de que a moralidade objetiva precisa de aprovação/comando de alguém. Mas a objetividade moral não precisa disso. A objetividade moral não requer, logicamente, nenhuma aprovação e comando particular” (Bonella, 2015, p. 164, trad. minha).

Parece, então, que a Teoria do Comando Divino traz como consequência justamente o oposto do que se pretende com ela. Se o mandamento divino é evocado para justificar a objetividade da moral, ele acaba produzindo o oposto, uma espécie de subjetivismo moral que repousa sobre o comando arbitrário de alguém. Ademais, cabe-nos perguntar se estamos realmente obrigados a um comando divino quando ele requer algo que contraria nossas intuições morais mais básicas. Por exemplo, Deus já foi usado como argumento a favor da escravidão e muitos criam agir conforme mandamentos divinamente ordenados quando escravizavam povos. Hoje se debate a questão da moralidade da homossexualidade e é uma crença disseminada em muitas religiões que relações homossexuais contradizem os mandamentos divinos. Não seria preciso alguma base moral objetiva independente de preceitos religiosos que nos permitissem avaliar as reivindicações do que Deus considera certo e errado?

Uma alternativa a esse problema consiste, pois, em abandonar o voluntarismo e adotar uma TCD modificada. versões modificadas da Teoria do Comando Divino que pretendem fornecer um modo de fundamentar a moral em Deus sem fazê-la depender de uma vontade arbitrária. Uma das formas consiste em se basear no conceito de simplicidade divina, segundo o qual a essência divina se identifica com os atributos divinos. Deus é pensado com um ser puro sem composição de qualquer tipo. Ele não possui composição de ato/potência, forma/matéria ou essência/existência. Isso significa que a vontade divina se identifica com a natureza divina. Um dos atributos divinos é a bondade, consequentemente a vontade divina se identifica com a bondade. Desse modo, a vontade divina só pode comandar aquilo que está

em conformidade com a natureza divina, que é a própria bondade (Peppers-Bate, 2008, p. 361).

No entanto, não necessariamente uma perspectiva de que a vontade divina não é arbitrária, mas está em consonância com a natureza divina, precisa recorrer ao conceito de simplicidade divina. Tal conceito é rejeitado por alguns teístas contemporâneos, que vem sendo denominados como “teístas neoclássicos”. Esses pensadores não aceitam a visão clássica de que Deus seja simples, imutável e atemporal. Esse é o caso de Willian Lane Craig, que embora rejeite a simplicidade divina, defende que devemos afirmar que Deus comanda uma ação porque ele é bom, isto é, os mandamentos divinos decorrem de uma vontade que opera em conformidade com a natureza boa de Deus: “A fraqueza do dilema de Eutífron está em que o dilema é um falso dilema porque há uma terceira alternativa, a saber, que Deus quer algo porque ele é bom” (Craig, 2016, p. 23).

Uma saída semelhante encontra-se na reformulação da Teoria do Comando Divino conforme aparece em Robert Adams. Para ele, precisamos levar em conta o caráter divino enquanto um ser de natureza amorosa. Assim, o dilema de Eutífron pode ser respondido dizendo não simplesmente que algo é certo porque Deus assim o quer, mas sim que algo é moralmente correto porque é comandado por um Deus *amoroso*. Um Deus amoroso jamais comandaria o estupro, o assassinato ou qualquer forma de crueldade. Desse modo, a moral não está condenada à arbitrariedade porque a vontade divina está em harmonia com o caráter amoroso de Deus: “Se Deus realmente pudesse nos comandar a fazer da crueldade nosso objetivo, então ele não teria o caráter de alguém que nos ama, e eu não diria que seria errado desobedecê-lo” (Adams, 1975, p. 322, trad. minha).

Robert Adams (1987), entretanto, apresenta duas formulações, tendo abandonado a primeira e passado a adotar a segunda. De acordo com a versão modificada na formulação antiga. A TCD modificada antiga entende o termo “errado” em contextos éticos como ligado aos

mandamentos de Deus, mas essa relação depende de pressupostos adicionais, como o caráter amoroso de Deus. Nessa versão, afirmação de que Deus não ordenaria a crueldade baseia-se em um fato contingente sobre o caráter de Deus, ou seja, seu amor por suas criaturas. Embora Deus, na visão da antiga TCD modificada, nunca ordene a crueldade, isso não é logicamente impossível.

A TCD modificada nova, por outro lado, introduz uma reinterpretação da relação entre “errado” e “ordenado por Deus” em termos de identidade necessária descoberta a posteriori. Essa abordagem é inspirada nas contribuições de filósofos como Kripke (1980), que argumentam pela existência de verdades necessárias que não são analíticas nem conhecidas a priori. Assim como “água” e “H₂O” têm uma identidade necessária, embora descoberta a posteriori, o mesmo ocorre com a relação entre “errado” e “contrário aos mandamentos de Deus”. Diferentemente da antiga teoria, que depende do caráter contingente de Deus como amoroso, a nova teoria considera que o significado de “errado” não pressupõe diretamente atributos específicos de Deus, mas sim uma identidade ontológica subjacente.

4 A TCD e o Dilema de Eutífron

A TCD voluntarista enfrenta, de forma evidente, o problema do Dilema de Eutífron, formulado por Platão: “Algo é moralmente correto porque Deus quer assim, ou Deus comanda algo porque esse algo já é, em si, moralmente correto?” (Eutífron, 10-a, Platão, 1983, p. 44). Caso os valores não dependam de Deus, haveria uma moral objetiva independentemente da existência divina, o que enfraqueceria o argumento moral baseado em Deus. Por outro lado, se algo é considerado bom apenas porque Deus o comanda, a moral torna-se arbitrária. Assim, o voluntarismo teológico incorre no problema da arbitrariedade e do subjetivismo moral.

Diante disso, surge a questão: as formulações modificadas da TCD conseguem escapar desse problema? O Dilema de Eutífron pode ser reformulado em termos de “razões”. Podemos nos perguntar, por exemplo, quais seriam as razões pelas quais Deus ordena algo como bom, e se essas razões não seriam, elas mesmas, arbitrárias e subjetivistas. A resposta da TCD modificada é que essas razões decorrem da própria natureza de Deus. Contudo, é necessário que o defensor da TCD mostre quais aspectos dessa natureza fundamentam a moral.

Uma possibilidade é argumentar que a moral se baseia em atributos moralmente neutros de Deus, como Sua onipotência, onisciência ou Seu papel como Criador. Entretanto, é extremamente difícil deduzir mandamentos morais a partir desses atributos. Mesmo que isso fosse possível, permanece a dificuldade de entender como, por exemplo, a onipotência poderia fundamentar uma obrigação moral. Outra possibilidade seria fundamentar a moral em atributos morais de Deus, como o Amor. Contudo, isso leva a uma circularidade: se perguntarmos “por que o amor é bom?”, a resposta usual da TCD modificada é algo como “o amor é bom porque Deus é bom, e Deus é bom porque Ele é amor”. Essa resposta, no entanto, é claramente circular.

Robert Adams (1987) tenta evitar essa dificuldade ao propor que a afirmação “Deus é bom” não possui um sentido moral no sentido estrito, pois Deus não está submetido a leis morais ou obrigações éticas. Segundo ele, o juízo “Deus é bom” teria um caráter mais expressivista, refletindo uma resposta emocional ou devocional a Deus. Contudo, mesmo nessa perspectiva, a pergunta por razões persiste: por que temos boas razões para fazer esse tipo de juízo? E como essas razões poderiam não ser morais, sem reincidir no problema da circularidade?

Ademais, a TCD modificada enfrenta outro desafio: como fundamentar, de maneira empírica, a identidade necessária entre “errado” e “contrário aos mandamentos de Deus”? Identidades como “água” e “H₂O” ou “estrela da manhã” e “estrela da tarde” são descobertas empíricas, sustentadas por uma história causal conectada ao uso desses

termos. Em contrapartida, em um mundo onde existem múltiplos sentidos e interpretações para o termo “Deus”, é difícil conceber como essa fundamentação poderia ocorrer de maneira semelhante. Além disso, é discutível se questões de metaética (sobre o significado de termos morais) e questões teológicas (sobre a natureza de Deus) pertencem ao domínio da investigação empírica.

5 É possível uma Ética objetiva sem Deus?

A própria TCD modificada abre o caminho para a possibilidade de pensar uma Ética que não dependa da existência de Deus. Se a moral se baseia na natureza de Deus, é porque há razões presentes na natureza divina para Deus ordenar ou proibir certas coisas. Mas se esse é o caso, são essas razões, não os mandamentos de Deus, o fundamento da moral. Ao invés de falar de uma ética baseada no comando divino, falaríamos, então, de uma ética baseada em razões. Razões, no entanto, é o tipo de coisa disponível a qualquer ser racional.

A comparação com a matemática pode novamente aqui ser útil. Podemos perguntar, “Por qual razão Deus acredita que $2+2=4$ ”, poderíamos, então, listar razões epistêmicas do porquê se deve acreditar nessa verdade aritmética. Seria, entretanto, sem sentido perguntar se é Deus quem decidiu que $2+2$ seja 4. As verdades morais poderiam ser análogas a isso. Pode haver razões pelas quais Deus ordene ou proíba certas coisas, mas essas razões seriam tão independentes do arbítrio divino quanto o são as razões para verdades aritméticas. Ademais, parece ser o caso que a verdade “ $2+2=4$ ” não depende de Deus, portanto, se a analogia funcionar também aqui, verdades morais também não dependem de Deus.

Esse é o verdadeiro sentido da objetividade. Uma verdade é objetiva se as razões para crermos nessa verdade não são fornecidas nem por opiniões, nem pelas atitudes nem pelo caráter de um sujeito. Por exemplo, a verdade “a terra não é plana” é simplesmente o caso não

importam as opiniões, atitudes ou caráter de sujeito algum. Se a moral se baseia nos mandamentos de Deus ou até mesmo em sua natureza, então isso não é objetivismo, mas sim uma forma muito especial de subjetivismo. A TCD seria, portanto, uma teoria subjetivista segundo a qual a moral se baseia nos comandos ou natureza de um sujeito, ainda que esse sujeito seja Deus.

Uma contraposição ao argumento moral poderia, então, ser a seguinte:

1. Se a moralidade é objetiva, ela não pode se basear nas atitudes, opiniões ou natureza de nenhum sujeito.
2. Para a TCD, a moralidade se baseia nos mandamentos ou natureza de um sujeito (Deus).
3. Portanto, a TCD é falsa.

Se a TCD é falsa, a primeira premissa do argumento moral que diz “Se Deus não existe, então não existem valores morais objetivos” fica comprometida. Isso não significa que refutar a TCD refuta a existência de Deus. Talvez Deus exista, mas se ele existe, ele só reconhece verdades morais assim como reconhece verdades matemáticas. Nem Deus pode mudar uma verdade ética assim como ele não poderia alterar as verdades da aritmética. Por outro lado, se a moralidade é como a matemática poderíamos defender que a Ética é uma disciplina da razão natural, disponível igualmente a ateus e teístas e a qualquer ser racional.

6 Considerações Finais

Como considerado, a TCD sofre de um problema central ao poder ser caracterizada como subjetivista, mesmo quando tenta fundamentar a moralidade na natureza ou nos mandamentos de Deus. Isso ocorre porque a teoria geralmente é proposta justamente com a intenção de fundamentar a objetividade da moral. Um defensor da TCD

poderia simplesmente aceitar ser um subjetivista ético, mas isso é algo que teístas que propõem a teoria não estão dispostos a assumir. O ponto crítico da teoria, como considerado, reside na dependência da moralidade em relação a um sujeito, mesmo que ela seja Deus. Essa dependência compromete a pretensão de objetividade da TCD. Juízos verdadeiramente objetivos não dependem das atitudes, caráter ou opinião de nenhum ser para serem verdadeiros.

Mesmo nas versões modificadas da TCD, onde a moralidade é ancorada na natureza de Deus, o problema persiste. Se Deus ordena algo porque há razões na sua natureza para fazê-lo, então são essas razões, e não os mandamentos divinos em si, que fundamentam a moralidade. Consequentemente, a ética poderia ser entendida como baseada em razões, e não em comandos. E, como razões são acessíveis a qualquer ser racional, a moralidade se tornaria um domínio objetivo, independente de Deus ou da crença teísta.

Essa abordagem permite criticar o chamado argumento moral a favor da existência de Deus. Se a objetividade da moral não depende dos mandamentos ou da natureza de Deus e, se até mesmo fundamentar a ética em Deus compromete essa objetividade, então a existência de uma ética objetiva não conta como prova da existência de Deus. Há um erro do teísta em achar que um mandamento moral precisa ser comandado por alguém para que exista, mas em uma ética objetiva basta que tenhamos boas razões para uma prescrição moral para que ela tenha valor objetivo.

Uma concepção secular e racional da moralidade contrasta diretamente com a TCD. Enquanto esta depende de um sujeito como fundamento, uma ética baseada na razão natural propõe que verdades morais sejam acessíveis a todos os seres racionais, independentemente de sua visão religiosa. Essa perspectiva fortalece a ideia de uma moralidade verdadeiramente objetiva, desvinculada de qualquer contingência subjetiva, e posiciona a ética como um campo universal que

transcende as fronteiras da fé, aproximando-se de disciplinas como a matemática ou a lógica.

Está, no entanto, para além do escopo deste texto desenvolver essa ética baseada em razões ou esclarecer seus fundamentos. Diferentes visões objetivistas de ética racional já foram propostas indo desde o naturalismo clássico, como da Teoria da Lei Natural até propostas contemporâneas naturalistas e não-naturalistas em metaética (cf. Hare, 1997; Miller, 2003). Há, ainda, os diversos sistemas de ética normativa (Utilitarismo, Ética deontológica, Ética das virtudes etc.). Há, ainda, propostas que permitem ao menos mimetizar a ideia de verdade moral objetiva, como é o caso do quasi-realismo (Blackburn, 1997). O que não falta são diferentes abordagens e múltiplas possibilidades de fundamentar a objetividade da ética mesmo sem depender de Deus.

Referências

- ADAMS, Robert Merrihew. A modified divine command theory of ethical wrongness. In: OUTAKA, G.; REEDER, J. R. *Religion and Morality*. Garden City: Anchor Press, 1975. p. 318-347.
- ADAMS, Robert Merrihew. *Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- BLACKBURN, Simon. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BONELLA, Alcino. Teoria do Mandamento Divino e Metaética. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 162-172, 2015.
- CRAIG, William Lane. *Five arguments for God: the new atheism and the case for the existence of God*. Londres: Christian Evidence Society, 2016.
- GEISLER, Norman. *Teologia Sistemática. v. 1*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.
- HARE, John E. Divine Command. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, v. 53, n. 2, p. 187-197, 2012.
- HARE, Richard. *Sorting out ethics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.

- IDZIAK, Janine Marie. Divine Command ethics. In: QUINN, Philip L.; TALIAFERRO, Charles. *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden; Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2000.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- LEWIS, C.S. *Cristianismo puro e simples*. Trad. Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MILLER, Alexander. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- MURPHY, Mark. Theological Voluntarism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- PARFIT, Derek. *On What Matters: Volume III*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PEPPERS-BATES, Susan. Divine Simplicity and Divine Command Ethics. *International Philosophical Quarterly*, v. 48, n. 3, p. 361-369, 2008.
- PLATÃO. Êutífron, *Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4. ed. 1983.
- SMYTHE, Thomas W.; RECTENWALD, Michael. Craig on God and Morality. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 3, p. 203, 2011.

Não concordam nem discordam, muito pelo contrário: explorando os limites da Terra Gêmea Moral

Ísis Esteves Ruffo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.03>

1 Introdução

Este texto apresenta e discute o experimento mental da Terra Gêmea Moral (TGM) elaborado por Terence Horgan e Mark Timmons, bem como suas implicações para o realismo moral naturalista. Segundo Horgan e Timmons, a fórmula da TGM é “uma receita para experimentos mentais” (1992, p. 167),² capazes de revelar inadequações em diferentes versões do realismo naturalista em ética. Em particular, esses experimentos desafiam a capacidade do realismo naturalista de acomodar as intuições de falantes competentes sobre o uso e o significado de termos morais. Neste texto, apresento duas versões do experimento da TGM para argumentar que essa não é uma objeção definitiva contra o realismo moral naturalista.

Brevemente, o realismo moral sustenta que fatos éticos são as condições de verdade de proposições morais verdadeiras. Nesse sentido, uma sentença moral como “comer carne é errado” expressa uma

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: isis.ruffo@gmail.com

² Todas as citações neste texto são originalmente em língua inglesa e foram traduzidas pela autora.

proposição verdadeira se comer carne, de fato, instancia a propriedade moral de ser errado. O naturalismo ético, por sua vez, quando combinado ao realismo moral, sustenta que essas propriedades morais são propriedades naturais.

A maneira como a relação entre propriedades morais e naturais é sustentada dá origem a diferentes formas de realismo naturalista. Em especial, o alvo do argumento produzido a partir da TGM são as propostas realistas naturalistas que buscam relacionar discursos morais a propriedades naturais com base no significado dos termos morais. Nesse tipo de proposta, termos morais como ‘correto’,³ ‘errado’, ‘bom’ e ‘mau’ são relacionados a propriedades naturais, de forma que essas propriedades naturais funcionam como definições naturalistas para os termos envolvidos no discurso moral.

As definições naturalistas podem ser de dois tipos: Analíticas, baseadas no significado dos termos, ou sintéticas, fundamentadas em descobertas empíricas. Contra cada um desses tipos de definição para o caso moral, há uma objeção importante. Contra as definições analíticas, pesa o argumento da questão em aberto, formulado por G.E. Moore (1922). Moore argumenta que, para qualquer definição naturalista analítica de um termo moral, ainda é possível perguntar se essa definição é realmente moralmente boa, mas o mesmo tipo de questionamento não se aplica ao termo moral. Essa diferença sugere que tais definições analíticas falham em capturar precisamente o significado do termo moral.

Por outro lado, contra as definições sintéticas, Horgan e Timmons propõem o experimento da TGM. Esse experimento desafia a capacidade de definições sintéticas de justificar adequadamente a identificação entre termos morais e propriedades naturais sem entrar em conflito com as intuições mais comuns sobre linguagem e prática moral.

³ Neste texto, o uso de aspas simples marca a menção ao termo ou uma proposição.

Assim, o argumento da questão em aberto e o experimento da TGM se complementam para mostrar que não é possível oferecer definições naturalistas para os termos morais. Se bem-sucedidos, os dois argumentos podem frustrar a via semântica de defesa para o realismo moral naturalista. Em contrapartida, rejeitando um desses dois argumentos, torna-se possível, inicialmente, sustentar definições que acomodem o realismo moral em um panorama naturalista.

Neste texto, eu não investigo o argumento da questão em aberto, embora, em outro momento, tenha sustentado que esse argumento não é suficiente para rejeitar definições analíticas (cf. Ruffo, 2020). Aqui, meu objetivo é apresentar o argumento da TGM e defender que ele também não compromete significativamente as premissas do realismo naturalista que pretende rejeitar.

2 A Terra Gêmea Moral: não concordam nem discordam, muito pelo contrário

O experimento de pensamento da Terra Gêmea Moral (TGM) serve como base para um argumento contra definições naturalistas sintéticas para termos morais. Essas definições estão associadas a um tipo de semântica naturalista ou histórico-causal, conforme apresentado por S. Kripke (1990) e H. Putnam (2003). O modelo histórico-causal é eficiente para estabelecer relações de identidade relevantes para a prática científica, como no exemplo “água = H_2O ”. Nesse caso, há um termo — ‘água’ — usado em diferentes contextos, para referência a uma substância específica, e há o nome — ‘ H_2O ’ — que é a descrição química, descoberta empiricamente e validada por teorias científicas, dessa substância designada como ‘água’. Assim, na identidade “água = H_2O ”, H_2O é uma definição sintética para ‘água’.

Se for possível construir definições nesse modelo para termos morais, associando-os a propriedades naturais, então é possível

oferecer uma definição naturalista para tais termos. Por exemplo, suponha que um termo moral como ‘errado’ corresponda a uma propriedade natural, *C*, definida a partir de uma teoria consequencialista como “a ação que causa mais sofrimento ao maior número de pessoas” (Horgan; Timmons, 1992, p. 163). Nesse caso, há uma definição que estabelece que “errado = *C*”. Se essa definição é correta, sentenças morais como “mentir é errado” são verdadeiras se a ação de mentir instancia a propriedade *C*. Sendo *C* uma propriedade natural, tal definição para ‘errado’ fornece condições de verdade para o discurso moral compatíveis com o naturalismo.

No entanto, contra esse tipo de definição, é possível formular um experimento mental do tipo TGM, que oferece evidências contrárias à proposta. Para o experimento, devemos considerar a existência de outro planeta — a Terra Gêmea Moral — que é exatamente como a Terra em vários aspectos. Em particular, na TGM, existe um idioma muito semelhante ao português da Terra, denominado português-gêmeo. Nesse idioma há termos morais gêmeos usados de maneira muito similar ao vocabulário moral em português:

[...] os usos destes termos na Terra Gêmea Moral carregam todas as marcas “formais” que consideramos para caracterizar o vocabulário e a prática moral. Em particular, os termos são usados para ponderar sobre considerações relacionadas ao bem-estar dos habitantes da Terra Gêmea Moral. Os habitantes da Terra Gêmea Moral normalmente estão dispostos a agir de maneiras que correspondam a julgamentos sobre o que é “bom” e “certo”; normalmente eles assumem que as considerações sobre o que é “bom” e “certo” são especialmente importantes, e até mesmo de importância primordial na maioria dos casos ao decidir o que fazer e assim por diante (Horgan; Timmons, 1992, p. 164).

Contudo, no experimento mental é proposto que, na TGM, o uso dos termos morais gêmeos é regulado por propriedades naturais distintas das que regulam o discurso moral em português. Essas propriedades, embora semelhantes à propriedade *C*, seriam mais bem

capturadas por uma teoria moral deontológica (Horgan; Timmons, 1992, p. 164). Assim, o termo-gêmeo ‘errado’, em vez de corresponder a “a ação que causa mais sofrimento ao maior número de pessoas”, corresponderia à propriedade *D*: “ser a violação de um dever moral fundamental”.

Dada esta situação, existem duas formas de descrever a diferença entre os termos morais e seus gêmeos. Na primeira opção, de acordo com a definição naturalista proposta, termos morais e seus gêmeos se referem a propriedades distintas. Como as propriedades são distintas na Terra e na Terra Gêmea, os termos morais e seus gêmeos possuem significados diferentes. Na segunda opção, termos morais e seus gêmeos não diferem em significado, mas neste caso, as definições sintéticas propostas devem ser falsas para termos morais (Horgan; Timmons, 1992, p. 165).

A segunda opção inviabiliza a proposta realista naturalista apresentada. Por outro lado, a opção compatível com a proposta, ou seja, que termos morais e seus gêmeos têm significados distintos, tem um custo elevado: Assumir significados distintos para os termos implica que sentenças moralmente equivalentes em português e português-gêmeo também exprimem proposições diferentes. Enquanto na Terra, “mentir não é errado” expressa que ‘mentir não instancia a propriedade *C*’, na TGM, “mentir é errado” expressa que ‘mentir instancia a propriedade *D*’.

Com essa diferença, diante de uma mesma situação *x*, quando um falante de português diz que “mentir não é errado”, um falante de português-gêmeo não pode genuinamente discordar dessa afirmação com a sentença “mentir é errado”, pois essas sentenças se referem a aspectos distintos da ação de mentir — ausência de *C* ou presença de *D*. Assim, como as proposições expressas pelos falantes não envolvem contradições semânticas — podem ser ambas verdadeiras sobre *x*, ou ambas falsas sobre *x* — então não há um desacordo genuíno entre eles, mesmo quando, aparentemente eles discordam sobre o valor moral da

ação de mentir. Pela mesma razão, quando esses falantes estão, aparentemente, de acordo sobre o valor moral de alguma outra ação, também não é o caso que os falantes estejam afirmando as mesmas coisas ou estejam, de fato, de acordo sobre esse aspecto.

A maior parte dos falantes competentes de português, entretanto, percebe a situação descrita como envolvendo um desacordo moral genuíno sobre o valor de mentir. Como essa intuição é incompatível com as consequências da proposta naturalista, o experimento mental sugere que as definições naturalistas sintéticas propostas estão incorretas. Além disso, como qualquer definição naturalista oferecida é suscetível ao mesmo problema, a conclusão do experimento da TGM é que tais definições naturalistas não são viáveis (Horgan; Timmons, 1992, p. 167). Ademais, se o argumento da questão em aberto inviabiliza definições analíticas, então não restam meios para defender o realismo naturalista com base em definições naturalistas, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*.

3 Explorando os limites da Terra Gêmea Moral

Embora seja apresentado como uma receita contra várias definições naturalistas, o argumento da TGM é precipitado em sua conclusão contra o naturalismo, pois nem todas as definições naturalistas são do mesmo tipo apresentado no experimento. O paralelo entre o caso moral e identidades como “água = H₂O” sugere uma relação bastante rígida para definições naturais. Isso ocorre porque a estrutura química de uma substância, tipicamente, não varia. Entretanto, nem sempre definições precisam ser tão rígidas no mesmo sentido.

Definições são formuladas a partir de uma teoria com algum objetivo explanatório (cf. Copp, 2000, p. 114-115). A definição de ‘água’, por exemplo, é parte de uma teoria química e ajuda a explicar as interações e os comportamentos dessa substância em diferentes situações, como sua alta tensão superficial e condutividade elétrica. Entretanto, nem todas as definições em uma teoria precisam ser como aquelas

expressas em termos de estrutura química. Algumas definições atendem melhor aos propósitos explanatórios de uma teoria quando admitem certa flexibilidade:

O termo 'leite' ilustra esse ponto, pois o leite de vaca, de cabra e o leite humano têm diferentes composições químicas. Claramente, então, as "propriedades físicas" que determinam se duas amostras têm a mesma relação entre si não precisam ser de natureza química. O leite é, na verdade, um líquido produzido pelas glândulas mamárias de mamíferos fêmeas que deram à luz recentemente, com o objetivo de nutrir seus filhotes. Presumivelmente, é essa propriedade 'funcional' e 'genética' que [...] seria relevante para determinar se um copo de líquido branco tem a mesma relação com o leite que está na minha geladeira" (Copp, 2000, p. 114, adaptado).

De forma semelhante, termos morais também são mais bem definidos admitindo certa plasticidade, em vez de modelos muito rígidos como os apresentadas no argumento da TGM. Isso porque, mesmo sem considerar argumentos como a TGM, pessoas, ações ou instituições podem ser boas ou más por diferentes razões. Assim, definições para termos morais precisam ser flexíveis o suficiente para acomodar, no mínimo, os diferentes usos desses termos em uma mesma comunidade linguística.

Uma possibilidade mais flexível para tratar casos como "ser leite" e "ser errado" é defini-los de modo funcionalista, conforme as propostas de Copp (2000), Boyd (1988), Brink (1989) ou Jackson e Pettit (1996). Cada uma dessas abordagens possui características específicas, mas, de forma geral, nessas formulações, os termos morais capturam papéis causais ou funcionais dentro de uma teoria moral, e não uma propriedade específica como *C* ou *D*.

Uma consequência relevante da abordagem funcionalista para o argumento da TGM é que diferentes propriedades naturais podem ser associadas a um mesmo termo moral, desde que, em cenários distintos, essas propriedades consigam desempenhar o papel funcional atribuído ao termo moral a partir de uma teoria moral. Em outras

palavras, em uma definição funcionalista, o escopo de um termo moral pode incluir diferentes propriedades, como *C* ou *D*, pois o que unifica esses casos não é a propriedade específica de cada cenário, mas a capacidade das propriedades de desempenharem o mesmo papel causal-funcional associado ao termo. Com isso, mesmo que propriedades naturais distintas cumpram o papel funcional relevante, o significado dos termos morais não depende exclusivamente dessas propriedades, permitindo que os termos morais e seus correspondentes na Terra Gêmea Moral admitam alguma variação, sem que haja uma diferença de significados.

Se as definições naturalistas funcionalistas não implicam que os termos morais e seus gêmeos tenham significados distintos, o dilema da TGM é dissolvido: Mesmo admitindo definições naturalistas, não há perda de desacordo entre a Terra e a Terra Gêmea, porque o experimento mental não é suficiente para demonstrar que os termos morais e seus gêmeos possuem significados distintos. Por outro lado, caso os termos morais e seus gêmeos compartilhem o mesmo significado, então os desacordos e acordos envolvendo os falantes dos dois vocabulários são desacordos semânticos tradicionais, e as intuições dos falantes competentes deixam de ser contrárias à posição naturalista.

O experimento da TGM, portanto, não é suficiente para rejeitar definições funcionalistas. Entretanto, há uma variação do experimento, também apresentada por Horgan e Timmons, desenvolvida especificamente para abordar casos funcionalistas (Horgan; Timmons, 2009). Nessa segunda versão, o argumento sustenta que, se os termos morais são definidos a partir dos papéis que desempenham em uma teoria moral, é concebível a existência de outra Terra Gêmea Moral em que os papéis funcionais dos termos morais sejam diferentes daqueles atribuídos na Terra, levando às mesmas consequências do experimento original (Horgan; Timmons, 2009, p. 225). Na próxima seção, apresento essa segunda formulação do argumento da TGM e mostro por que também não a considero convincente contra a proposta funcionalista.

4-A outra Terra Gêmea Moral

Na segunda versão do experimento da TGM devemos considerar que existam duas teorias morais, M e M' , tais que os papéis funcionais dos termos morais são definidos a partir de M na Terra, enquanto os papéis funcionais dos termos morais gêmeos são definidos a partir de M' na Terra Gêmea Moral. Nesse caso, assim como no experimento mental original, sentenças morais e suas correspondentes gêmeas não têm o mesmo significado: Na Terra, a sentença “mentir não é errado” expressa que ‘a ação de mentir não possui a propriedade C' — sendo C caracterizada pelos papéis funcionais $c_1, c_2, \dots, c_n$ definidos em M . Por outro lado, na Terra Gêmea Moral, uma sentença idêntica expressa a proposição distinta de que ‘a ação de mentir possui a propriedade D' , com D caracterizada pelos papéis funcionais $d_1, d_2, \dots, d_n$ definidos em M' . Como os papéis funcionais atribuídos aos termos em cada teoria são distintos, os termos morais e seus gêmeos têm definições diferentes e, portanto, significados distintos (Horgan; Timmons, 2009, p. 226).

Se os termos morais e seus gêmeos possuem significados distintos, perde-se novamente a possibilidade de desacordos morais genuínos entre falantes da Terra e da Terra Gêmea, uma vez que sentenças que aparentam ser contraditórias não expressam, na realidade, proposições incompatíveis. Mesmo assim, falantes competentes provavelmente considerariam possíveis os casos de acordo ou desacordo moral genuínos entre os dois planetas. Assim, as intuições dos falantes competentes contrariam as definições funcionalistas, de modo que a reformulação do experimento mental oferece evidências também contra essa abordagem naturalista (Horgan; Timmons, 2009, p. 227).

Entretanto, essa nova formulação do argumento não parece decisiva contra a possibilidade de definições funcionalistas. A nova versão do argumento deriva do mesmo experimento mental do caso original. Porém, diferentemente da primeira formulação, a caracterização necessária para gerar a distinção de significado entre os termos e seus gêmeos é mais controversa no segundo caso. Mais especificamente, a

caracterização é incompatível com o cenário necessário para o experimento mental.

Para que o experimento conduza as intuições dos falantes da forma apresentada, é preciso conceber um planeta-gêmeo muito similar à Terra em relação à prática moral cotidiana:

Agora considere a Terra Gêmea Moral [...] De particular importância aqui é que os habitantes da Terra Gêmea Moral têm um vocabulário que funciona muito como o vocabulário moral humano: Eles usam os termos ‘bom’ e ‘mau’, ‘certo’ e ‘errado’ para avaliar ações, pessoas, instituições e assim por diante [...] Na verdade, se um grupo de exploradores da Terra algum dia visitasse a Terra Gêmea Moral, eles estariam fortemente inclinados a traduzir os termos ‘bom’, ‘certo’ e outros da Terra Gêmea Moral como idênticos aos seus próprios termos ortograficamente idênticos (Horgan; Timmons, 2009, p. 225).

Nesse cenário, para o experimento mental funcione, *M* e *M'* devem ser suficientemente semelhantes para atribuir papéis funcionais quase idênticos aos seus termos teóricos. Por exemplo, o termo gêmeo ‘errado’ deve ser empregado nos mesmos contextos e participar das mesmas práticas que ‘errado’ na Terra. Contudo, é igualmente necessário que a teoria moral *M'* seja suficientemente distinta de *M* a ponto de o papel funcional atribuído ao termo ‘errado’ diferir substancialmente daquele atribuído ao termo gêmeo em *M'*.

Dessa forma, para que essa versão do experimento de Horgan e Timmons sustente um argumento contrário às definições funcionalistas, *M* e *M'* precisam diferir o bastante para evitar a sobreposição dos papéis funcionais associados aos termos, mas também devem ser suficientemente próximas para que os termos morais possam ser aplicados aos mesmos contextos e práticas. Assim, a força da segunda versão do argumento da TGM depende de pressupor que as teorias morais da Terra e da Terra Gêmea sejam suficientemente distintas para impedir a sobreposição dos papéis funcionais associados aos termos. Ao mesmo tempo, o experimento exige que práticas e usos dos termos morais

sejam idênticos. A combinação dessas características opostas torna a formulação do experimento difícil de conceber.

Para que a nova versão do argumento seja convincente, é preciso esclarecer o que pode ser distintivo o bastante em M e M' para justificar a incompatibilidade teórica, mas sem perder a semelhança prática. Como isso não é feito, a segunda versão do argumento da TGM é, no máximo, inconclusiva contra definições funcionalistas. Por outro lado, se o argumento da TGM não é decisivo contra todas as definições naturalistas, então existe uma via para sustentar o realismo naturalista a partir da definição dos termos morais.

5 Considerações finais

O argumento da Terra Gêmea Moral (TGM) tem por objetivo enfraquecer propostas de definições naturalistas sintéticas para termos morais, mostrando que tais definições entram em desacordo com as intuições de falantes competentes sobre o vocabulário e as práticas morais. Junto ao argumento da questão em aberto, que supostamente elimina a possibilidade de definições analíticas, esses dois argumentos oferecem um desafio importante às propostas que dependem de definições naturalistas para termos morais. Entretanto, neste texto, procurei mostrar que o argumento da TGM não é decisivo contra toda proposta de definição sintética naturalista.

O cerne do argumento de Horgan e Timmons é destacar a possibilidade de múltipla realização de tipos morais, o que poderia levar à impossibilidade de desacordos/acordos morais genuínos em casos em que diferentes propriedades naturais fossem associadas a um mesmo termo por comunidades distintas. Contudo, existem definições naturalistas que conseguem acomodar essa multiplicidade de associações, sem levar à multiplicidade de significados. Um exemplo são as propostas de definição funcionalista sobre a moral.

Em definições funcionalistas termos para tipos morais são vinculados a padrões naturais que desempenham papéis funcionais bem definidos dentro de uma teoria moral. Assim, diferentes propriedades, como *C* e *D*, citadas no experimento, são compreendidas como casos de realização de um mesmo tipo moral, definido a partir de certo papel funcional. Essa abordagem oferece uma forma de lidar com casos como o apresentado no argumento da TGM, preservando tanto a possibilidade de desacordos quanto de acordos morais genuínos.

Contra as propostas de definição funcionalista, há uma segunda formulação do problema da TGM que sugere a possibilidade de diferentes teorias morais. Essa variação também poderia resultar na perda de acordos e desacordos genuínos entre os falantes dessas comunidades. No entanto, argumento neste texto que essa segunda formulação do problema é consideravelmente mais controversa do que a primeira.

Enquanto na formulação inicial é relativamente simples conceber a possibilidade de múltipla realização de um mesmo tipo moral, na segunda, torna-se menos evidente como papéis funcionais completamente distintos poderiam sustentar a sobreposição necessária entre os discursos e práticas morais da Terra e da Terra Gêmea Moral. Por outro lado, se assumirmos que tal sobreposição de papéis ocorre, isso seria suficiente para identificar um significado comum entre termos morais e seus equivalentes gêmeos, acomodando, assim, as intuições de falantes competentes sobre acordos e desacordos morais genuínos.

Como essas definições funcionalistas são compatíveis com as intuições dos falantes — o que constitui a base da objeção levantada pela TGM —, então elas não são afetadas pelo experimento da TGM, mesmo em sua segunda formulação. Além disso, considerando que o modelo funcionalista se alinha a definições naturalistas empregadas em outras áreas, sua adoção pode oferecer um caminho viável para o realismo naturalista.

Referências

- BOYD, Richard. How to be a Moral Realist. In: SAYRE-MCCORD, G. (Ed.). *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988. p. 181-228.
- BRINK, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press, 1989. 340p.
- COPP, David. Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth. *Synthese*, v. 124, 2000, p. 113-137.
- JACKSON, Frank; PETTIT, Philip. Moral Functionalism, Supervenience, and Reductionism. *The Philosophical Quarterly*, v. 46, n. 182, 1996.
- HORGAN, Terence; TIMMONS, Mark. Analytical Moral Functionalism meets Moral Twin Earth. In: RAVENSCROFT, I. (Ed.), *Minds, Ethics, and Conditionals: Themes from the Philosophy of Frank Jackson*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 221-236.
- HORGAN, Terence. TIMMONS, Mark. Troubles for New Wave Moral Semantics: 'The Open Question Argument' Revived. *Philosophical Papers*, v. 21, 1992, p. 153-175.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. 5. ed. Oxford: Blackwell Publishers, 1990, 172 p.
- MOORE, George E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- PUTNAM, Hillary. *Mind, Language and Reality*. New York: Cambridge University Press, 2003, 457 p.
- RUFFO, Ísis. *Moral Naturalizada*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/33897/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20%C3%8Dsis.pdf>.

O intuicionismo ético na filosofia analítica contemporânea

Matheus Benites¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.04>

1 Introdução

O intuicionismo ético é uma vertente do realismo moral na metaética. Intuicionistas, como G.E. Moore e W.D. Ross, e atualmente Michael Huemer e Robert Audi, argumentam que propriedades morais existem e que podemos conhecê-las por meio de intuição ética. O intuicionismo defende duas teses fundamentais: uma metafísica e uma epistemológica. A primeira corresponde à afirmação da existência de propriedades morais, de caráter simples e não-natural. A segunda diz respeito à afirmação das intuições como veículo epistêmico que nos permitem acessar as propriedades morais.

Em seu livro *Ethical Intuitionism*, Michael Huemer observa que intuições são estados mentais da experiência anteriores à crença (HUEMER, 2008, p. 8). São aparências intelectuais imediatas e autoevidentes que, no caso de intuições *éticas*, têm cunho moral. Por “autoevidente”, ele não quer dizer “óbvio”. Algo pode ser autoevidente e, ainda assim, não ser óbvio. Por exemplo: uma proposição matemática como “ $2 + 2 = 4$ ” é autoevidente no sentido de que, uma vez compreendida, sua verdade é imediatamente reconhecida sem a necessidade de

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: matheusbenitesescritor@gmail.com

argumentos adicionais. No entanto, essa proposição pode não ser óbvia para alguém que nunca aprendeu aritmética. De maneira semelhante, Huemer sugere que as intuições éticas são autoevidentes no sentido de que, quando uma pessoa possui uma compreensão clara da situação moral em questão, ela pode imediatamente perceber o valor moral da ação sem precisar recorrer a raciocínios complexos. Eis como as intuições são definidas por Michael Huemer:

Uma aparência intelectual inicial é uma “intuição”. Isto é, uma intuição de que P é um estado da aparência de P para alguém de que P não depende de inferência de outras crenças e que resulta do pensamento sobre P, em oposição à percepção, lembrança ou introspecção (Huemer, 2008, p. 102, trad. livre).

Essa visão preserva a defesa mooreana original de que a intuição não provém do raciocínio, por meio de inferências, nem do sentimento. Em vez disso, é uma aparição imediata na mente, que diz “P é bom” ou “P é ruim”. Intuições, segundo ele, servem como base fundamental para o conhecimento ético. Inclusive, qualquer raciocínio por inferências envolve o uso de intuições. No caso, não são intuições éticas, mas ainda assim são aparências intelectuais intuitivas, só que do tipo epistêmico, que nos levam a pensar: “isso é verdadeiro” ou “isso é falso”. Mas por que é justificável confiar em intuições para o conhecimento? Huemer responde a isso com um princípio, que denominou de conservadorismo fenomênico (CF):

CF Se parece a S que P, então, na ausência de derrotadores, S tem pelo menos algum grau de justificação para acreditar que P (*Ibidem*, p. 1).

Em outras palavras, é razoável assumir que as coisas são como elas aparecem, até ser provado o contrário. Huemer afirma que: “Todo raciocínio e o julgamento baseiam-se neste princípio, e mesmo os argumentos dos antirrealistas morais baseiam-se em intuições” (*Ibidem*, p. 10). Intuições embasam nossas crenças. Nossas crenças constituem razões para ação, e também motivos qualitativamente diferentes dos

desejos. Segundo os intuicionistas, portanto, pelo menos algumas verdades morais são conhecidas intuitivamente. O filósofo norte-americano argumenta que “quanto mais óbvio algo parece, mais forte é sua justificação *prima facie*” (*Ibidem*, p. 141). Este termo foi introduzido no debate metaético com a obra *The Good and the right* (1934), do intuicionista W.D. Ross. Cerca de trinta anos antes, porém, foi a obra *Principia Ethica*, de G.E. Moore, um dos filósofos considerados fundadores da filosofia analítica, que pôs o intuicionismo ético em evidência nos debates acadêmicos. Segundo argumenta este filósofo britânico, um engano de muitos pensadores da Ética consiste em buscar respostas normativas para a conduta humana sem antes definir precisamente o que significa “bom” (Moore, 1998, p. 100). O filósofo reivindica a existência da investigação que fundamenta o que hoje chamamos de “Metaética”, em vez de tão somente propor uma ética normativa, como a maioria dos filósofos parecia fazer. É por isso que, de acordo com o livro *Metaethics after Morre* (2006), de Terry Horgan e Mark Timmons, “a meta-ética entendida como um ramo distinto da ética é frequentemente remontada até o clássico *Principia Ethica*, de G.E. Moore” (Horgan, Timmons, 2006, p. 1). Segundo Horgan e Timmons, podemos derivar duas teses da discussão de Moore sobre o tema da ética. A primeira, tais autores chamam de *tese da independência*, “segundo a qual questões semânticas e metafísicas relacionadas — questões de metaética — podem ser abordadas independentemente e são adequadamente anteriores à investigação de questões substantivas sobre os tipos de itens que são bons ou maus, certos ou errados, virtuosos ou viciosos” (*Ibidem*). Além disso, eles apontam que Moore também defende uma *tese de primazia*, segundo a qual o conceito de bondade (e maldade) é tido como mais fundamental e pode ser utilizado para definir os conceitos de certo (e errado) e virtude (e vício). Deste modo, segundo Moore, “o estudo da ética, devidamente conduzido, deveria começar com uma investigação focada no conceito de bondade” (*Ibidem*, p. 2). No primeiro capítulo do *Principia*, Moore escreve que:

A Ética está, sem dúvida alguma, preocupada com a questão do que significa *boa conduta*; mas, estando preocupada com isso, obviamente não inicia pela começo, a menos que esteja preparada para nos dizer o que é *bom*, bem como o que é *conduta*. Isso porque boa conduta é uma noção complexa: nem todas as condutas são boas; pois algumas delas são, certamente más, e algumas podem ser indiferentes. Por outro lado, outras coisas, além da conduta, podem ser boas; e se são, então *bom* denota alguma propriedade, que lhes é comum e à conduta; e, se examinarmos apenas a boa conduta de todas as coisas boas, correremos, então, o perigo de confundir, por essa propriedade, alguma propriedade que não é compartilhada por aquelas outras coisas; e, então, teremos cometido um engano a respeito da Ética, mesmo neste sentido limitado; pois não saberemos realmente o que é uma boa conduta (Moore, 1998, p. 100).

