

DO FUNDAMENTO MORAL À FORMA DA NORMATIVIDADE: MEU CAMI- NHO AO NATURALISMO¹

Adriano Naves de Brito^{2,3}

andebrito@me.com

Resumo: O texto articula o itinerário da investigação do autor a partir da pergunta pelo fundamento da moral até a emergência de uma concepção naturalista própria. Entre um ponto e outro, mostra as dificuldades para articular ação, valor e dever – a normatividade – sob um ponto de vista imanente. O eixo em torno do qual os elementos básicos da moralidade estão ligados no diapasão naturalista é a descrição da estrutura da normatividade com base nos querereres recíprocos e reflexivos. A normatividade, segundo essa descrição, seria o resultado de querereres que se constroem mutuamente enquanto almejam que os demais querereres concernidos queiram o que eles querem, num movimento que também constrange a si mesmos, por isso, reflexivo. O texto termina com o elenco de duas hipóteses de trabalho cuja confirmação completa a concepção naturalista e a qualifica para franquear o diálogo entre ciências e moral.

Palavras-chave: normatividade, naturalismo moral, estrutura do querer moral, reciprocidade, simetria, ciência moral.

¹ Recebido: 09-05-2023/ Aceito: 08-06-2023/ Publicado on-line: 28-06-2023.

² É professor na Fundação Bial do Mercosul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2096-8919>.

Palavras iniciais

No ano de fundação do PPG em Filosofia da UFG, cuja efeméride dos 30 anos estamos comemorando e que ensejou o convite para esta contribuição, fiz concurso de admissão ao departamento no qual quase uma década antes começara meus estudos filosóficos. Minha carreira na filosofia está, pois, duplamente vinculada à Filosofia feita na UFG e é com especial deferência que participo dessas comemorações.

Ocupava-me, ao tempo em que me somei ao corpo docente do departamento, com temas da filosofia da linguagem, em especial, com a teoria da referência de nomes próprios. Nos dez anos em que fui professor na instituição, sete deles colaborando com o PPG e com este periódico, minha trajetória filosófica orientou-se aos estudos da ética. Inicialmente, mediante a analítica da linguagem e depois, quando eu já era docente na Unisinos, definitivamente rumo ao naturalismo moral.

Nestas páginas, o leitor terá uma visão abrangente de meu caminho desde a preocupação com o fundamento da referência de conceitos a seus conteúdos no esquematismo kantiano até o amadurecimento de uma concepção moral francamente naturalista. Ao expor minha trajetória de pesquisa nesses anos, atendo à muito bem-vinda e oportuna proposta da revista com esse número especial: trazer a lume resultados de pesquisa de alguns dos que colaboraram com o PPG. Mas faço algo mais. O apanhado que faço do caminho que percorri na direção do naturalismo moral tem sobretudo um propósito explicativo e argumentativo. Descrevo-o na expectativa de que isso facilite meu acesso ao convencimento de quem me lê.

Em meu trabalho sobre Kant, em 1990, concordei que o caminho crítico era o único que ainda estava aberto à filosofia. Um caminho que predisponha à ciência e a receber o conhecimento empírico, a despeito de suas limitações. Havia, contudo, uma fronteira à ciência: a moralidade. Kant a deixara num patamar transcendente. Na medida em que a liberdade – em sentido kantiano – é posta como o fundamento da ação moral humana, as ciências humanas tendem a transcender o mundo imanente em direção ao reino dos fins, o que facilmente a desloca do pensamento crítico ao dogmatismo. Uma aproximação definitiva entre filosofia, as ciências humanas e as ciências naturais passa, por conseguinte, por um movimento de naturalização da moral. Esse movimento, assim como vejo, topa com três grandes dificuldades: explicar a liberdade na estrutura da ação humana em termos imanentes e dar conta do valor e da normatividade em bases naturalizadas. Meu caminho ao naturalismo moral nas últimas duas décadas resume-se ao esforço para superar essas dificuldades.