Moore busca evitar incorrer em tal engano ao tentar definir, logo de início, o que é “bom”. Segundo o filósofo da Trinity College, tal questão se trata mesmo da “mais fundamental em toda a Ética” (*Ibidem*, p. 103). Ele argumenta que, salvo seu contrário “mal”, o “bom” é o único objeto simples do pensamento sobre a Ética. O que Moore quer dizer é que, assim como uma cor, tal qual o amarelo, não é possível explicar o que é “bom” em termos diferentes do que seu próprio nome, e ainda estar correto na sua definição. O famoso argumento da questão aberta de Moore se insurge contra a “falácia naturalista”, que consiste justamente em tentar reduzir o bom a propriedades naturais, como felicidade, bem-estar ou prazer. Apenas os objetos complexos podem ser explicados de tal maneira, como por exemplo “cavalo”. Entretanto, argumenta Moore, “amarelo e bom, dizemos nós, não são complexos: são noções da espécie mais simples, de que são compostas definições e com as quais cessa a possibilidade de ulteriores definições” (*Ibidem*, p. 105). Portanto, segundo Moore, a falácia naturalista consiste em confundir o “bom” com outra noção (*Ibidem*, p. 151). Tanto vertentes do utilitarismo e do hedonismo, ao confundirem o “bom” com “bem-estar” ou “prazer”, quanto quaisquer propostas de reduzir o “bom” a uma outra noção natural, incorrem neste erro. Certamente, quando o utilitarista

afirma que “bem-estar” é “bom”, ele está querendo dizer mais que “bem-estar promove bem-estar”.

Contudo, Darlei Dall’Agnol considera que não é totalmente claro o que Moore quis dizer com “falácia naturalista” (Dall’agnol, 2024, p. 449). Aponta, entretanto, que um dos sentidos é o de acusar alguém de cometê-la por falhar em perceber que o bom é indefinível (*Ibidem*). Dall’Agnol chama atenção para a concepção mooreana de definições, que ele considera duvidosa. Sob sua ótica, Moore compreender como incumbência das definições elencar as partes que constituem um determinado objeto. Porém, se um objeto é simples, ele não tem partes. Logo, ele é indefinível. É este o caso do “bom”, assim como do “amarelo”. Mas está pressuposta neste raciocínio a visão mooreana sobre definições, que é questionável. Em resumo, a falácia naturalista parece consistir em confundir fatos naturais que possam instanciar uma propriedade não-natural, como sendo esta propriedade eles mesmos. Ela ocorre, porém, somente quando a confusão se dá entre um objeto natural e outro de ordem não-natural (como “bom”). Nas palavras de Moore:

Quando um homem confunde dois objetos naturais, um com o outro, definindo um pelo outro, se, por exemplo, ele se confunde, o que é o objeto natural, com ‘satisfeito’ ou, com ‘prazer’ que são outros, então não há razão para chamar de falácia naturalista. Mas se ele confunde ‘bom’, que não é, da mesma forma, um objeto natural, com qualquer objeto natural, então existe uma razão para chamá-lo uma falácia naturalista (Moore, 1998, p. 110).

Da mesma forma que não podemos definir o “amarelo” com suas propriedades físicas, pois sabemos que as mesmas, apesar de constituírem a fiscalidade da instanciação do amarelo, não são idênticas a ele, também não podemos definir o “bom” reduzindo-o a coisas naturais que costumam ser chamadas de boas, tais como “prazer” e “aquilo que é desejado”. Apresento, abaixo, a caracterização de Dall’Agnol do argumento da questão aberta de Moore:

O AQA pode ser reconstituído da seguinte forma: para qualquer definição apresentada (definiens) do definiendum ‘bom’, pergunte se é realmente bom; se a pergunta fizer sentido, então ela mostraria que o definiens e o definiendum não são idênticos (Dall’agnol, 2024, p. 449).

O hedonista pode afirmar que “Bom é prazer”. Ao que o crítico mooreano pode questionar: “se o prazer acontecesse, isso seria realmente bom?”. Em seguida, o hedonista deve ser capaz de perceber, em instantes, que a questão permanece aberta pois há mais o que se pensar a respeito. O evolucionista pode sustentar que “Bom é o que favorece a evolução”. “Se o que favorece a evolução fosse promovido, isso seria realmente bom?”, indaga-o o crítico mooreano. Em seguida, o evolucionista deve ser capaz de notar que a questão continua aberta, pois há mais em jogo do que ele presumia. A pergunta permanece inteligível. Esses foram só dois exemplos básicos para facilitar a compreensão do sentido do argumento. Darlei Dall’Agnol destaca o modo como Allan Gibbard, Peter Railton e Stephen Gibbard, três célebres pensadores contemporâneos da Ética, apresentaram o argumento no livro *Metaética: algumas tendências*:

Podemos perguntar de qualquer suposta abordagem que identifique uma propriedade ou estado de coisas descritivo P como o significado de ‘bom’ se sob uma reflexão cuidadosa não pensamos de fato compreender a questão ‘É P realmente bom?’. Se essa questão é inteligível — mesmo, ao que parece, para aqueles que sustentam que ter ou ser P é algo bom (e talvez a única coisa boa) e que são levados a oferecer razões não linguísticas em defesa de uma resposta positiva à questão — então, excetuando-se alguns detalhes adicionais, P não poderia ser apenas aquilo que queremos significar com ‘bom’. Para que este expediente argumentativo funcione de maneira conclusiva, devemos então estar absolutamente convencidos de que a inteligibilidade desta questão não surge do fato de ignorarmos a implicação lógica ou informações factuais ou linguísticas. É aqui que entra em jogo a qualificação feita acima ‘excetuando-se alguns detalhes adicionais’: como alguém poderia reivindicar uma convicção absoluta de que nenhuma falha lógica, factual ou linguística está aí envolvida, sem com isso incorrer em

uma petição de princípio? (Darwall, Gibbard, Railton, 2013, p. 17, *apud* Dall’agnol, 2024, p. 449).

No segundo capítulo de *Principia Ethica*, dedicado ao naturalismo, Moore investe algumas páginas na análise de um caso particular da falácia naturalista, a saber o de Herbert Spencer e sua Ética Evolucionista apresentada em *The Data of Ethics*. Spencer defende um hedonismo racional, onde o prazer e a dor são as medidas fundamentais do bem e do mal. Ele argumenta, no entanto, que o prazer deve ser buscado de maneira racional, levando em consideração as consequências a longo prazo para o indivíduo e para a sociedade. É por isto que Moore o caracteriza como um “hedonista naturalista” (*Ibidem*, p. 145). Antes de vermos porque Spencer cai na falácia naturalista, é preciso observar que a “evolução” que ele argumenta sancionar a moral não encontra respaldo na teoria da seleção natural de Darwin. Conforme observa o próprio Moore, a teoria da seleção natural “significa meramente a sobrevivência do mais apto a sobreviver, e o valor da teoria científica — e é uma teoria de enorme valor —, consiste apenas em mostrar quais são as causas que produzem certos efeitos biológicos” (Moore, p. 142). Tal teoria, portanto, “não pode pretender julgar se esses efeitos são bons ou maus” (*Ibidem*). Além deste salto injustificado, há um conflito no seio da teoria de Spencer, pois ele defende duas posições aparentemente inconciliáveis: de um lado, que mais vida é melhor do que menos vida, desde que ofereça um equilíbrio de prazer; de outro, que o prazer é o objetivo moral supremo. O problema está em que, segundo Moore:

Spencer sugere que de duas qualidades de vida, que dão uma quantidade igual de prazer, a maior seria preferível à menor. E se isso é assim, então ele deve sustentar que quantidade de vida ou grau de evolução é uma condição máxima de valor. Deixa-nos, portanto, em dúvida a respeito de se ele ainda não continua mantendo a proposição evolucionista de que o mais evoluído é melhor, simplesmente porque é mais evoluído, juntamente com a proposição hedonista de que o

mais prazeroso é melhor simplesmente porque é mais prazeroso (Moore, 1998, p. 110).

Segundo Moore, é uma falácia naturalista confundir “bom” com “prazer”, e é outra falácia defender que devemos nos mover na direção da evolução “simplesmente porque é a direção da evolução” (*Ibidem*, p. 150).

Uma objeção influente que remonta aos anos 1970 questiona o argumento da questão aberta de Moore. Embora este mostre que o conceito de “bom” (enquanto *conceito*, termo analítico da linguagem) é distinto de qualquer conceito não moral, ele não necessariamente sustenta a mesma conclusão sobre a *propriedade* de bondade. A ciência empírica revela identidades não analíticas de propriedades, como ser água e ser H₂O, mesmo com conceitos distintos. Por analogia, a propriedade de bondade poderia ser idêntica à de ser prazerosa, apesar de “bom” e “prazeroso” terem significados diferentes (Brink, 1989). Contudo, filósofos como Derek Parfit contra-argumentaram que propriedades naturais, como água, têm uma estrutura subjacente que permite identidades não analíticas, o que não se aplica a propriedades éticas como bondade (Parfit, 2011; Gampel, 1996).

Ao passo que Moore, inicialmente, apontava o “bom” como a única propriedade moral objetiva, simples e indefinível, Ross acrescentou a ela o “certo”. O “certo” de Ross se traduz como “permissível”, no sentido de que determinada conduta pode ser ou não ser permissível. Então, podemos dizer que as propriedades morais são, para Ross, pelo menos duas. Ser virtuoso, por exemplo, é ser “bom” de uma determinada maneira. Em *The Right and the Good* (1930), Ross defende que a ética deve reconhecer uma pluralidade de deveres morais fundamentais que não podem ser reduzidos a um único princípio moral. Os deveres *prima facie*, conforme propostos por Ross, são intuitivamente conhecidos e autoevidentes. São verdades morais que podemos reconhecer através das intuições, formando deveres obrigatórios a menos que estes entrem em conflito com outros deveres mais fortes em uma

situação particular. Entre os principais deveres *prima facie* identificados por Ross estão a fidelidade, a reparação, a gratidão, a justiça, a beneficência, a não-maleficência e o auto-aperfeiçoamento. Cada um desses deveres reflete uma obrigação moral específica, como cumprir promessas, compensar danos causados, agradecer favores recebidos, distribuir benefícios e cargas de maneira justa, promover o bem-estar dos outros, evitar causar danos e melhorar a si mesmo em termos de virtude e inteligência. Em situações concretas, pode haver conflitos entre esses deveres. Ross argumenta que, nesses casos, devemos usar nosso julgamento moral para determinar qual dever é mais forte e, portanto, qual devemos cumprir. Ross acredita que a nossa capacidade de reconhecer os deveres *prima facie* é baseada na intuição ética. É importante observar, no entanto, que o próprio Moore já reconhecia que as intuições éticas não são infalíveis (Moore, 1998). Tendo em vista isto, podemos analisar alguns dos principais desafios enfrentados por intuicionistas: a verificação das intuições, o problema do desacordo moral e a relação epistemológica entre a propriedade não-natural e a intuição tida pela pessoa no mundo natural.

2 O desafio da verificação

Como podemos saber se nossas intuições são confiáveis? A verificação de intuições é uma tarefa complexa, pois elas surgem de processos cognitivos que não são completamente transparentes. Além disso, indivíduos possuem intuições conflitantes, o que levanta a questão de quais intuições devem ser consideradas verdadeiras. Em seu livro *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), o filósofo australiano John Mackie formulou um famoso argumento contra o intuicionismo, conhecido como “argumento a partir da estranheza” (*argument from queerness*). Segundo Mackie, o intuicionismo ético é “totalmente diferente da nossa forma comum de conhecer todo o resto” (Mackie, 1977, p. 41, trad. livre). Mackie, que defendia que não há fundamento objetivo para

a moralidade, caracterizou um problema fundamental com o que ele vê como a força “motivacional” das propriedades morais. O que Mackie quer dizer é que as intuições éticas podem ter o poder de nos motivar, ao mesmo tempo que são difíceis de verificar, se verificáveis. Portanto, segundo ele, provavelmente não são confiáveis. A resposta do intuicionista Michael Huemer à John Mackie é que as intuições éticas não são diferentes de intuições em geral, exceto por se tratar de ética. A estranheza de Mackie só se sustenta se pensarmos que se tratar de ética é estranho. Qualquer tipo de raciocínio depende da intuição, “incluindo qualquer raciocínio que possa ser utilizado para impugnar a confiabilidade da intuição”, argumenta Huemer (2008, p. 140). Huemer também aponta que criticar uma teoria por ela parecer “estranha” dificilmente pode ser considerado um bom argumento. Teorias da mecânica quântica, por exemplo, também parecem estranhas a muitas pessoas. A principal diferença é que os objetos das intuições éticas (propriedades morais) são não-físicos, indefiníveis e irredutíveis — mas ainda podem ser, no entanto, reais. As aparências intelectuais não são diferentes, neste aspecto, das aparências perceptivas. Huemer argumenta que Mackie não tem problema em admitir intuições epistêmicas. Todo raciocínio envolve intuições que validam o raciocínio. O que Mackie revela, segundo Huemer, é seu preconceito com a ética. Um preconceito que provém da guinada do cientismo fiscalista da filosofia analítica e continental no século XX, quando muitos filósofos pareceram assumir que a realidade física é a única passível de existência e investigação.

Críticos como Joshua Earlenbaugh e Bernard Molyneux questionam a validade das intuições em geral como veículo epistêmico (Earlenbaugh; Molyneux, 2010). É nesse contexto que a epistemóloga Carrie Jenkins oferece uma contribuição importante ao debate (Jenkins, 2014). Jenkins propõe uma abordagem modesta e cuidadosa ao se tratar de intuições. E argumenta que, embora intuições sejam *a priori*, elas envolvem repertórios conceituais de nossas experiências passadas, o que fortalece a confiabilidade nelas (*Ibidem*). De acordo com ela, as intuições

devem ser vistas como pontos de partida provisórios, que precisam ser verificados e ajustados, para garantir coerência teórica. Jenkins também propõe o uso de descobertas da ciência cognitiva e da psicologia para compreender a origem das intuições. Estudos empíricos podem revelar vieses e mecanismos subjacentes que distorcem nossas intuições, permitindo-nos descartar aquelas que são meramente fruto de erros cognitivos. Além disso, Jenkins defende a importância da diversidade de perspectivas na avaliação de intuições. Considerar pontos de vista de diferentes culturas e experiências de vida ajuda a mitigar os riscos de parcialidade. Sua teoria incentiva a tratar as intuições como provisórias, abertas a revisão conforme novas evidências e argumentos se apresentem. Uma maneira que eu gostaria de propor para avaliar a confiabilidade de intuições é colocá-las lado a lado de argumentos científicos à favor e contrários a ela, como em uma espécie de “equilíbrio reflexivo”, um conceito que remonta à John Rawls e que foi caracterizado pelo autor nos seguintes termos:

ER Todas as descrições possíveis com as quais alguém possa conformar plausivelmente os seus julgamentos, juntamente com todos os argumentos filosóficos relevantes para eles (Rawls, 1971, p. 49, trad. livre).

O equilíbrio reflexivo se tornou, segundo Tristan McPherson, “o método dominante nas filosofias políticas e morais” (McPherson 2015, 652 *apud* Knight, 2023). Abordagens como essas não apenas protegem as intuições de críticas simplistas, mas também as insere em um quadro epistemológico que valoriza a autocrítica e a integração com outros métodos de investigação. A confiabilidade e relevância das intuições éticas, assim como de outras intuições, poderão ser asseguradas por meio de sua integração a uma rede mais ampla de evidências e teorias.

3 Desacordo moral

Uma das principais objeções ao intuicionismo ético é o desacordo observado entre diferentes culturas humanas. O desacordo moral é um grande tópico de discussão na metaética contemporânea e frequentemente engendra argumentos contra o realismo moral, tanto contra o intuicionismo quanto contra o naturalismo. Conforme Folke Tersman escreve no verbete *Moral Disagreement* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Exemplos frequentemente utilizados são os debates sobre a moralidade da pena de morte, da eutanásia, do aborto e do consumo de carne. Exemplos de diferenças culturais incluem o infanticídio e o geronticídio e outras práticas mais ou menos estranhas que historiadores e antropólogos revelaram. Por exemplo, o relato de Napoleão Chagnon sobre os costumes do povo Yanomami na bacia amazônica é uma fonte popular de ilustrações (Chagnon 1997, mas ver também Tierney 2003 para uma discussão crítica). Alguns teóricos atribuem peso especial às divergências entre filósofos e especialistas em ética profissionais que se envolveram na reflexão sistemática sobre questões morais (por exemplo, Wong 1984, cap. 10 e Leiter 2014). O que eles têm em mente são, entre outras disputas, aquelas entre utilitaristas e kantianos sobre o que torna uma ação moralmente correta e aquelas entre igualitaristas e libertários sobre o que a justiça exige (Folke, 2022, trad. livre).

No verbete, Tersman analisa o “argumento da relatividade” de John Mackie, frequentemente citado como um dos pilares de seu niilismo moral. Esse argumento é utilizado para defender a tese de que não existem propriedades morais objetivas, e é comumente interpretado como uma inferência para a melhor explicação: o desacordo moral generalizado entre sociedades e grupos sustentaria a inexistência de tais propriedades. A interpretação sugere que a melhor explicação para esse desacordo não está em percepções distorcidas de valores objetivos, mas sim na diversidade de modos de vida. Filósofos como David Brink apoiam essa leitura, sugerindo que o argumento de Mackie deriva o niilismo moral da ampla variação nas crenças morais. No entanto, essa interpretação é questionável. Mackie admite que o desacordo moral e

o desacordo nas ciências não levam a conclusões análogas. O desacordo científico é resultado de hipóteses especulativas e evidências inadequadas, enquanto o desacordo moral seria melhor explicado por diferentes modos de vida. Mackie usa o exemplo da monogamia, argumentando que as pessoas aprovam essa prática porque participam de uma sociedade monogâmica, e não o contrário. Essa explicação, no entanto, é neutra quanto à existência de propriedades morais e pode ser consistente tanto com a tese de que tais propriedades existem quanto com a de que não existem. Dada essa neutralidade, torna-se difícil afirmar que o argumento da relatividade de Mackie necessariamente apoia a conclusão de que não há propriedades morais, enfraquecendo a ideia de que a melhor explicação do desacordo moral implica o niilismo moral.

O intuicionista inglês do século XVIII, Samuel Clarke, afirmou que, não só a corrupção, mas também a estupidez, a perversidade patológica e vários outros fatores podem fazer alguém duvidar ou ignorar as suas intuições éticas (Clarke, 1969, p. 194). Além disso, a quantidade de desacordo moral que realmente acontece pode refletir apenas desacordos sobre fatos não morais que estão ligados a decisões morais, pelo que não é verdade que estes sejam desacordos morais. Na realidade, uma vez eliminados esses casos, o desacordo moral é muito menos expressivo. O filósofo contemporâneo Philip Stratton-Lake resume no exemplo a seguir:

Por exemplo, duas pessoas podem discordar sobre se é permitido ferver lagostas vivas só porque discordam sobre se as lagostas podem sentir dor. Uma vez que a base do seu desacordo moral é este desacordo sobre o fato neurológico relevante, se concordassem com este fato não moral, poderíamos esperar que concordassem sobre a permissibilidade de ferver lagostas vivas (Stratton-Lake, 2020, trad. livre).

Neste caso, ainda poderíamos dizer que essas pessoas concordam que a dor é ruim e que a sua imposição a criaturas sencientes inocentes é *prima facie* errada. Folke Tersman comenta que “esses casos não

constituem qualquer problema específico para o realismo moral e podem ser vistos como casos de desacordo devido à falta de provas” (Folke, 2022, trad. livre). Tersman também acrescenta que um outro fator de distorção é o interesse próprio, cuja influência pode fazer com que as pessoas resistam a opiniões morais plausíveis apenas porque essas opiniões representam o comportamento delas como imoral (*Ibidem*). Tanto Thomas Nagel como Russ Shafer-Landau, defensores do intuicionismo e do realismo moral, sugeriram que “esse mecanismo pode ajudar a explicar por que há mais divergências em ética do que em áreas onde o interesse próprio é menos importante” (*Ibidem*). Carrie Jenkins defende que há muito mais acordo moral entre as culturas e os indivíduos do que desacordo, mas nós só discutimos os desacordos (Jenkins, 2014). Michael Huemer observa que até mesmo pessoas que acreditam que a moralidade é uma ilusão, baseiam-se em intuições éticas, como por exemplo quando aparecem como defensores habituais do erro da guerra do Iraque, ou da clonagem humana, ou do tráfico humano (Huemer, 2008, p. 2).

4 Objeção *debunking* a partir da coincidência cósmica

O filósofo Matthew Bedke, em seu trabalho *Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence* e artigos relacionados, apresentou um outro tipo de argumento contra o intuicionismo ético, do tipo conhecido como *debunking*. Segundo Bedke, estudos empíricos demonstraram que as intuições são processos gerados de modo natural em nosso organismo, como respostas afetivas imediatas que vêm acompanhadas de racionalização (Haidt 2001; Haidt; Bjorklund, 2008). Também cita estudos que apontam que elas não são confiáveis por si mesmas (Petrovich; O’Neill, 1996). Bedke se propõe a demonstrar que: primeiro, as intuições são explicadas fenomenologicamente; segundo, se existirem propriedades morais não-naturais, nossas intuições fenomenologicamente explicadas só poderiam acessá-las corretamente por meio de

uma coincidência cósmica, que é implausível (Bedke, 2010, p. 1080). Segue a formalização de seu argumento (Hanna, 2010):

1. Suponha que o Não-Naturalismo Ético seja verdadeiro, isto é, que os fatos ou propriedades éticas são não-físicas.
2. O mundo físico é causalmente fechado, portanto os eventos e estados físicos são totalmente causados fisicamente.
3. As intuições éticas são eventos ou estados físicos.?
4. Assim, as intuições éticas são totalmente causadas fisicamente. (2,3)
5. Assim, fatos ou propriedades éticas não afetam causalmente as intuições éticas. (1,4)
6. Se os fatos ou propriedades éticas não afetam causalmente as intuições éticas, seria necessária uma coincidência cósmica para que as intuições éticas rastreassem com precisão os fatos e propriedades éticas.
7. Portanto, seria necessária uma coincidência cósmica para que as intuições éticas rastreassem com precisão os fatos e propriedades éticas. (5,0)
8. Se fosse necessária uma coincidência cósmica para que as intuições éticas rastreassem com precisão os fatos e propriedades éticas, existe um anulador para essas intuições: o anulador da coincidência cósmica.
9. Assim, na hipótese de que o Não-Naturalismo Ético é verdadeiro, há um anulador para as nossas intuições éticas. (7,8)

Este argumento é problemático em ao menos dois sentidos. Primeiramente, a questão sobre como se daria o alinhamento (ou o contato causal) entre o físico e o abstrato não é um problema restrito aos intuicionistas éticos, é um problema para todos os filósofos que defendem a existência de coisas abstratas! Não é apenas o realista moral intuicionista quem enfrenta este desafio, também o enfrentam o realista metafísico, o realista matemático, entre muitos outros conjuntos de pensadores. Em segundo lugar, a linha 8 é falsa. Em terceiro, não é um consenso que o mundo natural é causalmente fechado, como Bedke afirma na premissa 2. Mas nem precisaremos entrar neste mérito para invalidar o argumento. Conforme vimos, intuicionistas não defendem que as intuições éticas são infalíveis. Intuições não rastreiam com “precisão” as propriedades éticas. Pelo contrário, Robert Audi, Michael Huemer,

entre outros, reconhecem a falibilidade de nossas intuições, e nenhum deles propõem que a intuição ética seja a palavra final motivadora para uma ação ou comportamento moral. A intuição é um ponto de partida e pode ser explicada fenomenologicamente — mas isso não a invalida. Ela continua sendo imprescindível para as tomadas de decisões morais e para o pensamento ético. Logo, o argumento é inválido. Na hipótese de que o Não-Naturalismo Ético seja verdadeiro, não há um anulador para as nossas intuições éticas, pois nenhum intuicionista sério está pressupondo essa tal “coincidência cósmica” entre nossas mentes e as propriedades morais não-naturais.

5 Considerações finais

O intuicionismo ético continua a desempenhar um papel fundamental na metaética e na filosofia analítica contemporânea. Frente às populares visões expressivistas e naturalistas nos debates atuais, ele oferece uma abordagem metaética distinta para a compreensão dos princípios morais, defendendo que certas verdades éticas são autoevidentes e inicialmente acessíveis por meio de intuições diretas, sem a necessidade de complexas deduções racionais ou evidências empíricas. Ao afirmar que existem propriedades morais, o intuicionismo contribui para a defesa de um realismo moral que não depende de preferências subjetivas ou convenções sociais, mas sim de uma percepção de princípios éticos fundamentais, ainda que essa percepção intuitiva possa ser explicada, fenomenologicamente, de modo natural.

Referências

- BEDKE, M. *Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence*, *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 90, 2009, p. 188-209.
- BEDKE, M. *Intuitionist Epistemology in Ethics*. *Philosophy Compass* 5/12, 2010, p. 1069-1083.

- DALL'AGNOL, D. *Ética: História e Filosofia da Moral*. Florianópolis: UFSC, 2024.
- DARWALL, S. RAILTON, P. GIBBARD, A. *Metaética: algumas tendências*. Org. Darlei Dall'Agnol. Trad. Janine Sattler. Florianópolis: UFSC, 2013.
- HANNA, N. *Cosmic Coincidence and Intuitive Non-Naturalism*. In *Journal of Ethics & Social Philosophy*, 2010.
- HUEMER, Michael. *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2008.
- HUEMER, Michael. *Compassionate Phenomenal Conservatism, Philosophy and Phenomenological Research*, 74, 2007.
- JENKINS, Carrie. 'Intuition', Intuition, Concepts and the A Priori. In: A. Booth and D. Rowbottom (Eds), *Intuitions*, Oxford University Press, 2014.
- KNIGHT, Carl, Reflective Equilibrium, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Ed.), Edward N. Zalta; Uri Nodelman (Eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>.
- MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth: 2007.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 2017.
- NAGEL, Thomas. *The View From Nowhere*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- PARFIT, Derek. *On What Matters*. v. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John. *The Independence of Moral Theory*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1974.
- ROSS, D. W. *The Right and the Good*. Oxford University Press. USA, 2003.
- ROGAN, Terry. TIMMONS, Mark. *Metaethics after Moore*. USA: Oxford University Press, 2006.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. 7. ed. London: Macmillan, 1874/1967.

- SHAFER-LANDAU, Russ. *Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy*. In *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 54, 1994, p 331-344.
- STRATTON-LAKE, PHILIP. *Intuitionism in Ethics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Ed.), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>.
- STRATTON-LAKE, PHILIP (Ed.). *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*, Oxford: Oxford University Press.
- TERSMAN, Folke, *Moral Disagreement*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Ed.), Edward N. Zalta; Uri Nodelman (Eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/disagreement-moral/>.

O inferencialismo na metaética: o desafio da censura e da responsabilidade

Rogério Antonio Picoli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.05>

1 Introdução

O inferencialismo normativo sustenta que o significado de uma asserção é governado por regras inferenciais que, implicitamente, a asserção autoriza ou demanda dos envolvidos. Nessa perspectiva, envolver-se com o ato de asserir é fazer parte de “um jogo de oferecer e demandar razões” inferencialmente articuladas. A ideia que orienta o inferencialismo normativo é que o uso da linguagem em práticas discursivas permite-nos prever sentenças que implicam outras sentenças. Do mesmo modo, a linguagem permite-nos prever sentenças que são incompatíveis, o que nos autoriza a desafiá-las e a demandar razões dos nossos interlocutores. Para Brandom (2001, p. 157), tal jogo envolve o inter-monitoramento e atualização contínuos do status e das funções dos participantes no “jogo de oferecer e demandar razões”. Assim, estar no jogo das práticas discursivas de asserir inclui: compromissos, de defender ou de aceitar; direitos, de desafiar e de demandar razões; obrigações, de responder e de fornecer justificativas; bem como, responsabilidades, de manter a coerência, de monitorar e ajustar as respostas e

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei e do PPG em Filosofia na mesma universidade.

de retificar a posição à luz de evidências. O significado depende apenas das relações inferenciais que os enunciados mantêm entre si em virtude das regras que governam a prática discursiva. Em princípio, essa abordagem pragmática e normativa da semântica fornece “recursos conceituais” que talvez interessem aos teóricos da ética (metaética).

A abordagem inferencialista de Brandom torna-se atraente na metaética porque é, por um lado, antirrepresentacionista e, por outro, não mentalista, ou não dependente de estados mentais, como é caso do expressivismo. Assim, o inferencialismo, em princípio, oferece a possibilidade de se contornar tanto o desafio de explicar o significado em termos de uma relação entre linguagem e mundo quanto em termos de estados mentais.

No que segue, farei uma breve introdução ao inferencialismo de Brandom. Vou me ater apenas a alguns aspectos do inferencialismo como teoria semântica (algumas implicações metassemânticas) que são de interesse para a metaética. Em seguida, apresentarei os refinamentos quanto ao papel das regras constitutivas do inferencialismo normativo moral de Joroslav Peregrin (2014) e a abordagem metassemântica para a noção de ‘deve’ (*ought*) do expressivismo normativo Matthew Chrisman (2016). Ao final, apontarei os limites dessas tentativas de se estender o inferencialismo para a metaética. O meu argumento é que nenhuma das duas tentativas são satisfatórias para lidar com a complexidade das diferenças entre censura moral (*moral blame*) e responsabilidade moral enquanto práticas discursivas morais.

2 O inferencialismo normativo de Robert Brandom

Um dos problemas centrais da metaética é como entender o significado dos conceitos normativos e das declarações morais. O inferencialismo, em princípio, nos ajuda com isso. O inferencialismo de Brandom, em particular, assenta-se em duas ideias básicas: no normativismo e num viés pragmático, que busca tornar explícito aquilo que

aparece implícito nas nossas práticas discursivas. O normativismo semântico é a tese de que as normas que regulam os usos dos conceitos determinam os seus significados (cf. Glüer; Wikforss; Ganapini, 2024). Então, para esse inferencialismo normativo, os conceitos são constitutivamente normativos. Na construção dos significados, o inferencialismo prioriza os usos e as práticas discursivas; daí o lema “Primeiro, as normas de uso!”.

Na abordagem pragmática inferencialista normativa de Brandom, os significados dos termos e sentenças têm menos a ver com representação de fatos e expressão de estados mentais e mais a ver com as práticas discursivas e as normas que regulam os seus usos corretos. O significado é dinâmico e dependente das ações e das possibilidades de inferências que os envolvidos nas práticas podem realizar (2001, p. 99-103). Por isso, as práticas discursivas são compreendidas em termos de “jogos de linguagem”. ‘Práticas’ e ‘jogos’ envolvem normas de reconhecimento, de contestação e de justificação das sentenças. A asserção é uma prática regulada por normas que estabelecem um jogo de compromissos mútuos entre os participantes. Essa é a ideia explorada por Brandom em *Make it explicit!* (2001) e em *Articulating reasons* (2000).

Na perspectiva inferencialista, as normas determinam o significado regulando não apenas o conteúdo proposicional das sentenças, mas, fundamentalmente, o papel inferencial que a asserção gera na interação discursiva. Ao fazer uma asserção, o falante compromete-se com o conteúdo dito e permite (e autoriza) que os participantes façam inferências a partir dela, criando uma rede de compromissos, obrigações, direitos e responsabilidades. Os “jogadores” estão autorizados a fazer tanto inferências lógicas quanto materiais, ou seja, inferências cujas conexões entre as sentenças independem do conteúdo e inferências que estabelecem as conexões entre os conteúdos conceituais das sentenças. Por exemplo, se eu experimento um prato servido num restaurante e digo “O gosto desta comida está repugnante!”, exceto no caso

de uma comida exótica e intencionalmente repugnante,² essa declaração autoriza uma série de inferências materiais: “A comida provavelmente está estragada”; “Os produtos não foram bem acondicionados”; “Há alguma fonte de contaminação na área de preparo”; “Quem comê-la pode ficar doente”. Essas inferências materiais são corretas não em virtude da lógica, mas porque estabelecem conexões entre os diferentes conceitos, com base na experiência e no entendimento práticos. As inferências materiais envolvem compromissos doxásticos como os mencionados (a crença de que a comida está estragada), mas também compromissos normativos práticos, como o de agir numa dada direção; por exemplo, “Não vou comer essa comida”; “Preciso alertar outras pessoas”; “Estarei desincumbido de pagar pelo prato servido”, etc. E, ainda, relações conceituais taxonômicas ou categoriais; por exemplo: “Esse prato de mexilhões está estragado. É por isso que evito pedir frutos do mar”.

Tendo em vista as possibilidades dadas pela teia de inferências, a cada momento da interação discursiva, os agentes revisam, atualizam e monitoram mutuamente os seus status normativos dentro do jogo discursivo em torno da asserção. Brandom (2001, p. 141-143) chama esse processo de atualização e monitoramento de *deontic scorekeeping*. Trata-se do acompanhamento continuado de compromissos, permissões e responsabilidades dos envolvidos. Daí a ideia de *score* deôntico, isto é, de registro e atualização sobre quando há alterações das posições e dos papéis normativos dos participantes do jogo. Isso é o que torna a semântica de Brandom normativa: o significado de uma declaração é determinado pelas normas de alteração nos compromissos e prerrogativas que os participantes mutuamente atribuem e reconhecem.

De acordo com a abordagem inferencial da semântica e a abordagem do *deontic scorekeeping* da pragmática, os praticantes conferem conteúdos proposicionais determinados a estados e expressões, em parte,

² Devo essa qualificação ao Rodrigo Gouvea (UFRJ).

por meio de sua prática de manutenção de pontuação. Essa prática envolve tratar o reconhecimento de um compromisso doxástico (tipicamente por meio da enunciação assertiva de uma sentença) como tendo o significado pragmático de assumir outros compromissos relacionados ao compromisso original enquanto suas consequências inferenciais (Brandom, 2001, p. xiv, trad. minha).

Assim, fazer uma asserção é entrar num “jogo de dar e pedir razões”: as razões ou justificativas podem ser aceitas ou podem ser rejeitadas ou podem ser reelaboradas, proposições podem ser justificadas ou contestadas (Brandom, 2001, p. 106). O “jogo” refere-se ao modo como os participantes negociam para assumir e atribuir compromissos e ao modo como eles justificam suas declarações. Entender as normas e o jogo que conferem significado a uma sentença é, basicamente, entender quando estamos autorizados, e quando não, a fazer certas inferências.

Então, para Brandom, essa normatividade conceitual, que surge das normas do jogo de dar e pedir razões, é básica e não redutível, nem a fatos naturais nem a estados mentais. A racionalidade emerge das normas que estruturam e organizam as práticas de justificação e de responsabilização que autorizam inferências e criam expectativas mútuas entre os envolvidos.

Endossar uma inferência prática como preservadora de autorização equivale a tomar as premissas doxásticas como fornecedoras de razões para a conclusão prática. Demonstrar um raciocínio prático bem-formado cuja conclusão seja uma determinada intenção significa exibir essa intenção — e a ação (se houver) que ela elicit — como racional, isto é, como razoável à luz dos fatos mencionados e dos compromissos apresentados nas premissas. [...] Ser racional é estar no espaço de dar e pedir razões, e ser um agente racional é estar no espaço de dar e pedir razões para aquilo que se faz. Quando as propriedades das inferências práticas que articulam esse espaço são explicitadas na forma de proposições, elas assumem a forma de normas — de “deveres” racionais. A racionalidade é o gênero ao qual pertencem todas essas espécies de “dever” (Brandom, 2001, p. 252-253).

A normatividade semântica é racional porque está estruturada por práticas de justificação. Para Brandom, a racionalidade de um agente está em sua capacidade de: justificar seus compromissos discursivos mediante razões; aceitar as consequências inferenciais de suas afirmações; avaliar criticamente os compromissos de outros participantes do discurso. Essa normatividade semântica, do significado de declarações e de conceitos, consiste em saber como participar e agir corretamente dentro da prática e o acesso epistêmico é assegurado pelo envolvimento dos participantes com a prática. Esse “saber jogar” envolve habilidades de fazer as inferências apropriadas e de reconhecer as não autorizadas, de seguir e respeitar as regras do jogo e de ajustar o comportamento aos compromissos e permissões gerados nas interações. Por isso, conhecer o significado de uma declaração ou de um conceito é ter a competência pragmática para empregá-lo corretamente, compreender as inferências geradas pelas sentenças e ser capaz de corretamente questioná-las e justificá-las. A estrutura da prática discursiva envolve várias atribuições normativas, inclusive, avaliar quando um agente é responsável por uma asserção ou inferência. Por isso, a responsabilidade normativa é distribuída entre os envolvidos e eles reconhecem-se mutuamente como participantes competentes.

De acordo com o modelo [*deontic scorekeeping model*], tratar uma performance como uma asserção é tratá-la como o ato de assumir ou reconhecer um tipo específico de compromisso — o que será denominado de compromisso “doxástico” ou “assertivo”. Estar comprometido doxasticamente é ocupar um determinado status social. Compromissos doxásticos são normativos, mais especificamente, constituem status deônicos. Esses status são produtos das atitudes práticas dos membros de uma comunidade linguística — eles são instituídos por práticas que regulam a atribuição e o reconhecimento de compromissos entre os indivíduos. Compromissos doxásticos são, essencialmente, um tipo de status deônico em relação ao qual a questão da legitimidade pode ser levantada. Sua articulação inferencial, que justifica sua compreensão como dotados de conteúdo proposicional, consiste nas relações consequenciais entre compromissos e autorizações

doxásticas específicas — ou seja, nas maneiras pelas quais uma afirmação pode comprometer alguém com outras afirmações ou conferir legitimidade a elas (e, por conseguinte, servir como uma razão para essas últimas) (Brandom, 2001, p. 147).

Em resumo, conhecer um conceito e compreender o conteúdo proposicional de uma asserção é saber mover-se no espaço de razões criado pelas normas que regulam como os participantes se comprometem e se justificam na rede de inferências.

Teorias inferencialistas gerais, que pretendem abarcar vários domínios, sustentam que as normas de inferência, aquelas normas que vinculam os conceitos e definem seus usos, são fundamentais para a constituição do significado. No entanto, a pergunta que podemos fazer é por que essas normas são válidas? Em outras palavras, o que fundamenta a força normativa dessas normas? Se, no contexto da lógica clássica, a norma de inferência *modus ponens* é válida, ou seja, “Se A implica B, e A é verdadeiro, então B também é verdadeiro”, então o inferencialismo precisa explicar o que justifica a sua obrigatoriedade no raciocínio lógico; enfim, por que ela é válida? Apenas afirmar que “essa é a norma que define o significado do conceito” não responde à pergunta (cf. Zangwill, 2024, p. 264).

Brandom sustenta que as normas de inferência não precisam de uma fundamentação externa, pois elas emergem das próprias práticas discursivas que, por sua vez, envolvem compromissos, atribuições de direitos e responsabilidade. A normatividade não é algo que “se impõe de fora”, ela é constituída no próprio tecido das práticas discursivas. Por isso, não é necessário uma justificativa externa para as normas, visto que elas derivam da própria dinâmica intersubjetiva da prática: os agentes reconhecem reciprocamente compromissos e responsabilidades inferenciais.

Assim, a abordagem brandomiana do significado não precisa de justificção externa para as normas, nem supor a existência independente de entidades normativas e nem precisa vincular o significado a

atitudes ou disposições mentais. Por isso, além de sistemática, ela tende a ser não representacionalista e não mentalista; e é isso que tem chamado a atenção dos metaeticistas. Joroslav Peregrin e Mathew Chrisman exploram o inferencialismo como uma alternativa capaz de contornar uma série de problemas na metaética.

3 O inferencialismo normativo de Jaroslav Peregrin

Para defender o inferencialismo normativo como uma alternativa ao representacionalismo e ao mentalismo, em *Inferentialism and the normativity of meaning*, (2012), Peregrin argumenta primeiro em defesa da centralidade das regras, mais do que das práticas sociais (como faz o inferencialismo de Brandom). Isso decorre do seu interesse em responder a algumas das debilidades da teoria de Brandom. O segundo movimento, que aparece em *Inferentialism: why rules matter* (2014) é assegurar que o inferencialismo é de fato antirepresentacionalista.

Peregrin começa com uma distinção: dizer apenas que uma expressão tem significado porque ela desempenha algum papel inferencial é um *inferencialismo fraco*, não necessariamente incompatível com a ideia de que o papel do significado é também o de representar alguma coisa. No entanto, Peregrin está interessado em reforçar a diferenciação entre essa versão fraca e o *inferencialismo forte*, defendido por ele e Brandom. Ele define o inferencialismo forte como a perspectiva segundo a qual o significado depende da regulação de práticas normativas e da regulação de contextos de uso em que termos são vinculados às nossas percepções e observações (cf. Peregrin, 2014, p. 6).

No capítulo 4 de *Inferentialism: why rules matter*, entendemos uma das razões de por que “as regras importam”: a necessidade de responder à acusação de circularidade. Esse problema que pode ser apresentado nos seguintes termos: se as atitudes normativas são básicas, como defende o *inferencialismo forte*, é preciso notar que essas atitudes, de assumir compromissos e de atribuir permissões inferenciais, já são

elas mesmas normativas. Além disso, atitudes normativas já pressupõem um entendimento prévio do significado, bem como, das normas sobre como usar os termos. Nisso consiste o que Peregrin chama de “a objeção de circularidade” contra o inferencialismo (Peregrin, 2014, p. 14). Por trás dessa objeção haveria uma conflação entre inferencialismo causal e inferencialismo normativo e a objeção não teria força contra a versão normativa do inferencialismo (Peregrin, 2014, p. 15, 17)

Peregrin pretende responder a esse problema com uma analogia; no xadrez, as peças recebem valor e significado em virtude de regras constitutivas do jogo e, claro, em virtude das possibilidades de movimentos dos jogadores; mas valor, significado e possibilidades são regidos pelas mesmas regras constitutivas do jogo.

Ao observar as regras em sua capacidade restritiva, em vez de prescritiva, podemos perceber que, ao nos limitar no que podemos fazer, elas também delimitam novos espaços para nossas ações. Pense no xadrez: é apenas graças ao fato de que “seguimos” as regras do xadrez (ou seja, consideramos incorreto violá-las) que somos capazes de ingressar no espaço dos jogos de xadrez. Nesse espaço, posso atacar o rei do oponente, capturar suas peças, defender-me de suas tentativas de me dar xeque-mate e assim por diante — ações que não posso realizar fora desse espaço. A ideia é que as regras podem ter efeitos semelhantes de maneira geral; elas abrem novos espaços nos quais novos tipos de ações se tornam possíveis (Peregrin, 2014, p. 73).

No jogo da linguagem, há algo análogo: o significado e a função dos elementos do jogo da linguagem (termos, expressões, frases, sentenças) são determinados dentro de práticas normativas inferenciais. A analogia mostra que as inferências podem ser vistas de duas perspectivas: inferências materiais que realmente são dependentes de atitudes normativas (assumir, comprometer-se, atribuir) e inferências estritamente normativas, que estabelecem quais inferências são corretas ou permitidas. Essas duas perspectivas são mutuamente dependentes. Há aqui, como no xadrez, uma coterminação constitutiva: atitudes normativas determinam os usos concretos e estes, por sua vez, determinam

as normas que regulam a correção do uso. As regras constitutivas têm um papel fundamental na resposta de Peregrin, pois são elas que estabelecem o significado e ao mesmo tempo possibilitam a prática inferencial.

Para Peregrin, o significado é inseparável do espaço de razões em que ela se insere. Isso quer dizer que, ao fazer uma afirmação, um falante não está apenas comunicando uma informação, ele está inserindo essa afirmação em um contexto de justificativas potenciais, consequências e possíveis desafios.

Assim, as regras da linguagem também abrem um novo espaço: o espaço da significados [...]. É apenas dentro desse espaço que podemos nos comunicar de uma maneira distintivamente humana, aplicar conceitos e raciocinar. Esse espaço é tão realista que tendemos a enxergar seus constituintes como objetos sólidos (significados, proposições, fragmentos de informação), os quais então tentamos localizar dentro do mundo físico. Contudo, trata-se de uma dimensão diferente da realidade, uma dimensão que alguns podem preferir dizer que sobreveem à dimensão física, mas que, ainda assim, é uma dimensão nova. Isso, acredito, é uma razão para rejeitar a alegação de que uma regra constitutiva não pode ser uma regra que nos orienta (Peregrin, 2014, p. 73).

É isso que faz com que dizer qualquer coisa como resposta a um questionamento não funcione como justificção de uma afirmação; não é tudo que é dito que conta como justificção. É preciso que seja algo relevante e que esteja de acordo com regras inferenciais construídas e compartilhadas pela comunidade, isto é, regras que dizem como razões devem ser dadas e quando elas são consideradas válidas ou inválidas.

Na seção 6.3, *Why Rules?*, tratando das regras morais, Peregrin diz que a diferença entre futebol e moralidade é que regras morais são categóricas (aplicáveis a todos, sempre, em todas as circunstâncias), enquanto regras de jogos são hipotéticas (aplicáveis somente para quem decide jogar). E isso é mais uma questão de diferença de grau do que de natureza, o que sugere que elas compartilham um núcleo comum. Moral e futebol são sistemas reguladores de condutas e definidores de

identidades: regras de jogos delimitam o que é ser jogador e regras morais delimitam o que é “ser humano” (Peregrin, 2014, p. 123).

O autor considera que práticas “são importantes porque é a sua estrutura complexa que sustenta a normatividade”. Elas “instituem ‘trilhas’ de comportamento cujo desvio é considerado um erro” (Peregrin, 2014, p. 113). Elas configuram cursos de ação que, ao serem desviados, invocam comportamentos corretivos, eles próprios “abertos a correções retroativas, instituindo padrões normativos que definem o que conta como erro ou desvio” (Peregrin, 2014, p. 113). As práticas não são meras séries de ações regulares exatamente porque elas incluem reações a desvios e uma complexa rede de correções e ajustes normativos.

O inferencialismo torna o significado de uma sentença dependente do seu papel inferencial, no entanto, a semântica filosófica tem sustentado que o melhor tratamento para o significado é apelo a uma semântica composicional de condição de verdade, onde “condição de verdade” refere-se ao fato de que o significado de uma sentença é melhor entendido em termos da condição sob a qual a frase seria verdadeira. A teoria de Matthew Chrisman acerca de termos normativos da família do ‘deve’ tenta conciliar essas duas visões.

4 O expressivismo normativo de Matthew Chrisman

O debate metaético tradicional opõe descritivismo (representacionalismo), e antidescritivismo (expressivismo), mas o inferencialismo normativo de Matthew Chrisman (2016) promete tratar a normatividade reconhecendo alguns aspectos da abordagem descritivista e da abordagem expressivista e em consonância com uma semântica das condições de verdade. O seu objetivo é “articular e estimular uma abordagem do ‘deve’ em larga medida antidescritivista”; ou seja, para ele as declarações envolvendo ‘deve’ funcionam não para descrever a realidade, mas para uma outra função. Ele quer elucidar essa função

semântica da linguagem normativa, em particular, do ‘deve’, em termos de condições de verdade que essa linguagem pode conter, porém sem se comprometer com uma posição descritivista. Trata-se de um tipo de naturalismo ontológico, “que se esforça em explicar fenômenos sem postular a existência de entidades ou propriedades que não seriam admitidas por (ou “redutíveis” ao que é admitido por) nossas melhores teorias científicas” (Chrisman, 2016, p. 4, trad. minha). Mesmo sem descrever fatos diretamente, as sentenças normativas envolvendo ‘deve’ ainda podem ser verdadeiras ou falsas, ao menos, dentro de certos critérios e estruturas. Isso, porque, argumenta Chrisman, a semântica de atribuição de condições de verdade não precisa estar atrelada a uma pretensão de descrição direta da realidade (2016, p. 8). As sentenças declarativas podem ser úteis e significativas mesmo quando elas não correspondam exatamente a estados de coisas no mundo. Elas podem ser úteis para expressar possibilidades ou incertezas relevantes em dados contextos de discussão ou raciocínio (2016, p. 77).

A semântica das condições de verdade, defende Chrisman, nos oferece um modo de rastrear aspectos comuns dos conteúdos entre as diferentes maneiras como uma frase pode ser incorporada em sentenças complexas. Ela nos ajuda a entender como sentenças podem ser traduzidas entre diferentes idiomas e como elas podem ser incorporadas em estruturas linguísticas mais complexas, preservando de modo consistente um mesmo significado (2016, p. 9).

Chrisman (2016, p. 14, 204) acredita que é possível alguma forma de teoria sobre a semântica composicional de condições de verdade para declarações normativas que nem descrevem a realidade e nem expressam estados mentais, emocionais ou atitudinais; ainda assim, essa semântica poderia oferecer uma análise de como as declarações normativas interagem com outras declarações em contextos embutidos, ou em contextos que elas aparecem incorporadas, sem que tenhamos de assumir que tais declarações necessariamente descrevem a realidade ou expressam estados mentais.

Nesse sentido, Chrisman (2016, p. 16-17; 160; 200-201) propõe separar esse tipo teoria semântica composicional, que trata de como as partes contribuem para o significado do todo de sentenças, e o que ele considera como teoria metassemântica, voltada para explicar o ajuste entre a linguagem e a descrição fornecida pela semântica de condições de verdade. Enquanto a semântica composicional volta-se para como os significados são construídos a partir das partes constituintes de uma declaração, a metassemântica busca elucidar as bases filosóficas que explicam por que uma linguagem se encaixa na semântica composicional de condições de verdade. Chrisman assume que há uma neutralidade da semântica composicional em relação a questões metafísicas e psicológicas e a não observação disso tem levado os teóricos a presumirem, incorretamente, que apenas o tratamento descritivista para as declarações normativas poderiam empregar o enquadramento de condições de verdade.

A semântica composicional proposta por Chrisman (2016, p. 14-15) articula os teoremas que regem cada unidade semântica de uma linguagem; ela opera sob o ideal da composicionalidade e é neutra em relação a debates metaéticos. A questão sobre se termos não referentes é o que tornam as sentenças falsas ou sem valor de verdade, ou se condicionais indicativos envolvem um modal de necessidade, são questões semânticas que não têm conexões com o debate sobre descritivismo e expressivismo (Chrisman, 2016, p. 221-224).

Para Chrisman (2026, p. 14) é a metassemântica que busca interpretar os resultados da semântica composicional à luz de teorias filosóficas mais abrangentes sobre como e por que a linguagem passa a ter o significado que tem. Essas explicações podem envolver teses psicológicas, sociológicas e ontológicas. Noutros termos, se a linguagem é algo fundamentalmente social ou possivelmente privada e se o apelo a conteúdos mentais é necessário para a definição de algum conteúdo linguístico, essas são questões metassemânticas. Para Chrisman (2016, p. 204), nesse nível metassemântico, o significado das declarações

normativas que envolvem o ‘deve’ pode ser explicado não em termos de como essas declarações descrevem o mundo ou como elas expressam atitudes ou estados mentais, mas principalmente em termos do papel quase lógico que elas desempenham em inferências e certas formas de raciocínio.

Num nível semântico, Chrisman (2016, p. 165) estabelece a distinção entre duas formas de se pensar o representacionalismo. Por um lado, o representacionalismo global é a posição segundo a qual todas as sentenças, mesmo aquelas com operadores intensionais, representam estados de coisas que podem, ou não, ser reais ou atuais. Do ponto de vista do representacionalismo global, uma sentença descreve uma maneira sobre como o mundo poderia ser, mesmo que ele não seja, de fato ou agora, realmente assim. De outro lado, o representacionalismo local é posição segundo a qual as sentenças com operadores intensionais manipulam ou trabalham conceitualmente as representações. Os operadores intencionais aos quais Chrisman (2016, p. 169) se refere são, por exemplo, ‘deve’ (*ought*), ‘necessário’ (*necessary*), ‘possível’ (*possible*) e deveria (*should*) e “é preciso” (*must*). Sentenças contendo tais operadores não representam diretamente uma forma alternativa do mundo. Elas organizam os modos pelos quais podemos pensar sobre as diferentes formas de como a realidade poderia ser. Então, a sentença que contém esse tipo de operador não descreve um estado de coisas alternativo no mundo, ela atua sobre a estrutura das nossas concepções sobre a realidade, ajustando e gerenciando as nossas representações, e raciocínios, sobre como a realidade pode vir a ser (Chrisman, 2016, p. 165).

Por exemplo, quando, em meio aos debates climáticos, ouvimos de cientistas que “*Devemos* adotar políticas de controle de emissões para conter as mudanças climáticas”, o termo “devemos” é um operador intencional que expressa uma obrigação ou uma prescrição forte. A declaração dos cientistas não descreve um estado atual do mundo, onde tais políticas já estão em vigor. Ela faz um uso de ‘devemos’ que

envolve uma manipulação conceitual das representações dos destinatários sobre as possíveis ações exigidas diante da realidade das mudanças climáticas. Então, ‘devemos’ funciona para reestruturar o pensamento dos destinatários, com ênfase na urgência de se adotar medidas para o combate aos efeitos das mudanças. A declaração não diz respeito a um estado de coisas como um fato real, ela trata de uma necessidade normativa, levando à percepção de que a ação recomendada é essencial para um futuro desejável. A manipulação conceitual refere-se ao fato de que o uso de ‘devemos’ na declaração em questão envolve guiar a audiência para ver a adoção de políticas mais rigorosas não apenas como uma opção, mas como algo que é necessário dentro do quadro das obrigações demandadas pelas mudanças climáticas. A sentença funciona como uma estratégia para a reorientação conceitual e não como uma descrição literal. Ela induz os ouvintes a ajustar suas percepções e a considerar certas ações como parte de um compromisso moral.

Chrisman pretende integrar numa abordagem inferencialista a análise representacionalista local das condições de verdade, fornecendo um quadro para acomodar tanto os operadores intensionais quanto as sentenças normativas com o ‘deve’. Isso lhe permitiria evitar os problemas das duas abordagens tradicionais. Chrisman (2016, p. 16) como nas abordagens ideacionistas, as condições de verdade podem ser pensadas como a expressão do que alguém “deveria pensar” quando faz uma afirmação, elas são normas que indicam “o que deve ser pensado” ao se usar uma sentença. Por isso, o ideacionismo permite que sentenças declarativas simples sejam representacionais, elas expressam pensamentos sobre o que a realidade é, apesar de não tratar todos os elementos informacionais como representações diretas da realidade (Chrisman, 2016, p. 160). Esse é o aspecto expressivista do ideacionismo que Chrisman quer preservar.

No entanto, do ponto de vista metaético, o expressivismo enfrenta uma série de desafios: o primeiro desafio é lidar com a

dificuldade de explicar o que torna os pensamentos normativos “não representacionais”. O segundo é como categorizar sentenças mistas sob uma distinção rígida entre pensamentos descritivos e diretivos ou prescritivos. O terceiro questiona se todas as sentenças com ‘deve’ são adequadamente explicadas como expressões de atitudes que motivam diretamente a ação (Chrisman, 2016, p. 176-181).

Em vez de estabelecer uma distinção rígida entre pensamentos descritivos e diretivos (normativos) ou de assumir que uma sentença normativa expressa diretamente uma obrigação ou direção para a ação, o expressivismo pode aproximar-se da visão inferencialista normativa enfatizando o papel dos compromissos inferenciais. Chrisman defende que o expressivista pode manter explicações de sentenças normativas como expressões de estados mentais, mas, recorrendo ao inferencialismo normativo. O expressivista pode interpretar as condições de verdade das sentenças como articulações do que se deve pensar, em termos de atitudes diretivas. Nessa abordagem, o ‘deve’ seria um operador intensional com a função semântica de mudar o contexto de avaliação da sentença, determinando a sua correção. Isso permite pensar que ‘deve’ traz embutido tanto proposições (fatos ou afirmações) quanto práticas que guiam os comportamentos (Chrisman, 2016, p. 183; 186-189; 199-200).

Para Chrisman (2016, p. 188), isso estaria de acordo com a visão de Sellars e Brandom, segundo a qual, certos conceitos (como ‘necessariamente’) não são usados para representar a realidade. Eles são como dispositivos metaconceituais que ajudam a afirmar compromettimentos inferenciais dentro de um sistema conceitual mais amplo. Como vimos, ‘deve’ não é um termo que descreve a realidade, mas ajuda a articular compromissos inferenciais que se situam em um espaço de razões normativas. Isso significa que as sentenças com ‘deve’ são maneiras de reconhecer e afirmar regras de inferência que conectam outras proposições ou pensamentos, em vez de adicionar novo conteúdo descritivo

sobre o mundo. O ‘deve’ funciona como um operador intensional de necessidade com usos prático-normativos.

Então, quando ‘deve’ opera sobre conteúdos estritamente práticos, ele não lida com proposições, mas sim com ações ou imperativos práticos. Nesse caso, interpretado como um operador intensional de necessidade, o ‘dever’ é um quantificador de conjuntos de possibilidades determinadas contextualmente, mas interpretado em contextos práticos, ele consiste num operador com usos normativos práticos, um operador modal voltado também para ação e cursos de ação e não apenas para o estado de coisas (Chrisman, 2016, 139; 141; 144; 146).

Para Chrisman (2016, p. 160), o inferencialismo pode oferecer um tratamento para o vocabulário normativo, sem cair no problema do embutimento enfrentado pelo expressivismo. O inferencialismo é visto assim como uma alternativa a algumas formas de expressivismo porque ele enfatiza a estruturação de compromissos sobre como agir em resposta à realidade, mais do que a expressão de estados mentais. Para o inferencialismo, ao usar a linguagem, estamos sempre assumindo algum tipo de compromisso — seja em relação ao que acreditamos, ao que estamos dispostos a inferir ou às ações que consideramos justificadas. Como vimos, o significado de uma expressão decorre das regras inferenciais que governam seu uso; porém, do fato de toda expressão envolver compromissos não se segue que sejam normativas do mesmo modo; elas podem ter funções normativas diferentes.

5 Considerações finais: práticas discursivas, censura e responsabilização

A dificuldade de compreensão das práticas, apontada por Peregrin, parece alimentar um certo ceticismo sobre se podemos compreendê-las estritamente em termos de jogos de dar e pedir razões. Embora o trabalho de Peregrin sobre as funções das regras tenha dado

uma melhor consistência à abordagem do inferencialismo normativo forte, e tenha lançado luz sobre o papel das regras constitutivas e das regras implícitas nas práticas discursivas, o fato de ele ter mantido o foco nas regras fez com que ele deixasse de lado as implicações da abordagem para a nossa compreensão das práticas.

Uma abordagem inferencialista normativa estendida à metaética, supõe-se, teria algo a mais a dizer sobre as práticas morais para além de considerar as regras morais como regras categóricas que se assume e que são definidoras da identidade do “ser humano”, como Peregrin propõe.

Chrisman conclui o seu livro com a promessa de estender a análise inferencialista para outros termos morais como ‘certo’, ‘errado’, ‘razões’ e ‘bom’ e apesar de a sua análise do ‘deve’ ter oferecido uma compreensão sobre os “sabores” do dever, ele também não avançou sobre as especificidades das práticas morais.

Por isso, resta ainda explicar: como as práticas morais discursivas são configuradas por normas constitutivas? Que tipo de inferências normativas específicas as diferentes práticas morais discursivas autorizam? Como essas inferências se relacionam com as noções de “deve” e “bem” mobilizadas nessas práticas? Embora os autores tenham chamado a atenção para aspectos distintos do inferencialismo normativo e tenham desenvolvido argumentos criativos, é preciso ainda oferecer uma leitura de práticas morais específicas. Por exemplo, em princípio, faz sentido pensar a extensão do *deontic scorekeeping* para a prática de crítica ou censura moral.

Considere, no entanto, a censura pensada como uma prática moral de caracterização do tipo de agência e de autoria genérica de uma falta moral, ou seja, a censura como a prática de realizar o levantamento dos requisitos que a agência precisa atender para ser considerado como o tipo de transgressor adequado para a falta em questão. Entendida desse modo, “o jogo de dar e pedir razões” envolvido na prática da crítica ou da censura e os direitos, permissões e

responsabilidades parecem ser qualitativamente distintos do caso da responsabilização, entendida como a especificação da autoria.

No primeiro caso, da censura, não é uma regra constitutiva da prática que haja uma distinção de status ou hierarquia entre os participantes, todos igualmente estão em busca elementos para a caracterização do agente potencialmente infrator. No segundo caso, no entanto, o contexto é de arguição (ou acusatório) e é necessário que haja uma distinção de status entre os participantes, porque a ao menos um dos participantes será imputado o status de suspeito ou acusado.

Na censura, o delineamento da autoria genérica implicada na prática de censura moral demanda um esforço normativo maior, tendo em vista a demanda pelo detalhamento do tipo e gravidade da falta, bem como a sensibilidade ao contexto. Na censura, as considerações são mais abstratas e fortemente guiadas por julgamentos de correção ou incorreção, de adequação ou inadequação dos critérios normativos. Nesse sentido, as inferências práticas e normativas são cruciais para o processo de censura. No contexto acusatório da responsabilização, por outro lado, as inferências materiais são importantes a fim de confirmar ou não os critérios da caracterização da autoria genérica. No contexto da censura, a derrotabilidade das sentenças normativas não cancela, nem tem repercussão para continuidade da prática. No caso da responsabilização, no entanto, a derrotabilidade dos elementos acusatórios tem repercussões para o status do acusado e podem interromper ou anular os efeitos da prática.

Também há uma diferença em relação ao caráter colaborativo das interações e ao contexto aparentemente aberto da caracterização da autoria genérica da censura. Em princípio, na censura, não há restrições à incorporação de novas informações e ampliação do espaço de inferências, embora possa haver uma saturação. No contexto acusatório da responsabilização, as interações têm um caráter competitivo e o contexto parece fechado no sentido que há entendimento de que a prática deve chegar a termo. Além disso, a decisão quanto à censura da autoria

genérica é sempre conclusiva, por outro lado, a responsabilização pode ser inconclusiva.

Outro aspecto do contraste entre as práticas de censura moral e responsabilização refere-se ao caráter categórico das obrigações. Na prática de responsabilização, as exigências determinadas por regras categóricas tendem a ser usadas para legitimar as sanções morais. A falta moral tende a ser caracterizada como a violação de uma obrigação ou o descumprimento do dever, normalmente apresentados de forma categórica. É a falta por descumprimento de um dever ou violação de uma obrigação que determina a culpa do acusado e contra o que espera-se que ele se defenda.

A avaliação da gravidade da falta moral, juntamente com o contexto em que ela ocorreu, determina não apenas a validade das acusações, mas também o peso das consequências para o status moral e social do acusado. Uma vez que o processo de responsabilização busca um desfecho (uma condenação ou absolvição), as razões morais pesadas são o fundamento das decisões finais sobre a imputação de culpa.

Um último aspecto a considerar refere-se ao fato de que as emoções ou atitudes reativas que decorrem da especificação da autoria no processo de responsabilização parecem encontrar justificação nos elementos oferecidos pela caracterização genérica elaborada na prática da censura. Essas emoções podem ser atenuadas ou aplacadas dependendo das justificativas.

O contraste entre a constituição e a estrutura normativa das práticas de censura e de responsabilização moral revela que os processos de inferência partem de elementos completamente diferentes dependendo todo tipo de prática moral considerada. Seria preciso seguir especificando as diferenças específicas entre as diferentes práticas morais para que se possa inferencialmente descrever as regras constitutivas das práticas, a abrangência ou escopo do tipo de manipulação conceitual autorizado pelos termos normativos. Em termos inferencialistas, estas seriam demandas para a descrição das práticas discursivas morais

apropriadas em termos das quais inferencialmente podemos construir os significados das declarações morais.

Referências

- BRANDON, Robert. *Making it explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- BRANDON, Robert. *Articulating reasons*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- CHRISMAN, Matthew. *The meaning of 'ought': beyond descriptivism and expressivism in metaethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CHRISMAN, Matthew. Inferentialism as an alternative to expressivism. Shafer-Landau, Russ (Ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. v. 18. Oxford University Press. 2023.
- GLUER, K.; WIKFORSS, A.; GANAPINI, M. The normativity of meaning and content. Zalta, E. N.; Nodelman, U. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University: 2024. (Fall 2024 Ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/meaning-normativity/>. Acesso em: 28 out. 2024.
- PEREGRIN, Jaroslav. Inferentialism and the normativity of meaning. *Synthese*. v. 189. 2012. p. 379-393.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism: why rules matter*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- ZANGWILL, Nick. Expressivism, inferentialism and the simulation game. *Philosophy and Phenomenological Research*. Hoboken, NJ. v. 108, n. 3, p. 664-684, mai. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phpr.12829>. Acesso em: 28 out 2024.

O cuidado responsável como fundamento da moral na ética feminista de Carol Gilligan

Danielly Maia de Queiroz & Viviane Magalhães Pereira

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.06>

1 Introdução

A Ética ou Filosofia moral¹ busca compreender a dimensão moral da pessoa humana, esclarecendo reflexivamente o campo da moralidade, ampliando o conhecimento sobre nós mesmos e buscando sentido para o que somos e fazemos (Cortina; Martínez, 2013, p. 9), cabendo à Ética três funções centrais, quais sejam:

1) *esclarecer* o que é a moral [...]; 2) *fundamentar* a moralidade, ou seja, procurar averiguar quais são as razões que conferem sentido ao esforço dos seres humanos de viver moralmente; e 3) *aplicar* aos diferentes âmbitos da vida social os resultados obtidos nas duas primeiras funções (Cortina; Martínez, 2013, p. 21).

A segunda tarefa inerente à Ética, de *fundamentar* a moralidade, que necessariamente está ligada à primeira, encontra-se em disputa na contemporaneidade, visto que nesse contexto uma pluralidade de concepções éticas passa a coexistir, todas elas buscando estar melhor

¹ Tendo por base os apontamentos feitos por Cortina e Martínez (2013, p. 9), a “moral” oferece orientações para a ação diante de casos concretos; e a “Ética” como “Filosofia moral” se refere às reflexões sobre as diferentes morais existentes e as distintas maneiras de justificar racionalmente a vida moral, orientando *indiretamente* as ações humanas, ao indicar quais princípios e/ou concepções morais são mais razoáveis.

justificadas, ou seja, pleiteando as melhores “razões de plausibilidade” (Tugendhat, 2012). Este é o caso das éticas feministas que, segundo Lindemann (2019), em sua obra *An Invitation to Feminist Ethics*, passam a coexistir com teorias éticas modernas, tais como a teoria do contrato social, o utilitarismo e a ética kantiana, indicando nelas um limite, isto é, negligenciar questões que dizem respeito a grupos em situação de vulnerabilidade que não ocupam posições socialmente privilegiadas, e tentando superar esse limite, ao defender concepções éticas mais amplas e mais justas.

Lindemann (2019) adverte que o campo da Ética Filosófica precisa compreender melhor as consequências de tais teorias amplamente propagadas, e ainda levantar outras questões que sejam relevantes para as reflexões sobre a moral:

Temos de compreender melhor as consequências para a ética de levar a sério as reivindicações e perspectivas morais de pessoas que não ocupam posições de privilégio social. O que acontece quando a teoria moral se torna cética diante de relações ideais de igualdade como base da moralidade e muda o seu foco para relações de dependência e vulnerabilidade? O que acontece quando os eus morais são representados como tendo corpos e emoções, bem como mentes? O que acontece quando a atenção da ética se desloca da natureza humana idealizada e supostamente universal para pessoas e grupos sociais específicos? (Lindemann, 2019, p. 99, trad. nossa).

Desde esses questionamentos, as éticas feministas criticam a suposta neutralidade de certas concepções morais e possibilitam a tomada de consciência de como situações particulares de subjugação e opressões, articuladas a certos ideais éticos, têm a capacidade de produzir consequências contraditórias, imprevistas e até imorais (Pereira, 2020, p. 6). Defendemos como hipótese que a mudança do fundamento da moral empreendida na ética feminista do cuidado de Carol Gilligan é de suma importância para essa crítica e tomada de consciência, em especial, por oferecer uma concepção moral alternativa àquelas hegemônicas.

2 O problema filosófico enfrentado por Carol Gilligan e as críticas feministas ao estatuto das éticas modernas

Na obra *In a Different Voice*² (1982) Gilligan anuncia o fundamento de sua teoria ética. É nela que a autora evidencia e critica de modo consubstanciado o “sexismo” e o “androcentrismo” de autores da psicologia do desenvolvimento moral, em especial, Lawrence Kohlberg (1927-1987) (Pereira, 2023, p. 215), e acaba “transformando os estudos no campo da ética, ao mostrar o escopo limitado do suposto universalismo de teorias morais que, na verdade, refletem métodos não neutros, confinados aos interesses de certos grupos, situados em posições de poder e vantagem social” (Kuhnen, 2021, p. 68).

Diante disso, quando se assume o problema filosófico da separação ilusória entre universal e particular, para a reflexão do fundamento da moral, o que está em questão é que cabe à ética não só a reflexão sobre os critérios universais com base nos quais qualquer moral particular (de determinada cultura ou grupo social) pode ser justificada, a exemplo do que enfrentou Immanuel Kant (1724-1804), mas também sobre um fundamento para a moral, investigando sua gênese (psicológica e social) e comparando seus alcances e limites com outras concepções de moral, tal como fez Gilligan ao contrastar a “ética da justiça” de Kohlberg com sua “ética do cuidado”.

A ética da justiça de Kohlberg é herdeira da ética kantiana, embora para Kohlberg a moral seja um “desenvolvimento que culmina em princípios universalistas”, enquanto para Kant a moral seja considerada como “cumprimento do dever” (Cortina; Martínez, 2013, p. 38). Em outros termos, mesmo que Kohlberg não formule que “normas

² Essa obra foi traduzida pela primeira vez para o português em 1982 pela Editora Rosa dos Tempos com o título “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta” (Gilligan, 1982) e, mais recentemente, foi publicada pela Editora Vozes com o título “Uma voz diferente: teoria psicológica e o desenvolvimento feminino” (Gilligan, 2021).

morais são imperativos categóricos”, ou seja, regras da razão justificadas por si mesmas, sem pontos de referência (Tugendhat, 2012, p. 43), ambos defendem que normas morais podem “ser formuladas como juízos de valor absolutos” e justificadas de forma neutra, sem a interferência de motivações particulares. Todavia, além de não poder “existir um ‘ter de’ absoluto” (Tugendhat, 2012, p. 71), não há moralidade apartada de interesses, apesar de a fundamentação da moral estar baseada nas boas razões que temos para segui-la, e não neste ou naquele interesse particular.

Corroborando com tais críticas, Zirbel (2016, p. 70) considera que a concepção kantiana de ética, pressupondo “uma moral universalista, rigorosamente separada da ideia de interesse pessoal e baseada em regras e um conjunto de princípios racionais, abstratos, objetivos, imparciais”, está em consonância, por exemplo, com uma organização sócio-política “voltada às relações mais formais e de mercado”, embora omita seus interesses. Este também é o caso da concepção ética de Kohlberg, resultante de sua teoria do desenvolvimento moral, a qual sistematiza três visões de moralidade, que podem ser resumidas nos seguintes termos de julgamento moral: “uma compreensão egocêntrica pautada na necessidade individual” [pré-convencional], “uma concepção de justiça ancorada nas convenções compartilhadas do acordo social” [convencional]; e “uma compreensão principiada pela justiça que repousa na lógica independente da igualdade e reciprocidade” [pós-convencional] (Gilligan, 2021, p. 81).

Essa teoria também omite seu viés observacional e valorativo que tem a ver com representar e valorizar certa experiência e raciocínio moral masculino. Esses estágios foram delineados a partir de estudos majoritariamente realizados com meninos/homens, um particular, considerado como a representação do universal. A consequência disso é que quando se adotou esse padrão para avaliar o desenvolvimento moral de meninas/mulheres, elas não passaram do estágio do julgamento convencional, cuja “preocupação do sujeito [...] centra-se no ponto de

vista de uma terceira pessoa relacional e afetiva” (Toldy, 2016, p. 137), o que confirmou, para Gilligan, não uma falha em seu desenvolvimento, mas o viés observacional e valorativo da teoria de Kohlberg.

3 A postura investigativa e o método de Gilligan para o delineamento da sequência de desenvolvimento moral de uma ética fundamentada no cuidado responsável

Assumindo uma postura metodológica (e epistemológica) diferente da postura de Kohlberg, Gilligan se interessa pela “interação de experiência e pensamento” que antecede a escolha diante de dilemas morais enfrentados pelas pessoas em situações concretas, e se dispõe a uma escuta qualificada das “vozes diferentes” daquelas cujo valor já era reconhecido. Ela procede dessa maneira, pois pressupõe que “a forma como as pessoas falam sobre suas vidas é importante, que a linguagem que elas usam e as conexões que fazem podem revelar o mundo que elas veem e no qual elas agem” (Gilligan, 2021, p. 45).

Seu método diferenciado oportunizou tanto a denúncia de teorias androcêntricas, quanto possibilitou o anúncio de uma nova concepção ética que reconhece a vulnerabilidade humana e a interdependência dos vínculos intersubjetivos. Ao ouvir atentamente as mulheres e buscar compreender que seu baixo desempenho em testes não se tratava de um déficit de desenvolvimento moral inerente ao público feminino, mas de uma consequência de se adotar nas pesquisas realizadas um viés teórico-metodológico sexista e androcêntrico (Pereira, 2023, p. 216), Gilligan identifica nessas “vozes diferentes” uma sequência no desenvolvimento da ética do cuidado. “Nesta concepção, o problema moral desponta das responsabilidades conflitantes em vez de direitos [em] competição, e requer, para sua resolução, um modo de pensamento que é contextual e narrativo em vez de formal e abstrato” (Gilligan, 2021, p. 69).

Na sequência do desenvolvimento moral elaborada por Gilligan (2021, p. 143-144), são destacadas também três perspectivas morais, cuja transição entre elas é desencadeada por situações de crise ao longo do ciclo de vida, configurando um processo progressivo e complexo de uma perspectiva a outra, sintetizado aqui nos seguintes termos: 1ª perspectiva — cuidado de si, com foco na garantia da “sobrevivência”, cuja fase de transição se dá quando o “julgamento é criticado como egoísta”; 2ª perspectiva — cuidado com os outros, com foco na garantia do “cuidado do dependente e desigual” alinhado a uma “moralidade maternal”, cuja fase de transição se dá quando “apenas os outros são legitimados como recipientes do cuidado” e a “exclusão de si faz despontar problemas nos relacionamentos”, desencadeando uma “confusão entre autossacrifício e cuidado inerente nas convenções da bondade feminina”; e 3ª perspectiva — cuidado de si e dos outros, com foco na “dinâmica dos relacionamentos” que desconstrói a “tensão entre egoísmo e responsabilidade através de uma nova compreensão da interconexão entre o outro e o eu”.

A ética feminista de Carol Gilligan busca refletir e argumentar em favor do “cuidado” que, segundo Pereira (2020, p. 10), pode ser compreendido como “uma escolha responsável que não destrói a possibilidade de autoafirmação” e leva em consideração “todos os envolvidos igualmente [...] como sujeitos de direitos, mas também de deveres”. Desse modo, Gilligan (2021) defende o “cuidado responsável” como fundamento de sua teoria ética, balizado pela noção de “interdependência”, como pode ser conferido no seguinte trecho:

O cuidado torna-se um princípio escolhido por si mesmo de um julgamento que permanece psicológico em sua preocupação com os relacionamentos e resposta, mas se torna universal em sua condenação do ato de explorar e ferir. Portanto, uma compreensão progressiva e mais adequada da psicologia dos relacionamentos humanos — uma crescente diferenciação do eu e do outro e uma crescente compreensão das dinâmicas da interação social — informam o desenvolvimento de uma ética do cuidado. Esta ética, que reflete um conhecimento

acumulado dos relacionamentos humanos, evolui em torno de um vislumbre central, a saber, que o eu e o outro são interdependentes (Gilligan, 2021, p. 144).

Em suma, considera-se que as motivações ou orientações indiretas do agir moral promovida pela ética do cuidado de Gilligan reconhecem a necessidade de inclusão da responsabilidade consigo mesma(o), a autopreservação possibilitada pela ruptura de relacionamentos alicerçados no autossacrifício, a constatação da interdependência humana, o fomento à corresponsabilidade e a manutenção de relacionamentos considerados saudáveis. Ademais, pode-se dizer que existem outras razões plausíveis que justificam a ética do cuidado de Gilligan, como o fato de ela admitir que a condição humana está atravessada pelas noções de vulnerabilidade e interdependência e que, portanto, uma ética requer um pacto coletivo de condenação de todo tipo de exploração e das múltiplas formas de danos, bem como a luta perene e atos de resistência balizados na não-violência.

Assim, em consonância com as três funções da Ética enumeradas por Cortina e Martínez (2013), quais sejam: *esclarecer* o que é a moral, *fundamentar* a moralidade e *aplicar* os resultados disso aos diferentes âmbitos da vida social — admite-se que Gilligan (2021) desenvolve uma complexa sequência de desenvolvimento moral, que possibilita “esclarecer” a processualidade das perspectivas morais que levam em consideração o contexto, as relações intersubjetivas entre os seres humanos e as emoções e sentimentos morais; “fundamentar” a moralidade, tendo por base a noção de interdependência e de cuidado responsável; e “aplicar” o resultado de tudo isso ao estimular o exercício de uma *práxis* mais ampla, inclusiva e justa, seja no âmbito relacional particular da vida privada ou na esfera da sociabilidade coletiva.

Isso só foi possível porque Gilligan, ao demorar-se em buscar compreender profundamente o modo como as pessoas compartilhavam suas histórias de vida relacionadas ao enfrentamento de seus dilemas morais, pôde “escutar” atentamente as “vozes diferentes” e

identificar um modo distinto de raciocínio moral que ainda não tinha sido considerado com seriedade pelo conhecimento produzido até então.

4 A “voz diferente” atentamente escutada por Gilligan e o debate justiça *versus* cuidado

Gilligan (2021) busca esclarecer traços específicos de duas perspectivas contrastantes de desenvolvimento moral, “vozes diferentes” que posteriormente se desdobram nas concepções éticas da justiça/direito e do cuidado/responsabilidade. Todavia, apesar de argumentar em favor do “cuidado responsável” como fundamento moral mais amplo e justo, ela não desconsidera os ganhos oportunizados pela ética da justiça, reconhecendo a complementariedade entre ambas as concepções éticas confrontadas.

Essa noção de complementariedade entre ambas as concepções éticas supracitadas é defendida por Kuhnen (2021, p. 181), ao argumentar “a favor da compatibilidade e integração do cuidado a uma noção de justiça, além de relacionar [o cuidado responsável] com a ideia de direitos por estar pressuposto em diferentes direitos sociais vinculados à noção de vulnerabilidade”.

Em sua obra *Joining the Resistance*, Gilligan (2018) esclarece com seus próprios termos em que consiste o debate “justiça *versus* cuidado”, evidenciando o entrecruzamento entre preocupações com “justiça e direitos” e “cuidado e responsabilidade”, como exposto a seguir:

[...] cuidado e cuidar não são questões de mulheres, são preocupações humanas. [...] A injunção moral — não oprima, não exerça poder injustamente ou tire vantagem dos outros — vive lado a lado com a injunção moral de não abandonar, não agir descuidadamente ou negligenciar pessoas que precisam de ajuda, ou seja, todos, incluindo a si mesmo. Mas elas se baseiam em diferentes aspectos de nós mesmos. Justiça e direitos são questões de regras e princípios. A lógica é clara.

Se as mulheres são pessoas e as pessoas têm direitos, então as mulheres têm direitos. Cuidar requer prestar atenção, ver, ouvir, responder com respeito. Sua lógica é contextual, psicológica. O cuidado é uma ética relacional, fundamentada em uma premissa de interdependência (Gilligan, 2018, p. 23, trad. nossa).

Mas para compreender o cuidado como uma “preocupação humana”, ou seja, um fundamento com pretensões de universalidade, e não apenas uma preocupação feminina, Gilligan faz questão de esclarecer que esse entendimento só é possível quando confrontamos o patriarcado e nos posicionamos em defesa da democracia:

Ouvir as mulheres levou-me, portanto, a fazer uma distinção que considero fundamental para a compreensão da ética do cuidado. Dentro de uma estrutura patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Num quadro democrático, o cuidado é uma ética humana. Uma ética feminista do cuidado é uma voz diferente dentro de uma cultura patriarcal porque une a razão com a emoção, a mente com o corpo, o eu com os relacionamentos, os homens com as mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal (Gilligan, 2018, p. 22, trad. nossa).

Dito de outra maneira, enfrentar essas dissociações que apartam razão e emoção, mente e corpo, eu e relacionamentos, homens e mulheres, é uma práxis de “resistência” diante da cultura patriarcal ainda tão hegemônica na contemporaneidade. Gilligan nos adverte das consequências advindas da cultura patriarcal, quando associa a moralidade ao gênero, que podem ser expressas como posturas e atitudes: “a masculinidade pode facilmente de tornar uma licença para o descuido (defendido em nome de direitos ou liberdade) e a feminilidade pode implicar uma disposição de abrir mão de direitos em prol da preservação de relacionamentos e manutenção da paz” (Gilligan, 2018, p. 24, trad. nossa). Essa advertência é fundamental, uma vez que esses atos irrefletidos podem paralisar ou postergar as condições de possibilidade de mudanças que as “vozes diferentes” reivindicam e fazem ressoar.

Gilligan (2018) esclarece que a ética do cuidado se torna possível através da ruptura do silêncio e da escuta da “voz diferente” que, na verdade, consiste em uma “voz humana”. Nela, há a oportunidade de vocalizar de modo integrado preocupações de distintas naturezas, seja buscando enfrentar e superar práticas opressoras ocasionadas pelo uso injusto do poder, seja evidenciando e deslegitimando práticas de abandono expressas em atos de descuidado, como pode ser conferido abaixo:

Na cultura do patriarcado (seja aberta ou oculta), a voz diferente com sua ética do cuidado soa feminina. Ouvida por si só em seus próprios termos, é uma voz humana. [...] O potencial para opressão (usar o poder injustamente) e para abandono (agir descuidadamente) é inerente aos relacionamentos, e uma ética do cuidado fala sobre essas preocupações. (Gilligan, 2018, p. 25, trad. nossa)

Esse franco posicionamento ético-político de Gilligan (2021), ao revisitar *Uma voz diferente* e “juntar-se à resistência”, coaduna com o posicionamento de Pereira (2023, p. 218), ao considerar que Gilligan realiza uma filosofia feminista “radical”, modificando problemas e princípios filosóficos, além de configurar uma “orientação teórica que funda o feminismo cultural”, de modo a suscitar amplo debate e diversas outras atualizações, tal como a própria autora o faz.

Referências

- CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- GILLIGAN, C. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- GILLIGAN, C. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.
- GILLIGAN, C. *Uma voz diferente: teoria psicológica e o desenvolvimento feminino*. Trad. Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2021.

- KUHNEN, T. A. *Ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2021.
- LINDEMANN, H. *An Invitation to Feminist Ethics*. New York: McGraw Hill, 2006.
- PEREIRA, V. M. O problema da fundamentação da moral e a ética feminista. *Veritas*, v. 65, n. 1, p. 1-12, jan.-mar., 2020.
- PEREIRA, V. M. Uma introdução à filosofia feminista. *Sapere aude*, v. 14, n. 27, p. 202-222, jan.-jun., 2023.
- TOLDY, T. M. Carol Gilligan: cuidar numa voz diferente. In: FERREIRA, M. L. R.; HENRIQUES, F. (Orgs.). *Marginalidade e alternativa: vinte e seis filosofias para o século XXI*. Lisboa: Colibri, 2016. p. 133-142.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Trad. Grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ZIRBEL, I. Ondas do feminismo. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: mulheres na filosofia*. Campinas, v. 7, n. 2, p. 10-31, 2021.
- ZIRBEL, I. *Uma teoria político-feminista do cuidado*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

A comunicação na relação Eu-Tu como um caminho ao reconhecimento da dignidade da pessoa: uma breve reflexão entre Buber, Dussel e Mounier

Gabriel S. Suzart¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.07>

1 Introdução

Este texto aborda a relevância da comunicação na relação Eu-Tu como um caminho essencial para o reconhecimento da dignidade humana, inspirado em três pensadores fundamentais: Emmanuel Mounier, Enrique Dussel e Martin Buber.

Emmanuel Mounier (1905-1950), filósofo francês, enfrentou os desafios do niilismo europeu, uma crise cultural que marcou sua época. Em resposta, desenvolveu o personalismo, não apenas como uma corrente filosófica, mas como uma prática engajada contra a desumanização e o individualismo exacerbado, que ele via como os sintomas mais graves dessa crise. Mounier propôs uma reorganização dos valores e das estruturas sociais em torno do conceito de pessoa, almejando uma sociedade centrada no reconhecimento e respeito à dignidade humana.

¹ Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Ciências Humanas: Sociologia, História e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia.

Neste estudo, destaca-se sua crítica ao individualismo e sua concepção da comunicação como estrutura do universo da pessoa.

Enrique Dussel (1934-2023), filósofo argentino-mexicano e um dos maiores expoentes da Filosofia da Libertação, trouxe uma abordagem ética e política enraizada na realidade das periferias globais. Com doutorados pela Universidade Complutense de Madri e pela Sorbonne, e exilado no México durante a ditadura argentina, Dussel desenvolveu uma crítica contundente à modernidade e ao eurocentrismo, expondo as dinâmicas de poder que marginalizam os povos oprimidos. Sua filosofia destaca a necessidade de desconstruir a pretensa superioridade eurocêntrica, propondo uma ética que parte do clamor dos excluídos.

Martin Buber (1878-1965), filósofo e teólogo judeu austríaco, é amplamente reconhecido por sua filosofia do diálogo, especialmente na obra *Eu e Tu* (1923). Influenciado pelo misticismo judaico e o hassidismo, Buber defendeu a importância das relações autênticas entre indivíduos, colocando o encontro e a abertura ao Outro como centrais na realização plena do ser humano.

A partir de uma análise conjunta desses três autores, este texto busca explorar os pontos de convergência e complementaridade em suas reflexões, estabelecendo uma relação entre suas ideias para aprofundar a compreensão do papel da comunicação na valorização da dignidade humana e na superação das crises que afetam as relações interpessoais e sociais.

2 Mounier, a pessoa e a comunicação

O conceito de pessoa segundo Emmanuel Mounier é central na sua filosofia personalista. Para Mounier, definir a pessoa é impossível, pois “apenas se definem objectos exteriores ao homem, e que se podem colocar diante dos seus olhos. Ora, a pessoa não é um objecto” (Mounier, 2010, p. 9). Assim, o personalismo rejeita uma visão reducionista da pessoa e enfatiza sua singularidade e dignidade intrínseca.

A antropologia personalista de Mounier contrapõe-se tanto ao individualismo quanto ao impessoalismo, ao afirmar que a pessoa transcende sua individualidade. Embora situada no mundo material e social, sua essência não pode ser reduzida a essas dimensões. A pessoa é um ser encarnado, mas que ultrapassa as limitações do físico e do social para afirmar seu valor único.

Essa perspectiva é especialmente relevante para compreender a crítica de Mounier às crises do século XX, nas quais alienação e desumanização decorrem da negação da plenitude da pessoa. Além disso, suas ideias oferecem diretrizes para uma educação, economia e política baseadas em um governo personalista.

Ao explorar as bases do personalismo, vê as estruturas do universo pessoal delineadas por Mounier: existência encarnada, comunicação, conversão íntima, defrontação, liberdade sob condições, dignidade eminente e empenhamento. Essas estruturas interconectadas revelam a profundidade de sua concepção de pessoa. Contudo, o foco recairá aqui sobre a *comunicação*, para compreendermos o sentido desta pesquisa.