O texto articula o itinerário da investigação a partir da pergunta pelo fundamento da moral até a emergência de uma concepção naturalista própria. Entre um ponto e outro, mostro as dificuldades que encontrei em articular ação, valor e dever – a normatividade – sob um ponto de vista imanente *tout court*. O eixo em torno do qual liguei os elementos básicos da moralidade no diapasão naturalista foi a descrição da estrutura da normatividade com base nos querer-recíprocos e reflexivos. A normatividade, segundo essa descrição, seria o resultado de querer-recíprocos que se constroem mutuamente enquanto almejam que os demais querer-recíprocos

queiram o que eles querem, num movimento que também constrange a si mesmos, por isso, reflexivo. À medida que narro o itinerário da investigação, dou as referências dos textos mediante os quais assentei seus principais resultados.

Termino o texto levantando as duas hipóteses de trabalho que, a meu juízo, completam a concepção que esposo e a qualificam para franquear o diálogo entre ciências e moral. Fazendo um balanço da jornada, o elemento-chave da moralidade mais difícil de explicar em termos imanentes foi o valor, sem o qual, contudo, não se pode dar conta do fenômeno humano. O passo decisivo ao naturalismo moral que aqui aponto é o de alterar o foco da investigação abstraíndo do conteúdo dos valores para prestar atenção à estrutura da normatividade e ao critério social, mas nem por isso descolado de nossas determinações físicas e biológicas (determinações não transcendentais, portanto), de seleção histórica do que é moralmente bom.

* * *

§1. Naturalismo ao invés de ceticismo

A natureza, por uma necessidade absoluta e incontornável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir.

... a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza. (HUME. *Tratado*. L 1, P 4, S 1, §§ 7 e 8)

Em minha trajetória na filosofia, a questão do fundamento foi central. Em meus estudos iniciais sobre a filosofia

teórica de Kant, interessei-me pelo fundamento da validade objetiva da referência de conceitos empíricos e concluí que o esquematismo transcendental não tinha uma solução satisfatória (BRITO, 1990; BRITO, 2016). Retomei o tema, já no diapasão contemporâneo da filosofia da linguagem ordinária, investigando a referência de termos singulares. A teoria da referência que então apresentei em resposta ao problema (BRITO, 2003) apontava inequivocamente para a crítica da metafísica como expediente de explicação da validade intersubjetiva de juízos descritivos e ao favorecimento de uma aliança entre filosofia e ciência, no caso em questão, a linguística. Ao ceticismo inerente à pergunta pela fundamentação de juízos descritivos, nunca respondi. Bem ao gosto da ideia de uma filosofia crítica, como a pensava Kant (1781, KrV), a meio caminho entre cétricos e dogmáticos, cortei o nó (TORRES FILHO, 1975). Ao invés de uma dedução da validade objetiva de enunciados sobre o mundo, ofereci uma descrição do funcionamento da referência na interação comunicativa da comunidade de falantes. No lugar de uma ligação metafísica entre termos e objetos, a funcionalidade de conversas bem sucedidas sobre os indivíduos, as coisas e seus gêneros.

Quando tomei a peito o tema do fundamento dos enunciados morais, versão da filosofia da linguagem para o problema geral da fundamentação objetiva da moral, as ferramentas filosóficas que eu desenvolvera no trabalho sobre juízos teóricos foram decisivas. Sobretudo como filtro à sedução cética. A analítica do fundamento da linguagem moral, tanto quanto da linguagem descritiva das coisas, pressupõe uma dúvida sobre a validade dos enunciados que não corresponde às expectativas ordinárias dos falantes; e tampouco

das ciência. Esse ceticismo de fundo precisa mais ser tratado do que resolvido. A terapêutica é alguma forma de exposição de como as coisas são; uma exposição do mundo, seu mobiliário e movimento.