Entre os desafios que ele enfrentou estava o individualismo, ideologia predominante na sociedade burguesa ocidental dos séculos XVIII e XIX. Segundo Mounier, o individualismo é um sistema de sentimentos, ideias, instituições e costumes que instala o indivíduo em atitudes de isolamento e defesa (Mounier, 2010). Esse sistema transforma o homem em um ser abstrato, “sem vínculos nem comunidades naturais, deus soberano no seio de uma liberdade sem rumo nem medida” (Mounier, 2010, p. 38). Tal perspectiva promove desconfiança, cálculo e egoísmo nas relações interpessoais, enquanto as instituições apenas contêm esses egoísmos ou os canalizam para fins lucrativos.

O individualismo, segundo Mounier, gera uma percepção distorcida de autonomia que enfraquece os laços sociais e desvaloriza o outro. Essa ruptura prejudica tanto as relações entre indivíduos quanto entre os indivíduos e o Estado, levando à exclusão e à desumanização.

Em resposta, Mounier propõe a comunicação como elemento fundamental para a reconstrução do tecido social e a realização da pessoa. Para ele, a pessoa só se compreende plenamente na convivência com o outro, na abertura e na doação de si. Essa interação exige que o indivíduo supere o isolamento, abra-se ao mundo e esteja disponível para o próximo. É nessa dinâmica que a pessoa experimenta sua singularidade e reconhece a dos outros, participando das dimensões existenciais, compartilhando dores e alegrias, e vivendo em fidelidade mútua.

No personalismo, a comunhão é o ápice da comunicação e o princípio fundamental da vida comunitária. É nesse movimento de abertura ao outro que a pessoa supera o isolamento individualista e as exteriorizações estéreis que enfraquecem sua dimensão relacional. A comunhão, conforme Mounier, vai além de um simples contato social; trata-se de uma integração profunda e autêntica com a comunidade, onde a realização plena da pessoa ocorre na reciprocidade das relações. Nesse contexto, o outro não é apenas um semelhante, mas um interlocutor essencial para o próprio desenvolvimento pessoal e espiritual.

A comunhão possibilita o reconhecimento mútuo e uma fecundação recíproca, como destaca Mounier ao afirmar que “a relação interpessoal positiva é, pois, uma provocação recíproca, uma fecundação mútua” (Mounier, 2010, p. 43). Essa ideia reforça que o encontro com o outro não é passivo, mas um ato dinâmico e criador, onde ambos se enriquecem e se transformam. A relação interpessoal, assim, deixa de ser um mero meio de interação para se tornar um espaço de construção mútua, de crescimento coletivo e de fortalecimento da dignidade de cada pessoa.

O amor, entendido por Mounier como o fundamento último da comunhão, ocupa um papel central nesse processo. Não se trata de um sentimento efêmero, mas de um compromisso ético e existencial que permite ao Eu reconhecer e acolher o Tu em sua totalidade. Por meio do amor, o outro deixa de ser visto como um objeto ou uma ameaça e passa a ser reconhecido como sujeito, um parceiro indispensável na

construção de uma convivência genuína. É nesse sentido que o amor resgata a convivência autêntica, libertando as relações humanas de dinâmicas de dominação e objetificação.

3 A filosofia dusseliana e sua relação com a filosofia dialógica

A filosofia dusseliana carrega uma forte influência do pensamento de Emmanuel Lévinas, especialmente no que diz respeito à ética da alteridade. Para Lévinas, a constituição do Eu depende da relação com o Outro, pois a ética surge antes da ontologia. Essa visão desloca a centralidade do Eu para o Outro, ao afirmar que a responsabilidade por ele antecede qualquer forma de consciência reflexiva. Assim, o Outro não é apenas alguém com quem o Eu se relaciona, mas a fonte que dá sentido à existência e à identidade do Eu (Dalla Rosa, 2011).

Enrique Dussel se apropria desse princípio para desenvolver uma ética da libertação latino-americana, que reconhece o Outro como oprimido e marginalizado. Nessa perspectiva, o reconhecimento do Outro não é um ato abstrato de consideração ética, mas um imperativo que orienta a ação concreta. Para Dussel, a afirmação do Eu só é possível por meio da responsabilidade e do compromisso com aqueles que foram despojados de sua dignidade e de seus direitos básicos. Esse reconhecimento implica que a existência do Eu está intrinsecamente ligada ao acolhimento do clamor dos excluídos.

Dussel (1995) enfatiza esse clamor ao destacar a súplica “Tenho fome!”, que não se refere apenas à falta de alimento, mas à injustiça sistêmica que sustenta a fome. Essa injustiça, muitas vezes alimentada por uma lógica eurocêntrica, resulta da exploração que retira dos oprimidos o fruto de seu trabalho e de sua terra. Nesse contexto, a fome simboliza a violência estrutural que desumaniza e exclui, revelando a inseparabilidade entre ética e economia na luta por libertação.

A Filosofia da Libertação, segundo Dussel (1995), busca revelar as estruturas de dominação que historicamente colocaram uns como senhores e outros como subjugados. Grupos como os indígenas massacrados, os negros escravizados, as mulheres reduzidas a objetos, as crianças manipuladas, os pobres e outras populações marginalizadas foram forçados a viver sob sistemas que negam sua dignidade e os tratam como descartáveis. Esses sujeitos oprimidos, cuja carne foi destruída e cujas vozes foram silenciadas, clamam por justiça e compaixão, exigindo que suas necessidades sejam ouvidas e atendidas.

Um exemplo paradigmático dessa crítica encontra-se na obra *1492: O Encobrimento do Outro*, em que Dussel (1993) analisa como a modernidade europeia se construiu sobre a conquista e a colonização das Américas. Ele argumenta que a modernidade, muitas vezes celebrada como um avanço civilizatório, foi, na realidade, sustentada pelo extermínio, pela exploração e pela desumanização dos povos colonizados. Essa dinâmica eurocêntrica de exclusão não apenas silenciou culturas e tradições, mas também consolidou uma visão de mundo que objetificava os não europeus, tratando-os como meros instrumentos para o enriquecimento das nações colonizadoras.

Esse diagnóstico encontra uma profunda correspondência com a filosofia dialógica de Martin Buber, que coloca a relação como elemento central da existência humana. Para Buber (2006), o ser humano se realiza em uma tripla esfera relacional: com a natureza, com outros seres humanos e com o espírito. A existência humana, portanto, não é isolada, mas essencialmente relacional. Essa relação se dá por meio de duas atitudes fundamentais, representadas pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso.

No relacionamento Eu-Tu, o ser humano experimenta um diálogo genuíno, uma interação que se baseia na presença mútua e no respeito à alteridade. Nessa relação, não há tentativa de reduzir o Outro a um objeto ou de instrumentalizá-lo; ao contrário, o Outro é reconhecido em sua singularidade e dignidade. É uma troca direta e autêntica,

marcada pela abertura, pela aceitação e pelo amor. Em contraste, o Eu-Isso caracteriza uma relação de objetificação, na qual o Outro é tratado como um meio para fins egoístas ou como algo a ser controlado e manipulado.

Ao conectar as ideias de Dussel e Buber, percebe-se uma convergência crítica em relação às estruturas de exclusão e dominação. O Eu-Isso, descrito por Buber, reflete a lógica de instrumentalização que Dussel identifica na modernidade e na colonização. Nesse contexto, a relação Eu-Tu se torna um antídoto para a desumanização, pois promove o encontro autêntico e a responsabilização pelo Outro. Para Dussel, essa mudança de atitude é essencial na construção de uma ética que responda ao sofrimento dos oprimidos.

Além disso, a comunhão proposta por Buber, como o ápice da relação Eu-Tu, dialoga diretamente com a ideia dusseliana de libertação. Ambas as perspectivas defendem que a realização plena da pessoa só é possível na relação, especialmente em contextos de abertura e solidariedade com aqueles que sofrem. Ao rejeitar a lógica da objetificação, tanto Buber quanto Dussel apontam para a necessidade de uma transformação radical das relações humanas, baseada no reconhecimento mútuo e na justiça.

Essa articulação entre a filosofia dusseliana e a filosofia dialógica revela um horizonte ético no qual a superação das opressões históricas exige não apenas ação política e econômica, mas também uma reconstrução das relações interpessoais. É na abertura ao Outro, na responsabilidade pelo Outro e na comunhão com o Outro que se encontra o caminho para uma convivência verdadeiramente humana e justa.

4 Uma breve relação trinitária

Na relação Eu-Tu, conforme descrita por Martin Buber, o desafio constante é evitar que o Tu seja transformado em um Isso, um objeto fixado pela percepção e ação do Eu. Quando o Eu se fecha à alteridade

e rejeita a interação genuína, a relação dialógica degenera em uma monológica. Nessa configuração, o Eu não escuta nem se abre ao Outro, mas permanece ensimesmado, proferindo unilateralmente sua visão de mundo e recusando-se a dialogar. A prática cotidiana do Eu que, por costume ou comodidade, naturaliza essa redução do Outro a um Isso, revela como as relações humanas podem ser esvaziadas de autenticidade e presença, com o diálogo e o encontro sendo continuamente negados.

Essa dinâmica de fechamento não é apenas interpessoal, mas também social e estrutural. A partir do momento em que o Eu deixa de reconhecer a humanidade no Outro, abre-se espaço para práticas de exclusão, desvalorização e até aniquilação dos Tu's, como observado em regimes autoritários e totalitários. Tais sistemas emergem da negação do Outro enquanto sujeito digno e da recusa em estabelecer relações inter-humanas que respeitem a alteridade. Aqui, surge o paradoxo apontado por Buber: ao se fechar em si mesmo e priorizar seu egoísmo, o Eu não apenas isola o Outro, mas também se anula, aprisionando-se em uma visão limitada e utilitária da existência. Essa prisão interior reflete a lógica do mundo do Isso, onde o Outro é reduzido a uma ferramenta ou obstáculo, e as relações humanas são instrumentalizadas.

Essa lógica do Isso dialoga com a crítica de Enrique Dussel à modernidade eurocêntrica, que, ao objetificar o Outro, anula sua existência como sujeito pleno. Para Dussel (1995), essa lógica de totalidade se manifesta no colonialismo, que reduziu os povos originários das Américas e outras populações colonizadas a meros “não-seres”, despojando-os de sua dignidade e humanidade. Essa visão também converge com a crítica de Emmanuel Mounier ao individualismo exacerbado, que prioriza o Eu em detrimento da comunidade e da solidariedade.

Para Mounier, a superação desse vazio existencial e interpessoal exige uma revolução personalista e comunitária. Ele defende que a valorização da dignidade da pessoa deve estar no centro das relações humanas, promovendo o reconhecimento do Outro e combatendo as

estruturas de exclusão. Essa revolução não é um ideal romântico, mas uma necessidade prática, especialmente em contextos de desigualdade material, psicológica e social. Mounier sugere que uma sociedade verdadeiramente humana só pode emergir do compromisso com o Outro e com a comunidade, onde a comunicação cotidiana desempenha um papel crucial.

Essa comunicação, baseada na escuta ativa, no respeito mútuo e na expressão autêntica, promove o progresso social e combate preconceitos e exclusões, que, como Mounier observa, são tão presentes em nossos dias quanto em sua época. Para ele, a escuta e a abertura são fundamentais para nutrir a solidariedade e a compreensão mútua, oferecendo um antídoto contra o isolamento e a indiferença característicos do individualismo.

Buber acrescenta a essa visão um aspecto essencial: a realização plena da pessoa ocorre no encontro autêntico com o Outro. Para ele, a interação dialógica, marcada pela reciprocidade e pela presença mútua, permite não apenas a promoção da própria dignidade, mas também a do Outro. A crítica de Buber à superficialidade das relações modernas complementa e enriquece a visão de Mounier, ao enfatizar a necessidade de um encontro genuíno como base para a construção de uma sociedade mais humana.

Na interação com os diversos Tu's, a comunicação autêntica emerge como um caminho transformador. Ela permite que os indivíduos se conheçam mutuamente e se releiam, promovendo o reconhecimento da singularidade de cada um. Essa troca não só reforça a dignidade individual, mas também integra os sujeitos nas dimensões existenciais e sociais, incentivando uma postura de abertura e acolhimento ao mundo exterior. A prática da escuta ativa e do diálogo reflexivo torna-se, assim, um pilar para a construção de uma convivência respeitosa e solidária.

Sob a perspectiva de Dussel, qualquer inclinação a uma suposta superioridade, seja cultural, racial ou econômica, despoja o Outro de

sua dignidade e existência. Essa postura perpetua estruturas de exclusão que silenciam vozes e culturas, como no caso dos povos colonizados e de grupos marginalizados. Para evitar a construção de uma sociedade fundada na opressão, é essencial adotar uma ética de reconhecimento e responsabilidade, promovendo uma comunicação que valorize a alteridade e combata preconceitos, racismo e outras formas de desumanização.

Nesse sentido, a filosofia de Dussel, a dialógica de Buber e o personalismo de Mounier convergem para destacar a centralidade da relação autêntica, do diálogo e da valorização da dignidade na superação dos males sociais. Juntas, essas perspectivas oferecem um horizonte ético para a construção de um mundo mais justo e humano, fundamentado no encontro verdadeiro e na responsabilidade mútua.

5 Considerações finais

Este trabalho propõe, de maneira geral, uma reflexão sobre a importância de construir relações fundamentadas na comunicação autêntica, reconhecendo a dignidade da pessoa como um princípio essencial para a convivência humana. Em um mundo marcado por diferenças étnicas, raciais, de gênero, e por tantas formas de desigualdade, a comunicação emerge como um caminho para transcender barreiras, desfazer preconceitos e promover o respeito mútuo.

A partir das perspectivas de Mounier, Buber e Dussel, observa-se que a comunicação não é apenas uma ferramenta para o diálogo, mas uma dimensão intrínseca do ser humano. Ela permite a superação do isolamento individualista e a construção de uma convivência genuína, fundamentada na relação interpessoal que valoriza o outro como sujeito. Mounier nos lembra da necessidade de uma reorganização social e cultural em torno da pessoa, enquanto Buber ilumina o papel central das relações Eu-Tu no reconhecimento mútuo. Já Dussel amplia

essa perspectiva, apontando para a urgência de uma ética da alteridade que responda aos clamores dos marginalizados e oprimidos.

Portanto, reconhecer a dignidade da pessoa em todas as suas manifestações — sejam elas culturais, sociais ou existenciais — é um passo crucial para promover o desenvolvimento social e humanitário na atualidade. A comunicação, enquanto prática cotidiana e fundamento existencial, contribui diretamente para superar a exclusão, a marginalização e a violência simbólica que tantas vezes permeiam as relações humanas. Por meio dela, é possível construir pontes que favoreçam não apenas o entendimento mútuo, mas também a transformação social, incentivando uma convivência mais justa e compassiva.

Assim, este texto não apenas aponta para a relevância da comunicação como dimensão humana, mas também convida a repensar nossos modos de interagir e construir o mundo, na busca por uma sociedade que efetivamente reconheça e valorize a dignidade de cada pessoa.

Referências

- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 10 ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- DALLA ROSA, L. C. A alteridade e a relação pedagógica no pensamento de Enrique Dussel. *Diálogo*, n. 19, p. 131-144, jul.-dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Diálogo/article/view/186>. Acesso em: 26 ago. 2024.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

A ética do engajamento simpático de Adam Smith¹

Thaís Alves Costa² & Evandro Barbosa³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.08>

1 Introdução

O ponto de partida da teoria moral de Smith é que os objetos primários das nossas percepções morais são as ações de outros indivíduos. Elas são avaliadas através da lente da simpatia, em seu nível psicológico ou cognitivo. Este processo de justificação moral, como argumentaremos em seguida, pode ser dividido em dois momentos distintos. Primeiro, consideramos o modo como julgamos a conduta dos outros por meio de nossa capacidade de projetar, de maneira imparcial e imaginativa, determinada ação. Depois, utilizamos o resultado desse julgamento sobre nós mesmos, e obtemos um padrão de ação moral correta ou incorreta. Para tornar esse processo claro, explicaremos a

¹ Parte da discussão deste texto foi apresentado no *Dossiê 300 anos Adam Smith* na *Revista Dissertatio* (v. 15, 2024), com o título: *Sob o cenário moral do mundo: a moralidade simpática de Adam Smith*.

² Professora de Filosofia Ead da Universidade Federal de Pelotas. Realiza estágio pós-doutoral voluntário em Filosofia na mesma universidade e em Direito na Universidade Comunitária da região de Chapecó, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina. Essa pesquisa contou com apoio financeiro da FAPESC. E-mail: costa.thaisalves@gmail.com

³ Professor dos Programas de Graduação e Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista de produtividade PQ2. Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq. E-mail: ebarbosa@ufpel.edu.br

concepção de Adam Smith sobre o julgamento moral e demonstraremos como tal concepção promove um padrão de comportamento para guiar nossas ações. Para isso, assumimos que fazer julgamentos morais corretos tem valor educacional: agentes que fazem julgamentos corretos podem vir a desenvolver comportamento virtuoso.

Com essas preocupações em mente, este artigo descreve a construção da teoria dos sentimentos morais de Smith a partir de uma análise do sentimento de simpatia. Para isso, começamos com uma análise da diferença entre as noções de simpatia e de empatia, ressaltando o motivo pelo qual Smith fala de simpatia e não de empatia. Em seguida, com base na leitura da *Teoria dos Sentimentos Morais* (TMS), identificamos as diferentes maneiras de sentir a simpatia em Smith, analisando como o filósofo descreve a natureza humana e o processo de julgamento moral. Por fim, descrevemos como a simpatia se tornou o principal meio epistêmico de “conhecer outras mentes” e, em que medida, ela contribui para a formação moral do agente.

2 *Einfühlung, in passion* ou *compassion*: a noção de simpatia em Adam Smith

Atualmente, os termos empatia e simpatia são amplamente utilizados tanto na cultura popular quanto na academia. Essa popularização abriu espaço para interpretações diversas, sugerindo, por exemplo, que empatia significa o “compartilhamento de sentimentos”, enquanto simpatia significa a “preocupação com os outros” (cf. Fleischacker, 2019, p. 3). Esses termos também têm sido frequentemente usados como sinônimos. Como pesquisadores de diferentes disciplinas têm focado suas investigações em aspectos específicos dos fenômenos relacionados à simpatia, não deve surpreender a confusão conceitual e a multiplicidade de definições associadas a esta noção que surgiram ao longo do tempo em diferentes áreas do discurso científico (Noddings,

2010; Sagar, 2017; Slote, 2016). No entanto, essa interpretação de empatia e simpatia não reflete de forma acurada como os significados dessas palavras evoluíram.

Essa questão envolvendo a polissemia dos termos pode levar a uma análise descuidada do sentimentalismo moral de Smith e acabar por confundir sua noção de simpatia com o que popularmente tratamos como empatia. Embora alguns filósofos não estejam tão preocupados com isso (Baley, 2016; Butler, 2007; Sherman, 1998, Wispé, 1986), é um problema tratá-los como equivalentes, pois se desconsideram suas origens etimológicas e os diferentes processos psicológicos envolvidos em cada sentimento. Enquanto a simpatia se relaciona com uma consciência profunda sobre a outra pessoa, a empatia refere-se à compreensão da experiência subjetiva do outro.

Vinda da língua alemã, a concepção de simpatia smithiana está relacionada à noção de *Einfühlung*, que significa *sentir em*, um procedimento psicológico de se colocar no lugar do outro. Não se trata de compartilhar o sentimento que a pessoa está sentindo, mas de se colocar imaginativamente na sua situação. Por outro lado, a palavra *empathy* [*empatia*], introduzida no inglês em 1909 pelo psicólogo Titchener, vem da junção dos termos gregos *en* (“junto” ou “com”) e *pathos* (“experiência” ou “sofrimento”). Com isso, a composição dos termos *en* e *pathos* resultam no termo inglês *in passion* ou *sentir com*. Em outras palavras, com a expressão empatia trata-se de um tipo de sentimento de compaixão (*compassion*) ou uma forte resposta compassiva (Titchener, 1909, p. 21). Basicamente, a pessoa está em um estado de *pathos* como experiência ou sofrimento. Como refletido nessas diferentes raízes etimológicas, a simpatia gira em torno do processo mental de *sentir em*, enquanto a empatia se refere a um estado de *sentir com* ou compartilhar um sentimento.

Pesquisas recentes realizadas por Remy Debes expuseram a origem da polêmica envolvendo esses dois termos. De acordo com o estudo, a forma dúbia e confusa como Titchener apresentou sua ideia de

empatia foi o ponto de partida para os mal-entendidos posteriores (Debes, 2015, p. 186). Embora Titchener tenha buscado a origem etimológica da empatia na língua grega, ele confirma que sua inspiração para o termo foi a noção germânica de *Einfühlung*, ainda que o procedimento mental que ele descrevesse fosse compatível com a expressão latina do sentimento de compaixão, que por sua vez, é similarmente traduzido como “sentir com” (Baley, 2016, p. 256). Em latim, compaixão é a junção de *cum*, que significa “com” ou “ao mesmo tempo”, e *patior*, que significa “sofrer” ou “tolerar alguma situação difícil que causa sofrimento” (Have, 2021). Logo, a descrição de Titchener da empatia assemelhava-se ao sofrer junto com alguém, o que a aproxima da definição de compaixão e a afasta da definição do termo simpatia. Debes conclui defendendo que essa confusão na proposta de Titchener não foi uma tentativa de unificar os dois conceitos, mas apenas a sua falta de conhecimento conceitual e linguístico (2015, p. 292).

Alguns filósofos também criticam a associação entre empatia (como compaixão) e simpatia. Eles consideram que essa associação imputa um sentido negativo à simpatia. Nussbaum afirma que a palavra passa a significar algo doloroso “ocasionado pela conscientização da desgraça imerecida de outra pessoa”. (2003, p. 301) Assim como ela, Paul Bloom argumenta que, ao se substituir simpatia por empatia, negligencia-se que o sentimento de compaixão “pode existir independentemente da simpatia e é uma preferência emocional sobre ela” (2013, p. 33) Estas preferências emocionais se ligariam à ideia de que a compaixão é uma emoção compartilhada, independentemente de você se colocar ou não no lugar da pessoa.

Tais críticas ilustram a complexidade do tema e o quão problemático é confundir simpatia e empatia. Não entraremos nessa controvérsia. Nosso objetivo é demonstrar como compreende a simpatia na teoria de Smith, visto que a empatia está longe de expressar a

disposição mental de se colocar no lugar dos outros⁴, disposição que é a base do seu sentimentalismo moral. A simpatia, por outro lado, não é a mera emoção de compartilhar a compaixão do outro e muito menos pode ser reduzida a um sentimento positivo ou negativo.⁵ Para Smith, trata-se de um mecanismo psicológico presente na natureza humana.

Para Smith, emoção, paixão e sentimento são diferentes. Emoção é o que é sentido como uma reação imediata e passiva (TMS III.iii.3, 164) — amor e ódio são exemplos de emoções. Por outro lado, paixão é um sentimento ativo (TMS I.i.5.2, 24), cujos exemplos podem incluir gratidão e ressentimento. Por sua vez, sentimento exige um processo mental mais elaborado, ou seja, requer não apenas “sentir”, mas “pensar” sobre. Logo, seu procedimento exige reflexão e envolve, necessariamente, percepção, impressões, ideias, pensamentos, imagens, lógica e razão (Klein; Matson; Doran, 2018, p. 1153, Mullan, 1988, p. 15).

Rothschild destaca que os sentimentos são algo sobre o qual “se tem consciência e sobre o qual se reflete. Eles também são eventos que conectam o indivíduo às relações mais relevantes nas quais a pessoa está inserida (a sociedade, a família ou o Estado)” (2001, p. 9). A afirmação de Rothschild é consistente com outro elemento da simpatia smithiana: sua influência estoica. Os estoicos mantinham uma visão na qual a simpatia tinha um tipo de significado cósmico com nuances sociais.⁶ Para eles, nenhum ser pode viver sozinho, pois somos parte de um todo que inclui todos os objetos e as entidades do universo imersos

⁴ “Se colocar no lugar dos outros” (in their shoes) significa que você está experimentando as coisas como eles, ou vendo as coisas a partir de sua perspectiva. Em inglês a expressão completa é “walk a mile in their shoes”.

⁵ Há um equívoco comum sobre a associação da simpatia smithiana com a benevolência ou solidariedade. Essa confusão enfraquece o poder desse princípio, transformando-o em mero subjetivismo. No entanto, como afirmado, quando consideramos cuidadosamente o sistema teórico holístico do pensamento de Adam Smith, perceberemos que isso só ocorreu devido à má interpretação da simpatia como empatia. Sobre isso, cf. TMS, III.4.7.

⁶ Cabe ressaltar que a ideia de conexão orgânica na perspectiva estoica não possui um significado religioso (cf. Anchor, 1967).

em *sympátheia tôn hólôn* (cf. Cícero, 1962, p. 570). Consequentemente, todas as coisas fazem parte de um único organismo em uma interdependência mútua (Terjesen, 2005, p. 3). É essa perspectiva estoica que define o tom da simpatia em Smith e que terá implicações na fundamentação moral de sua teoria, isto é, como parte da natureza humana e o princípio que conecta o ser humano ao mundo social.

3 Colocando-se no lugar do outro: moralidade simpática

De acordo com Smith, a moralidade que subjaz às ações humanas tem seu esteio no sentimento de simpatia. (TMS I.i.1.6, 9) Esse sentimento é essencial para os laços que se formam entre as pessoas, pois é assim que elas incorporam “significados de moralidade” em suas experiências nas relações em sociedade (Raphael, 1985, p. 29). A importância da simpatia é uma reivindicação fundamental sobre o que é mais valioso nas relações humanas (Montes, 1966, p. 20), tanto que as primeiras palavras de Smith em *TMS* são sobre isso:

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios de sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessárias para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela (...). É fato óbvio demais para precisar ser comprovado, que frequentemente ficamos tristes com a tristeza alheia, pois esse sentimento, como todas as outras paixões originais da natureza humana, de modo algum se limita aos virtuosos e humanitários, embora esses talvez a sintam com uma sensibilidade mais delicada. O maior rufião, o mais empedernido infrator das leis da sociedade não é totalmente desprovido desse sentimento (TMS I.i.1.1, 9).

Smith crê que usamos a simpatia como um mecanismo que nos coloca no lugar dos outros. Ela não é intrinsecamente boa ou ruim, mas um meio para realizarmos nossos julgamentos morais com neutralidade. Também é importante destacar que a simpatia, para Smith, não é

necessariamente um motivo para a ação, cabendo a ela um papel demonstrativo de “explicar a origem e a natureza da própria moralidade” (Raphael, 2007, p. 31; Griswold, 1999; Paganelli, 2009). Nesse sentido, na condição de um mecanismo que permite preocupar-nos com os interesses dos outros, ela é a fonte a partir da qual os indivíduos desenvolvem sua capacidade de agir moralmente.

Para explicar o que significa considerar a simpatia como o sentido primário de nossa moralidade, podemos dividi-la em duas esferas: (i) *simpatia direta*, que consiste na experiência imediata, e (ii) *simpatia indireta*, que opera como uma disposição psicológica. Ambas desempenham papéis muito diferentes dentro da teoria moral smithiana. Enquanto a simpatia direta é uma emoção humana oriunda de um sentimento imediato (TMS I.ii.1.2, 28), a simpatia indireta resulta de um processo mental reflexivo e mais elaborado que envolve percepções, impressões, ideias, pensamentos, imagens, lógica e razão. O processo cognitivo desse segundo tipo de simpatia serve como condição para o procedimento de julgamento moral de Adam Smith, conferindo-lhe o *status* de um sentimento moral (Griswold, 2006, p. 195).

Enquanto reação imediata a um estímulo dado, a simpatia direta (i) é automática e comum à vida cotidiana. Por exemplo, quando alguém é recebido com um grande sorriso pelo atendente do café da universidade, ele ou ela sem pensar se sente compelido a responder com um sorriso. Com isso, é possível confiar imediatamente em outra pessoa por meio de gestos simples, como um olhar honesto ou um aperto de mão firme. Isso ocorre porque sentimentos como “tristeza e alegria, expressos fortemente no olhar e nos gestos de qualquer um, afetam imediatamente o espectador com algum grau de uma emoção dolorosa ou agradável” (TMS I.ii.5.1, 21). Por isso percebemos esse movimento como automático, posto que, como afirma Montes, uma face feliz nos faz felizes e uma triste nos angustia sem sequer racionalizarmos nossas ações (1966, p. 20). Esse tipo de simpatia acontece

rotineiramente sem que escolhamos (ou até mesmo notemos que está ocorrendo). Por exemplo,

Quando vemos que um golpe está prestes a ser desferido sobre a perna ou braço de outra pessoa, naturalmente encolhemos e retiramos nossa própria perna ou braço; e, quando o golpe finalmente é desferido, de algum modo o sentimos e somos por ele tão atingidos quanto com quem de fato o sofreu. Ao admirar um bailarino na corda bamba, as pessoas da multidão naturalmente contorcem, meneiam e balançam seus corpos como o vêem fazer, e como sentem que teriam de fazer se estivessem na mesma situação (TMS I.ii.1.5, 29).

Neste caso, a simpatia parece surgir apenas ao perceber determinada emoção em outra pessoa, o que sugere a transferência dessa emoção de uma pessoa a outra, antes mesmo de saber o que a provocou na pessoa envolvida⁷. Normalmente, essa capacidade de simpatia direta permite que nos coloquemos no lugar do outro de maneira quase instantânea, sendo naturalmente sentida quando lidamos com pessoas com as quais temos afinidades e são afetivamente mais próximas. Essa simpatia é denominada direta, pois não depende de nenhum outro mecanismo para ser sentida.

Por exemplo, devido à proximidade com meu marido, a simpatia direta me permite sentir algo que ele está vivenciando, mesmo que eu nunca tenha passado por isso. Aqui, proximidade significa “ter algum tipo de relacionamento com laços mais profundos” — tal como ocorre entre familiares e amigos — e não “estar fisicamente próximo”. Em geral, se não temos relação de proximidade com uma pessoa, só podemos sentir simpatia direta se tivermos passado pela mesma experiência que ela. Pensemos no seguinte: uma vítima de estupro — ao ler a história de alguém que passou pela mesma situação-limite — poderá simpatizar com esta pessoa simplesmente por ler esta história, mesmo

⁷ De acordo com Smith, a simpatia “does not arise so much from the view of the passion, as from that of the situation which excites it” (TMS I.ii.1.12).

que não a conheça. Este tipo de conexão ou “*simpatia habitual*” surge de uma reação espontânea e ocorre imediatamente (TMS III.iii.22, 25).

Por outro lado, a *simpatia* também pode ser sentida em sua forma indireta (ii). A teoria da *simpatia* indireta de Smith baseia-se no uso da imaginação como um dispositivo para entender melhor a condição de outra pessoa, mesmo que ela não seja do círculo estreito de relações. Quando vejo alguém triste, posso não me colocar automaticamente em sua condição, a menos que compreenda o que essa pessoa está vivenciando. Imagine a situação vivida por Carla, uma mulher balzaquiana que odeia crianças e nunca se imaginou sendo mãe. Durante uma viagem de ônibus, uma mulher visivelmente abatida e triste se senta ao lado dela. Ao saber que esta mulher está triste porque acabou de perder seu único filho, Carla se sente conectada à dor dessa mãe, embora ela nunca tenha imaginado ter filhos. Carla consegue simpatizar com a mulher por meio de seus próprios sentimentos, formados por ideias de se colocar no lugar do outro e sobre o que ela sentiria na mesma situação.

Smith reconhece que os seres humanos são diferentes e, portanto, nunca podem saber ou sentir exatamente a mesma dor que outra pessoa sente⁸. Através do dispositivo da imaginação, o que podemos fazer é nos colocar nas mais variadas situações e assumir os mais diversos papéis, pois a “*nossa imaginação imita a impressão de nossos próprios sentidos*” (TMS I.i.1.2, 9). A imaginação desempenha um papel importante na sua teoria, já que nos permite “*entrar nos corpos dos outros*”, captar seus sentimentos para nós mesmos, buscando entender o que estão sentindo. Por meio desse processo mental, diz Smith, “*um homem pode simpatizar com uma mulher em trabalho de parto;*

⁸ Posso lamentar a dor de outra pessoa, mas essa dor pertence a ela (cf. TMS I.i.1.2, 9). Nossa imaginação baseia-se nos sentimentos formados por nossas ideias sobre o que acontece em determinada situação: “*we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them*” (TMS I.i.1.2, 9).

embora seja impossível que ele se conceba sofrendo suas dores em sua própria pessoa e caráter” (TMS VII.iii.1.4, 317).

Retomando o exemplo acima, consideramos que, embora Carla nunca tenha tido um bebê, pode já ter sentido a perda de um ente querido ou, ao menos, imaginado como se sentiria se sua mãe morresse. O que importa é compreendermos que a imaginação baseia-se nas experiências anteriores, pois é apenas a partir delas que formamos uma ideia sobre o que acontece com alguém em determinada circunstância⁹ (TMS III.iii.3). No entanto, Smith percebe que usar apenas a imaginação como condição para a simpatia indireta pode ser insuficiente para sua teoria moral, já que “esperamos menos simpatia de um conhecido comum do que de um amigo [...] e ainda menos simpatia de uma assembleia de estranhos” (TMS I.i.4.10, 23). Amamos, naturalmente, nossos filhos mais do que nossos sobrinhos, da mesma forma que amamos nossos sobrinhos mais do que nossos vizinhos; por sua vez, nossos vizinhos recebem mais atenção nossa do que conhecidos, e assim por diante (TMS I.i.5.4, 24).

Smith reconhece que essa é uma limitação da imaginação. Para contornar o problema, ele recorre à noção de espectador imparcial. Ao abordar nossas falhas gerais de julgamento, Smith argumenta que “quando ela [a natureza] implantou as sementes dessa irregularidade no peito humano, parece ter pretendido a felicidade e a perfeição da espécie em todas as outras ocasiões” (TMS II.iii.3.2, 105). Isso denota o caráter parcial da simpatia, por isso essa noção de espectador imparcial surge como a capacidade das pessoas de lidarem com sua perspectiva tendenciosa¹⁰. Dessa forma, Smith convida-nos a adotar o ponto de

⁹ Essa experiência do sentimento do outro é o reflexo resultante da faculdade “from which the mind derived the perception of such species of things as presupposed the antecedent perception of some other” (TMS P.III.iii, 164).

¹⁰ Para Sayre-McCord, “strikingly, however, when one turns to the Theory of Moral Sentiments, the Impartial Spectator that emerges neither endorses, nor approves in a pattern that conforms to, the principle of utility. In fact, Smith goes out of his way to reject the idea that utility either explains or sets the standard for our moral judgments”

vista do espectador imparcial para lidar com a questão de nossa própria parcialidade.

O dispositivo do espectador imparcial é empregado para nos ajudar a estabelecer referências para nossa própria conduta. Como o próprio nome sugere, ele projeta-nos, de maneira imparcial, para o lugar daqueles que serão afetados por nossas ações. Nesse processo, os participantes são classificados como pacientes (quem recebe a ação) ou agentes (quem age). Quando consideramos uma ação, imaginamos a situação da outra pessoa, levando em conta quais seriam os sentimentos de um espectador imparcial — *i. e.*, um juiz ideal que inspira a todos, mas que, na realidade, não se identifica com ninguém. O espectador imparcial serve como árbitro final. (TMS P.III.ii, 159) Podemos usar nossas habilidades cognitivas para fazer um julgamento mais imparcial, não a partir de uma perspectiva totalmente externa, mas da perspectiva do agente que realiza a ação ou do paciente que a recebe (Darwall, 1999, p. 142). Nesse sentido, simpatizar ou não com alguém implica reconhecer se simpatizamos ou não com a conduta da pessoa. Se o espectador tivesse a mesma atitude naquelas circunstâncias, então ele compartilharia os sentimentos daquele indivíduo, simpatizando com ele. Por outro lado, o oposto se manifesta se o agente que observa a situação tem um sentimento avesso a ela, ou seja, não simpatiza com a atitude realizada (Raphael, 2007, p. 3; p. 14).

No exemplo de Carla, embora ela não tenha simpatizado com a mãe enlutada de início, ou seja, não houve simpatia direta, mesmo assim podemos imaginar que ela utilizou o seguinte procedimento mental para sentir simpatia por aquela mãe:

(2010, p. 02). De acordo com ele, a noção de espectador imparcial em Smith é limitada. Objeções similares a de Sayre-McCord podem ser vistas em: Firth, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer* (1952); Brandt, *Ethical Theory* (1959); Hanfling, *Five Kinds of Distance* (2000); Fudge, *Imagination and Science-Based Appreciation of Unscenic Nature* (2001); Carlson, *Nature, and Landscape* (2009); McGinn, *The Subjective View* (1983).

1. Colocou-se na situação da mãe que perdeu um filho.
2. Experimentou um sentimento (pelo dispositivo da imaginação, ela se colocou no lugar da mãe e pensou em como se sentiria na mesma situação).
3. Colocou-se na posição de um espectador imparcial e comparou seu sentimento com o sentimento da mãe.
4. Após devida consideração, Carla simpatizou (endossou) com o sentimento daquela mãe, mesmo que nunca tenha vivenciado essa situação.

Se fôssemos traduzir esse diálogo interno, Carla vê aquela mãe e pensa: “Eu me pergunto como é ser ela. Sei que, quando perdi entes queridos, fiquei muito triste, então acho que ela provavelmente está muito triste.” Carla, então, considera que essa mãe “deve mesmo estar triste, e com razão; afinal, qualquer um ficaria triste nessa situação!” Nesse processo, Carla reconhece o que a mãe sente (tristeza ou luto) e, depois, ao decidir que é justificável senti-lo, consegue entender esse sentimento. Essa é a simpatia indireta. Imagine, por outro lado, se a pessoa no ônibus fosse um homem que chutou um filhote de cachorro e agora está com raiva porque ele o mordeu. Carla pode imaginar como ele se sente (raiva), mesmo que nunca tenha chutado um filhote de cachorro — ela já foi arranhada por seu gato, e sabe que dói. Mas ela não simpatiza com ele, pois a reação do homem não é a mesma que um espectador imparcial sentiria. A posição do espectador é sentir vergonha e culpa por ter chutado o filhote, e não raiva por ser mordido (Bailey, 2016, p. 104). A explicação de Smith afirma que a simpatia indireta faz com que o espectador (Carla, neste caso) olhe, até certo ponto, com os olhos da mãe, de modo que a simpatia de Carla a leva a ver a mãe a partir de uma “paixão refletida”¹¹ (TMS I.i.4, 8).

¹¹ O próprio Smith reconhece que a paixão refletida “is much weaker then the original one [passion], [but] it necessarily abates the violence of what he [who observe] felt before he came into their presence, before he began to recollect in what manner they would be affected by it, and to view his situation in this candid and impartial light.” (TMS I.i.4.8). Naturalmente, um espectador imparcial com mais conhecimento não subestima a intensidade da dor de um agente. No entanto, esse espectador ainda favorece

Por meio daquilo que Griswold chama de uma conexão orgânica entre mim e o outro (2006, p. 196), Smith assume o sentimento de simpatia em sua teoria moral como uma combinação de emoção e reflexão sobre o lugar do outro (TMS I.iii.5.4, 37). Mais do que sentir o que o outro sente, trata-se de ser capaz de sentir o que sentiríamos se fôssemos ele, reconhecendo-o como igual a nós ao mesmo tempo em que nos conhecemos. Nesse sentido, há uma “separação ao experimentar a semelhança”, ou seja, você não é o outro, mas pode entender o prazer ou a dor dele. (TMS I.iii.5.4, 37) E, por meio desse tipo de “transposição de corpos”, nossa capacidade cognitiva nos permite assumir, de forma imparcial e imaginada, o lugar de outra pessoa¹².

Em suma, Smith preza por colocar todos em uma posição de “igualdade humana” (Fleischacker, 2004, p. 73), na qual a simpatia indireta revela-se como uma forma de compartilhar sentimentos. Mais do que isso, ela é a conexão entre pessoas que não ocupam um lugar de proximidade como em uma relação entre pai e filho, ou entre amigos. Essa habilidade de nos colocar no lugar do outro, resultado da simpatia

a moderação nas reações do agente, porque uma reação que o espectador (apropriadamente) pretende não fazer envolve o agente adotar posturas de contenção. O espectador já teria adquirido o hábito de restringir reações para obter a simpatia de pessoas que subestimam a intensidade da dor nos outros. Nesse sentido, espectadores “reais” imparciais favorecem ações corretas porque elas são corretas. Os atos são corretos porque seriam favorecidos por espectadores imparciais, que, portanto, devem favorecer essas ações por razões além de serem ações corretas. Seria perverso supor que o que um espectador imparcial favoreceria nesses atos é simplesmente o fato de que um espectador imparcial favoreceria os atos (Prinz, 2007).

¹² Para reforçar esse ponto: “It is miserable, we think, to be deprived of the light of the sun; to be shut out from life and conversation; to be laid in the cold grave, a prey to corruption and the reptiles of the earth; to be no more thought of in this world, but to be obliterated, in a little time, from the affections, and almost from the memory, of their dearest friends and relations. [...] The idea of that dreary and endless melancholy, which the fancy naturally ascribes to their condition, arises altogether from our joining to the change which has been produced upon them, our own consciousness of that change, from our putting ourselves in their situation, and from our lodging, if I may be allowed to say so, our own living souls in their inanimated bodies, and thence conceiving what would be our emotions in this case” (TMS II.iii.1,5).

indireta, será o requisito para um julgamento avaliativo e será, também, a pedra angular de sua teoria moral. Trata-se de nossa capacidade de reconhecer o outro como um igual, aprender com as suas experiências e descobrir que “somos apenas um entre a multidão, em nada melhores que qualquer outro nela.” (TMS III.iii.5.4, 89) Estes elementos ditam o tom da teoria moral de Smith.

Na próxima seção, analisaremos como nosso julgamento moral culmina em uma espécie de ferramenta prática que os indivíduos podem usar para avaliar a si e aos outros. Mais especificamente, argumentaremos que reconhecer o outro como igual molda as relações interpessoais e é a chave para compreender a dimensão relacional humana.

4 Movendo-se no palco moral do mundo: a relação teatral entre o eu e o outro

Como explicamos na seção anterior, a simpatia é a disposição para nos colocar no lugar do outro, compartilhando os mesmos sentimentos em uma espécie de conexão orgânica. Isso vale também quando falamos de julgamento moral. Em Smith, é possível distinguir dois tipos de simpatia: simpatia emocional (equivalente à simpatia direta) e simpatia cognitiva (equivalente à simpatia indireta). A simpatia emocional é uma reação imediata a um estímulo. Ela envolve o compartilhamento de estados afetivos com pessoas próximas, principalmente aquelas com as quais temos uma conexão pré-existente — por exemplo, amigos e familiares. Tendemos a simpatizar instantaneamente com estas pessoas. Nesses casos, a simpatia emocional surge como uma paixão que ocorre a partir de julgamentos instintivos, sem exigir um processo de racionalização para senti-la (Griswold, 1999, p. 94). Já a simpatia indireta, por sua vez, envolve a perspectiva mental de levar em conta os pensamentos e crenças dos outros. Enquanto os sentimentos de simpatia direta são constituídos pela mera observação e não podem

ser a base para julgamentos morais adequados, a simpatia indireta requer um procedimento psicológico específico e é uma condição importante para as ações morais na teoria de Smith (Montes, 1966, p. 20; Griswold, 2006; Rasmussen, 2006).

Na vida cotidiana, julgamos o tempo todo. Julgamos como os outros se vestem, seus gostos e comportamentos, sempre baseados em nossas percepções e na familiaridade com os envolvidos. Esse ponto de vista parcial faz-nos simpatizar mais com aqueles que são próximos de nós do que com os que são distantes. Mas o que torna um julgamento moralmente relevante? Se quisermos ampliar o escopo de nossos julgamentos de certo e errado e falar em termos morais, precisamos buscar um procedimento adequado para o julgamento moral — um que exija um nível profundo de justificação. Na visão de Smith, o julgamento moral adequado caracteriza-se pelo sentimento de adequação ou inadequação da ação analisada, que ele definiu como propriedade (*propriety*). Para ele, essa propriedade é uma paixão despertada ao final de todo julgamento moral e, quando provocada “por objetos particularmente relacionados a nós mesmos, o ponto que o espectador pode concordar” (TMS VI.iii,14). Essa é a propriedade dos sentimentos.

O problema é que julgamos a propriedade ou impropriedade dos sentimentos dos outros de acordo com o quanto simpatizamos com eles e se são adequados às circunstâncias. Esse processo, se não for devidamente regulado, pode nos levar a um erro: “a simpatia mais exata dos sentimentos só nos diz que nossos sentimentos são semelhantes aos de outra pessoa, — o que pode ser, tanto quando são viciosos quanto quando são virtuosos, ou mesmo nem virtuosos, nem viciosos” (Mizuta, 2000, p. 138). Para que os julgamentos sejam considerados moralmente adequados, o processo deve ser realizado usando a capacidade da imaginação, atrelada ao dispositivo de imparcialidade. Após esse processo, a ação é julgada com aprovação ou desaprovação pelo espectador, sendo a propriedade o resultado desse processo.

Esse procedimento moral vem acompanhado, na teoria de Smith, por um esclarecimento sobre a distinção entre agente e paciente e suas respectivas atuações na *relação teatral entre ator e espectador*.

Smith esclarece os personagens dessa peça quando afirma:

Eu, o examinador e juiz, represento um personagem diferente daquele outro eu, a pessoa cuja conduta é examinada e julgada. O primeiro é o espectador, cujos sentimentos a respeito de minha própria conduta procuro apreender, colocando-me em sua situação e considerando como ela me pareceria, vista daquele ponto de vista particular. O segundo é o agente, a pessoa a quem propriamente me chamo, cuja conduta, sob o caráter de espectador, procurava formar alguma opinião. O primeiro é o juiz; o segundo é a pessoa quem julgo (TMS I.i.1,4)

Alguns estudiosos afirmam que “o vocabulário do teatro” é o “idioma básico” da TMS (cf. Barish, 1985; Marshall, 1986; Stewart, 1982; Griswold, 1999). De acordo com Griswold, “Smith tinha um grande interesse pelo teatro durante grande parte de sua carreira como escritor,” (1999, p. 77) o que pode explicar por que ele descreve os agentes morais como personagens em sua trama moral. Logo, tratar o julgamento moral smithiano como uma representação de “um mundo estruturado e governado por relações teatrais” nos permite compreender melhor as posições de cada personagem envolvido nesse processo moral.

Desde o início, Smith parece comparar a vida humana aos espetáculos teatrais. Em sua peça, o comportamento humano é observado através dos personagens do agente e do paciente. Em uma representação reflexiva, Smith convida o leitor a assumir o papel de cada personagem: o agente, o paciente, a plateia e o crítico. Ele destaca que o mais importante, para os espectadores que buscam fazer um julgamento moral adequado, é entender a resposta do ator à situação. Ele também usa os termos “ator” e “agente” de maneira semelhante, assim como usa “espectador” e “paciente” como equivalentes. Há uma razão para essa intercambialidade. Smith modifica a terminologia segundo as diferentes posições que os personagens assumem ao longo de sua peça moral.

O termo “agente”, muitas vezes, refere-se ao agente moral (personagem individual); enquanto o termo “ator” descreve o agente no contexto prático (na sociabilidade), no papel de agente social (TMS I.i.1.4, 113). Cada termo captura a circunstância dos diferentes personagens e evoca a capacidade do leitor de experimentar um modelo das atitudes e emoções do espectador (Nussbaum, 2007, p. 10). Nesse momento, o paciente, que apenas observa a situação, também se torna um espectador capaz de fazer julgamentos.

A experiência do espectador forma a base de sua compreensão da experiência do ator. Quando o espectador/paciente observa uma ação, ele pode não sentir os mesmos sentimentos que o ator/agente, embora possa se imaginar naquela situação. O ator desse jogo moral é tanto capaz de atuar quanto de julgar o outro e a si. A figura smithiana do “espectador” — que observa e avalia os outros enquanto é, ao mesmo tempo, observado e avaliado — é eminentemente teatral. Observado pelos outros, ele é um ator; observando os outros, ele é a plateia e o crítico. Como aponta Griswold, Smith sugere fortemente que a ideia do crítico teatral é o modelo apropriado para o julgamento moral na sociedade (1999, p. 77).

Uma vez elucidada a distinção entre agente e paciente, bem como suas respectivas atuações no mundo do julgamento moral teatral smithiano, passamos a explicar como esses dispositivos são necessários para que as pessoas façam julgamentos morais devidamente regulados. Segundo Smith, para que um julgamento seja propriamente moral, devemos nos engajar em um processo de duas etapas: primeira, a aproximação aos agentes envolvidos (com base em nossas experiências); segunda, o distanciamento de nossos preceitos morais e afetos. Essas etapas de aproximação e distanciamento envolvem os dispositivos de imaginação e imparcialidade. Em resumo, o sentimento de simpatia, a imaginação e o espectador imparcial são os dispositivos pelos quais o indivíduo começa a formar alguma ideia de propriedade ou impropriedade sobre uma ação.

Voltemos ao exemplo de Carla. A história de Carla e a mãe enlutada no ônibus representa o estágio inicial da simpatia cognitiva: a conexão com os outros pela prática da imaginação. Segundo Smith, não podemos nos imaginar em qualquer situação, agradável ou não, sem sentir um efeito semelhante ao que ela produziria em nós mesmos (TMS III.iii.21, 145). O processo psicológico de se conectar com pessoas com as quais não nos conectaríamos de início só é possível através da “mudança imaginária de situações da qual ela surge” (TMS III.iii.21, 144). Assim, os sentimentos reais da pessoa diretamente envolvida (neste exemplo, a mãe) tornam-se os sentimentos do espectador (Carla) por meio de uma troca imaginativa de lugares. A situação implica uma mudança psicológica na pessoa, já que Carla pode simpatizar com a mãe enlutada mesmo que ela nunca tenha passado por aquela situação específica. Passar por esse processo de simpatizar com a mãe move Carla de sua posição original (pensando como Carla) para o lugar da mãe (pensando como se fosse, de fato, a mãe enlutada). Essa mudança de posição só é possível devido ao processo psicológico da simpatia. Esse primeiro estágio é que permite que ela se vincule àquela mãe enlutada.

Observe que Carla pode facilmente se aproximar daquela mãe e julgar seus sentimentos. No entanto, como temos dito, essa aproximação é limitada. A mudança de perspectiva revela que o dispositivo da imaginação, por si só, não nos torna imparciais em nossos julgamentos morais. Conexões paralelas podem ocorrer entre pessoas que compartilham o mesmo conjunto de valores morais e crenças. Nossa imaginação baseia-se em nossas experiências, nas emoções que sentimos juntos à nossa comunidade moral. Podemos até entender outras motivações para a ação, mas o julgamento moral ainda assim é parcial. Embora a imaginação nos permita conectarmos com os outros, ela sofre do problema da parcialidade (TMS III.iii, 105). Para remediar essa insuficiência, Smith recorreu à noção de imparcialidade como o segundo estágio de seu procedimento de julgamento moral.

Vamos imaginar outra situação. Carla encontra uma mãe enlutada. Ela é uma indígena Yanomami. Ela conta que perdeu o seu bebê no nascimento e explica que em sua tribo há uma tradição de que se uma mulher ao parir perceber que seu bebê tem uma deficiência física, ela deve matá-lo. Carla, que não é Yanomami, talvez sinta que o ato de matar um recém-nascido por ter uma deficiência é repugnante e, assim, julgará essa mãe de forma diferente. Ela provavelmente terá mais dificuldade em simpatizar com essa mãe enlutada do que com a mãe anterior. No entanto, considere a perspectiva da mãe Yanomami:

Essa estranha prática é o reflexo da identidade do grupo e apesar de nos causar espanto é carregada de sofrimento, na qual a mulher yanomami, quando sente que é chegada a hora do parto, vai sozinha para local ermo na floresta, fica de cócoras, e a criança cai no chão. Nessa hora, ela decide se a pega ao colo ou se a deixa ali. Se coloca nos braços, dá-se nesse momento, o nascimento. Se abandona, não houve, na concepção do grupo, infanticídio, pela singela razão de que a vida não se iniciou. Observa-se que o início da vida, na perspectiva da comunidade indígena yanomami é totalmente diferente da nossa ocidental (Duprat, 2019, p. 7).

Conhecendo as perspectivas culturais e a motivação interna da mãe indígena para tal ato, Carla provavelmente não desaprovava, pelo menos não tão rapidamente ou com tanta veemência, o ato dessa mãe. Inclusive, talvez aqueles que condenam a mulher Yanomami sem conhecer suas motivações mudem sua posição agora, após saber desse fato. Ou muitos não a diferenciariam de qualquer outra mulher que tenha feito um aborto ou tenha perdido um filho antes do nascimento. Essa é uma extensão da nossa capacidade imaginativa e a simpatia “pode agora [...] ser usada para denotar nosso sentimento de compaixão com qualquer paixão” (TMS I.i.1.5, 23). Por um lado, a imaginação conecta-nos com a situação observada, entendendo-a desde o nosso ponto de vista. Por outro lado, o distanciamento de nossa visão inicial permite-nos compreender melhor todas as circunstâncias envolvidas. Smith observa afirma que “nunca podemos observar nossos próprios

sentimentos e motivos, nunca podemos formar qualquer julgamento sobre eles, a menos que nos removamos, por assim dizer, de nossa posição natural e tentemos vê-los como se estivéssemos à certa distância de nós mesmos” (TMS III.i.3, 110). Quando colocamos um objeto muito perto dos olhos, ele parece distorcido. De forma semelhante, quando analisamos nossa própria conduta sem nos distanciarmos, também obtemos uma perspectiva distorcida de olharmos a nós mesmos sob a ótica da parcialidade.

De acordo com Smith, ao julgarmos determinadas situações,

[...] devemos vê-las, nem do nosso próprio lugar, nem do dele, nem com nossos próprios olhos, nem com os dele, mas do lugar e com os olhos de uma terceira pessoa, que não tem conexão particular com nenhum dos dois, e que julga com imparcialidade entre nós (TMS III.iii.3.3, 135).

Esse distanciamento é condição para o julgamento moral adequado. Para satisfazê-la, precisamos de um dispositivo que promova a imparcialidade de forma adequada (Sayre-Mccord, 2013, 2003 e 2010). Como dito, a maneira smithiana de fazê-lo consiste em inspecionar ações e condutas não com base em nossas crenças e experiências, mas como um espectador imparcial as julgaria. Projetamo-nos imaginativamente na vida do outro e, ao fazê-lo de maneira imparcial, assumimos todo o seu repertório de seus pensamentos, emoções e ações (cf. Brahan, 2006). Um comportamento ou reação é, então, julgado como moral ou imoral considerando a visão imparcial do espectador sobre o processo decisório do agente.

Por meio dessa troca imaginária de lugares, os espectadores concebem “emoções semelhantes àquelas que [os agentes] sentem”, e o agente, “colocando-se constantemente [...] [concebem] algum grau dessa frieza em relação a sua própria fortuna” (TMS I.i.1,11). A posição que adotamos equilibra parcialidade e imparcialidade, incluindo os sentimentos, o repertório cognitivo e a habilidade imaginativa do

observador. Ao recorrer à imparcialidade, o espectador analisa as ações dos outros e as suas próprias.

Ao internalizar a figura do espectador imparcial, conseguimos trabalhar o caráter do observador e do objeto observado (Baley, 2016, p. 105). Para isso, Smith recorre à noção do espectador imparcial como incorporando “razão, princípio e consciência” (TMS III.iii.5.4, 137). Para ele, há uma instância desse espectador imparcial em contínua construção dentro de cada pessoa, o que torna a todos capazes de “discernir as consequências remotas de todos os nossos atos e prever o benefício ou o mal que provavelmente resultará deles” (TMS IV.ii, 6). Cada um de nós pode assumir o papel de crítico no “teatro moral de nossas relações” e proceder para considerar adequadamente a qualidade moral das ações.

Agora, temos os elementos conceituais necessários para entender como Smith correlaciona a aprovação ou a desaprovação — com as quais julgamos tanto nossa conduta quanto a de outras pessoas — com a necessidade de aproximação (imaginação) e distanciamento (imparcialidade) ao observar uma ação. Essa mudança de perspectiva permite-nos observar adequadamente a ação. O espectador realiza, primeiro, o julgamento de uma ação ao imaginar-se no lugar do agente. Depois, ele compara o sentimento que motiva a ação do outro com o sentimento que ele próprio teria se fosse o agente (Sayre-Mccord, 2013; Raphael, 2007; Darwall, 1999). Se o espectador tivesse a mesma atitude que o sujeito em julgamento na situação imaginada, ele compartilharia os sentimentos do sujeito e, portanto, aprovaria a ação. O oposto se manifesta se o agente que observa a situação tiver um sentimento avesso a ela e a desaprovar.

A dimensão de aprovação ou desaprovação de um ato implica o reconhecimento de que simpatizamos ou não com a conduta idêntica da pessoa por meio do “nosso senso natural de propriedade” (TMS II.i.5.10, 77). Smith chamou de propriedade comportamental (ou propriedade da ação) a capacidade dada pela natureza que permite ao

agente alcançar uma disposição adequada de caráter, permitindo a qualquer espectador simpatizar ou não com ele. A propriedade é, portanto, o sentimento resultante da aprovação ou desaprovação. Esse tipo de “apropriação” do sentimento do outro é o novo sentimento experimentado por Carla diante da mãe Yanomami. Smith argumenta que o espectador, ao aprovar a emoção do agente, sente uma emoção atrelada a uma sensação prazerosa que significa aprovação. A desaprovação, por sua vez, gera um sentimento de aversão e inadequação. Esse sentimento derivado da aprovação ou desaprovação de uma ação é o ponto de apropriação. Nas palavras do próprio Smith:

Aprovar as opiniões de outro homem é adotar essas opiniões, e adotá-las é aprová-las. Se os mesmos argumentos que o convencem me convencem da mesma forma, necessariamente aprovo sua convicção; e se não o fizerem, necessariamente a desaprovo: nem posso conceber que eu deva fazer uma sem a outra. Aprovar ou desaprovar, portanto, as opiniões dos outros é reconhecer, por todos, como significando nada mais do que observar sua concordância ou discordância com a nossa. [...] Este é igualmente o caso com relação à nossa aprovação ou desaprovação dos sentimentos ou paixões dos outros (TMS I.i.3, 17).

Enfatizamos, em particular, que Smith considera a simpatia como uma maneira de alcançar o reconhecimento do outro como um igual. Isso é crucial para a plausibilidade de sua abordagem sobre como o “eu” de cada indivíduo, “dialogando com própria consciência para ser capaz de julgar”, autoriza-nos a julgar a nós mesmos moralmente (TMS II.iii.1.4, 164). Nesse caso, essa simpatia imparcial não é apenas a justificação da decisão moral de todos, mas uma espécie de consciência interior presente em cada indivíduo, ou seja, ela atua como um guia para examinar nossa própria conduta.

Esse processo produz o que Griswold chama de “grau de interconexão entre os indivíduos” (1999, p. 196), posto que a devida reflexão — ao adotar o ponto de vista do espectador imparcial — sobre o comportamento dos outros sustenta o núcleo da moralidade humana na

teoria de Smith. Há uma interconexão e um ajuste mútuo. A consciência do agente sobre os sentimentos do espectador e a sua tentativa de ajustar suas paixões à medida que o espectador pode segui-las é um ato de reciprocidade em ação, o qual decorre da dimensão inter-relacional da moralidade.

Cada faculdade em um homem é a medida pela qual ele julga a faculdade semelhante em outro. Eu julgo sua visão pela minha visão, seu ouvido pelo meu ouvido, sua razão pela minha razão, seu ressentimento pelo meu ressentimento, seu amor pelo meu amor. Eu não tenho, nem posso ter, nenhuma outra maneira de julgá-los (TMS VII.iii.3.11).

Para que os julgamentos morais sejam considerados justos, seu processo deve ter sido realizado usando nossa capacidade de imaginação atrelada à imparcialidade. Assim, a simpatia cognitiva na teoria smithiana é responsável por nos permitir nos colocar no lugar da outra pessoa e, com isso, dizer se o comportamento dessa pessoa foi adequado ou não, tendo como parâmetro nossos próprios sentimentos. Ao julgar o comportamento do outro, tendo como diretriz o sentimento de simpatia, descubro que também posso julgar antecipadamente se meu comportamento é moralmente aceitável ou não. Nesse sentido, aprovar ou reprovar revelam se a ação merece mérito ou não — em termos de adequação ou inadequação. Mais uma vez, na visão de Smith, o julgamento moral adequado implica uma propriedade de julgamento que será o sentimento de aprovação ou desaprovação da ação analisada.

Essa segunda preocupação moral smithiana diz respeito ao modo como aplicamos os resultados desse processo de julgamento a nós mesmos, fornecendo um padrão para a ação correta e a errada. Aqui, a simpatia faz parte do julgamento moral porque precisamos simpatizar para aprovar ou desaprovar uma ação. Sem esse sentimento de *fellow-feeling* não seríamos capazes de chegar a um julgamento moral adequado. Dito de outra forma, para avaliarmos moralmente os outros, precisamos necessariamente nos identificar com eles, e esse

reconhecimento é um pré-requisito para o julgamento moral. Esse requisito oferece o padrão idealizado de moralidade a partir do qual podemos julgar nossas ações, sendo o fator mais importante a “nossa capacidade de nos envolver no processo [que Smith] identifica com a simpatia” (Sayre Mccord, 2013, p. 5).

Isso nos leva à segunda dimensão dos julgamentos morais: as noções de certo e errado fornecerão os padrões adequados de comportamento. A capacidade de fazer julgamentos morais apropriados ajuda o indivíduo a se tornar um agente moral que aprende o padrão moral adequado a partir da conexão com o outro. Para isso, ele não precisa experimentar uma determinada situação para saber se é certa ou errada, basta observar e aprender com a experiência de outro. O julgamento moral influencia os padrões individuais de aprovação, estabelecendo um padrão para as ações. Ao observar os comportamentos dos outros e suas reações a determinados tipos de ações e sentimentos, as pessoas assimilam certo padrão de julgamento que lhes permite tornar-se agentes morais capazes de aplicar tais padrões morais adquiridos.

No entanto, devemos notar que podemos sentir simpatia pelos outros sem nos sentirmos motivados a agir conforme o que acreditamos ser uma boa ação. O padrão de comportamento alcançado ao final de nosso julgamento moral ajuda-nos a pesar nossos atos. Não obstante, esse padrão não implica que, necessariamente, agiremos seguindo nosso senso de certo ou errado. Não podemos colocar simpatia e motivos para a ação no mesmo patamar. Embora o julgamento moral que fazemos sobre os atos dos outros possa contribuir para minha moralidade, esse senso de dever não implica motivação (cf. Raphael, 1985, p. 29). Isso pode sugerir que a motivação moral apropriada baseia-se no desejo do agente de obter a simpatia dos espectadores e, consequentemente, ter sua reação aprovada. No entanto, uma leitura mais cuidadosa dos escritos de Smith revela que o desejo de aprovação não é suficiente para motivar o agente. Por exemplo, o fato de eu querer que as pessoas aprovem minha atitude de doar todo o meu dinheiro aos

pobres não é suficiente para me motivar a agir com tal altruísmo. Em contraste, posso pensar em agir dessa forma, não por aprovar tais ações, mas por desejar ser, de fato, uma pessoa digna de admiração. A emulação aqui é fundada em nossa admiração pela excelência dos outros, o que nos faz querer ser admirados pela mesma integridade. Não se trata de ser admirado de qualquer maneira, mas de ser admirado por aquilo que consideramos digno de admiração, ou seja, o que consideramos admirável nos outros. Esse desejo de excelência moral nasce de nossa sincera admiração por algumas pessoas. Logo, o propósito mais significativo de uma pessoa não é agir para obter a aprovação de todos, mas tornar-se um objeto justo e apropriado de aprovação para eles. Em tais casos, a satisfação do agente com sua conduta depende muito mais da consciência de merecer essa aprovação do que simplesmente de apreciá-la.

Aqui, justificamos uma certa noção de imperativo moral para esse agente, que chamamos de simpático, com base na imagem do “patriota que dá sua vida pela segurança ou quando, pela glória desta sociedade, parece agir com a mais exata propriedade” (TMS III.iii.3,3). A conduta dessa pessoa excita não apenas toda a nossa aprovação, mas “nosso maior espanto e admiração, e parece merecer todos os aplausos” (Montes, 1966, p. 45). O sistema moral smithiano, estruturado de forma mais consistente na *Teoria dos Sentimentos Morais*, baseia-se na simpatia mútua e na avaliação moral pessoal para determinar um comportamento moral adequado. O sujeito smithiano parece estar constantemente enfrentando um jogo de espelhos em que observa o outro e a si mesmo em um exercício de simpatia das relações interpessoais. Do ponto de vista moral, Smith busca uma teoria capaz de explicar as relações sociais de confiança, autodeterminação e reconhecimento do outro a partir de uma teoria sentimentalista que, por meio de um espectador imparcial, fornecerá o julgamento moral apropriado. Concorrendo com Sayre-McCord: “sem simpatia, não teríamos uma comunidade moralmente decente” (2013, p. 2).

Recapitulando, a simpatia cognitiva de Smith desenvolve-se em duas etapas. Na primeira, ela estimula nossa preocupação com a situação dos outros e em seguida, leva-nos a agir de maneiras que acreditamos ser moralmente relevantes. Ao mesmo tempo, a noção do espectador imparcial expande nosso círculo moral, trazendo críticas às nossas ações e às ações dos outros, a simpatia indireta nos permite reconhecer o outro como um igual. O movimento recíproco entre agente e espectador permite-nos identificar a noção de reconhecimento mútuo na teoria de Smith. Por fim, a simpatia guia nosso comportamento moral, dada nossa capacidade de aprovar (ou desaprovar) ações, motivos e caracteres (e, assim, criar um padrão de ação correta e errada).

Voltando à metáfora do teatro, a filosofia de Smith exhibe uma peça em que o comportamento humano é observado sob a encenação do agente e do paciente, ao mesmo tempo que o crítico teatral a observa:

[a pessoa] que admira o mesmo poema ou a mesma imagem, e os admira exatamente como eu, deve certamente permitir a justiça da minha admiração. [...] Pelo contrário, a pessoa que, nessas diferentes ocasiões, não sente nenhuma emoção como a que eu sinto, ou não sente nenhuma que tenha qualquer proporção com a minha, não pode evitar desaprovar meus sentimentos, por conta de sua dissonância com os seus próprios [...] Devo incorrer em um grau maior ou menor de desaprovação: e, em todas as ocasiões, seus próprios sentimentos são os padrões e medidas pelos quais ele julga os meus (TMS II.iii.1.4, 322).

Isso ilustra como, no grande teatro da comunidade moral, é possível entender como cada personagem atua nesse processo e ver a interpretação adequada dos papéis essenciais do agente, do paciente, do público e do crítico. Para se movimentar pela comunidade moral, o espectador muda de posição o tempo todo. Por sua vez, a imparcialidade do crítico também depende da capacidade de refinar seus pensamentos por meio de uma reflexão cuidadosa. Concordando com Griswold (1999), o crítico teatral é o equivalente apropriado para realizar o

juízo moral smithiano na sociedade. Na vida prática, o crítico do espetáculo torna-se um ator crítico que entende as consequências de seu comportamento. O sentimento de ser espectador ajuda a nos comportarmos no teatro e no mundo em geral.

5 Considerações finais

Este artigo descreveu os elementos e mecanismos da teoria moral de Smith. Definiu os tipos de simpatia presentes em sua teoria e, em seguida, mostrou como os dispositivos da imaginação e do espectador imparcial permitem o juízo moral. O espectador imparcial é uma posição idealizada que os indivíduos assumem para elaborar um juízo moral imaginando a experiência do outro. Ao observar os comportamentos e as reações de outros seres humanos a certas ações e sentimentos, as pessoas assimilam padrões de juízo. Ao longo da *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith se coloca como um observador que apresenta a dimensão prescritiva de sua teoria moral. Segundo ele, o exercício de capturar os sentimentos dos outros possibilita tanto a apreensão de padrões morais, quanto sua aplicação.

Esse processo ocorre com base no procedimento racionalizado de desenvolver um juízo moral simpático, o qual deixa de ser uma emoção para tornar-se um procedimento psicológico racional. O juízo moral, por sua vez, implica a propriedade de juízo, isto é, de ser um sentimento de adequação ou inadequação da ação analisada. Para que os julgamentos morais sejam considerados justos, seu processo deve ser realizado adotando nossa capacidade simpática, atrelada à imparcialidade. Após esse processo, o agente sabe qual é a ação correta. Nesse tipo de espelho social, o juízo é o que me permite conhecer o certo e o errado e, assim, conduzir minhas ações por meio dessa análise moral das atitudes dos outros. Isso reforça a tese de que a simpatia, no pensamento de Smith, é a chave para o desenvolvimento da moralidade dos indivíduos, pois esse sentimento permite-

nos adquirir um padrão de comportamento através dos olhos do outro. Esse foi o propósito deste artigo: apresentar como Adam Smith constrói sua teoria moral a partir da descrição da natureza humana e da formação moral do agente.

Referências

- BALEY, O. Empathy, concern, and understanding in The Theory of Moral Sentiments. *The Adam Smith Review*. Fonna Forman (Ed) Oxon: Routledge, 2016.
- BARISH, J. *The Anti-Theatrical Prejudice*. Berkeley: University of California Press, 1985
- BLOOM, P; *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. Crown 33-58, 2013.
- BUTLER, E. *Adam Smith – a primer*. London: Institute of Economic Affairs, 2007.
- CICERO, M. T. *De natura rerum*. Paris: Gallimard, 1962.
- DARWALL, S. Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith. *Philosophy and Public Affairs*, v. 28, n. 2, p. 139-164, 1999.
- DEBES, R. *Sympathy: a history*. Oxford University Press, 2015.
- FLEISCHACKER, S. *Being Me Being You: Adam Smith and Empathy*. The University of Chicago Press, 2019.
- FLEISCHACKER, S. *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- FORMAN-BARZILAI, F. *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge, 2010.
- GRISWOLD, C. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GRISWOLD, C. On the incompleteness of Adam Smith's system. *The Adam Smith Review*. Volume 2. Routledge, 2006.
- HAVE, H. Compassion. *Dictionary of Global Bioethics*. Springer, Cham, 2021.
- MARSHALL, D. *Theater of Sympathy: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*. New York: Columbia University Press, 1986.

- MIZUTA, H. *Adam Smith's Library: A Catalogue*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- MONTES, L. *Adam Smith in context: a critical reassessment of some central components of his thought*, 1966.
- MULLAN, J. *Sentiment and Sociability the Language of Feeling in the Eighteenth Century*, 1988.
- NUSSBAUM, M. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, 2003.
- PAGANELLI, M. P. The Adam Smith problem in reverse: Self-interest in the wealth of nations and the theory of moral sentiments. *Theory and practice of economic policy. Tradition and change*. Franco Angeli, 2009.
- PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press, 2007.
- RAPHAEL, D. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- RASMUSSEN, D. *The infidel and the professor: David Hume, Adam Smith, and the friendship that shaped modern thought*. Princeton: University Press, 2006.
- ROTHSCHILD, E. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*. Harvard University Press, 2001.
- SAGAR, P. Beyond sympathy: Smith's rejection of Hume's moral theory. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(4): 681-705, 2017.
- SAYRE-MCCORD, G. Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment. *Social Philosophy and Policy*, v. 30, n. 1-2, p. 208-236, 2013.
- SAYRE-MCCORD, G. Sentiments and Spectators: Adam Smith's Theory of Moral Judgments. *The Philosophy of Adam Smith*, p: 124-144, 2010.
- SHERMAN, N. Empathy and Imagination. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 22, n. 1, p. 82-119, 1998.
- SKWIRE, S. Adam Smith and the Theater of the Marketplace. *Adam Smith Works*, 2017. Disponível em: <https://www.adamsmithworks.org/documents/adam-smith-and-the-theatre-of-the-marketplace>. Acesso em: 03 dez. 2022.

- SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 2 vols. Edited by R. H. Campbell & A. S. Skinner, Oxford: Oxford University Press, 1976a [1776]
- SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphael; A. L. Macfie, Oxford: Oxford University Press, 1976b [1759].
- SMITH, A. *Lectures on Jurisprudence*. Edited by R. L. Meek, D. D. Raphael; P. G. Stein, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- STEWART, D. Account of the life and writings of Adam Smith. Smith, Adam, *Essays on philosophical subjects*. Ed. W. P. D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- TERJESEN, A. The Role of Sympathy and Empathy in Moral Judgment; with Special Reference to David Hume and Adam Smith. *Doctorate Dissertation*, Duke University, 2005.
- TITCHENER, E. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-processes*. New York: Macmillan, 1909.
- WISPÉ, L. The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed. *Journal of personality and social psychology*, v. 50, n. 2, 314, 1986.

O aborto, a ética e os nossos compromissos práticos

Alcino Eduardo Bonella¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.09>

1 Introdução

Neste ensaio lidarei com a questão do aborto. Profissionais e população em geral muitas vezes se colocam a questão, ora interessados em aspectos mais teóricos, como o que pensar sobre quando começa a vida ou o que é um ser humano, ora mais práticos, como o que pensar sobre o aborto tardio para adolescentes grávidas. Usarei a expressão aborto precoce como nome para aquele que é feito na primeira metade da gestação, e aborto tardio para o que é feito depois, na metade seguinte. Aqui, primeiro apresento os fatos centrais relacionados à questão. Depois, as principais posições filosóficas dentro da ética do aborto (e a minha posição própria) para uma avaliação da questão. Por fim, tiro conclusões práticas da junção das duas partes, factual e avaliativa, e faço três observações à guisa de pesquisa para aprofundamento, uma sobre a complexidade ou não da questão e da solução apontada, uma sobre como pessoas religiosas, especialmente católicas devotas, podem se posicionar diante de tudo isso e uma sobre a metafísica da

¹ Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia e pesquisador do CNPq. E-mail: abonella@gmail.com

identidade pessoal. Sintetizo o essencial para encerrar. Antes de começar, porém, quero fazer um relato biográfico.

Quando mais moço eu era contra o aborto em todos os casos exceto quando houvesse risco à vida da gestante. Minha esposa, também mais moça, era contra o aborto exceto em casos de risco à vida e de estupro. Em princípio éramos o que se chama comumente de *pró-vida* (*pro-life*). Éramos católicos e pensávamos pouco na questão e na ética do aborto. Até termos filhos e vivenciarmos (na verdade, ela vivenciar diretamente e eu indiretamente) o que é uma gestação e o que se passa com a mulher quando se deseja ter um filho ou filha. As gestações de nossas duas filhas e de nosso filho (hoje todos adultos) foram desejadas, correram razoavelmente bem e nos deram filhos maravilhosos. Temos muitas fotos e vídeos dos três desde o nascimento. Gosto muito de olhar as fotos dos três ainda bebês. Mas a experiência da gestação nos tornou o que comumente se chama de *pró-escolha* (*pro-choice*): seguindo nossos sentimentos e juízos, e sem estudar o aborto ou a ética do aborto, compreendemos que não havia nenhum sentido em obrigar uma mulher a manter uma gestação e se tornar mãe, se ela não desejasse mais tal coisa. A gestação era uma experiência altamente impactante, pessoal, corporal, arriscada e momentosa. Com todo o encanto e felicidade pelos quais passamos por essa experiência três vezes, ao invés de rápida e emocionalmente sentenciarmos “aborto nunca, veja como foi!”, concluímos “veja bem como foi, o aborto deve ser um direito!” Tratava-se de ser a favor do direito de uma mulher não querer manter a experiência de gestar, que só ela vivencia diretamente e que só a ela causa impactos significativos direta (tudo o que acontece com e em seu corpo e mente) e indiretamente (tudo o que normalmente acontece à mulher, em nossas sociedades, ao seguirem adiante e terem gestações e filhos indesejados).

Isso dito, já ficou mais ou menos claro que nesse ensaio minha posição é a favor do direito ao aborto (precoce e tardio, em certos casos), e que penso que as avaliações filosóficas em favor desse direito

são melhores do que as contrárias, o que deve levar a concluir que temos de reconhecer, ética e legalmente, a prerrogativa da escolha à mulher.

2 A questão

Para o conhecimento científico disponível (Royal College Of Obstetricians and Gynaecologists – RCOG, 2022), é muito improvável que um feto humano (um ser humano em estágio fetal) tenha manifestado e experimentado alguma consciência do que lhe acontece ou tenha sensações de dor ou prazer antes de 28 semanas de gestação. Peter Singer em seu livro *Practical Ethics* (2011) usava como linha divisória segura entre um feto pré-sensciente e um sensciente, 18 semanas de gestação. Jeff McMahan, no livro *The Ethics of Killing* (2002), utilizando informações embriológicas sobre a emergência da consciência entre 20 e 28 semanas (Korein, 1997) adotou como linha divisória 20 semanas. 18 semanas equivalem grosso modo a quatro meses, e 20 semanas a mais ou menos metade da gestação. Essa informação, que tomo como nossa melhor ciência disponível, é importante se queremos tratar da questão do aborto bem informados sobre do que estamos falando, ao menos se queremos conhecer a natureza biológica e o desenvolvimento de um feto humano, que é o ponto central de discórdia sobre ser certo ou errado terminar-lhe a vida a pedido da gestante ou no interesse da mulher. Também é importante saber que 99% dos abortos feitos nos estados dos Estados Unidos da América que permitem o aborto até seis meses, e 98% no Reino Unido, que permite o aborto normalmente até 22 semanas, são abortos precoces (Steinbock, 1992; RCOG, 2022), o que provavelmente é o caso em outros lugares que têm o aborto legalizado.

Um ser humano em estágio fetal precoce é, então, diferente dos bebês humanos nascidos e daqueles animais que podem sentir dor e prazer e ter alguma consciência do seu mundo, que são chamados por isso de animais senscientes, em geral mamíferos, aves e peixes (The

Cambridge Declaration on Consciousness, 2012). O feto precoce é parecido a um animal não-sensciente, como talvez sejam a maioria dos invertebrados (por exemplo, uma ostra) ou a uma planta, que possui, usando categorias de Santo Tomás de Aquino, vida *vegetativa*, mas não *sensitiva* (sensciente) e muito menos *intelectiva*, que se pode caracterizar hoje como uma vida individual racional e autoconsciente. Todavia, também é um fato que fetos plenamente desenvolvidos e bebês nascidos são conscientes e senscientes, e que um feto humano normal, ao contrário de plantas e animais, se mantido vivo e nutrido, normalmente se tornará um indivíduo racional e autoconsciente, como qualquer ser humano adulto normal, com uma expectativa de vida em torno de 75 a 80 anos em países de renda média e de renda alta. Um aborto precoce não causa dor nem frustração a um feto que nunca foi consciente e sensciente, e um aborto tardio com cuidados obstétricos apropriados também não, mas nesse caso tira a vida de um feto com capacidade para experiências subjetivas e alguma vivência rudimentar disto, ainda que mais semiconsciente do que consciente, com predominância de uma consciência do tipo “sono sem sonhos” (Korein, 1997; RCGO, 2022). Ambos os tipos de aborto impedem que um futuro indivíduo plenamente sensciente e consciente usufrua, após o nascimento, de uma existência humana autoconsciente e racional padrão, provavelmente com mais experiências positivas do que negativa e com planos racionais de vida. Para muitos pensadores o feto é já uma pessoa no sentido metafísico de ter uma natureza racional e direito à vida e a tratamento igual e justo (Kaczor, 2014)

Uma obviedade factual importante, mas às vezes pouco levada a sério sistematicamente na questão é a de que o feto está dentro do organismo de uma mulher, e não fora. E quando uma mulher deseja terminar uma gestação, temos o caso de um ser humano desenvolvido, autoconsciente e racional (a mulher), tentando exercer sua liberdade em relação ao seu corpo e à sua privacidade, escolhendo por encerrar uma gestação não mais desejada e escolhendo não ser mãe. A gestação

sempre envolve o uso de corpo da mulher, desconfortos ou riscos durante a gestação, desconfortos, riscos e/ou dores no parto e no pós parto, desconfortos ou riscos que uma mulher não gestante e um homem não enfrentam, e que podem ser e às vezes são psicologicamente muito difíceis no caso das mulheres que não desejam manter a gestação. A gestação algumas vezes modifica e sempre tem impactos nos planos de vida das mulheres. Em certos casos, como por exemplo o da gestação em meninas e adolescentes, ou no caso do desenvolvimento de doenças graves na mulher ou no feto, durante a gestação, há riscos à vida e à integridade física e mental da gestante. Métodos anticoncepcionais às vezes falham. As mulheres às vezes são vítimas de manipulação, de assédio, ou de violência sexuais. Algumas vezes circunstâncias sociais e econômicas são difíceis para a gestante ou mudam abruptamente. Gestantes podem ser muito novas, ou fracas ou pobres. A proibição total do aborto foi e parece ser um dos fatores que reforçaram o poder dos homens de controlar e subjugar os corpos das mulheres e as mulheres em geral. Os homens não têm o ônus da gestação e muitas vezes é difícil fazer com que assumam os ônus da criação dos filhos. A proibição total do aborto também está correlacionada, especialmente no caso de mulheres abandonadas pelos parceiros, à “feminização” da pobreza (Steinbock, 2001; Warem, 2001; Kymlicka, 2019).

Eis em linhas gerais a questão do aborto. Haveria algo de errado ou muito ruim em se conceder à mulher que deseja abortar, esse direito reprodutivo, mesmo se o ser humano em estágio fetal tenha muita importância ou tenha status de uma pessoa e haja uma tragédia na sua morte, precoce ou tardia? Afinal, normalmente se valoriza e se defende o direito à vida, mas também o direito individual à privacidade e intimidade corporal. Veja que estender tal direito à privacidade ao feto, e assim afirmar que ele tem o mesmo direito que a mulher, e o aborto, então, não deveria ser feito, não parece ajudar muito. O feto humano está dentro da mulher; os reais ou supostos direitos à vida e à privacidade do feto ainda nos deixam com a dificuldade de que a mulher tem

também os mesmos direitos à vida e à privacidade, que levar a sério a privacidade feminina em princípio impede que terceiros, especialmente o Estado, controlem o seu corpo, e que uma gestação não mais querida mas induzida legalmente a ser levada a termo à força, ou proibida à força pelo Estado, é não só uma falta de igual consideração (temos de lembrar de que a gestação por si só impõe certos riscos à gestante que são maiores do que existem sem ela, e do que experimentam os homens), como é uma forma comum de opressão da mulher em sociedades com costumes machistas.

Um aspecto do problema é quando a gestação ocorre em meninas e adolescentes, normalmente fruto de violência de adultos, e normalmente descoberta ou revelada na fase mais avançada da gestação. Há aqui ainda maior risco à vida da gestante. Houve o assédio ou a manipulação ou o estupro. Há mais chances de problemas para o feto. Será que faz sentido dizer que meninas e adolescentes devem manter a gestação, mesmo com os riscos que isso implica, e dos riscos do parto induzido ou da cesariana para que haja o nascimento, como algumas pessoas defendem? Supondo que elas realmente estão bem informadas, não querem reiteradamente a gestação dando assentimento ao procedimento e que haja também consentimento de uma pessoa responsável pela garota: ainda assim o aborto tardio deve ser proibido? Será adequado tentar induzir tais garotas a manterem a gestação e se tornarem mães, mesmo que apenas biológicas? Uma hipótese é que isso poderia ser simples intromissão indevida, de terceiros e/ou do Estado, na integridade e intimidade corporal das mulheres. Lembremos que estes abortos fazem parte do 1% ou 2% de abortos tardios em geral. Por que não se aceita sem muita celeuma que tais garotas devem ter o direito de abortar?

3 A ética do aborto

A ética do aborto analisa criticamente conceitos e argumentos sobre a licitude ou não da prática do aborto ou do direito legal e reprodutivo ao aborto. Vamos nos ater aqui a conceitos gerais contra e a favor do aborto, e vamos fazer uma análise dos fatos narrados na parte anterior e adotar uma posição.

Contra o aborto se apresentam os conceitos de “um futuro valioso como o nosso” e o de “não faça aos outros como não queres que te façam, na posição deles”, no caso, “não faça ao feto como não queres que seja feito ou fosse feito ao feto que você foi”. O primeiro conceito pretende evidenciar que o erro de matar reside essencialmente na perda de anos futuros valiosos para a vítima, e, dado que um feto humano normalmente perde isto, então seria errado matar fetos humanos, que seriam vítimas de um dano significativo. Tal conceito aparece na filosofia de Donald Marquis (1989). O segundo é bastante parecido e quer evidenciar que, do mesmo modo não queremos certos atos feitos contra nós, não é razoável e não devia ser aceito que se façam tais atos a terceiros. Por exemplo, é errado roubar uma pessoa adulta já que não queremos ser roubados ou que tenhamos sido roubados por alguém. Ou, seguindo o conceito, é errado enganar uma criança já que não queremos que nos enganem ou que nos enganassem quando éramos uma criança; ou, é errado cegar um feto humano já que não queremos ser cegados ou que fôssemos cegados quando éramos um feto. Assim, no mesmo sentido, seria errado abortar já que não queremos ser mortos (abortados?) ou que fôssemos abortados quando éramos um feto. Tal conceito aparece na filosofia de Richard Hare (1993) e de Harry Gensler (2013). Os dois conceitos parecem coincidir em que, se pensamos que uma vida como a nossa é um bem e a experimentamos como razoavelmente boa, então não devemos tirar a vida de quem também terá uma vida boa.

Vamos admitir que é uma boa posição filosófica contra tirar a vida e contra o aborto. Eu penso que é. Ela não depende de mandamentos divinos ou de religião e suas autoridades, nem depende de uma metafísica sofisticada. Porém, tais concepções não são adequadas sob todos os aspectos do ato de tirar a vida e do aborto. Por exemplo, se um indivíduo tem um futuro valioso, mas não deseja usufruí-lo e quer morrer, não parece que seja errado tirar a vida dele. Pode-se alegar, todavia, que no caso do aborto o feto não tem tal capacidade de abrir mão do que lhe seria mais favorável, e para indivíduos assim temos de levar à sério que a consequência ruim de que um aborto ceifa o seu futuro. Porém isso não resolve totalmente o problema: se eles não têm a capacidade de escolher, pode ser que não tenham interesse no seu futuro ou que não seja ainda *do* interesse de tais seres, ao menos dos que não são senscientes, ter um futuro valioso. Atentemo-nos que se o futuro não for alvissareiro e prometer mais infortúnios que benefícios, tirar a vida ou abortar tornam-se opções éticas. Mais, no caso do aborto há o dilema citado acima, há a vontade contrária da mulher, e a razão do “futuro como o nosso” tem de ser contrabalanceada com a consequência de se adotar ações ou leis (com base na suposta ilicitude do aborto) contra a privacidade e a intimidade da mulher para que ela seja o meio para gerar um futuro valioso. Esse aspecto será levantado pelas concepções em favor do aborto com base no interesse e supostos direitos da mulher.