E assim, do mesmo modo que a análise dos enunciados teóricos levava-me a privilegiar a linguagem ordinária, a análise dos enunciados práticos orientou-me à vida das pessoas em suas comunidades morais. Esse foi o resultado mais substantivo dos primeiros anos de minha pesquisa no campo da moral (BRITO, 2006).

Além disso, rompi mais uma vez com a circularidade da pergunta cética pelo fundamento — o que fiz mediante a crítica do racionalismo moral de Kant e da variante mitigada de contratualismo de E. Tugendhat, (BRITO, 2006; 2007a; 2007b; 2007c) — e confirmei a conversão à via naturalista para a abordagem dos problemas morais. Uma conversão, já que ainda não dispunha dos meandros argumentativos que poderiam sustentar suficientemente minha posição. Isso ficou claro no meu confronto com a ética negativa de J. Cabrera (BRITO, 2007b; CABRERA, 2007a, 2007b). Sua posição ancorava a moral na condição humana, mas não na sua natureza. Embora concordássemos numa crítica aos projetos fundacionalistas da moral, especialmente na crítica a Tugendhat, seu ponto contra a minha proposta naturalista tinha viés culturalista. Não o percebia assim à época, mas é como avalio nossas diferenças quando agora submeto os valores à história e tenho recursos para me contrapor ao culturalismo. Adianto-me, contudo. De qualquer modo, não estava ao meu alcance à época responder suas objeções a uma redução naturalista da moral que não conseguisse justificar uma

oposição clara à tortura, por exemplo. A falta de um elemento normativo vertebrando minha alternativa naturalista, que era o cerne da crítica cabreriana, não seria suprida senão recentemente, como ainda o mostrarei.

Do diálogo que armei entre Hume, Kant, Tugendhat e Cabrera, o naturalismo terapêutico humeano coincidia com as disposições filosóficas consolidadas no trato dos problemas da referência entre linguagem e mundo. Segui o caminho com ele.

§ 2. Descrição, mas que prescrição?

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. T. L 2, P 3, S 3, § 4)

A perspectiva naturalista confere uma clara vantagem para a descrição do fenômeno moral. As filosofias fundacionistas inclinam-se à pergunta sobre como as coisas devem ser e não como são. Seu foco está na eleição e legitimação das normas; logo, na dimensão deontológica e não na dimensão ontológica da moralidade. Depois de longo enfrentamento com a questão do fundamento, minha conclusão é que a tentativa de resolvê-la leva para além do mundo atual e cria uma miragem metafísica escheriana. Para o filósofo moral, a imagem é a seguinte: desde o mundo dos fenômenos nasce um curso d'água que se eleva ao reino dos fins e retorna, sem descer, ao ponto em que nasceu para tocar o moinho da ação e realimentar o ciclo (ESCHER, 1961). É mera ilusão.

Em filosofia, Hume expôs a prestidigitação ao levantar o problema da passagem do é ao deve, mas Kant sofisticou o

truque com a distinção entre o fenomênico e o inteligível. Um mundo, duas perspectivas. No reino das coisas – os fenômenos – tudo acontece conforme causas; no reino dos fins, conforme uma vontade racional livre e prática. Num, a história natural se desenvolve indiferente a valores, deveres ou planos; noutra, a história cultural progride sob o compasso moral da razão.

Apesar de Kant, esse movimento tende à ilusão. Com Kant, porém, fica evidente porque ela nos é tão cara. Ela satisfaz a expectativa humana por agência autônoma, finalidade e justiça. E quanto mais a ciência progride e desenfia o mundo (WEBER, 1917), tanto mais desamparados ficamos e mais nos apela a esperança de o transcender. Despir-se dessa esperança vã tem alto custo. Um custo que o naturalismo tem de pagar, embora não ao preço de perder o próprio fenômeno moral, do qual o dever e os valores fazem parte. Então, é preciso, sim, descrever o fenômeno moral, mas também explicar a normatividade, sem a qual aquele não é exaurido.