A posição de Hare tem estrutura similar e também é independente da religião ou da metafísica da pessoa humana: é baseada de maneira simples e direta na chamada regra de ouro, e esta é a regra como formulada acima. Assim, e de fato, se não queremos ser cegados hoje, não queremos que fôssemos cegados quando éramos um feto. Mas a extensão dessa ideia no que toca à morte e ao aborto parece equivocada. No que toca à cegueira, por exemplo, o erro ocorre porque haverá alguém no futuro que experimentará a cegueira e todos os seus malefícios. Mas se simplesmente não existíssemos ou fôssemos abortados

ainda em estágio fetal precoce, podemos ser céticos sobre isso ser um malefício. Se não existíssemos não seríamos nem prejudicados nem beneficiados com vir a existir ou não vir a existir. Na mesma toada, não creio que faz sentido acreditar que queremos, de fato, não ser abortados e não dar tal direito à nossa progenitora, quando ainda somos um feto precoce. Algo como: você gostaria de viver cego? Não. E você gostaria de não ter nascido? Não sei, parece que tanto faz. Eu não teria males no futuro exceto o suposto mal de não estar existindo e assim não receber nem bens nem males. Se rejeitamos que nos ceguem se somos um feto *que nascerá*, não rejeitamos necessariamente que nos ceguem no período fetal e nos tirem a vida nesse mesmo período para então não sofrermos as consequências futuras da cegueira. Daí, penso que apesar de podermos aceitar que posições como a de “um futuro como o nosso” são boas, podemos também alegar que não são totalmente convincentes ou que possam vencer os argumentos favoráveis ao aborto.

Vamos a uma posição bastante favorável ao aborto, baseada quase exclusivamente no direito real ou suposto da mulher. Os conceitos principais são os de “um bom samaritano” e do “excepcionalismo feminino”. O primeiro quer ressaltar a ideia de que a super-rogação se aplica ao direito ao aborto. Super-rogação é um nome para ações que são meritórias, mas não obrigatórias. Sugere-se que é o caso do direito ao aborto: mesmo que fosse um direito do feto continuar vivendo, não é um dever da mulher conceder-lhe isso como uma obrigação ou dever éticos, obrigada a ser o meio para manter a vida do feto. Judith Thomson (1971) defende essa posição e alega que mesmo que o feto fosse desde a concepção alguém como eu e você, mesmo que fosse uma pessoa racional e autoconsciente, a mulher ainda teria o direito de abortar porque o feto está dentro do corpo dela e usando, para sobreviver, tal corpo. Pense o seguinte. Se por algum motivo um extraterrestre sensciente, autoconsciente e racional se encontrasse dentro de seu corpo, você teria, essa é ideia *pró* aborto, o direito de pedir para retirá-lo de lá se assim o quisesse. Você poderia ser generoso e mantê-lo lá dentro, talvez

por nove meses, mas isso não deveria ser um dever, já que isso afetaria a sua mais íntima privacidade, o interior do seu corpo. E então, se não quisermos ser um “bom samaritano”, temos o direito de não sê-lo.

Pode-se reforçar que o que torna relevante o direito de abortar é de fato a localização da outra (suposta) pessoa, que irá perder a vida, no útero de uma mulher. Só uma mulher (ou um homem trans), no momento, pode ter um outro organismo dentro de si; logo, é algo exclusivo das mulheres e parece ser algo excepcionalíssimo (Waren 2002); o ato de abortar é algo que apenas diz respeito às mulheres e, mesmo que fosse errado, em princípio, tirar a vida (por exemplo, porque ceifamos o futuro valioso de alguém ou desrespeitamos sua autonomia), haveríamos de aceitar que essa situação, a da gestação, deveria contar entre as exceções à regra. Por que não?

As posições contra o aborto geralmente ressaltam a situação do feto. As posições a favor como as citadas até agora, e baseadas no direito de se desconectar de quem está dentro de mim ou na situação excepcionalíssima de uma gestação, ressaltam a situação da mulher. As posições “bom samaritano” e “excepcionalismo feminino” são uma base do feminismo recente em bioética. Todavia, pressupões que há um direito individual à privacidade corporal *mesmo* se ao resguardar tal direito, tira-se a vida de uma outra pessoa, igual por exemplo a mim e a você. Será mesmo que é eticamente aceitável que você se desconecte do extraterrestre citado, sem ponderar que tal extraterrestre é uma pessoa, um ser racional e autoconsciente? Suponha que vou ficar nove meses conectado ao ET e que após terminar esse período o extraterrestre viverá normalmente por 80 anos. Ainda posso pensar que não há nada de errado em me desconectar, em razão da minha privacidade corporal e com essa decisão causar a sua morte? E se a conexão trás desconforto e riscos, o fato de estar em jogo a vida de uma outra (suposta) pessoa, não se torna o caso de que tais desconfortos deveriam eticamente ser suportados em favor dela? Muitos pensadores pensam que não. Ao menos se os desconfortos e riscos forem como os de uma gestação (que

como vimos, não são poucos e de pouca monta), e se a mulher não quer manter a gestação (a “conexão biológica”), então, mesmo que o feto fosse uma pessoa, a mulher deveria ter reconhecido o direito de interromper a gestação (segundo Thomson e Warren). Isso não seria exatamente matar alguém, mas simplesmente aceitar que alguém morra por não ter mais o suporte corporal necessário. Eu, porém, acho que é bem sensato defender que se o ser humano em formação seja alguém como você e eu, então o aborto é eticamente problemático, talvez errado. As posições pró aborto comentadas aqui são boas, mas não são totalmente convincentes.

Há um meio termo, uma concepção favorável ao aborto que dá relevo tanto à mulher quanto ao feto. Foi engenhosamente formulada por Jeff McMahan (2002). Trata-se da posição chamada, no caso de McMahan, de “interesse temporalizado”. Quando seria do interesse de um ser humano em formação usufruir de um futuro valioso? Se um indivíduo não tem e ainda não teve consciência de seu presente, nem teve ainda nenhuma experiência valiosa, ele parece ser, no que é relevante, como um indivíduo meramente possível; a cada nove meses alguém poderia ter um futuro valioso, considerando mulheres capazes de gestar alguém ou alguém planejado para vir à existência (suponha, planejado por um casal para ser concebido no mês de agosto de 1968, mês em que eu nasci): tal indivíduo teria a maior quantidade de benefícios a perder, e “fazê-lo” perder o futuro valioso seria errado se a concepção acima contra o aborto for correta. Mas isso não tem sentido. Alguém que não existe não pode ter um futuro nem um futuro valioso ou desvalioso pois nem é alguém ainda.

Se não há diferença entre o feto humano planejado para um dado mês futuro e o feto pré-sensciente, digamos, com 4 meses (nenhum dos dois foi ou é capaz até o momento de usufruir de benefícios nem de malefícios, por não terem consciência nem senscênica), então os abortos precoces não equivalem à fazer alguém perder um futuro valioso, mas sim a apenas deixar de produzir ou manter as condições

para que um indivíduo com tal futuro venha a existir no futuro. Seria por acaso pior a morte de um feto de um mês do que a de um bebê de um ano ou de uma criança de quatro? O feto de um mês tem de fato mais a perder em termos de futuro valioso, mas não faz sentido que a sua morte seja tida como pior do que a do bebê ou da criança, ou do que a de um adolescente. Eu ao menos lamentaria muito mais a perda de uma criança já nascida ou de um adolescente.

Alguém como eu e você muito provavelmente tem conexão entre os estados de memória e vínculos afetivos e cognitivos ao longo de tempo, temos relações de unidade prudencial ao longo do tempo. Nesse caso parece que temos a mesma identidade de ontem e teremos a mesma amanhã. E “ontem” pode ser um tempo bem longo no passado, por exemplo, daquele do qual normalmente nos lembramos de nós mesmos. Mas não pode ser um tempo indefinido, se deixamos de ter tais relações, o que pode ocorrer quando morremos mas também quando nos tornarmos gravemente dementes e perdermos a unidade prudencial ao longo do tempo, ou quando entramos em estado vegetativo permanente, sem mais consciência ou sensibilidade. Ora, como na demência severa ou no estado vegetativo nós não teríamos mais, esse é o ponto de McMahan, a mesma identidade e assim, antes de que tenhamos tido certas capacidades e experiências psicológicas ou mentais, nós também não existíamos como *eu e você*, mas sim como uma outra coisa ou entidade. Antes de termos fortes relações de unidade prudencial entre os tempos de nossa existência, ou não temos nenhum interesse no nosso futuro (é o caso de um feto precoce) ou temos um interesse bastante fraco (esse seria o caso de um feto desenvolvido tardio ou quando *éramos* tal feto). O que um feto tardio perde não é todo o futuro valioso de um ser humano, como no caso de uma criança de quatro anos ou de alguém como eu e você, mas um pequeno futuro de um ser humano em formação até começar a ter relações de identidade prudencial temporal robusta. Aí sim, há interesse robusto e de longo alcance em viver. Logo, abortar, mesmo no caso de um feto tardio, não desconsidera

interesses em proporção tal que deveria nos incomodar, e que deveria no indispor contra o interesse de uma mulher em interromper uma gestação. No caso de fetos precoces a licitude do aborto é total, não haveria a morte de alguém como eu e você ou mesmo de alguém, mas de algo. No caso de fetos tardios a licitude do aborto continua a ser o caso, mas não apenas em razão de se preferir simplesmente abortar, mas por essa e mais outras razões importantes, mas que para McMahan são aquelas do interesse de uma mulher esclarecida com desconforto significativo com a gestação. Com certeza para ele (e para mim), são as razões de se ser uma criança ou adolescente, de haver risco de vida, de ter havida estupro ou de haver deficiências graves no feto, como no caso da anencefalia.

Um dos problemas dessa concepção é que dependendo da ideia de identidade pessoal ou do tempo em que se começa a se ter relações de unidade prudencial, teremos de incluir bebês e talvez crianças muito pequenas, e indivíduos com graves deficiências mentais, entre os indivíduos cuja morte não deveria nos incomodar (tanto) nem nos indispor contra os interesses de terceiros em sua morte. O infanticídio seria lícito, o que é contraintuitivo. Pode-se, todavia, retrucar que o infanticídio e outros tipos similares de matar, não são erradas como pensamos, e que o que importa não são os melhores interesses de um indivíduo assim, mas os interesses de um sujeito-de-uma-vida-mental, para parafrasear a expressão tornada clássico por Tom Regan. Ou seja, que alguém como eu e você não somos um organismo biológico, mas uma mente ou um indivíduo com capacidades psicológicas mais avançadas. Mas isso é mais controverso e complexo do que as informações comuns a que tivemos acesso até aqui, e que podem modificar um pouco esta terceira concepção numa posição em prol do direito ao aborto mais simples e direta, que eu chamarei de desafio do duplo aspecto. Essa é a minha posição sobre a licitude do aborto (2022), que até onde compreendo bem, é a posição de Peter Singer (2011) e de Julian Savulescu (2001).

Para Singer e para Savulescu o ponto central na ética do ato de tirar a vida é de fato essencialmente sobre as características do indivíduo que perderá a vida: se é um indivíduo sensciente, se é autoconsciente e racional, se não é nenhuma destas coisas, tudo isso importa e muito. Uma planta ou uma ostra, até onde sabemos, não são nenhuma nem outra coisa. Um humano adulto normal é sensciente, racional e autoconsciente. Alguns animais são senscientes. Para Singer, um feto humano precoce até 18 semanas de gestação é como uma planta ou uma ostra. Após 18 semanas ele é sensciente, como qualquer animal sensciente. Quando um animal é sensciente ele deve ser considerado eticamente e os interesses dele contam igualmente aos nossos; por isso, em princípio, matar um animal sensciente é errado e deveria haver boas razões para fazer isso. Por exemplo, o interesse em usufruir de sua carne e outros produtos derivados de animais não é uma boa razão porque é uma mera preferência supérflua, porque há alternativas da alimentação *plant-based* e porque os animais senscientes sofrem e sofrem danos significativamente no modo como os criamos e os abatemos. Esses fatos são razões contra causar sofrimento aos animais, mas não ainda contra tirar-lhes a vida de modo indolor. Pode ser que haja uma boa justificativa, como no caso da pesquisa científica séria que possua probabilidade real de contribuir com o avanço no tratamento de doenças graves, não lhes faça sofrer dor e lhes tire a vida de modo indolor.

No caso do aborto ocorre o mesmo: como em McMahan, um feto precoce não coloca nenhuma questão ética séria, pois é pré-sensciente; o feto tardio, sendo sensciente, coloca, mas ainda assim, se houver boas justificativas para o aborto, mesmo o aborto tardio está justificado, desde que seus interesses em não sentir dor ou aflição ou estresse sejam resguardados, o que depende do procedimento e que pode facilmente ser o caso. Singer defende que o mero desejo de uma mulher de interromper a gestação justifica o aborto precoce e que interesses mais sérios dela, como sua saúde, emprego, apoio do cônjuge, mudanças no plano

de vida e coisas similares, razões que se agregam ao mero desejo de abortar, justificam o aborto tardio. Após o nascimento, dado que não há mais o conflito com a privacidade e intimidade corporal da mulher, é errado matar o recém-nascido, que passa a ter direito à vida, exceto em casos raros de doenças graves ou incompatíveis com vida.

Essa posição é diferente da de McMahan. É grosso modo a minha posição. Neste desafio de duplo aspecto conjuga-se tanto o fato de que o ser humano em estágio fetal precoce é como um ser humano que sempre esteve em estado vegetativo; e o fato de que ele está dentro do organismo da mulher. Se há estes dois ingredientes juntos, então é aceitável tirar a vida. Se o ser humano fosse sensciente e consciente não seria, em princípio, aceitável, mesmo se ele estivesse dentro do organismo de alguém (nesse ponto discordo de Thomson e Warren); se, porém, o feto não fosse sensciente e consciente mas estivesse fora do organismo de alguém, talvez também não seria em princípio aceitável tirar-lhe a vida (o que geraria uma discordância com McMahan e com Singer). Mas, se as duas características estiverem presentes, então é aceitável o ato de tirar a vida. Este é o caso na gestação. Assim, no caso do aborto, é aceitável, no mínimo, o direito legal e reprodutivo de abortar.

Consideremos que a morte precoce é uma forte candidata a ser considerada um dano sério: se há muitas chances de se ter uma vida mais prazerosa do que dolorosa, deixa-se, com a morte precoce, de se experimentar prazer; e perde-se também todo o futuro de experiências valiosas que se pode normalmente ter. É essencialmente por isso que é errado ou muito ruim, normalmente, tirar a vida de alguém, seja um ser humano seja um animal sensciente. Mas é comum aplicarmos esse raciocínio em geral, aceitando exceções como a legítima defesa. Em geral os animais e seres humanos que queremos proteger da morte estão fora do corpo da gestante que lhes deu à luz. O caso do aborto pode ser, e eu acho que é, outro caso de exceção à regra contra tirar a vida.

Também se considera normalmente que ao menos aqueles animais que podem sentir dor e prazer e têm alguma consciência do seu mundo (como mamíferos, aves e peixes) contam moralmente e contam com valor intrínseco: se pode haver sofrimento e dano aos interesses de um indivíduo, então há algo de errado ou muito ruim, em princípio, em causar tais prejuízos a esse indivíduo. Então, se um animal é sensciente, há algo de errado ou de muito ruim, em princípio, em causar-lhe sofrimento ou dano. Por outro lado, também pensamos que não há nada de errado intrinsecamente no que fazemos a uma planta individual ou a um animal que não sente nem tem consciência de nada (como a ostra). Apesar de um tanto chocante, deveríamos aceitar, nos limites da biologia disponível e do raciocínio prático mais simples, que não há nada de errado ou de muito ruim no que fazemos a um ser humano em estágio fetal ainda pré-sensciente, que está mais próximo de ser uma planta ou uma ostra, do que de ser um de nós, eu e você que está lendo este ensaio. O aborto precoce seria eticamente neutro.

No caso de um feto ser sensciente e ter consciência do mundo à sua volta (o que, como vimos, ocorre entre 20 e 28 semanas de gestação): se, em princípio, é errado ou muito ruim causar a morte precoce de um animal sensciente porque isso causa danos aos seus melhores interesses, então, em princípio, é errado ou muito ruim causar a morte de um ser humano em estágio fetal avançado. O aborto tardio pode de fato ser errado ou muito ruim e, como no caso de matar um animal sensciente, precisaria ter justificativas especiais para ser eticamente aceitável. Isso, porém, pode ser o caso, e creio que é o caso, em muitos abortos tardios, aqueles em que há as razões normalmente alegadas para tal, como no caso de gestação infantil ou de gravidez fruto de estupro.

4 Agir: compromissos práticos e algumas observações finais

Como conclusão prática, devemos aceitar e aprovar (e defender publicamente): o direito amplo e totalmente livre ao aborto precoce; a licitude do ato de abortar nesse caso; o direito restrito ao aborto tardio, quando houver razões importantes que o justifiquem e procedimentos que evitem dor e sofrimento no feto; o amplo direito ao aborto e a licitude do ato de abortar no caso de meninas e adolescentes (como forma de reconhecer seus direitos à vida, à integridade corporal e mental, e à privacidade); um ceticismo quanto à licitude do ato de abortar fetos desenvolvidos (senscientes), mesmo quando houver razões que o justifiquem. Também devemos apoiar, neste momento do país, a legislação e jurisprudência do Brasil, que permite o aborto nos casos de risco de vida da gestante, estupro e anencefalia fetal *em qualquer momento da gestação*, ou seja, permite o aborto em toda a gestação. Essa é a letra da lei e a prática da jurisprudência até aqui, e é a opinião majoritária entre os *scholars* e doutrinadores legais (Bitencourt, 2024; Rocha, 2019). Também devemos apoiar os indivíduos e grupos que defendem o que foi sugerido aqui, com especial ênfase a indivíduos e grupos religiosos engajados (comprometidos com reformas sociais e atuantes pela sua realização), que aceitam e defendem os direitos e interesses das mulheres em geral, e o direito ao aborto em específico.

Devemos desaprovar os projetos de lei que restringem os atuais direitos legais ao aborto, como o projeto do estatuto do nascituro, a emenda constitucional do direito à vida desde a concepção, reformas dos códigos civil e penal, e práticas educacionais e eclesiais, patriarcais e com regressão ética.

Observe que a maneira como apresentei a questão e as avaliações éticas, assim como a posição e as conclusões adotadas por mim, podem estar erradas e merecem ser examinadas criticamente, com visões e alternativas merecendo ser apresentadas e defendidas

racionalmente. Para algumas pessoas a questão e as respostas disponíveis são complexas e em parte obscuras, com as pessoas adotando posições com vieses cognitivos, como o viés de confirmação; o dilema permaneceria dilema. Eu penso, todavia, que a questão e a boa resposta a ela são simples, claras, e que quando nos baseamos adequadamente na ciência e no bom raciocínio ético, nós mitigamos ou eliminamos vieses, e superamos o dilema. No caso, ficando do lado das mulheres que desejam abortar com razões para tanto.

Outra observação é sobre como uma pessoa fortemente religiosa, e em especial um católico devoto, pode aceitar a posição e os compromissos sugeridos. Penso que é fácil. Uma das maneiras é distinguir e deixar clara a diferença entre aprovar o direito legal e reprodutivo ao aborto, embasados na ética *simpliciter* (ou seja, dentro dos limites da simples razão, para usar a expressão de Kant) ou embasados na ética secular adequada a um Estado democrático-liberal, de um lado, e ao mesmo tempo reprovar o ato singular de abortar, e também não realizar um aborto, embasados em ensinamentos religiosos e da ética religiosa, por outro lado. Fica em aberto se podemos e como podemos conciliar a ética *secular* e a ética religiosa, que pode ter (e eu acho que tem) exigências próprias. Parece-me, todavia, que mesmo se entram em conflito, caso se distinga a defesa do direito ao aborto, da defesa do aborto em si mesmo, não estaríamos em nenhuma areia movediça ou em inconsistência. Além dessa estratégia, porém, há defesas católicas da licitude do aborto em si, seguindo uma atualização, com a ciência disponível, do que seria a posição tomista (Dombrowski; Deltete, 2007).

Uma terceira observação é que apesar de ter sugerido nas linhas acima que basear-se em metafísica sofisticada é algo pouco ou nada produtivo em ética aplicada, a metafísica em geral e a metafísica da identidade pessoal em particular continuam não somente valiosas em si mesmas e valiosas como um instrumento de esclarecimento teórico e prático suplementar, também têm ainda importância na questão do aborto. McMahan é o que mais parece utilizar teorias metafísica e

experimentos de pensamento acerca da identidade humana. Por exemplo, ele argumenta que podemos defender racionalmente que nós não somos essencialmente organismos biológicos, mas antes, mentes corporalizadas. Se somos mentes corporalizadas e tal entidade (alguém como eu e você) aparece apenas após certo período de formação do ser humano fetal, então isso teria implicação direta para a ética do ato de matar e para o aborto. McMahan sugere três casos que evidenciam que somos mentes e não organismos biológicos (animais): o caso imaginário do transplante de cérebro, o caso real das pessoas dicéfalas e o caso dos experimentos científicos com cabeças decepadas de roedores. O primeiro é o caso imaginário do transplante de cérebro entre dois gêmeos univitelinos que após um acidente ficam, um deles com todo o cérebro danificado e morto mas com o corpo intacto e mantido vivo, o outro com todo o corpo danificado e sem funcionalidade mas com o cérebro intacto e vivo, e, após o transplante bem sucedido do cérebro do segundo no corpo do primeiro, ao acordar com as mesmas lembranças, crenças, sentimentos, traços de caráter e projetos, o organismo da primeira pessoa, que restou vivo, se diz ser o segundo: para McMahan não faz sentido defender que nós somos organismos, já que um cérebro não é um organismo, mas parte dele, e corpo que jaz morto no hospital após o transplante não é quem sobreviveu ao transplante. O segundo é o caso real das pessoas dicéfalas, aquelas com apenas um organismo, mas duas cabeças e (logo) dois cérebros separados e funcionais, como as irmãs Abby e Brittany Hensel, nascidas em 1990. Ninguém acha que há apenas uma pessoa, mas duas. Então, por isso, nós também não somos essencialmente organismos, mas antes, segundo McMahan, mentes. Mentes corporalizadas (ou partes de um cérebro, aquela que seria responsável pela vida propriamente mental ou psicológica, provavelmente o córtex). Por fim McMahan cita o caso de experimentos com cabeças de roedores colocadas em um líquido nutritivo, após separadas do corpo, e que continuaram conscientes por um tempo maior do que quando o animal morria com sua cabeça no corpo. Será que se um dia

conseguirmos colocar nosso cérebro em outro corpo (quem sabe num clone de nós próprios mantido vivo e inconsciente, ou numa estrutura robótica), e continuarmos a pensar, falar e agir como nós mesmo, estaremos então sobrevivendo à morte biológica, e provando que não éramos o organismo animal? Para McMahan o organismo é apenas o que nos sustenta e propicia o nosso aparecimento, mas não algo que nos constituía essencialmente. Isso é muito intrigante. Eu gostaria de manter minha crença de que sou um animal da espécie *sapiens*, como aprendemos na escola, mas se não consigo refutar as razões e argumentos de McMahan, tenho de aceitar que não sou.

Quero, por fim, voltar ao relato biográfico do início do ensaio. Disse que eu e minha esposa, católicos, passamos de *pró-vida* a *pró-escolha*. Quero dizer e ressaltar que continuamos ser católicos praticantes ainda hoje, adotando a estratégia de separação sugerida acima, na segunda observação; eu em especial também me considero um filósofo católico, com obrigação ao menos parcial de pensar e escrever autônoma e honestamente sobre o que penso ser verdadeiro ou adequado acerca de certas questões e concepções filosóficas e éticas; esta é uma das formas de praticar a vocação de leigo católico engajado, uma em que a reflexão filosófica a que me dedico, como a que apresentei aqui e em outros textos, é uma contribuição importante à Igreja como um todo e ao magistério em particular, que podem considerar ou não esta reflexão procedente ou relevante, ao dialogarem produtivamente com a cultura esclarecida contemporânea. Também exploro hoje a possibilidade de uma defesa católica do aborto, também apontada acima.

Sintetizando a tese central, concluí em suma que na questão prática do aborto devemos defender o direito legal e reprodutivo amplo das mulheres de escolherem, bem informadas e sem coerção, a interrupção de uma gravidez indesejada.

Referências

- BONELLA, Alcino E. *Viver e Morrer Bem: Ensaios de Bioética*. Curitiba: Appris, 2022.
- BITENCOURT, Cezar R. *Tratado de Direito Penal*. São Paulo: Saraiva, 2024.
- DOMBROWISKI, D. A.; DELTETE, R. *A Brief, Liberal, Catholic Defense of Abortion*. Illinois, University of Illinois Press, 2007.
- GENSLER, H. *Ethics and the Golden Rule*. London, Routledge, 2013.
- HARE, Richard. *Essays on Bioethics*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- KACZOR, C. *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. London, Routledge, 2014.
- KOREIN, J. Ontogenesis of the Brain in the Human Organism: Definitions of Life and Death in the Human Being and Person. *Advances in Bioethics*, v. 2, 1997.
- KUHSE, H.; SINGER, P. (Org.). *A Companion to Bioethics*. Oxford, Blackwell, 2001.
- KYMLICKA, Will. *A Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- MARQUIS, D. Why abortion is Immoral? *Journal of Philosophy*, v. 86, 1989.
- McMAHAN, Jeff. *The Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ROCHA, Francisco I. F. *Manual de Biodireito*. São Paulo: D'Plácido, 2019.
- SAVULESCU, J. Is current practice around late termination of pregnancy eugenic and discriminatory? Maternal interests and abortion. *J Med Ethics* 27, 2001.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- STEINBOCK, B. Mother-Fetus Conflict. In KUHSE, H.; SINGER, P. (Org.) *A Companion to Bioethics*. Oxford, Blackwell, 2001.
- STEINBOCK, B. Mother-Fetus Conflict. *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*. New York: Oxford University Press, 1992.
- THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS. Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference. Cambridge, Churchill College, Cambridge University, 2012. Disponível em: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

- THE ROYAL COLLEGE OF OBSTETRICIANS AND GYNAECOLOGISTS (RCOG). *Fetal Awareness Evidence Review*. London, Royal College, 2022.
- THOMSON, Judith H. A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*. Cambridge, v. 1, 1971.
- WARREN, M. A. Abortion. In KUHSE, H.; SINGER, P. (Org.) *A Companion to Bioethics*. Oxford, Blackwell, 2001.

Magnitude do dano da morte considerando o Prioritarismo

Aloísio Guimarães Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.10>

1 Introdução

Uma intuição compartilhada por grande parte das pessoas, é que morrer aos 10 anos, com os 10 anos bem vividos, é, normalmente, pior do que morrer aos 80 anos, com os 80 anos bem vividos. É possível explicar o porquê disso de, pelo menos, duas formas. Apelando para o futuro: morrendo aos 10 anos, a quantidade de bem-estar que teríamos caso não tivéssemos morrido é, provavelmente, maior do que se morremos aos 80. A outra apela ao passado: se morremos aos 10, teremos um maior prejuízo porque desfrutamos menos até agora (Cunha, 2022). A primeira forma, que apela ao futuro, é a influente abordagem do dano da morte como um dano de privação, onde a morte é um dano para um indivíduo pois priva-o de um bem-estar que teria caso não tivesse morrido. A segunda forma, pode ser sustentada pelo Prioritarismo, a visão prioritária diz que é mais importante beneficiar um indivíduo, quanto pior for a situação desse indivíduo (Parfit, 1991), desse modo, quanto menos bem-estar tiver um indivíduo, mais prioridade devemos dar a tal indivíduo. Assim, considerando tais abordagens,

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Matemática Bacharelado pela Universidade Federal da Bahia.

E-mail: aloisio044@gamil.com

para considerar o dano da morte é necessário considerar dois fatores: (i) o bem-estar passado e (ii) o bem-estar futuro (que o indivíduo teria caso não tivesse morrido). Em alguns casos, considerar esses dois fatores em conjunto é fácil. Caso dois indivíduos tenha o mesmo bem-estar passado, o indivíduo que teria mais bem-estar futuro terá um maior dano da morte; caso dois indivíduos fosse ter o mesmo bem-estar futuro, o indivíduo que teve mais bem-estar passado, vai sofrer um dano menor com a morte; e caso um indivíduo fosse ter mais bem-estar futuro e menos bem-estar passado que outro indivíduo, o primeiro terá maior dano com a morte. Contudo, alguns casos são mais complicados. Imaginemos uma criança que viveu até agora 10 anos (com bem-estar), mas só teria mais 10 anos pela frente, e uma pessoa idosa que viveu 70 anos (com bem-estar) e ainda teria mais 15 anos pela frente. Nesse cenário, caso consideramos apenas o bem-estar futuro a pessoa idosa teria um maior dano, contudo, considerando apenas o bem-estar passado, a criança teria maior dano.

2 Prioritarismo

O Prioritarismo diz que é mais importante beneficiar um indivíduo, quanto pior a situação desse indivíduo. Além do mais, para o Prioritarismo, diferente do igualitarismo, esse benefício é não-relacional, ou seja o que faz um benefício ser mais para alguém não é fato de ter pessoas em situações melhores, e sim pela própria situação da pessoa.

Podemos ver o Prioritarismo como (ou pelo menos, parcialmente como) um rank bem-estarista de resultado. De modo que o Prioritarismo responde que dado dois resultados possíveis, qual resultado seria moralmente melhor, ou se eles são equivalentes. Tal rank será assumido como transitivo e completo. Também consideramos uma população constante (finita e com ao menos um indivíduo) e o

Prioritarismo de vida inteira (ou seja, é mais importante beneficiar um indivíduo quando pior ele deve na sua vida como toda).

Assim, para classificar dois resultados possíveis, x e y , é somente saber vetores de bem-estar dados por $w(x) = (w_1(x), w_2(x), \dots, w_N(x))$ e $w(y) = (w_1(y), w_2(y), \dots, w_N(y))$, onde para cada $w_i(x)$ e $w_i(y)$, são, respectivamente, o bem-estar ao longo da vida do indivíduo i no resultado x e o bem-estar ao longo da vida do indivíduo i no resultado y . Não iremos aqui discutir qual teoria de bem-estar usada (hedonista, preferencialista ou lista objetiva) e nem como mensuramos o bem-estar, contudo consideramos que mensuramos o bem-estar com números reais.

A maior parte dos ranks bem-estarista da literatura satisfaz os seguintes princípios:

1. Pareto: *Indiferença de Pareto*: Se todos os indivíduos têm o mesmo nível de bem-estar tanto em x quando em y ($w(x) = w(y)$), ambos resultados são igualmente bons.

Princípio de Pareto forte: Se o resultado x é melhor para uma pessoa que o resultado y e igual para todas as outras pessoas, então x é melhor que y .

2. Anonimato: Se $w(x)$ é uma permutação de $w(y)$, ambos resultados são igualmente bons.

Um rank bem-estarista clássico é o utilitarismo clássico, o qual diz que um resultado x é melhor que y , se e somente se, $\sum_{i=0}^N w_i(x) > \sum_{i=0}^N w_i(y)$, ou seja x possui a maior soma de bem-estar.

Existem outros princípios mais controversos, onde nem todos os ranks bem-estaristas satisfazem, são eles:²

² Uma forma mais precisas de descrever tais axiomas: (1) Pigou-Dalton: Seja dois resultados x e y , de modo que $w_{ix} > w_{jx}$, $w_{jy} > w_{iy}$, $w_{ix} > w_{ix}$, $w_{jy} > w_{jy}$ e $w_{jy} - w_{ix} = w_{ix} - w_{iy}$ então y é melhor que x ; (2) Separável: Sejam dois pares de resultados, x/y e x^*/y^* . Seja M um conjunto dos indivíduos de modo que se $i \in M$, $u_{ix} = u_{ix^*}$ e $u_{iy} = u_{iy^*}$ e para todo $j \notin M$ $u_{jx} = u_{jx}$ e $u_{jx^*} = u_{jy^*}$, então temos que x é melhor/equivalente a y se, e somente se, x^* é melhor/equivalente a y^* ; (3) Continuidade: Se x é melhor/pior que y , então existe $\varepsilon > 0$

1. Pigou-Dalton: Uma transferência (pura) de bem-estar, entre um indivíduo que está melhor que outro, desde que os indivíduos em pior situação não ultrapassem o indivíduo em melhor situação, é moralmente requerida.

2. Separável: Os indivíduos que não estão na mesma situação em dois resultados, não são relevantes para o rank deste resultado.

3. Continuidade: Se um resultado é melhor/pior que um segundo, ele também será melhor/pior que um resultado suficientemente próximo do segundo.

O Prioritarismo³ satisfaz todos três princípios. Além disso, qualquer rank bem-estarista que satisfaz todos esses 5 axiomas é um Prioritarismo.

O Prioritarismo satisfaz o Pigou-Dalton pois, por dado que um benefício para um indivíduo tem mais importância quanto pior sua condição, ao aumentar uma quantidade de bem-estar no indivíduo que está em pior situação, vai ter mais valor moral do que se perde ao diminuir mesma quantidade de bem-estar do indivíduo na melhor situação, de modo que fazer tal mudança seja moralmente requerida.

O Prioritarismo satisfaz a separabilidade por ele não ser relacional. Diferente do igualitarismo, onde a ordenação de resultado depende saber do nível da igualdade o qual depende não somente dos indivíduos afetados, mas também dos que se mantém com mesmo nível de bem-estar, o Prioritarismo é não relacional, de modo que saber o quando de prioridade devemos dar a um indivíduo depende somente do seu nível de bem-estar.

de modo que para qualquer resultado y^* se $w_1y - w_1y^*2 + \dots + w_Ny - w_Ny^*2 < \varepsilon$ então x é melhor/pior que y^* .

³ Em alguns textos se separa Prioritarismo de Prioritarismo contínuo, onde o primeiro não necessariamente satisfaz a continuidade, neste texto iremos considerar como Prioritarismo somente o Prioritarismo contínuo.

A continuidade diferencia o Prioritarismo do leximin, e outras teorias que dar prioridade absoluta para certos indivíduos ou dar importância absoluta para utilidade acima da prioridade.

Utilizando que um rank é Prioritarista se e somente se satisfaz os cinco axiomas citadas, pode-se provar que um rank bem-estarista é Prioritária se, e somente se, existe uma função g , estritamente crescente e estritamente côncava de modo que x é melhor que y , se e somente se, $\sum_{i=1}^N g(u_i(x)) > \sum_{i=1}^N g(u_i(y))$. Saber qual função g será usada para responder quando de prioridade é dado para cada situação, como descuremos na seção 4.

3 Dano da morte

Uma abordagem comum para o dano da morte, é a abordagem da privação, que diz que a morte é um dano, por privar o indivíduo que morre de uma vida boa. Suponha que temos um indivíduo i e dois resultados possíveis, x e y , onde em x , i more no tempo t_1 e antes de t_1 , a vida de i tanto em x e em y , era a mesma, e todos os demais indivíduos estão com a mesma quantidade de bem-estar em x e y .

Dessa forma, $u_i(y) = u_i(x) + \Delta$, onde Δ é a quantidade de bem-estar de i em y após t_1 . Assim, temos que para o Prioritarismo que y é melhor que x , sse, $g(w_i(x) + \Delta) > g(w_i(x))$, sse, $\Delta > 0$ (por g ser estritamente crescente).

Podemos dizer que a magnitude do dano da morte seria dada justamente pela diferença $g(w_i(x) + \Delta) - g(w_i(x))$. Observe que $w_i(x)$ é bem-estar passado (denotaremos por P) e Δ é bem-estar futuro (denotaremos por F). Assim, a magnitude do dano da morte de i é dada por $g(F + P) - g(P)$, (denotaremos por $d(P, F)$)

Observe que se $F > 0$, então $\frac{\partial d}{\partial P}(P, F) = g'(F + P) - g'(P) < 0$, por causa que g' é estritamente decrescente (dado que g é estritamente

convocava). Assim, diferente do bem-estar futuro, o dano da morte diminui quando mais bem-estar foi vivido.

Assim, a magnitude do dano da morte calculada por $d(P, F)$, que está de acordo com Prioritarismo, realmente satisfaz as duas razões que um indivíduo mais jovem tem maior dano ao morrer do que um indivíduo mais velho: (i) quando maior o bem-estar futuro maior o dano e (ii) quando maior o bem-estar passado menor o dano.

4 Tipos de Prioritarismo

Para determinar ordenamentos de resultado pelo Prioritarismo (e assim a magnitude do dano da morte) é necessário antes determinar a função g . Adler (2011) argumenta a favor do Prioritarismo Atkinson: $g(t) = (1 - \gamma)^{-1} t^{1-\gamma}$ para $0 < \gamma \neq 1$ ou $g(t) = \ln(t)$ para $\gamma = 1$, onde γ é o parâmetro de aversão a desigualdade (quanto maior o γ maior a prioridade dada).

Iremos denotar por $S(\cdot)$ o score do ordenamento do rank bem-estarista do Prioritarismo, i.e., $S(x) = \sum_{i=0}^N g(w_i(x))$. O ‘valor moral marginal de utilidade’ (VMMU) de um indivíduo i no resultado x por S é $\frac{\partial S}{\partial w_i}(x)$, a ‘taxa maximal de substituição moral’ (TMSM) de dois indivíduos i e j no resultado x por S é dado pela razão e entre os VMMU dos dois indivíduos, ou seja $\frac{\partial S}{\partial w_i}(x) / \frac{\partial S}{\partial w_j}(x)$. No caso de Prioritarismo Atkinson, o VMMU de i no resultado x é dado por $(w_i(x))^{-\gamma}$, e a TMSM de i e j no resultado x é dado por $\left[\frac{w_j(x)}{w_i(x)} \right]^\gamma$.

A TMSM serve justamente para medir o quando um ganho de bem-estar de i vale mais que o ganho de bem-estar de j . Caso que j tenha mais-bem estar que i , o valor da TSMS será maior que 1. Além disso, quanto maior o valor de γ , maior será a TSMS caso seja maior que 1, e menor será a TSMT caso seja menor que 1, nesse sentido que γ é o parâmetro de aversão à desigualdade.

A TMSM tem um papel importante para saber quando uma transferência de bem-estar é ou não moralmente requerida/aprovado.

Transferência: Dado dois resultados x e y , e dois indivíduos i e j . Digamos que x é uma transferência (impura) de j para i , em relação a y se: em y , j estar melhor que i ; entre y e x , j perde bem-estar e i ganha; em x não se inverte a posição (j estão melhor o igual a i em x) e o ganho de i é menor que a perda de j .

Existem três valores importantes de uma transferência:

- A proporção pre-transferência (em y) do indivíduo transferidor (j) para o indivíduo transferido (i), denotada por K ($K = w_j(y)/w_i(y)$)
- A perda proporcional indivíduo transferidor, denotada por L ($L = [w_j(y) - w_j(x)]/w_j(y)$)
- A proporção entre o ganho do indivíduo transferido com a perda do indivíduo transferidor, denotado por T ($T = [w_i(x) - w_i(y)] / [w_j(y) - w_j(x)]$)

A TMSM do transferidor para o transferido na pre-transferência é dada por $(1/K)^L$. Para L suficientemente pequeno, se $T > (1/K)^L$, então a transferência é moralmente requerida. Caso $T \leq (1/K)^L$ a transferência não é moralmente aprovada (independentemente do valor do L).

Observe que para a análise uma transferência é moralmente requerida/aprovada pelo Prioritarismo Atkinson, somente usamos valores relativos (K , L e T) e não absolutos. Isso é um caso específico de um axioma seguido pelo Prioritarismo Atkinson:

Invariância de reescalamento de razão: Dado uma função utilidade $w(.)$ considere a função de utilidade $rw(.)$, onde r é qualquer número positivo. Esta função de utilidade mapeia um resultado x no vetor $rw(x)$ com cada entrada em $rw(x)$, r vezes a entrada

correspondente em $w(x)$, i.e., $rw_i(x) = r \times w_i(x)$. Um rank bem-esta-rista satisfaz a invariância de reescalonamento de razão se a regra R que ele contém é tal que: $w(x)$ é classificado pelo menos tão bom quanto $w(y)$, sse, $rw(x)$ é classificado pelo menos tão bom quanto $rw(y)$.

Esse axioma é interessante, pois ele evita que certa ordenação de resultados se difira por diferenças moralmente irrelevantes entre w e rw , dado que rw parece não absorver nem uma informação moralmente relevante diferente de w . Uma história de vida é melhor que uma segunda segundo w , se e somente se, é melhor que a segunda segundo rw . A diferença entre um par de histórias de vida é maior que um segundo par, segundo w , se e somente se, o mesmo ocorre com rw . Se proporção entre duas histórias de vida é K segundo w , se e somente se, é K segundo rw . Podemos ver como w e rw , estão somente considerando o bem-estar em unidades de medida diferentes.

Todas os ranks bem-estaristas prioritaristas que satisfaz esse axioma é equivalente⁴ ao Prioritarismo Atkinson para algum γ . Sendo assim, aceitar a invariância de reescalonamento de razão junto do Prioritarismo, faz com que devemos aceitar o Prioritarismo Atkinson, apenas podemos questionar o parâmetro γ adequado.

Uma objeção a esse axioma seria mostra que existe alguma propriedade moralmente relevante que é capturada por w mas não por rw . Uma possibilidade é dizer que existe uma (podendo ser mais) história de vida limiar, onde para certo i^+, x^+ teremos que $w_{i^+}(x^+) = T \neq 0$, e seria moralmente relevante saber que uma história de vida qualquer está acima ou abaixo de T . Nesse caso, para $r \neq 1$, as informações capturadas por w e rw seriam diferentes, visto que poderia por u uma

⁴ Equivalente no sentido de dado dois ranks (digamos R e R^*) serão equivalentes se o resultado x é melhor/piro/equivalente ao resultado y pelo rank R , sse, o resultado x é melhor/pior/equivalente ao resultado y pelo rank R^* . No caso, teríamos os ranks que satisfaz todas as propriedades tem um score dado por $F(S(.))$, onde $S(.)$ é o score do Prioritarismo Atkinson para algum e F é uma função estritamente crescente.

história de vida está acima de T e por rw não. Contudo os ranks que possuiis tais limiar não satisfaz a continuidade.

Outro fator que podemos dizer ser moralmente relevantes e capturadas somente por uma função entre w e rw seria advogar para sempre haver um VMMU mínimo (positivo), de modo que independente do quando alguém deve ser preterido, ainda vai ter VMMU acima de um mínimo. No caso de Prioritarismo Atkinson o VMMU tende a zero quando se aumenta o bem-estar ($x^{-\gamma} = 0$) e ainda quando $\gamma > 1$, o próprio g tende a zero. Uma forma de contornar isso é somente adicionada uma parcela $+ax$ a g , com $a > 0$, ou seja, dado uma função $g(\cdot)$ criamos uma nova função $\tilde{g}(\cdot)$ de modo que $\tilde{g}(x) = g(x) + ax$.

Assim o $VMMU > a$. Nesse caso novamente as informações capturadas por u ou ru são diferentes, pois é importante saber o quando cada história de vida está acima ou abaixo de a . O valor de a também é importante para saber qual parcela de bem-estar de alguém não depende da sua situação.

Um prol em adicionar essa constante é impedir que indivíduos em uma situação muito boa tenham uma importância de bem-estar tão pequena que possa ser facilmente superada por um pouco de bem-estar para indivíduos em uma situação consideravelmente pior. Já uma objeção em adicionar tal constante, e fazer com que ganhos gigantes de um único indivíduo em ótima situação tenha mais valor que ganhos menores de alguns indivíduos em situação pior, assim podendo existir um monstro utilitário.

Um grande problema do Prioritarismo Atkinson é que ele não é definido para valores de histórias de vida com valor negativo. Somente para $\gamma < 1$ está defendido para histórias de vidas com valor 0. Isso é um problema para considerar cenários onde alguém tem uma história de vida com extremo sofrimento. Como o Prioritarismo Atkinson é o único que satisfaz todos os axiomas, não é possível um rank bem-estrista satisfazer todos esses axiomas e considerar histórias de vidas negativas.

Uma alternativa é somente estender o Prioritarismo Atkinson para valores negativos, mesmo que com que isso faça que a invariância de reescalonamento de razão não seja mais satisfeita. Para que essa extensão continue sendo um Prioritarismo é necessário que $\gamma < 1$ ou que a ‘extensão’ na realidade tenha um valor diferente para valores próximos de zero.

Outra alternativa é usar um novo rank bem-estarista prioritarista que admite valores negativos, é o exponencial negativo: $g(x) = -e^{-\lambda x}$, com $\lambda > 0$. Nesse caso, mesmo não satisfazendo a invariância reescalonamento de razão, porém satisfaz a invariância por translação. ou seja, para dois resultados x e y o resultado $w(x)$ é classificado como pelo menos tão bom quando $w(y)$, sse, o resultado $w(x) + c = (w_1(x) + c, \dots, w_N(x) + c)$ é classificado como pelo menos tão bom quando $w(y) + c = (w_1(y) + c, \dots, w_N(y) + c)$, para qualquer constante c .

Ou seja se para o exponencial negativo o resultado x é melhor que y , se todos os indivíduos receberem/perderem uma mesma quantidade de bem-estar formando novos resultados x^* e y^* então o x^* será melhor que y^* pelo exponencial negativo.

5 Considerações finais

Ao analisamos a magnitude do dano da morte considerando o Prioritarismo, observamos que de fato é possível capturar duas induções comuns sobre a magnitude do dano da morte, que aumenta conforme mais bem-estar um indivíduo poderia ter pela frente ou quando menos bem-estar o indivíduo deve.

Contudo, para se medir a magnitude do dano da morte pelo Prioritarismo, é necessário saber como será dada prioridade situação, assim analisamos diferentes tipos de Prioritarismo observando pros e contra e adotar cada tipo.

Referências

- ADLER, M. (2011). *Well-being and fair distribution: beyond cost-benefit analysis*. Oxford University Press.
- ADLER, M. D.; NORHEIM, O. F. (Eds.). *Prioritarianism in practice*. Cambridge University Press, 2022.
- CUNHA, L. C. (2022). *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Appris.
- PARFIT, D. *Equality or priority?*. Kansas: University of Kansas, 1995.

Uma nova forma de sistematizar o debate meta-normativo sobre incerteza axiológica

André Luis Lindquist Figueredo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.11>

1 Introdução

Na Ética Populacional, investigamos decisões como esta: (a) reduzirmos drasticamente nossas taxas de emissão de gases estufa na atmosfera até 2100 ou (b) reduzirmos apenas em 10% nossas taxas de emissão de gases estufa na atmosfera até 2100. Se escolhermos (b), então (por conta do aquecimento global) existirão nas gerações futuras bem menos pessoas do que existiriam caso escolhêssemos (a), e as pessoas que viriam a existir teriam vidas piores do que as vidas das pessoas que viriam a existir caso escolhêssemos (a). Suponha que as pessoas que viessem a existir pela escolha de (b) teriam vidas marginalmente boas. Nesse caso, embora a maioria de nós acredite que a escolha de (b) é aparentemente errada, não é fácil dizer o que exatamente há de errado em escolher (b), visto que as pessoas que viriam a existir por causa dessa escolha teriam vidas boas e se não fosse essa escolha elas nem mesmo existiriam — o que não poderia ser melhor para elas, pois como não existir poderia ser melhor do que existir (com uma vida boa) para essas pessoas?! Se as pessoas que viriam a existir por causa de (b)

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: andreluislfigueredo@gmail.com

fossem ter vidas ruins, então até pode ser que não existir fosse melhor para elas, mas não é esse o caso em questão.

Esse é o problema que define o campo da Ética Populacional, problema que Parfit (1984, seção 123) chama de Problema da Não-Identidade. Mais especificamente, o problema de saber o que há de errado em escolher (b). Porém, seguindo Parfit, temos uma boa pista de como resolver esse problema, pois já sabemos que o que há de errado em escolher (b) tem a ver com a ruindade produzida por essa escolha — mais precisamente, com a ruindade impessoal produzida por essa escolha, e não com a ruindade para alguma pessoa em específico (visto que a escolha de (b) não é ruim para alguém em específico). Assim, para resolver esse problema da não-identidade, o problema de justificar nossa crença de que escolher (b) é aparentemente errado, precisamos de uma teoria que nos diga que (b) é, *ceteris paribus*², pior (num sentido impessoal de ruindade) do que (a). Uma teoria que nos diga esse tipo de coisa é chamada na literatura de teoria axiológica.

À teoria axiológica que justifique que (b) é pior do que (a), Parfit (1984, seção 124) dá o nome de Teoria X. Todavia, para que essa teoria justifique nossa crença de que (b) é pior do que (a) é necessário que essa teoria seja logicamente consistente com as intuições que temos sobre os vereditos dela, de acordo com uma concepção coerentista sobre justificação de crenças morais. E o problema é que, como evidenciado pelo trabalho de Arrhenius (2000, 2023), não há qualquer teoria axiológica que seja logicamente consistente com as intuições que temos sobre os vereditos dela. Por exemplo, a teoria totalista implica a Conclusão

² Isto é, “todas as outras coisas estando iguais”. Ou seja, todos os outros fatores normativamente relevantes (e.g., danos causados a inocentes, mentiras contadas, promessas quebradas, etc.) são assumidamente iguais em (a) e (b). De modo que somente o fator referente à bondade das consequências de se escolher (a) ou (b) é relevante, pois é a única coisa que varia de uma escolha para a outra. Mais especificamente, as únicas coisas que variam são a quantidade e a qualidade do bem-estar das pessoas envolvidas nessas escolhas.

Repugnante, a conclusão de que uma população³ A, de 10 bilhões de vidas muito boas, é *ceteris paribus* pior do que uma população Z que tenha uma quantidade suficientemente grande de vidas marginalmente boas — uma conclusão que, como o nome repugnante indica, parece obviamente falsa, na medida em que é altamente contraintuitiva. A teoria medianista, por sua vez, implica a Conclusão Sádica, a conclusão de que pode ser, *ceteris paribus*, melhor adicionar uma certa quantidade de vidas ruins a uma população do que uma quantidade suficientemente grande de vidas marginalmente boas — uma conclusão que também é altamente contraintuitiva, que também parece obviamente falsa. Logo, como ilustrado por essas duas teorias, nenhuma teoria axiológica pode ser a Teoria X, nenhuma delas pode justificar nossa crença de que (b) é pior do que (a).

Ora, como resolver então os problemas da não-identidade, os problemas de Ética Populacional? Como escolher racionalmente entre (b) e (a), no caso acima ilustrado? Não temos como saber se devemos escolher (b) ou (a) sem a Teoria X. Estamos numa situação de incerteza axiológica. É possível reagir a essa incerteza axiológica de três formas: (1) negar que exista alguma teoria axiológica verdadeira, numa espécie de teoria do erro de primeira ordem (Cowie, 2022), (2) abandonar algum dos princípios do nosso conjunto de crenças, a fim de alcançarmos um equilíbrio reflexivo entre elas — talvez mostrando que embora o princípio a ser rejeitado pareça claramente verdadeiro, na verdade nossa intuição sobre ele é enviesada e enganosa — ou (3) procurar uma abordagem de segunda ordem que nos diga como devemos agir nos casos em que não temos certeza sobre qual teoria axiológica de primeira ordem devemos seguir — em outras palavras, procurar uma abordagem meta-normativa.

³ Uma população pode ser definida como um conjunto de vidas, e o valor de uma população pode ser determinado a partir de um vetor (q, t) , tal que q representa a qualidade das vidas contidas nessa população e t representa tamanho dessa população, a quantidade de vidas dessa população.

Seguindo Bykvist (2022), acredito que as duas primeiras formas sejam inadequadas, na medida em que paralisam nossa tomada de decisão. Se reagirmos à incerteza axiológica de alguma dessas duas formas, então não saberemos como resolver os problemas da Ética Populacional, ou porque não existe uma realidade axiológica que possamos conhecer (se a primeira forma for verdadeira), ou porque ainda estamos no processo de conhecê-la (se a segunda for verdadeira). De ambas as formas, ficamos paralisados, sem poder agir racionalmente. Porém, ao menos alguns desses problemas precisam ser resolvidos urgentemente por meio de políticas públicas, como por exemplo o problema da mudança climática, pois acredita-se que o planeta Terra corre o risco de passar por mudanças abruptas e irreversíveis em resposta ao aquecimento global (Lohmann *et al.*, 2021; Pörtner *et al.*, 2019; Lenton *et al.*, 2008). Portanto, acredito que a terceira forma de lidar com a incerteza axiológica, com uma abordagem meta-normativa, seja a mais adequada à urgência dos problemas de Ética Populacional que enfrentamos.

Entretanto, qual abordagem meta-normativa devemos adotar? É esse problema que pretendo investigar neste artigo. Mais precisamente, pretendo investigar o debate meta-normativo sobre essa incerteza axiológica, comparando os méritos e deméritos das abordagens encontradas na literatura. Para sistematizar esse debate, a fim de melhor compreendê-lo, proponho uma nova forma de interpretá-lo, distinguindo as abordagens em disputa com base em duas atitudes diferentes que os proponentes dessas abordagens têm frente à incerteza axiológica. Baseando-me principalmente em Roussos (2022), proponho uma distinção entre atitude modeladora e atitude teorizadora que pode iluminar uma diferença metodológica, entre as abordagens meta-normativas, que creio ainda não ter sido notada nesse debate meta-normativo. Essa diferença é entre (a) propor uma abordagem que representa a realidade em questão por meio de uma teoria, com uma atitude representacional teorizadora, ou seja, propor uma abordagem meta-normativa teorizadora, e (b) propor uma abordagem que representa essa

realidade por meio de um modelo, com uma atitude representacional modeladora, ou seja, propor uma abordagem meta-normativa modeladora.

Depois de esclarecer essa distinção entre atitudes, defendo duas teses. A primeira delas é a seguinte tese interpretativa: o debate meta-normativo sobre incerteza axiológica pode ser sistematizado como sendo um debate entre abordagens teorizadoras e modeladoras. Já a segunda delas, que diz respeito a qual desses tipos de abordagem é mais razoável, é a seguinte: abordagens modeladoras são, em certo sentido, mais razoáveis que as abordagens teorizadoras para lidarmos com o problema da incerteza axiológica na Ética Populacional. Começarei mostrando a plausibilidade da primeira tese, a interpretativa, mas antes de interpretar as abordagens propostas na literatura, precisamos entender melhor o que são essas abordagens teorizadoras e modeladoras.

2 Abordagens teorizadoras vs. Abordagens modeladoras

Como já adiantado, ambas as abordagens são abordagens representacionais, ambas tentam representar uma realidade em questão. A realidade em questão, por sua vez, é também uma realidade composta por representações, mais especificamente, uma realidade composta por teorias, pelas teorias axiológicas de primeira ordem sobre as quais, como vimos, estamos incertos (visto que todas implicam em conclusões bastante contraintuitivas). Logo, ambas as abordagens consistem numa representação de outras representações, ou seja, numa representação de segunda ordem.

A diferença é que uma representa essa realidade teórica, composta pelas teorias axiológicas nas quais temos razões para acreditar (doravante, realidade meta-normativa⁴), por meio de uma teoria

⁴ Normativo aqui num sentido amplo, visto que as teorias em questão são axiológicas e que, portanto, a realidade de primeira ordem é uma realidade axiológica.

normativa, e a outra representa essa realidade por meio de um modelo normativo. Vejamos a seguir o que distingue uma teoria normativa de um modelo normativo, de acordo com Roussos (2022), a fim de que possamos compreender essa diferença entre uma abordagem teorizadora e uma abordagem modeladora.

Para isso, vejamos antes o que há de específico em uma teoria normativa. De acordo o levantamento feito por Roussos (2022), das propriedades que eticistas usualmente consideram que uma teoria normativa deve ter, uma teoria normativa é uma forma de determinar se uma ação qualquer é errada ou certa, a partir de um conjunto finito de princípios que constituem essa teoria. Assim, por dizer respeito a qualquer ação, uma teoria normativa tem a pretensão de ser uma descrição geral, ampla ou universal de toda a realidade normativa. Dessa pretensão, segue-se que uma teoria normativa é sensível a contraexemplos, pois se uma ação que ela diz ser errada for, na realidade, certa, então ela falhou em descrever uma parte dessa realidade normativa.

Apropriadamente, as teorias normativas podem ser piores ou melhores em descrever essa realidade, de tal modo que uma teoria tem a pretensão de ser a única teoria que descreve corretamente essa realidade, descrevendo-a melhor do que as teorias concorrentes.

Assim, por extensão, abordagens meta-normativas teorizadoras⁵ determinam, por meio de uma teoria normativa, se uma teoria axiológica qualquer é certa ou errada — apropriada ou não, nos termos de MacAskill, Bykvist e Ord (2020) —, a partir de um conjunto finito de princípios que as constituem, além de serem descrições gerais, amplas ou universais de uma suposta realidade meta-normativa e possuírem a pretensão de ser a melhor descrição dessa realidade.

Um modelo normativo, por sua vez, é uma forma de representação idealizada de uma realidade normativa, i.e., uma forma de

⁵ Como veremos, abordagens teorizadoras também podem determinar se uma uma opção, avaliada por teorias axiológicas, é apropriada ou não.

representação falsa da realidade. Por extensão, uma abordagem meta-normativa modeladora é uma forma de representação idealizada de uma realidade meta-normativa; é uma tentativa de representar essa realidade por meio de um modelo normativo.

Mais especificamente, uma representação idealizada pode ser de dois tipos, a depender do tipo da idealização em questão. Seguindo Beck e Jahn (2021), uma idealização pode ser descritiva ou normativa. A descritiva é uma falsa descrição do que a realidade é. Por exemplo, as teorias axiológicas discutidas na literatura geralmente assumem a idealização de que a bondade é apenas bem-estar, mesmo que seus proponentes acreditem que a bondade é muito mais complexa e constituída por vários outros fatores além do bem-estar. A normativa, por sua vez, é uma prescrição de como a realidade deveria ser, mesmo que ela não seja assim. Por exemplo, modelos da Teoria da Utilidade Esperada assumem que um agente ideal deva ter preferências que satisfaçam a transitividade da relação “é preferida a”, de tal forma que se A é preferida a B e B preferida a C, então A é preferida a C, mesmo que agentes reais não tenham preferências assim idealizadas (Beck; Jahn, 2021, p. 128).

Contudo, por que estaríamos interessados em representar o que a realidade não é? No caso, em representar o que a realidade meta-normativa não é? No geral, porque pode ser esclarecedor saber o que se seguiria logicamente se a realidade fosse como nós a idealizamos. Nos termos de Williamson (2017), um modelo de uma realidade é um exemplo hipotético dessa realidade, preciso e específico o suficiente para poder ser formalizado e, com isso, poder ter sua consistência formal testada.

Assim, do ponto de vista descritivo, uma falsa descrição da realidade pode ser matematicamente conveniente, pois pode permitir que representemos uma realidade por meio de objetos matemáticos, via formalização, o que pode ser bastante útil para avaliarmos, dedutivamente, o que se segue logicamente se assumirmos que essa

idealização e outras crenças são verdadeiras; seria ela logicamente consistente com essas outras crenças?

Similarmente, uma idealização prescritiva de como a realidade deveria ser pode ser útil para avaliarmos quais outras prescrições se seguem ao assumirmos que essa idealização e outras crenças são verdadeiras. Logo, uma abordagem meta-normativa modeladora, que representa a realidade meta-normativa por meio de um modelo normativo que é constituído por uma ou mais idealizações normativas, pode determinar se teorias específicas são apropriadas ou não, caso sejam consistentes ou não com o modelo em questão.

Podemos ver, portanto, que modelar é útil para quem quer propor uma teoria, na medida em que um modelo “mapeia o espaço lógico no qual estamos teorizando” (Williamson, 2017, p. 167). Se uma teoria pretende nos dizer como uma realidade de fato é, então pode ser bastante útil saber como essa realidade poderia ou não poderia ser (ao assumirmos que ela é diferente do que realmente é). Por exemplo, um modelo pode ser útil para enxergarmos quais seriam os vereditos de uma teoria sobre uma realidade mais simples do que a que ela pretende representar, quando ainda não conseguimos enxergar quais seriam seus vereditos sobre a realidade mais complexa. Um outro exemplo, de quando um modelo pode ser útil para uma teoria, é quando a teoria é muito abstrata para que possamos aplicá-la em circunstâncias *particulares* da realidade que ela pretende representar e, portanto, um modelo pode ser necessário como intermédio entre a teoria e uma *parte* da realidade, a fim de que a teoria possa dar algum veredito sobre essa parte da realidade (Roussos, 2022, p. 874). Em suma, um modelo pode representar indiretamente a realidade que a teoria pretende representar.

No entanto, mesmo que seja possível e útil empregar essas duas formas de representação em nossa investigação sobre alguma realidade, é importante salientar que são formas diferentes de representação — e que um modelador pode propor um modelo sem desejar usá-lo para construir uma teoria (Roussos, 2022, p. 875). Como vimos, um

modelo tem uma pretensão representativa bem mais específica que a pretensão de uma teoria. Apropriadamente, dada sua pretensão específica, um modelo não tem a pretensão de representar uma realidade em sua totalidade e, portanto, não tem a mesma pretensão de universalidade ou generalidade que uma teoria tem.

Portanto, segue-se que uma abordagem modeladora não é proposta como uma forma de determinar se qualquer teoria axiológica é apropriada ou não, como é o caso de uma abordagem teorizadora, mas sim de determinar se um conjunto específico de teorias axiológicas são apropriadas ou não. E como um modelo normativo não tem a pretensão de representar a realidade meta-normativa em sua totalidade, nem mesmo em sua atualidade (na medida em que é uma representação de uma realidade hipotética), também segue-se que uma abordagem modeladora não é tão sensível a contraexemplos como uma abordagem teorizadora, já que os casos que ela não se propõe a representar não podem ser considerados como contraexemplos a sua representação específica. Também segue-se dessa pretensão específica que uma abordagem modeladora não tem a pretensão de unicidade que uma abordagem teorizadora tem, de ser a única representação da realidade meta-normativa em sua totalidade e atualidade, visto que vários modelos normativos diferentes, com propósitos representacionais diferentes, podem ter a pretensão de representar diferentes especificidades da realidade em questão.

Dito de outra forma, em termos da atitude que um investigador pode ter frente ao problema da incerteza axiológica, ao problema de representar uma suposta realidade meta-normativa, podemos dizer que uma abordagem teorizadora é uma tentativa de representar essa realidade com uma atitude teorizadora, i.e., com a pretensão de tentar representá-la por meio de uma descrição geral, ampla ou universal, a fim de representar essa realidade em sua totalidade, de tal forma que essa teoria possa determinar se qualquer teoria axiológica é apropriada ou não, a partir de um conjunto finito de princípios. Similarmente,

podemos dizer que uma abordagem modeladora é uma tentativa de representar essa realidade com uma atitude modeladora, i.e., com a pretensão de tentar representá-la de forma idealizada, precisa e específica o suficiente para poder ser formalizada e avaliada dedutivamente pelo investigador, com o objetivo de descobrir o que essa realidade idealizada implica. Mais precisamente, com o objetivo de descobrir se um conjunto de teorias axiológicas específicas são apropriadas ou não.

No que se segue, interpretarei algumas das mais relevantes abordagens meta-normativas quanto ao problema da incerteza axiológica que enfrentamos na Ética Populacional.

3 Interpretando as abordagens avançadas na literatura

3.1 Abordagens teorizadoras

Irei expor primeiro as abordagens que, segundo minha interpretação, são avançadas na literatura com uma atitude teorizadora, que representam a realidade meta-normativa em questão por meio de uma teoria normativa. A primeira delas é usualmente chamada de Minha Teoria Favorita (MTF), e de acordo com Greaves e Ord (2017) pode ser definida como se segue:

Minha Teoria Favorita. Dadas quaisquer teorias axiológicas sobre as quais um agente está incerto, uma dessas teorias é apropriada — i.e., é uma teoria certa (que devemos seguir) — sse ela for a teoria que o agente mais acredite ser verdadeira

Para ilustrar essa abordagem, imagine que o agente acredite que a teoria totalista tem 60% de chance de ser a teoria verdadeira e que a medianista tem 40% de chance, e que ele tenha que decidir entre duas escolhas A e B, tal que pela teoria totalista a melhor escolha é A e pela medianista a melhor é B. Segundo a MTF, assumindo que todos os

outros fatores moralmente relevantes são iguais em A e B⁶, o agente deve escolher A, na medida em que a teoria apropriada é a totalista, visto que o agente acredita mais nela do que na medianista.

Frente à urgência em resolvermos os problemas da Ética Populacional, uma das vantagens dessa abordagem é ela ser “admiravelmente fácil de aplicar” (Newberry; Ord, 2021, p. 4). Outra vantagem é que ela não exige que façamos comparações inter-teoréticas. Isto é, voltando ao exemplo anterior, para decidirmos entre A e B não precisamos comparar o quão valiosas são as escolhas de A ou de B para a teoria totalista em relação ao quão valiosas elas são para a teoria medianista. Isso é uma vantagem porque, como veremos, abordagens que exigem que façamos comparações inter-teoréticas enfrentam o chamado “problema das comparações inter-teoréticas” (Greaves; Ord, 2017, p. 138). Esse problema consiste em saber, no nosso exemplo, qual seria a escala de valor comum entre as teorias totalista e medianista (se é que ela existe), dado que elas possuem escalas de valor diferentes.

As desvantagens dessa abordagem, entretanto, parecem matar sua plausibilidade. A mais óbvia delas é que essa abordagem é inútil, para resolver o problema da incerteza axiológica, se o agente não tiver uma teoria favorita, se ele não souber em qual teoria ele acredita mais. Outra grande desvantagem é que ela fere o princípio da dominância⁷ em alguns casos (Macaskill; Bykvist; Ord, 2020, p. 40). Para ver como isso ocorre, imagine que numa adaptação do exemplo anterior, a teoria totalista, na qual o agente deposita 60% de crença, avalie A e B como escolhas igualmente boas e a teoria medianista, na qual o agente deposita 40% de crença, avalie A como boa e B como ruim. De acordo com a MTF, as escolhas A e B são igualmente permissíveis, visto que a teoria

⁶ Omito essa assunção no restante da discussão por motivos de simplificação.

⁷ Seguindo MacAskill, Bykvist e Ord (2020, p. 40), o princípio da dominância defende que se A é mais valiosa que B de acordo com alguma das teorias em que o agente acredita, e igualmente valiosas de acordo com todas as outras teorias em que ele acredita, então A é a escolha mais apropriada.

favorita do agente as avalia como igualmente boas, o que significa que B é permissível, mesmo que ela possa ser ruim (caso a teoria medianista seja verdadeira) e a escolha A, por sua vez, não possa ser ruim, ou seja, mesmo que a escolha B seja dominada pela escolha A⁸. Essa abordagem também sofre com a desvantagem de ser estranhamente sensível à individuação das teorias em que o agente acredita (Newberry; Ord, 2021, p. 4). Voltando ao primeiro exemplo, imagine que a crença do agente de 60% na teoria totalista seja dividida na metade entre a teoria totalista não lexical e a lexical (resultando em 30% em uma e 30% na outra). Segue-se que, como ele tem uma crença de 40% na medianista, a MTF diria que esse agente deve seguir a teoria medianista, mesmo que ele acredite mais na totalista.

Como já adiantado, interpreto que essa abordagem seja representativa de uma atitude teorizadora, principalmente porque ela é proposta com o intuito de determinar se qualquer teoria axiológica, num conjunto de teorias axiológicas que um agente acredita mas não tem certeza, é apropriada ou não. Assim, a desvantagem dessa abordagem, em não conseguir determinar qual é a teoria apropriada quando o agente não sabe qual é a sua teoria favorita, pode ser interpretada como uma falha da MTF em descrever uma parte da realidade meta-normativa. Similarmente, assumindo que o princípio da dominância seja um fato meta-normativo, podemos interpretar esses casos em que a MTF fere o princípio da dominância como contraexemplos a MTF e, portanto, podemos notar que essa abordagem é bastante sensível à contraexemplos — visto que ela ferir esse princípio é considerado uma grande desvantagem pela literatura. Também é razoável inferir, dessa pretensão universalista de representar toda a realidade meta-normativa, que os proponentes da MTF defendem que ela é a melhor abordagem meta-normativa em descrever essa realidade — inferência essa

⁸ Para uma versão dessa abordagem MFT que não sofra com essa desvantagem, ver Gustafsson; Torpman, 2014

corroborada por como, por exemplo, Gracely (1996), Gustafsson e Torpman (2014) defendem essa abordagem.

Uma segunda abordagem meta-normativa desse tipo, que é avançada com uma atitude teorizadora, é usualmente chamada de Minha Opção Favorita (MOF), e de acordo com MacAskill, Bykvist e Ord (2020, p. 44) pode ser definida como se segue:

Minha Opção Favorita. Dadas quaisquer opções avaliadas por quaisquer teorias axiológicas que um agente acredite, uma dessas opções é apropriada se ela for a opção que o agente acredite ter mais chance de ser boa.⁹

Uma vantagem dessa abordagem, em relação a MTF, é que ela parece não ferir o princípio da dominância. Voltemos ao caso em que a MTF fere o princípio, para vermos que a MOF não o fere. No caso, o agente deposita 60% de crença na teoria totalista, que avalia A e B como sendo escolhas igualmente boas e 40% de crença na teoria medianista, que avalia A como boa e B como ruim. Seguindo a abordagem MOF, a escolha apropriada é A, sendo B uma escolha inapropriada (indo contra o veredito da MTF), pois A é a opção que o agente acredita ter mais chance de ser boa, visto que B pode ser ruim (caso a teoria medianista seja verdadeira). Outra vantagem da MOF é que, diferente da MTF, ela não é sensível à individuação das teorias em que o agente acredita (Newberry; Ord, 2021, p. 5). Voltemos ao caso no qual a MTF demonstrou-se sensível à individuação das teorias, em que a crença do agente de 60% na teoria totalista é dividida na metade entre a teoria totalista não lexical e a totalista lexical, resultando em 30% em uma e 30% em outra. Essa individuação da teoria totalista em outras duas não faria o agente seguir o veredito da teoria medianista, na qual ele deposita uma crença de 40%, caso ele adotasse a MOF e ambas as versões da teoria totalista avaliassem A e B da mesma forma.

⁹ A formulação original está em termos deônticos. Para meu propósito, reformulei a abordagem em termos axiológicos.

No entanto, de acordo com (Newberry; Ord, 2021), essa abordagem MOF possui ao menos uma desvantagem (que também é uma desvantagem da MTF, como veremos), concernente a sua insensibilidade a apostas (*stakes*). A desvantagem é que essa abordagem não é adequada à intuição que temos de que teorias que “apostam” muito alto em uma opção, i.e., que atribuem um valor muito alto a uma opção, têm de ser consideradas mais relevantes, pela abordagem meta-normativa, do que teorias que apostam baixo, no que diz respeito a decidir qual teoria ou opção é certa. Para ilustrar essa desvantagem, imagine que um agente acredite 51% na teoria totalista e 49% na medianista, e que ele tenha que decidir entre três escolhas A, B e C. De acordo com a teoria totalista, A é boa, B é ligeiramente ruim e C é extremamente ruim. A medianista, por sua vez, avalia A como extremamente ruim, B como ligeiramente ruim e C como boa. Esse cenário é ilustrado pela seguinte tabela¹⁰:

Tabela 1

	Totalista (51%)	Medianista (49%)
A	Boa	Extremamente ruim
B	Ligeiramente ruim	Ligeiramente ruim
C	Extremamente ruim	Boa

Segundo a MOF, o agente deve escolher A ou C, já que A e C são as opções que mais têm chance de serem boas, visto que B será, com certeza, ligeiramente ruim. Essa prescrição, contudo, é certamente contraintuitiva para muitos de nós, dado que tanto A quanto C são escolhas que as teorias apostam ser extremamente ruins. A abordagem MOF (e também a MTF)¹¹, portanto, não é adequada a essa intuição que nós temos de que uma abordagem meta-normativa verdadeira deve ser

¹⁰ Esse exemplo é uma adaptação de um exemplo dado por MacAskill, Bykvist e Ord (2020, p. 45).

¹¹ Pela MTF, o agente deve escolher A, pois é a opção que sua teoria favorita avalia como melhor.

sensível às apostas que as teorias axiológicas fazem. Uma abordagem adequada a essa intuição prescreveria a escolha de B, pois é a alternativa menos arriscada, que certamente evita uma consequência extremamente ruim.

Assim como no caso da MTF, interpreto essa desvantagem como evidência de que a MOF é bastante sensível a contraexemplos, na medida em que essa desvantagem é considerada, na literatura, como uma grande desvantagem, que inclusive motiva muitos a adotarem uma abordagem que é adequada a essa intuição, a abordagem Maximização do Valor Esperado. Podemos ver, assim, como essas abordagens são avançadas com uma atitude teorizadora, pois parecem competir para ver qual delas consegue descrever mais adequadamente uma suposta realidade meta-normativa. E, ao que sugere a literatura, ambas as abordagens MTF e MOF estão perdendo a competição para a Maximização do Valor Esperado. Também corroborando essa minha interpretação, de que a MOF é avançada com uma atitude teorizadora, vemos que essa abordagem, assim como a MTF, tem a pretensão de determinar se qualquer opção, avaliada por qualquer uma das teorias nas quais o agente acredite, é a opção certa, o que evidencia sua pretensão de ser uma descrição geral ou universal da realidade meta-normativa.

Passemos agora para a exposição de outra abordagem avançada com uma atitude teorizadora, a Maximização do Valor Esperado (MVE), que de acordo com MacAskill, Bykvist e Ord (2020, p. 48) pode ser definida como se segue:

Maximização do Valor Esperado. Dadas quaisquer opções avaliadas por quaisquer teorias axiológicas em que um agente acredite, uma dessas opções é apropriada se ela for a opção que tem o maior valor esperado.

Essa abordagem MVE possui a vantagem de ser adequada à intuição de que uma abordagem meta-normativa deve ser sensível a apostas. Podemos ver isso voltando ao exemplo da Tabela 1. Nesse

exemplo, a MVE prescreveria que o agente escolhesse B, pois B é a opção com menor desvalor esperado¹² e, portanto, é a opção apropriada. Outra vantagem dessa abordagem é que ela não é sensível à individuação das teorias em que o agente acredita, pois o valor esperado de uma escolha não muda se a teoria que a avalia for individuada em outras (Newberry; Ord, 2021, p. 5). Não menos importante, essa abordagem MVE ainda tem a vantagem de ser coerente com a forma mais adotada pela literatura para lidar com situações de incerteza empírica, que também é escolhendo a alternativa com o maior valor esperado — com a maior utilidade esperada, para ser mais específico. Afinal, seguindo o raciocínio de MacAskill, Bykvist e Ord (2020, p. 48), seria arbitrário que, apenas no caso de proposições normativas ou axiológicas, não fizesse sentido caracterizar a incerteza sobre elas como uma incerteza empírica.

No entanto, a MVE também possui desvantagens. A primeira delas é que ela enfrenta o já mencionado problema das comparações inter-teoréticas. De acordo com Greaves e Ord (2017, p. 141), esse problema consiste na necessidade da MVE de calcular, para quaisquer escolhas A e B, a diferença entre o valor esperado de A e B para que ela possa afirmar se A é mais apropriada que B e, portanto, da necessidade que a MVE tem de comparar as diferenças de A e B de acordo com teorias axiológicas rivais, o que por sua vez requer que essas teorias usem uma mesma escala para comparar essas diferenças, mas será que essa escala existe? E se existir, como determiná-la? Os defensores da MVE acreditam ser possível determiná-la. Contudo, não há forma incontroversa de determinar essa escala comum¹³.

¹² O valor esperado de uma escolha pode ser definido como a soma dos produtos entre o valor da escolha dado por cada teoria e a chance dessa respectiva teoria ser verdadeira (de acordo com a crença do agente na teoria). Assim, o valor de B seria a seguinte soma de produtos: (Ligeiramente ruim $\times$ 0.51) + (Ligeiramente ruim $\times$ 0.49).

¹³ Tecnicamente falando, dado que a MVE pressupõe que as opções possam ser comparadas cardinalmente, o que a MVE precisa é de uma escala de intervalo que possa

A segunda desvantagem é que ela é acusada de “fanatismo”, acusação essa que pode ser vista, segundo Newberry e Ord (2021, p. 6), como uma acusação de hiper-sensibilidade a apostas muito altas (quando o agente tem uma crença muito pequena na teoria que aposta muito alto). De acordo com Greaves e Ord (2017), essa hiper-sensibilidade da MVE a apostas possui a implicação, bastante contra-intuitiva para muitos, de prescrever que a escolha apropriada, num cenário em que o agente esteja incerto entre um determinado conjunto de teorias axiológicas¹⁴, é a escolha que a teoria totalista considera melhor — assumindo que o número de pessoas envolvido nas escolhas seja suficientemente bem alto. Isso ocorre porque o valor, que a teoria totalista dá a escolha que ela avalia ser a melhor, aumenta na medida em que o número de pessoas envolvido nas escolhas aumenta, enquanto que o valor que as outras teorias axiológicas atribuem, à escolha que elas avaliam ser a melhor, não aumenta da mesma forma conforme o número de pessoas aumenta. Consequentemente, o valor esperado dessa escolha que a teoria totalista considera ser a melhor, de acordo com a MVE, também aumentará conforme o número de pessoas aumenta. Mais especificamente, essa hiper-sensibilidade da MVE faz com que ela implique, segundo Greaves e Ord (2017, p. 159), a seguinte conclusão:

Conclusão Repugnante Efetiva. Para qualquer população A, não importando o quão grande ela seja e o quão alta seja sua qualidade de vida média, há uma população Z, com um número suficientemente grande de pessoas com vidas marginalmente positivas, tal que entre as duas a opção apropriada é Z

Essa conclusão é bastante contraintuitiva. Para muitos, a abordagem que devemos seguir quando estamos incertos não deveria avaliar Z como a opção apropriada. Alguns acreditam que se a MVE

representar a avaliação de todas as teorias em que o agente acredite (Bykvist, 2022, p. 310-311).

¹⁴ Conjunto composto pelas teorias totalista, medianista, do valor variável e impessoais — necessitarismo e presentismo (Greaves; Ord, 2017, seção 5).

implica isso, então ela é uma abordagem meta-normativa falsa, por redução ao absurdo (GREAVES; ORD, 2017, p. 162-163). Logo, a Conclusão Repugnante Efetiva é vista como um contraexemplo à abordagem MVE. Uma abordagem meta-normativa verdadeira não pode implicar essa conclusão. Assim, podemos ver que a MVE também é bastante sensível a contraexemplos, o que evidencia a atitude teorizadora com a qual seus proponentes a defendem. Outra evidência dessa atitude é que, assim como as anteriores, ela tem a pretensão bastante geral de determinar se qualquer opção, avaliada por qualquer teoria axiológica em que o agente acredite, é apropriada ou não. Contudo, ela tem a limitação de só conseguir determinar se a opção é apropriada ou não quando as teorias axiológicas em questão são passíveis de serem representadas por uma escala comum — como evidencia o problema das comparações inter-teoréticas que essa abordagem enfrenta. Não me parece irrazoável que alguém enxergue essa limitação como uma falha da abordagem em descrever toda a realidade meta-normativa, o que também corrobora minha interpretação de que a MVE é uma abordagem avançada com uma atitude teorizadora.

3.2 Abordagens modeladoras

Terminada essa exposição das abordagens de atitude teorizadora¹⁵, passo agora a apresentar o que considero ser uma abordagem avançada com uma atitude modeladora. Essa abordagem é avançada primeiro por Budolfson, Arrhenius e Spears (2021) e depois por Kuruc, Budolfson e Spears (2022), como uma tentativa de resolver o problema do que fazer quanto à mudança climática quando não temos certeza de qual teoria axiológica é verdadeira. Essa abordagem pode ser definida como se segue:

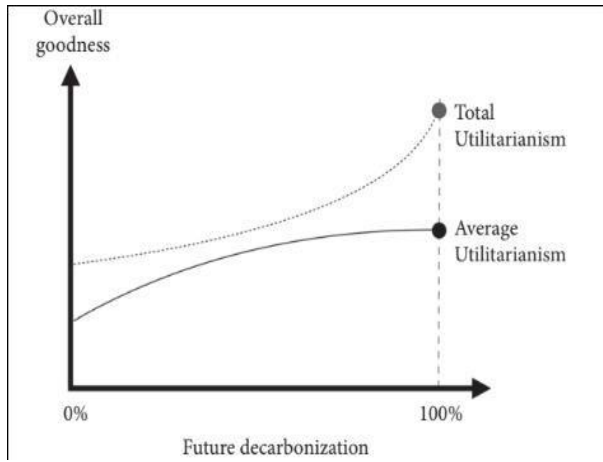
¹⁵ Por conta do limite de espaço, não apresentei aqui duas abordagens mais recentes na literatura que também creio serem avançadas com uma atitude teorizadora, a abordagem da barganha de Nash (Greaves; Cotton-Barratt, 2023) e a abordagem do parlamento moral (Newberry; Ord, 2021).

Calibração das Teorias Axiológicas. Dado um determinado conjunto teorias axiológicas em que o agente acredita, a opção apropriada quanto ao problema da mudança climática é aquela em que todas essas teorias concordam ser a melhor quando calibradas a partir de certas assunções empíricas

O ponto dessa abordagem é notar que, apesar das discordâncias teóricas, na prática, ao considerarmos, por exemplo, as desvantagens de termos uma energia mais cara e as vantagens de reduzirmos o aquecimento global, as teorias axiológicas em que o agente acredita podem prescrever a mesma política de descarbonização (Budolfson; Arrhenius; Spears, 2021, seção 3). Ou seja, ao “calibrarmos”¹⁶ essas teorias axiológicas a partir de condições reais, no caso a partir das vantagens e desvantagens reais da descarbonização, essas teorias concordam sobre qual opção de descarbonização é a melhor — e essa opção, segundo a CTA, é a opção apropriada. Por exemplo, se o agente estiver na dúvida entre as teorias totalista e medianista, no que diz respeito a decidir qual opção de descarbonização adotar, entre 0% a 100% de descarbonização, ambas as teorias parecem concordar que a opção de 100% é a melhor, dada as vantagens e desvantagens reais da descarbonização, como ilustra a seguinte imagem de Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 120), que representa um gráfico da bondade das consequências variando em função das opções de descarbonização:

¹⁶ O conceito de calibração é cunhado por Spears e Stefánsson (2021) para definir, justamente, essa aplicação das teorias axiológicas a condições reais.

Imagem 1



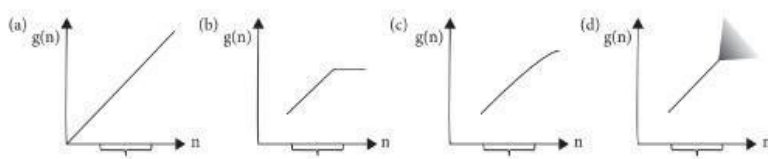
Como podemos ver, quando calibradas a partir das vantagens e desvantagens reais da descarbonização, ambas as teorias totalista e medianista concordam que a melhor opção é adotarmos uma política de 100% de descarbonização, mesmo que elas avaliem o aumento da taxa de descarbonização de formas diferentes — a avaliação da totalista aumenta convexamente enquanto que a da medianista aumenta conca- vamente. Logo, dado que essa opção é a melhor segundo ambas as te- orias, a abordagem CTA diria que essa é a opção apropriada.

Um segundo exemplo dessa abordagem diz respeito à calibra- ção, de um determinado conjunto de teorias axiológicas, a partir da as- sunção empírica de que as decisões relevantes desse agente concernem populações que possuem um certo limite de pessoas, posto que nin- guém na prática decide entre populações com um número infinito de pessoas. Esse limite, contudo, pode ser bem alto, como por exemplo 10^{80} pessoas, que é o número estimado de átomos no universo (Bu- dolfson; Arrhenius; Spears, 2021, p. 124). Assim calibradas, as teorias axiológicas em questão novamente convergem sobre suas avaliações, convergindo inclusive em evitar a Conclusão Repugnante.

De acordo com Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 125), es- sas teorias podem ser generalizadas pela seguinte função: $W =$

$g(n)[h(n^{-1}\sum_{i=1}^n f(x_i)) - h(f(a))]$, em que n representa o tamanho da população, x_i é a utilidade da pessoa i , a é o nível crítico de bem-estar a partir do qual adicionar uma vida passa a ser uma melhora na qualidade de vida média da população, as funções f , g e h são todas não-decrescentes, tal que se f e g forem a função identidade então teremos a teoria totalista (se g for linear) ou a medianista (se g for constante), se f for côncava e h a função identidade, então teremos uma espécie de prioritarismo, e se f for côncava e $h = f^{-1}$, então teremos uma espécie de igualitarismo. Mais especificamente, Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 126) focam na calibração de uma família de teorias axiológicas que variam na forma da função g , na qual uma dessas teorias é a totalista (alternativa a, na imagem abaixo) e as outras duas são teorias em que g não é linear (alternativas b e c). A seguinte imagem de Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 126) ilustra a convergência dessas teorias:

Imagem 2



A alternativa d não é uma função especificada, mas sim uma função indeterminada que representa a possibilidade de um agente não ter certeza sobre como avaliar opções que estão além do limite de pessoas a partir do qual essas teorias foram calibradas. Essa incerteza, de acordo com Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 126), pode ser interpretada como uma incerteza sobre se a teoria totalista (alternativa a) é falsa por implicar a Conclusão Repugnante, enquanto que as teorias b e c poderiam ser verdadeiras por não a implicarem (na medida em que nelas g não é linear). No entanto, dado que dentro do limite estabelecido a teoria totalista não implica a Conclusão Repugnante, segue-se que o agente não teria por que ter essa incerteza, pois dentro

desse limite nenhuma das teorias implica a Conclusão Repugnante. Além disso, de convergirem quanto a não implicar a Conclusão Repugnante, elas também convergem quanto a avaliação de qualquer aumento da população n .

Portanto, o que a abordagem CTA prescreveria a esse agente é que ele seguisse qualquer uma dessas teorias em que ele acredita (a, b e c), na medida em que todas elas convergem quando calibradas a partir de um limite de pessoas que é praticamente relevante para suas escolhas. Em outras palavras, a opção apropriada, segundo a CTA, é a opção que qualquer uma dessas teorias avalia como sendo a melhor quando restringidas por esse limite de pessoas. Novamente, como no primeiro exemplo, temos um caso de incerteza teórica — em que um agente não tem certeza sobre qual teoria axiológica é verdadeira no que diz respeito a avaliar populações com qualquer número de pessoas — que se dissolve na prática (quando essas teorias são calibradas a partir de um número finito e determinado de pessoas).

Podemos notar que essa abordagem CTA, diferente das anteriores, não tem a pretensão de descrever toda a realidade meta-normativa, na medida em que ela não nos fornece um método para determinarmos se qualquer teoria axiológica (ou opção avaliada por uma teoria axiológica) é apropriada. Essa abordagem só nos fornece um método para determinarmos se um conjunto específico de teorias axiológicas são apropriadas ou não, a saber, aquelas teorias que foram calibradas a partir de certas assunções empíricas. A CTA, na medida em que é aplicada ao contexto da mudança climática e faz assunções empíricas sobre as decisões que podemos fazer nesse contexto, pressupõe uma clara restrição do domínio da realidade que ela descreve, algo típico de uma abordagem avançada com uma atitude modeladora. Assim, diferente das abordagens MFT, MOF e MVE, a CTA não tem uma pretensão de unicidade, de ser a melhor descrição de toda a realidade meta-normativa, pois ela não tem a pretensão de descrever toda a realidade meta-normativa.

Além do mais, interpreto que essas assunções empíricas, a partir das quais as teorias axiológicas são calibradas, possam ser vistas como idealizações da realidade meta-normativa¹⁷, na medida em que as teorias axiológicas nas quais um agente usualmente acredita, que compõem essa realidade meta-normativa, não são assim específicas e aplicadas a condições reais — como nos dois exemplos acima mencionados, em que as teorias avaliavam opções com base em vantagens e desvantagens reais da descarbonização (no primeiro exemplo), ou avaliavam opções com base em um limite real de pessoas (no segundo exemplo) — mas sim gerais e abstratas, pois são teorias que dizem respeito a qualquer população, com qualquer qualidade de bem-estar e quantidade de pessoas, e a qualquer contexto. E, como já vimos, a pretensão de representar uma realidade a partir de idealizações também é algo característico de abordagens que possuem uma abordagem modeladora.