§3 Desembarcando a tradição

... explicar isto – como (Wie) uma razão pura possa ser prática –, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disso serão perdidos. (KANT. GMS, A 125)

Entre 2007 e 2017, estive reiteradamente às voltas com o problema de dar conta de uma concepção naturalista (e descritiva) da moral que levasse a sério a dimensão normativa

do fenômeno e desse conta da legitimidade das normas mutuamente exigidas nas comunidades morais. Todavia, com o que de fato me ocupei no período foi em desvencilhar-me da perspectiva racionalista – e fundacionalista – da moralidade. A tarefa de sair do círculo cético – cortando o nó e não tentando resolvê-lo como o faz a filosofia prática racionalista – para chegar ao naturalismo fora muito mais penosa do que antecipei. Naqueles anos, dediquei-me, por diferentes caminhos, a desembaraçar-me das imbricações que a tradição racionalista dominante em moral estabelece entre ação, valor, interesse, liberdade e finalidade. No bojo desse trabalho antropofágico de ruminar a tradição na qual me treinara e digeri-la, foram aparecendo os alicerces de uma concepção própria e efetivamente naturalista da moralidade.

Enfrentei-me ainda uma vez, no início daquela década, com a filosofia prática kantiana, em especial com os conceitos de valor e liberdade. O resultado mais importante desse esforço está plasmado num texto de 2008 (BRITO, 2008a), no qual defendo que o fio condutor para costurar o argumento kantiano em favor da liberdade é a sua concepção de valor, um valor absoluto. Esse valor sem limitações não pode adornar uma vontade sem que ela seja livre e, concomitante a isso, racional e prática; isto é, capaz de determinar, fora do fluxo causal, a ação. Dois anos depois (BRITO, 2010), voltei a argumentar que a pressuposição de uma vontade livre decorre diretamente de uma noção muito forte de valor: um valor em si, categórico, não prudencial ou dependente do montante de felicidade que a ação possa render ao agente ou à comunidade de agentes.

Essa crítica a Kant foi fundamental para assentar que

sem um enfraquecimento da concepção de valor, nenhum projeto naturalista seria factível, pois o valor absoluto, o valor não relativo às circunstâncias não é desse mundo. Os humanos somos uma espécie dentre as demais e evoluímos segundo os mesmos constrangimentos. Tudo o que tem valor para organismos assim depende do meio ambiente em que estão e ao qual estão adaptados.

A contrapartida de uma teoria imanente do valor é uma teoria robusta da ação. Se bom é o que é evolutivamente vantajoso para o indivíduo da espécie, então é relevante investigar seu comportamento. Hábitos são o ponto de partida da filosofia moral de Hume e ainda em 2008 (BRITO, 2008b), mostrei que o universalismo kantiano, fundado numa teoria do valor absoluto, era, embora logicamente elegante, transcendente. A concepção moral humeana partia corretamente da descrição das ações humanas e conseguia entregar uma teoria imanente – mesmo que incipiente – do valor, condição necessária para uma concepção naturalista da moral.

Com Hume eu tinha, então, um bom começo; mas apenas isso. É claro que as descrições humeanas da ação seriam muito melhoradas com o cabedal de ciências que surgiriam nos quase três séculos da publicação do *Tratado*. Seu ponto de partida, entretanto, estava fundamentalmente correto. Para iniciar ações são necessários motivos terrenos que têm de estar ligados aos móveis do prazer ou da aversão à dor, em uma palavra: às paixões. Para os valores, porém, a abordagem humeana é francamente insuficiente. Os valores para Hume são, sem dúvida, do mundo, mas de um mundo culturalmente datado, eurocêntrico e, por isso, tendencialmente particulares. A envergadura do dever que se ampara

aí é insuficiente para dar conta da força normativa, vocacionada à universalização, com que as exigências mútuas nas comunidades morais – e entre elas – são feitas. Portanto, Hume nos lega uma teoria da ação adequada para assimilar as ciências contemporâneas, mas ainda não uma teoria do valor à altura de um naturalismo que aspire à explicação imamente da inclinação universalista das normas morais⁴.

Havia um resto de pergunta pelo fundamento – pelo fundamento da norma – que precisava de terapia; não de esquecimento. O ajuste entre essas duas demandas quase paradoxais é delicado. Eu desembarcara Kant, mas minha nau naturalista ainda não tinha encontrado um lastro para lhe reestabelecer o equilíbrio. A ruptura com a pergunta cética pelo fundamento moral estava incompleta. Com Kant, tinha de descer também toda filosofia cujo eixo fosse resolver, mediante o valor, o problema do fundamento da ação moral (BRITO, 2008c; BRITO, 2007c). A mitigação da pergunta pelo fundamento moral mediante a sua substituição por outra pela justificação mútua da norma, como sugeria Tugendhat, não era suficiente para evitar a circularidade cética e ainda dar conta da legitimidade da norma, mantida por ele no horizonte do pressuposto de uma razão prática.

No fim das contas, tinha de descer também o próprio problema de fundar a ação valorosa de modo independente das preferências dos agentes. Os termos da equação explicativa do valor positivo de uma ação tinham de ser invertidos para o naturalismo funcionar. No diapasão fundacionista,

⁴ A propósito do universalismo na moral humeana, vale conferir o debate que o Prof. Plínio Junqueira Smith e eu travamos em textos publicados nesta revista em 2002 (SMITH, 2002; BRITO, 2002).

que parte do pressuposto de que o valor moral é transcendente — e que não equivale ao que é prudencial e evolutivamente bom para o indivíduo e a espécie —, a ação boa é a que é realizada por uma deliberação cuja fonte é aquele mesmo valor transcendente. Logo, uma ação levada a cabo por um agente capaz de discernir esse valor, deixar-se determinar por ele e determinar, independentemente de outros móveis e motivações, a sua ação. Em resumo, um agente livre e capaz de agir por razões. A vertigem escheriana.

O fato, porém, é que não é possível dar uma resposta naturalista ao problema moral colocado nos termos fundacionalistas — e, pois, céticos —, sejam eles de que matiz forem. O naturalista tem de se desvencilhar da vã expectativa de uma norma fundada objetiva e necessariamente que tem de estar no ponto arquimediano da deliberação moral para que ela, a moral, seja, antes de mais nada, possível. Ora, ela é possível, porque é um fato. Esse é o ponto de partida naturalista. A moral é um fato, um fenômeno que não pode faltar na descrição de espécies com sistema nervoso e vida social complexas. Em especial, não pode faltar à descrição do *homo sapiens*. Ao que me refiro aqui é a moral como sistema de controle mútuo de comportamento.

Conclusão naquela etapa da investigação: não há uma razão prática no sentido que o horizonte posto pela pergunta pelo fundamento racional da norma pressupõe. O que explica o comportamento é imanente, está no mundo, guia-se por preferências alinhadas com a evolução da espécie. A introdução do elemento evolutivo é indispensável para o *aggiornamento* da teoria humeana da ação (BRITO, 2008b; SILVEIRA & BRITO, 2013). Já para uma teoria naturalista do

valor, ainda insuficiente. E insuficiente também para dar conta, de modo imanente, da normatividade.

A comparação com a linguagem é elucidativa. O significado, embora referido às coisas do mundo, não se deixa reduzir a elas. Em meu trabalho de 2003 sobre nomes próprios, aludi a esse caráter *sui generis* do significado dos termos singulares, dentre todos os elementos da linguagem, os mais rentes aos objetos. Termos singulares estão nas sentenças por objetos, mas têm uma peculiar validade como moeda de circulação na linguagem. As mudanças no mundo não os afetam direta ou imediatamente. Isso se explica porque o significado é incompreensível sem a interação dos falantes. Ele está, pois, no mundo, mas também, e indelevelmente, nas interações humanas.