Ainda por cima, corroborando ainda mais essa interpretação, o segundo exemplo nos permite interpretar a função *W* como sendo a estrutura (*framework*) dos modelos *a*, *b* e *c*, usando a distinção entre estrutura e modelo avançada por Titelbaum (2021, seção 3), segundo a qual um modelo específico é gerado quando nós damos uma interpretação específica para a estrutura, substituindo as variáveis da estrutura por valores reais, a fim de representarmos uma situação particular da realidade. No caso, construímos os modelos *a*, *b* e *c* substituindo as variáveis de *W* por valores reais.

Por fim, mas não menos importante para essa minha interpretação, creio que a CTA não seja tão sensível a contraexemplos — algo também típico de abordagens avançadas com uma atitude modeladora —, como o segundo exemplo parece evidenciar. Nesse exemplo, vimos que a restrição do domínio de representação, com base num limite real

¹⁷ Mesmo que sejam assunções empiricamente verdadeiras, pois a realidade descrita pelas abordagens meta-normativas não é empírica, mas sim teórica.

de pessoas, fez com que a teoria axiológica apropriada (a saber, qualquer uma das teorias a, b e c), não implicasse a Conclusão Repugnante Efetiva, como parece ser o caso da teoria axiológica que é considerada apropriada pela abordagem MVE.

Por essas razões, interpreto que a CTA seja uma abordagem avançada com uma atitude modeladora, em vez de teorizadora. Assim, acredito ter mostrado as hipóteses que sustentam a minha tese interpretativa de que é possível distinguir as abordagens da literatura entre duas, as que são avançadas com uma atitude teorizadora (MTF, MOF e MVE) e as que são avançadas com uma atitude modeladora (CTA). Passo agora para a exposição das hipóteses que sustentam a minha outra tese, a de que a CTA é, em certo sentido, uma abordagem meta-normativa mais razoável do que as abordagens avançadas com uma atitude teorizadora.

No geral, a grande vantagem da CTA sobre as outras abordagens, que faz com que ela seja mais razoável do que essas outras, é que ela simplifica a realidade meta-normativa em questão, na medida em que ela a representa de maneira idealizada. Essa simplificação pode ser vista como uma vantagem prática, pois pode facilitar a decisão de um agente que esteja incerto sobre as teorias axiológicas calibradas pela CTA. Mais especificamente, a CTA simplifica a decisão do agente ao não requerer, como requer a abordagem MVE, comparações inter-teóricas, seja porque as teorias axiológicas em que o agente acredita concordam sobre qual é a melhor opção, embora discordem sobre o quão boas são as outras opções, como evidenciado pelo primeiro exemplo Budolfson, Arrhenius e Spears (2021, p. 121), ou porque as teorias concordam sobre o quão boas são todas as opções dentro do limite praticamente relevante para a tomada de decisão, como evidenciado pelo segundo exemplo. Em outro sentido, a CTA pode ser até mesmo mais simples do que as abordagens MTF e MOF, pois ela não requer que o agente saiba o quanto ele acredita nas teorias em que acredita, assim

como a MTF e MOF requerem — ou seja, ela não requer que o agente saiba qual é sua teoria ou opção favorita¹⁸.

Por outro lado, por ter a pretensão modeladora de ser uma representação específica e aplicada, a CTA tem a desvantagem de não poder guiar agentes que acreditem em outras teorias axiológicas, sem ser as que não foram calibradas a partir de condições reais. No primeiro exemplo de Budolfson, Arrhenius e Spears (2021), por exemplo, se o agente acreditasse em outras teorias além da totalista e da medianista, que foram calibradas a partir das vantagens e desvantagens reais da descarbonização, então a CTA não poderia dizer qual das opções avaliadas por todas as teorias em que ele acredita seria a opção efetiva, na medida em que a CTA só avalia as teorias que foram calibradas e nem todas as teorias em que o agente acredita foram calibradas. E outra desvantagem é que, mesmo que essas outras teorias também possam ser calibradas, não é claro que todas as teorias em que o agente acredite convergiriam sobre qual opção é a melhor opção de descarbonização. Essa desvantagem parece ser ainda mais evidente no caso do segundo exemplo, pois nele a convergência em questão não é só sobre qual opção é a melhor de todas, mas sim sobre o quão boa é cada opção, e as teorias a, b e c só convergiram porque são teorias suficientemente parecidas no que diz respeito a avaliarem linearmente, dentro do limite de pessoas determinado, o aumento de pessoas n . Contudo, se o agente acreditasse em teorias que, dentro desse limite, não avaliassem linearmente o aumento de pessoas n , então elas certamente não convergiriam quanto à avaliação de todas as opções.

¹⁸ Segue-se disso, da CTA não requerer que o agente compare o quão boa uma opção é em relação às diferentes teorias em que ele acredita ou o quanto ele acredita em uma teoria comparado ao quanto acredita em outras, que a CTA parece evitar qualquer acusação de sensibilidade a apostas, seja de insensibilidade, como são acusadas a MTF e a MOF, ou de hipersensibilidade, como é acusada a MVE. Na verdade, me parece que a sensibilidade a apostas simplesmente não é relevante para a MTF prescrever qual teoria axiológica ou opção é apropriada.

4 Considerações finais

No final das contas, portanto, pode ser que a CTA não seja tão útil assim para a tomada de decisão em situações de incerteza axiológica, na medida em que nós geralmente acreditamos, mesmo que minimamente, em várias teorias axiológicas, teorias essas que poderiam não convergir quando calibradas a partir de condições reais. Contudo, por ser uma abordagem de atitude modeladora, a CTA no mínimo nos ajuda a mapear o espaço lógico da realidade meta-normativa sobre incerteza axiológica, nos mostrando como ela poderia ser se fosse mais simples e aplicada do que realmente é, o que pode ser útil para uma abordagem de atitude teorizadora que pretenda representar toda a realidade meta-normativa, na medida em que permite ao investigador enxergar quais incertezas axiológicas são robustas, sob diferentes condições reais, e quais não são. Em outras palavras, o mapeamento lógico que a CTA fornece pode mostrar quais incertezas axiológicas são necessárias, independentemente de como as (e quais) teorias axiológicas são calibradas. Não obstante, apesar dessa minha segunda tese (de que abordagens de atitude modeladora são mais razoáveis do que as de atitude teorizadora) enfrentar essa objeção, de que ela não é assim tão útil para a tomada de decisão em situações de incerteza, ainda assim acredito que minha primeira tese interpretativa possui grande valor para a literatura ao nos permitir acessar essa disputa entre dois tipos distintos de abordagem meta-normativa.

Referências

- ARRHENIUS, G. *Future generations: a challenge for moral theory*. Tese (Doutorado) — Acta Universitatis Upsaliensis, 2000.
- ARRHENIUS, G.; STEFÁNSSON, H. O. Population ethics under risk. *Social Choice and Welfare*, Springer, p. 1-24, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s00355-023-01452-8>.

- BECK, L.; JAHN, M. Normative models and their success. *Philosophy of the Social Sciences*, SAGE Publications Sage CA: Los Angeles, CA, v. 51, n. 2, p. 123-150, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0048393120970908>.
- BUDOLFSON, M.; ARRHENIUS, G.; SPEARS, D. Does climate change policy depend importantly on population ethics? deflationary responses to the challenges of population ethics for public policy. In: *Philosophy and Climate Change*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 111-136.
- BYKVIST, K. Evaluative uncertainty and population ethics. *The Oxford Handbook of Population Ethics*, Oxford University Press, p. 296, 2022.
- COWIE, C. A new argument for moral error theory. *Noûs*, Wiley Online Library, v. 56, n. 2, p. 276-294, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/nous.12357>.
- GRACEY, E. J. On the noncomparability of judgments made by different ethical theories. *Metaphilosophy*, Wiley Online Library, v. 27, n. 3, p. 327-332, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1996.tb00212.x>.
- GREAVES, H. Population axiology. *Philosophy Compass*, Wiley Online Library, v. 12, n. 11, p. e12442, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phc3.12442>.
- GREAVES, H.; COTTON-BARRATT, O. A bargaining-theoretic approach to moral uncertainty. *Journal of Moral Philosophy*, Brill Academic Publishers, 2023.
- GREAVES, H.; ORD, T. Moral uncertainty about population axiology. *J. Ethics & Soc. Phil.*, HeinOnline, v. 12, p. 135, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.26556/jesp.v12i2.223>.
- GUSTAFSSON, J. E.; TORPMAN, O. In defence of my favourite theory. *Pacific Philosophical Quarterly*, Wiley Online Library, v. 95, n. 2, p. 159-174, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/papq.12022>.
- KURUC, K.; BUDOLFSON, M.; SPEARS, D. Population issues in welfare economics, ethics, and policy evaluation. In: *Oxford Research Encyclopedia of Economics and Finance*. Oxford: Oxford University Press, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190625979.013.727>.
- LENTON, T. M. et al. Tipping elements in the earth's climate system. *Proceedings of the national Academy of Sciences*, National Acad Sciences, v. 105, n. 6, p. 1786-1793, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1073/pnas.0705414105>.

- LOHMANN, J. et al. Abrupt climate change as a rate-dependent cascading tipping point. *Earth System Dynamics*, Copernicus GmbH, v. 12, n. 3, p. 819-835, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5194/esd-12-819-2021>.
- MACASKILL, M.; BYKVIST, K.; ORD, T. *Moral uncertainty*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- NEWBERRY, T.; ORD, T. The parliamentary approach to moral uncertainty. *Future of Humanity*, 2021.
- PÖRTNER, H.-O. et al. The ocean and cryosphere in a changing climate. *IPCC special report on the ocean and cryosphere in a changing climate*, Cambridge University Press Cambridge, UK, v. 1155, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/9781009157964>.
- RAWLS, J. *A theory of justice: Revised edition*. Cambridge: Harvard university press, 2020.
- ROUSSOS, J. Modelling in normative ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, Springer, v. 25, n. 5, p. 865-889, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10677-022-10326-4>.
- SPEARS, D.; STEFÁNSSON, H. O. Calibrating variable-value population ethics. SocArXiv, 2021.
- TÄNNSJÖ, T. Why we ought to accept the repugnant conclusion. *Utilitas*, Cambridge University Press, v. 14, n. 3, p. 339-359, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0953820800003642>.
- TITELBAUM, M. G. Normative modeling. 2021. Disponível em: <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/18670>.
- WILLIAMSON, T. Model-building in philosophy. *Philosophy's future: The problem of philosophical Progress*, Wiley Online Library, p. 159-171, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/9781119210115.ch12>.

Vieses cognitivos e negligência do sofrimento dos animais selvagens: um desafio para a ética animal

Ivo Luciano da Assunção Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.161.12>

1 Introdução

A negligência em relação ao sofrimento dos animais selvagens constitui um desafio significativo para a ética animal contemporânea. A visão de que o sofrimento dos animais selvagens merece atenção tem sido defendida recentemente, mas ainda é uma minoria entre os ativistas preocupados com o sofrimento animal. Apesar da magnitude do sofrimento decorrente de processos naturais que faz com que a situação dos animais selvagens seja uma das situações que apresenta a maior quantidade de vítimas, essa questão ainda é amplamente ignorada, mesmo por aqueles engajados na defesa animal. Uma das principais razões para essa desatenção são os vieses cognitivos², mecanismos psicológicos que moldam e frequentemente distorcem nossa percepção da realidade. Esses vieses influenciam não apenas a forma como

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas e Universidade de Santiago de Compostela. Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Mato Grosso, Campus Barra do Garças.

E-mail: ivo.rodrigues@ifmt.edu.br

² Vieses cognitivos são padrões sistemáticos de raciocínio falho, ou atalhos mentais que confundem nosso julgamento (Baumann 2022, p. 41).

interpretamos as condições de vida dos animais na natureza, mas também nossas prioridades éticas e políticas em relação a eles.

Este capítulo visa enumerar razões pelas quais defensores dos animais e aqueles que buscam ser altruístas eficazes podem mostrar resistência à ideia de priorizar o sofrimento dos animais selvagens. Acredita-se que esses vieses tenham o potencial de distorcer consideravelmente as opiniões e prioridades daqueles que possuem uma visão moral imparcial em relação ao sofrimento de todos os animais não humanos. Serão abordados alguns dos principais vieses cognitivos que podem impedir a priorização do sofrimento dos animais selvagens, conforme descrito por Vinding (2020) e expandido por Cunha (2024b).

Historicamente, o movimento pelos direitos dos animais tem direcionado seus esforços quase exclusivamente para a proteção de animais explorados diretamente por humanos, negligenciando em grande parte o sofrimento que ocorre na natureza. Essa lacuna reflete um *viés de momento histórico* e de *status quo*, no qual o sofrimento dos animais selvagens raramente foi reconhecido como uma questão moral que exigisse ação. O contexto histórico influencia profundamente nossas prioridades éticas, levando-nos a adotar as visões predominantes de nossos pares e a reforçar as causas que já possuem maior aceitação social. Embora a ideia de intervir para ajudar animais em situações causadas por humanos seja amplamente aceita, muitos ativistas relutam em defender a assistência aos animais na natureza, temendo rejeições ou dificuldades práticas associadas ao tema.

Além disso, a negligência da escala do problema é um obstáculo significativo. O número de animais selvagens supera em muito o de animais explorados em fazendas ou sistemas industriais, mas a imensidão desses números parece, paradoxalmente, reduzir nossa capacidade de enxergar a gravidade do sofrimento envolvido. Vieses como a

*heurística*³ de disponibilidade e a negligência do escopo dificultam a percepção da verdadeira magnitude desse sofrimento, enquanto o *efeito da vítima identificável* concentra nossa empatia em casos isolados, desviando o foco de problemas sistêmicos que afetam populações inteiras. Por outro lado, estudos sugerem que a receptividade pública para iniciativas que ajudem animais na natureza pode ser maior do que muitos defensores imaginam, indicando que esse viés também está presente dentro do próprio movimento animalista.

Superar esses vieses é essencial para integrar o sofrimento dos animais selvagens como um tema central na ética animal. Reconhecer a relevância dessa questão não exclui o compromisso com outras causas relacionadas ao bem-estar animal, mas, ao contrário, amplia o escopo da consideração moral para abarcar todos os seres sencientes, independentemente de quem ou do que causa seu sofrimento. Priorizar essa questão pode abrir caminho para intervenções efetivas e compassivas que reduzam o sofrimento dos animais na natureza, promovendo um mundo mais ético e inclusivo.

2 Dez vieses cognitivos que prejudicam a priorização do sofrimento dos animais selvagens.

Os vieses cognitivos são barreiras significativas que influenciam a forma como percebemos e priorizamos o sofrimento dos animais selvagens. Eles distorcem nossas avaliações éticas e práticas, dificultando a inclusão do sofrimento natural na agenda moral e política. A seguir, exploraremos dez vieses específicos que contribuem para essa negligência, analisando como cada um deles impacta a percepção pública, o

³ *Heurísticas* são atalhos mentais que podem facilitar a resolução de problemas e julgamentos de probabilidade. Essas estratégias são generalizações, ou regras práticas, que reduzem a carga cognitiva. Elas podem ser eficazes para fazer julgamentos imediatos, no entanto, muitas vezes resultam em conclusões irracionais ou imprecisas (Pilat; Sekoul, 2021, p. 1).

movimento animalista e as estratégias voltadas para a promoção de um mundo mais justo para todos os seres sencientes.

2.1 Vieses relacionados ao *momento histórico* e ao *Status quo*

A trajetória histórica do movimento pelos direitos dos animais moldou profundamente suas prioridades e estratégias, focando predominantemente no sofrimento causado por ações humanas diretas, como a exploração industrial, a caça, a pesca e a experimentação científica. Embora essa abordagem tenha gerado avanços significativos na conscientização e na proteção de animais explorados, ela também consolidou um viés estrutural que contribui para a negligência do sofrimento dos animais selvagens, amplamente percebido como um fenômeno “natural” e, portanto, fora do alcance da intervenção moral ou prática.

Esse viés é, em grande parte, sustentado pelo *momento histórico* em que o movimento emergiu, no qual a luta contra a exploração humana era mais visível e tangível. Como aponta Vinding (2020, p. 2), “há uma tendência de seguir as prioridades estabelecidas pelos pares e pelas gerações anteriores”, o que reflete a dificuldade de romper com paradigmas consolidados ao longo do tempo. O foco na exploração humana se tornou uma norma dentro do movimento, não apenas porque os casos de abuso humano eram mais acessíveis emocionalmente, mas também porque ofereciam uma narrativa clara de causa e efeito, com agentes responsáveis e soluções mais concretas.

Outro fator relevante é o viés do *status quo*, que favorece a manutenção do estado atual das coisas e resiste a mudanças que desafiem crenças ou práticas estabelecidas. A ideia de intervir na natureza para aliviar o sofrimento dos animais selvagens encontra resistência significativa, mesmo entre ativistas, em parte devido à crença de que a natureza deve ser deixada “intocada”. Essa visão, reforçada por uma perspectiva romântica da vida selvagem, dificulta a inclusão do sofrimento natural no escopo de prioridades do movimento. Conforme destaca

Cunha (2024, p. 3-4), a intervenção para ajudar animais é amplamente aceita quando se trata de sofrimento causado por humanos, mas há um receio generalizado de propor ações que envolvam intervir na natureza, seja pela complexidade do tema ou pelo temor de rejeição.

Além disso, o movimento animalista historicamente privilegiou espécies carismáticas e situações em que o sofrimento é visualmente impactante, deixando de lado as questões menos evidentes, como a escala massiva do sofrimento na natureza. A negligência dessa escala é um reflexo direto da falta de familiaridade com a magnitude do problema: o número de animais selvagens supera em muito os animais explorados em fazendas ou laboratórios, mas a vastidão desses números parece obscurecer a percepção de sua relevância ética. A negligência em relação ao sofrimento de certos grupos de animais selvagens, como invertebrados e peixes, reflete preconceitos enraizados que influenciam tanto ativistas quanto autores da ética animal. Esses animais, que constituem a imensa maioria na natureza e são os mais afetados pelos processos naturais, são frequentemente ignorados devido a três vieses principais: o *tamanhismo*, que desvaloriza animais pequenos; o *inteligentismo*, que discrimina aqueles considerados menos inteligentes; e a *lacuna de empatia*, que reduz a preocupação com seres que não despertam uma resposta emocional (Cunha, 2024, p. 4-5). Esses preconceitos operam de forma conjunta, perpetuando a invisibilidade do sofrimento desses grupos e dificultando sua inclusão nas agendas éticas e práticas do ativismo da causa animal.

2.2 Imagens emocionalmente marcantes

A forma como percebemos e priorizamos o sofrimento animal é fortemente influenciada pela exposição a *imagens emocionalmente marcantes*. No movimento animalista, é comum que campanhas e ações educativas utilizem imagens que retratam situações de exploração humana — como abatedouros, testes laboratoriais ou confinamento intensivo — para despertar empatia e mobilizar a opinião pública. Embora

essas estratégias sejam eficazes para destacar a responsabilidade moral dos humanos sobre o sofrimento animal, elas também podem gerar uma percepção distorcida, onde o sofrimento causado por processos naturais aos animais que vivem fora do controle humano é minimizado ou completamente ignorado.

Esse viés decorre, em parte, do impacto emocional que essas imagens possuem. Situações de sofrimento causado diretamente por humanos são mais viscerais e acessíveis ao público, enquanto o sofrimento dos animais selvagens, frequentemente invisível ou abstrato, carece de representações igualmente poderosas. Como consequência, há uma tendência de subestimar a gravidade e a escala do sofrimento na natureza, priorizando exclusivamente as situações em que há um perpetrador claro e identificável.

Quando nós, como ativistas dos animais, vemos porcos e galinhas sofrendo nas mãos humanas, olhamos para esses seres com simpatia. Sentimos indignação moral. Mas quando vemos um ser sofrer na natureza por razões naturais — por exemplo, um bebê elefante sendo comido vivo — provavelmente hesitamos mais em ativar essa mesma simpatia. Claro, podemos lamentar o sofrimento e nos sentir mal pela vítima. Mas não nos vemos verdadeiramente no lugar da vítima. Não olhamos para a situação com os mesmos olhos morais que gritam “isso é inaceitável” (Vinding, 2020, p. 3).

Além disso, a ausência de imagens que retratem de maneira realista o sofrimento dos animais na natureza contribui para uma visão romantizada do ambiente selvagem como um espaço harmonioso e equilibrado. Essa percepção equivocada obscurece a realidade de que a vida na natureza é frequentemente marcada por fome, predação, doenças e mortes prematuras, afetando negativamente o bem-estar de incontáveis seres sencientes. Ao contrário do que supõe a visão idealizada da vida na natureza, as vidas dos animais na natureza são caracterizadas por uma existência curta e repleta de sofrimento. Eles enfrentam diariamente uma série de danos decorrentes de processos naturais,

como fome, doenças, ferimentos, condições climáticas adversas, ataques de outros animais e parasitismo. A estratégia reprodutiva predominante na natureza resulta em uma vasta quantidade de descendentes, porém, apenas uma pequena fração sobrevive, o que sugere que a maioria dos animais sencientes experimenta mais sofrimento do que prazer em suas vidas (na maioria das vezes, muito curtas). Essa realidade desafia a visão idílica⁴ frequentemente associada à vida selvagem. A concepção romântica de que a felicidade prevalece sobre o sofrimento na natureza influencia profundamente nossa postura e as políticas que podemos defender em relação ao meio ambiente. Se adotamos perspectivas ambientalistas ou antropocêntricas, podemos não nos importar com o bem-estar dos animais selvagens. No entanto, se nos preocupamos com o sofrimento animal, ao descobirmos que a visão idílica é falsa, veremos a situação dos animais na natureza como um problema grave. Para aqueles que se preocupam com o bem-estar positivo e negativo de todos os seres sencientes, esse é um ponto essencial a ser considerado (Cunha, 2022; Faria, 2023; Horta, 2010, 2017).

Superar o viés causado por *imagens emocionalmente marcantes* exige uma abordagem que amplie a narrativa do sofrimento animal para incluir tanto os contextos de exploração humana quanto os processos naturais. A produção de materiais educativos que retratem com sensibilidade e precisão as adversidades enfrentadas pelos animais selvagens, promovendo uma compreensão mais abrangente e ética do sofrimento animal como um todo pode contribuir para isso.

2.3 O viés do perpetrador e o viés de omissão

Nossa percepção do sofrimento animal é amplamente moldada por uma inclinação a priorizar situações em que há agentes morais claramente responsáveis, enquanto formas de sofrimento sem culpados são frequentemente ignoradas. Esse viés do perpetrador nos leva a

⁴ Para uma investigação crítica acerca da ideia de que a natureza é um lugar idílico em que qualquer tipo de intervenção deve ser considerado um tabu, ver: Horta, 2010.

focar principalmente em ações humanas que causam sofrimento, como o confinamento industrial, a caça, ou a pesca, relegando a segundo plano o sofrimento natural enfrentado por animais selvagens. A falta de um agente moral que possa ser responsabilizado parece reduzir nossa disposição em tratar esse sofrimento como uma questão ética relevante (Davidow, 2013; Tomasik, 2017). A responsabilidade moral é mais facilmente atribuída quando há um causador claro, enquanto o sofrimento sem perpetradores tende a ser visto como inevitável ou fora do alcance da intervenção moral.

Esse viés está muitas vezes associado ao *viés de omissão*, que é a tendência de julgar mais severamente atos que causam prejuízos diretos do que falhas em agir que poderiam evitar consequências igualmente graves. No caso dos animais selvagens, essa inclinação contribui para uma apatia generalizada, uma vez que o sofrimento na natureza não resulta de uma ação ativa, mas de processos naturais que raramente são considerados objeto de intervenção. “Nossa psicologia moral é frequentemente motivada a focar em erros pelos quais podemos ser percebidos como responsáveis, e pelos quais podemos ser culpados” (Vinding, 2020, p. 4). Embora a omissão também seja uma forma de escolha moral, ela é frequentemente percebida como menos grave, mesmo quando resulta em consequências igualmente prejudiciais.

O *viés de omissão* está profundamente conectado ao *viés do perpetrador*, refletindo nossa inclinação em nos importarmos mais com sofrimentos causados intencionalmente por agentes. Quando um animal sofre devido a ações humanas, a percepção de responsabilidade direta gera indignação imediata, pois o dano é claramente resultado de uma decisão consciente. Por outro lado, o sofrimento decorrente de causas naturais raramente desperta o mesmo nível de indignação, já que não há um agente com intenção de causar o dano. No entanto, mesmo que a origem do sofrimento não envolva intenção, sua continuidade pode ser atribuída a decisões de omissão, em que agentes escolhem não intervir para aliviar o sofrimento. Embora o impacto da omissão seja

igualmente significativo, ele frequentemente passa despercebido, já que não é tão evidente quanto uma ação direta, obscurecendo as razões para uma indignação equivalente (Cunha, 2024a, p. 15; Vinding, 2020, p. 4).

Tais vieses reforçam a ideia de que a moralidade está intrinsecamente ligada à ação humana, desconsiderando o fato de que a inação frente ao sofrimento natural pode ser eticamente problemática. Essa perspectiva limitada ignora que o sofrimento, independentemente de sua origem, tem o mesmo peso moral para os seres sencientes que o experienciam. Além disso, contribui para a perpetuação da negligência do sofrimento natural, mesmo em situações onde intervenções práticas poderiam ser implementadas para minimizá-lo de forma responsável e eficaz.

2.4 Negligência do escopo e dos invertebrados

A *negligência do escopo*, ou *insensibilidade ao alcance*, é um viés que nos impede de compreender adequadamente a diferença de magnitude entre números muito grandes. Esse viés afeta a percepção da quantidade de animais sencientes na natureza em relação aos animais explorados por humanos. Enquanto a população total de animais criados para exploração gira em torno de 434 bilhões, a população de animais na natureza é estimada entre 1 e 10 quintilhões, uma diferença extraordinária que frequentemente passa despercebida⁵. Como analogia, se considerarmos um ano como referência, os animais explorados representariam apenas 14 segundos, enquanto o restante do tempo corresponderia aos animais selvagens (Cunha, 2024b, p. 6). Essa distorção cognitiva dificulta a priorização do sofrimento na natureza, obscurecendo a verdadeira escala do problema e a urgência de sua consideração ética.

⁵ Para dados estatísticos a respeito, ver: Tomasik, 2019.

A *negligência do escopo* ocorre quando somos incapazes de compreender ou dar a devida importância à magnitude de um problema, especialmente quando os números envolvidos são imensuráveis. “Tais números são notoriamente difíceis para internalizarmos em nossa perspectiva moral. Nossas mentes simplesmente não foram construídas para sentir o significado de várias ordens de magnitude” (Vinding, 2020, p. 4). No caso dos invertebrados, que representam a esmagadora maioria dos animais na natureza, o impacto dessa negligência é ainda mais profundo.

A *negligência em relação ao sofrimento dos invertebrados* está intimamente ligada à *insensibilidade ao alcance* e amplifica seus efeitos. Enquanto os vertebrados selvagens superam os vertebrados domesticados em pelo menos mil vezes, os invertebrados selvagens superam os vertebrados selvagens em pelo menos dez mil vezes — e, possivelmente, até em mais de dez milhões de vezes. Isso significa que mais de 99,99% de todos os animais são invertebrados, a maioria vivendo na natureza. Esse dado ressalta a relevância de priorizar o sofrimento dos animais selvagens, dado que os invertebrados compõem a esmagadora maioria das populações animais. No entanto, como grande parte desse sofrimento é invisível ou difícil de imaginar, pode ser necessário o uso de registros visuais de invertebrados feridos para que sua situação seja devidamente valorizada e considerada (Vinding, 2020, p. 5-6).

Confrontar a *negligência do escopo* e o descaso em relação aos invertebrados exige uma reformulação profunda de nossas prioridades éticas e cognitivas. Reconhecer a escala massiva do sofrimento na natureza, especialmente entre os invertebrados, é um passo essencial para superar os limites de nossa percepção moral.

2.5 Subestimar nosso impacto e a receptividade do público

Uma objeção frequente ao foco no sofrimento dos animais selvagens é a ideia de que o problema seria intratável, ou seja, que não há ações viáveis no presente para abordá-lo. No entanto, como observa

Vinding (2020, p. 6-7) essa visão é equivocada por duas razões principais. Primeiro, os humanos já tomam decisões que impactam significativamente os animais selvagens, como políticas ambientais que afetam diretamente suas vidas. Apesar de serem frequentemente influenciadas por grupos ambientalistas, muitas dessas políticas são especistas e prejudiciais, mesmo contando com o apoio de defensores dos animais. Isso ressalta a importância de refletir criticamente sobre a relação entre ética ambientalista e ética animal, bem como de evitar o endosso acrítico a tais políticas. Além disso, em uma escala menor, existem intervenções viáveis que podem beneficiar os animais selvagens de forma significativa (Vinding, 2020, p. 6-7).

Em segundo lugar, é possível ajudar os animais selvagens de maneira indireta, promovendo debates contra o especismo, defendendo a importância de considerar o sofrimento na natureza e incentivando a criação de um campo de pesquisa dedicado a identificar formas eficazes de intervir em larga escala. Embora tais esforços não resultem em intervenções imediatas, eles são fundamentais para construir um futuro em que o sofrimento dos animais selvagens seja reduzido de maneira sistemática. “Esse trabalho indireto, ou seja, trabalho que não leva a intervenções diretas no curto prazo, pode ser a coisa mais importante que podemos fazer neste momento” (Vinding, 2020, p. 7). Assim, há muito que pode ser feito no presente para avançar em direção a um mundo com menos sofrimento para esses animais.

Além disso, defensores dos animais frequentemente subestimam a aceitação pública da ideia de que o sofrimento dos animais selvagens importa e merece ser mitigado. Essa percepção equivocada pode derivar da associação entre a controvérsia em torno do veganismo e a suposição de que o mesmo nível de resistência se aplicaria à defesa da ajuda aos animais selvagens. “Os ativistas pensam, equivocadamente, que para se aceitar a proposta de ajudar os animais selvagens, é necessário ser vegano (ou que veganos são mais propensos a aceitá-la do que não veganos)” (Cunha, 2024b, p. 18). No entanto, enquanto o

veganismo enfrenta resistência em parte por desafiar diretamente os hábitos alimentares e culturais estabelecidos, a maioria das pessoas não possui um forte investimento emocional ou prático na ideia de não intervenção na natureza, o que reduz significativamente sua oposição a essa abordagem (Vinding, 2020, p. 7).

Cunha (2024b, p. 19) destaca que, analogamente, pessoas que se identificam como veganas podem demonstrar maior resistência à ideia de ajudar animais selvagens do que o público em geral. Embora o veganismo e o ambientalismo tenham fundamentos diferentes, muitos veganos adotam uma visão ambientalista, favorecendo a ideia de preservar a natureza sem intervenção humana, mesmo que isso prejudique os animais. Como resultado, essa visão pode levá-los a rejeitar com mais força a proposta de ajudar animais selvagens. Além disso, como já se posicionaram contra essa abordagem, podem estar mais propensos a manter esse comportamento do que a população em geral (Cunha, 2024b, p. 19).

Surpreendentemente, a receptividade pública em relação a intervenções que ajudem os animais selvagens pode, em muitos aspectos, superar a aceitação de iniciativas para animais explorados, especialmente porque esta última é frequentemente percebida como demandando mudanças individuais em seus hábitos de consumo. Quando questões envolvendo o bem-estar animal são apresentadas em termos de mudanças institucionais, como políticas públicas, em vez de escolhas individuais, tanto a receptividade para ajudar animais na natureza quanto para proteger animais explorados tende a ser considerável. A ideia aqui não é sugerir que todas as pessoas, ou mesmo a maior parte delas, aceitarão facilmente a proposta de intervir em favor dos animais selvagens — é provável que muitos a rejeitem veementemente. No entanto, essa resistência também é comum em relação a qualquer forma de defesa dos direitos dos animais não humanos, o ponto é que, “ao contrário de nossas expectativas intuitivas, a receptividade pública para ajudar animais não humanos na natureza pode, de muitas

maneiras, ser maior do que sua receptividade para ajudar animais de criação” (Vinding, 2020, p. 8). Essa abertura indica que o público pode estar mais preparado do que se imagina para aceitar a relevância ética de aliviar o sofrimento dos animais selvagens.

2.6 Viés de nebulosidade de longo prazo e viés de proporção

O *viés da nebulosidade de longo prazo* afeta especialmente indivíduos que priorizam ações voltadas para melhorar o futuro distante. Essa abordagem pode levar a dificuldades em determinar o que priorizar, dado o vasto número de possibilidades hipotéticas e a falta de evidências concretas sobre como progredir. Frequentemente, a especulação torna-se predominante, aumentando o risco de confiar excessivamente em ideias abstratas não testadas e negligenciar problemas atuais que apresentam soluções viáveis e claras. “Dessa forma, um foco (ingênuo) de longo prazo pode nos levar a negligenciar problemas concretos que evidentemente têm relevância de longo prazo, e que podemos tomar medidas claras para abordar hoje” (Vinding, 2020, p. 9). Isso pode, paradoxalmente, resultar na desvalorização de questões concretas, como o sofrimento dos animais selvagens, que possuem relevância evidente tanto no presente quanto no futuro distante.

Além disso, o sofrimento dos animais selvagens tem características que o tornam um campo altamente promissor. Ele supera outras fontes de sofrimento em escala, é tratável com estratégias claras e deve permanecer uma questão central por séculos. Intervir nesse problema também gera benefícios adicionais, como prevenir a propagação do sofrimento animal para o espaço — um dos riscos futuros mais plausíveis e menos especulativos. Por exemplo, já existem propostas concretas para espalhar a natureza no espaço, o que poderia agravar enormemente o sofrimento dos animais selvagens se não houver um planejamento ético adequado (Vinding, 2020, p. 10).

Comparado a outros problemas, como a pecuária industrial, o foco no sofrimento selvagem é mais abrangente e moralmente exigente,

pois envolve não apenas evitar danos diretos, mas também ajudar ativamente outros seres. “Por exemplo, é difícil imaginar um futuro em que lidamos com o sofrimento de animais selvagens (e problemas análogos), mas falhamos em lidar com a criação industrial (e problemas análogos)” (Vinding, 2020, p. 10). Esse foco também incentiva virtudes importantes, como a consideração de números em deliberações éticas e a expansão do círculo moral para incluir seres que sofrem sem nossa intervenção direta. É um foco que reflete uma visão verdadeiramente universal de nossas obrigações morais, “e faz isso em uma extensão significativamente maior do que uma mera oposição à pecuária industrial ou à exploração animal (antropogênica) em geral” (Vinding, 2020, p. 10).

É importante ressaltar que Vinding (2020) não afirma que o sofrimento dos animais selvagem seja necessariamente a melhor área para reduzir o sofrimento no longo prazo, ele é uma opção forte, com benefícios claros e frequentemente subestimados em meio a especulações excessivamente abstratas. Afirmar que devemos dar mais atenção ao sofrimento dos animais selvagens não significa abandonar a luta contra a exploração animal. Pelo contrário, podemos e devemos apoiar ambas as causas simultaneamente, já que a defesa antiespecista engloba todos os seres não humanos e todos os tipos de sofrimento, sejam causados por ações humanas ou por processos naturais.

Por fim, Vinding (2020, p. 10) destaca o *viés de proporção*, também conhecido como “*dominância de proporção*”, que nos leva a priorizar o auxílio a um número reduzido de indivíduos, em vez de focar em grupos maiores, mesmo quando o impacto total seria equivalente. Ou seja: “nossa tendência de nos importarmos mais em ajudar 10 em cada 10 indivíduos do que em ajudar 10 em cada 100, mesmo que o impacto seja o mesmo” (Vinding, 2020, p. 10). Esse viés é particularmente relevante ao lidarmos com o sofrimento dos animais selvagens, dado a enorme escala e a constante ocorrência desse sofrimento em muitos ecossistemas.

3 Considerações finais

Os vieses que permeiam nossa percepção e julgamento sobre o sofrimento dos animais selvagens representam um desafio profundo para a ética animal contemporânea. Tais vieses distorcem nossas prioridades morais e dificultam a inclusão dos animais selvagens no horizonte de preocupações éticas. Reconhecer e superar essas limitações cognitivas é essencial para construirmos uma ética verdadeiramente antiespecista, que valorize os interesses de todos os seres sencientes, independentemente de seu ambiente ou da origem de seu sofrimento.

Há evidências que sugerem que a simples conscientização sobre a existência de vieses cognitivos pode reduzir significativamente sua influência em decisões e julgamentos morais. No contexto do sofrimento dos animais selvagens, reconhecer vieses pode ajudar ativistas e formuladores de políticas a superá-los, promovendo uma abordagem mais racional e consequencialista para priorizar intervenções. Assim como estudos mostram que apresentar informações de maneira clara e comparativa, como proporções de custo-benefício, melhora decisões relacionadas à caridade, aumentar a transparência e a acessibilidade de dados sobre o sofrimento na natureza pode tornar mais avaliável a magnitude e urgência do problema, ampliando a receptividade pública e a eficácia das ações propostas (Caviola *et al.*, 2014). Em relação a outros vieses, entretanto, isso não é suficiente. Embora a conscientização sobre vieses cognitivos possa reduzir sua influência em alguns casos, o impacto de outros vieses persiste devido à sua complexidade e ao modo como estão profundamente enraizados em nossos processos automáticos de tomada de decisão. Como explica Kahneman (2011, p. 89-97), esses vieses estão frequentemente associados ao pensamento intuitivo rápido (Sistema 1⁶), que opera com base em atalhos mentais e

⁶ Os Sistemas 1 e 2 são dois modos de pensamento descritos por Kahneman (2011, p. 19). O Sistema 1 é rápido, intuitivo e opera com pouca reflexão, utilizando heurísticas para tomar decisões rápidas e eficientes, mas suscetíveis a erros. Já o Sistema 2 é mais

heurísticas. Em questões como o sofrimento dos animais selvagens, onde o escopo é vasto e as consequências são menos visíveis, esses processos automáticos tornam-se mais difíceis de corrigir, mesmo com o reconhecimento consciente de sua existência.

O sofrimento natural enfrentado pelos animais selvagens é, em muitos aspectos, uma das maiores manifestações de dor e adversidade no mundo. No entanto, a escala massiva desse sofrimento e sua aparente inevitabilidade têm contribuído para sua negligência, mesmo entre ativistas da causa animal. Este trabalho argumenta que, longe de serem mutuamente excludentes, as ações voltadas para mitigar o sofrimento na natureza e combater a exploração animal antropogênica podem e devem ser abordadas de forma complementar, reforçando o compromisso com uma ética mais inclusiva e abrangente.

É fundamental também destacar o papel da pesquisa científica e da colaboração interdisciplinar na formulação de estratégias para lidar com o sofrimento dos animais selvagens. Iniciativas de longo prazo que combinem avanços no campo da biologia do bem-estar com um engajamento ético crítico têm o potencial de transformar a maneira como concebemos nossas responsabilidades para com os animais não humanos. O desenvolvimento de intervenções éticas, sustentáveis e eficazes é uma etapa importante nesse processo.

Por fim, enfrentar os desafios éticos associados ao sofrimento na natureza exige não apenas uma revisão crítica de nossos vieses, mas também um esforço conjunto e um compromisso genuíno com a criação de um mundo onde o sofrimento de todos os seres sencientes seja minimizado. Esse horizonte ético, fundamentado em responsabilidade

lento, deliberativo e racional, requerendo maior esforço cognitivo para avaliar alternativas e chegar a conclusões mais precisas, embora dependa de atenção sustentada e seja mais exigente. Ambos os sistemas influenciam a tomada de decisão, sendo que o Sistema 1 é acionado quando não há tempo ou disposição para o pensamento mais aprofundado do Sistema 2 (Kahneman, 2011, p. 19).

e justiça, é indispensável para que possamos progredir em direção a uma sociedade verdadeiramente antiespecista e moralmente inclusiva.

Referências

- BAUMANN, T. *Avoiding the worst How to Prevent a Moral Catastrophe*. [s.l.: s.n.]. Disponível em: <https://centerforreducingsuffering.org/>. Acesso em: 25 nov. 2024.
- CAVIOLA, L. et al. The evaluability bias in charitable giving: Saving administration costs or saving lives? *Judgment and Decision Making*, v. 9, n. 4, p. 303-315, 2014.
- CUNHA, L. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022.
- CUNHA, L. *Vieses cognitivos e sua influência em nossas decisões que afetam os animais*. Senciencia.org, 22 abr. 2024a. Disponível em: <https://senciencia.org/2024/04/22/vieses-cognitivos-e-sua-influencia-em-nossas-decisoes-que-afetam-os-animais/#4-vieses-que-inclinam-a-defender-o-modo-como-as-coisas-ja-sao>. Acesso em: 26 jul. 2024
- CUNHA, L. C. *Vieses que inclinam a uma negligência da situação dos animais selvagens*. Senciencia.org, 22 abr. 2024b. Disponível em: <https://senciencia.org/2024/04/22/vieses-que-inclinam-a-uma-negligencia-da-situacao-dos-animais-selvagens/#5-1-heuristica-de-disponibilidade>. Acesso em: 2 dez. 2024
- DAVIDOW, B. *Why Most People Don't Care About Wild-Animal Suffering. Reducing Suffering*, 11 nov. 2013. Disponível em: *Why Most People Don't Care About Wild-Animal Suffering*. Acesso em: 24 jul. 2024
- FARIA, C. *Animal ethics in the wild: wild animal suffering and intervention in nature*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2023.
- HORTA, O. Debunking the idyllic view of natural processes: Population dynamics and suffering in the wild. *Télos*, v. 17, n. 1, p. 1-16, 2010.
- HORTA, O. Distintos principios, consecuencias enfrentadas: la oposición entre la consideración moral de los animales y el ecologismo. *Euphyia*, v. 11, n. 20, p. 9-32, 15 jan. 2017.
- KAHNEMAN, D. *Thinking, Fast and Slow*. [s.l.] Farrar, Straus and Giroux, 2011.

- PILAT, D.; SEKOUL, K. *Why do we take mental shortcuts? Heuristics, explained*. The Decision Lab [thededecisionlab.com](https://thedecisionlab.com), 2021. Disponível em: [https://thede-
cisionlab.com/biases/heuristics](https://thedecisionlab.com/biases/heuristics). Acesso em: 2 dez. 2024
- TOMASIK, B. *Intention-Based Moral Reactions Distort Intuitions about Wild Animals*. [Reducingsuffering.org](https://reducing-suffering.org), 25 dez. 2017. Disponível em: [https://redu-
cing-suffering.org/intention-based-moral-reactions-distort-intuitions-
about-wild-animals/](https://reducing-suffering.org/intention-based-moral-reactions-distort-intuitions-about-wild-animals/). Acesso em: 26 jul. 2024
- TOMASIK, B. *How Many Animals are There? Essays on Reducing Suffering*. , 7 ago. 2019. Disponível em: [http://reducing-suffering.org/how-many-wild-
animals-are-there/](http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/). Acesso em: 19 abr. 2023
- VINDING, M. *Ten Biases Against Prioritizing Wild-Animal Suffering*. [Magnus-
vinding.com](https://magnusvinding.com), 2 jul. 2020. Disponível em: [https://magnusvin-
ding.com/2020/07/02/ten-biases-against-prioritizing-wild-animal-suffe-
ring/](https://magnusvin-
ding.com/2020/07/02/ten-biases-against-prioritizing-wild-animal-suffe-
ring/). Acesso em: 24 jul. 2024.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Passados mais de vinte e cinco anos da fundação do GT Ética da ANPOF, nada mais oportuno do que dar início a uma série de livros com as produções do GT apresentadas nos encontros da ANPOF. Nosso grupo conta com pesquisadores em diferentes etapas de suas carreiras e este livro inaugural reflete essa enriquecedora mescla de coortes. O livro também revela a multiplicidade de temáticas e perspectivas exploradas pelos integrantes do grupo, unificadas apenas pela intenção de investigar rigorosa e cooperativamente o fenômeno moral em suas mais distintas manifestações. Todas estas características tornam esta obra não apenas um precioso documento do presente da área da ética no Brasil, mas também uma importante contribuição para o avanço futuro da área..