A crítica que fizera à tradição a partir de 2007 apontava inequivocamente que minha intuição originária estava correta. A ontologia e a dimensão normativa do significado são a chave para a descrição exaustiva e naturalizada do valor na moralidade. Como efetivamente elucidar o fenômeno moral, disso o mero trabalho crítico não havia conseguido dar conta. Do ponto de vista naturalista, o valor e a normatividade moral seguiam sendo incógnitas.

§4 Do é ao deve mediante o quero

Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas (quero assim, mando assim; que minha vontade substitua a razão) (JUVENAL, *Sátiras*, VI, 223. *Apud* KANT, KprV, A 56.)

Empiricamente, o que sem dúvida temos à disposição são as ações. Olhemo-las, pois, mais de perto. Muitas ciências

fazem isso. Não estão, via de regra, preocupadas com a sua conexão com valores. Menos ainda com elaborar uma concepção geral sobre a moralidade que enlace os resultados de cada uma delas numa perspectiva abrangente e que dê conta dos elementos fundamentais do fenômeno moral: os valores, as ações e a normatividade. Isso é tarefa da filosofia.

Numa passagem do seu *Tratado*, Hume ligou dois elementos do fenômeno de um modo que julgou satisfatório. Diz ele:

Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [*a feeling or sentiment*] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente. E essa descoberta da moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento. (HUME, T. L 3, P 1, S 2, §26, p. 508-509)

Em suma, o que afirma é o seguinte: o valor é redutível à apreciação, pelo sujeito, dos objetos da avaliação prática. No debate metaético contemporâneo, essa posição é conhecida por expressivismo. Retornarei a ela mais adiante. Agora, o foco é Hume. A vantagem de uma naturalização dessa ordem, mediante a qual o valor é redutível ao prazer ou desprazer que o objeto evoca no sujeito, é que, conquanto constituem móveis e vieses imediatos à ação, o valor passa a ser

um motivo e a teoria resultante não tem problema para explicar a ação como o sucedâneo desse valor sensivelmente amparado, o que era a dificuldade. A ambição humeana por uma virada newtoniana na moral parece vindicada com os binômios mecanicistas prazer-ação/desprazer-ação.

Em moral, contudo, as coisas não são tão simples. Hume mesmo deixa entrever as dificuldades no fim do trecho que citei. Diz ele: “e se estes [nossos sentimentos de prazer e desprazer] forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento.” Ora, eles são? São sempre? Quando são? E como explicar quando são e quando não são? Agradável e desagradável são fáticos. Um sujeito os sente ou não, ou sente uma combinação deles, mas isso não explica como chegam a apoiar a exigência normativa que é inerente à moralidade. Em que bases – de novo o problema do fundamento – podemos exigir que o que nos agrada deva agradar a todos? E como responder à questão de se o que nos agrada é o que deveria – moralmente – nos agradar? A normatividade não se deixa explicar facilmente.

Hume, de fato, não sabe se o prazer ligado à aprovação moral está sempre a serviço da virtude e nem tem uma teoria que possa explicar porque seria assim, fosse esse o caso. Compreensível. Afinal, o evolucionismo darwinista tardaria ainda um século a aparecer. Mas com isso me antecipo de novo. Voltemos ao curso da argumentação, pois há mais dificuldades a acrescentar ao imbróglio moral.

A obrigação, ponto crucial para qualquer teoria moral, deveria emergir da descrição do mundo, ou, neste caso, da descrição dos motivos ordinários segundo os quais o agente

atua. Não emerge⁵. Mais uma vez, é o próprio Hume quem expõe o hiato e denuncia aqueles que, seja por que artifício filosófico for, dão o salto de um fato a uma obrigação.

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão. (HUME, T. L. III, P. I, S. II, § 27, p. 509)

Da conjunção das duas passagens temos, de um lado, que o valor equivale ao prazer ou desprazer resultantes da apreciação de uma ação ou evento pelo sujeito, e, por outro, que assim concebido ele não obriga. A interdição entre o ser e o dever, conhecido na literatura como a lei de Hume, mostra que aquela apreciação motiva, mas seria normativa se e quando um dado evento agradasse a todos, ou até, quem

⁵ Num texto mais recente, *Normativity without dualism: Connecting the Dots Between Natural and Social Science* (BRITO, 2017a), dediquei-me a explicar como a normatividade emerge na evolução como uma necessidade para seres crescentemente complexos. É uma explicação, mas que não resolveu o problema da legitimidade normativa.

sabe, a maioria.

Concedamos, em proveito da discussão, que agrade a todos. Sem uma teoria adicional que estabelecesse parâmetros estritos sobre o gosto moral dos agentes na apreciação de ações e eventos, que eles os agradem ou não seria meramente circunstancial e é claro que não seria suficiente para dar lastro à exigência por respeito à obrigação que de fato os agentes se fazem mutuamente no plano prático. Uma exigência que tem a pretensão de independe das preferências dos indivíduos envolvidos. Quando se trata da moral, não se pede a alguém que respeite a regra ou cumpra o contratado quando e se lhe aprouver, mas compulsoriamente.

O resultado é inquietante para o naturalismo. Se colocarmos o acento da descrição moral no imanente, ou na ação e no modo como indivíduos reagem afetivamente ao mobiliário do mundo – objetos, ações e eventos –, não temos o ponto arquimediano a partir no qual possamos apoiar a obrigação. Sem a obrigação, porém, não há moralidade. O resultado não é, afinal, só inquietante. Ele é absurdo, já que a moralidade é um fenômeno constatável e, como tal, inegável para as ciências, como também, claro, para o naturalismo metaético. Os paradoxos suscitados pela lei de Hume se agrupam num quebra-cabeças que anima a filosofia há séculos. Anima-me também.

Em 2010, publiquei o artigo *Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do é ao deve mediante o quero* (BRITO, 2010c) na qual descrevi, tomando como eixo o querer, a dinâmica da reciprocidade no âmbito moral e comecei a delinear minha solução – imanente e naturalista – para o enigma da normatividade.

Em resumo, o argumento era o seguinte. O querer é fático e, como tal, imanente. Logo, não viola o materialismo naturalista. O dever, porém, não é (ainda) deste mundo, mas é do âmbito do que nele deve vir a ser. Do que é ao que deve ser vamos mediante um querer em tudo ordinário, exceto em sua pretensão de validade sustentada pela dinâmica da reciprocidade reflexiva.

Considere-se o seguinte:

A. Se a ação X me agrada, então ela deve ser feita.

Tomando o dever como fundado num querer, posso parafrasear essa frase com a frase “B”.

B. Se a ação X me agrada, então eu quero que seja feita.

Supondo agora a premissa “C”:

C. A ação X me agrada.

Terei, então:

D. Eu quero que a ação X seja feita.

Como, agora, a partir disso, reintroduzir o dever? Como sair de “D” para “E”?:

E. A ação X deve ser feita.

Ora, uma análise estritamente imanente do “deve” em “E” implicaria para o querer tanto quanto está expresso em “F”.

F. Eu quero que a ação X seja feita sob quaisquer circunstâncias das vontades dos envolvidos, inclusive a minha própria.

As circunstâncias naturais eventualmente impeditivas da ocorrência de X não precisam ser mencionadas, já que é tolice querer algo naturalmente impossível e o que não ocorre por impossibilidade natural não é passível de

juízo moral. Assim, levando-se em consideração apenas o que depende das vontades dos concernidos, “F” pode ser analisado do seguinte modo:

G. Eu quero que todos queiram que a ação X seja feita.

Pois bem, o que está no deve que ainda não está no querer ordinário e meramente subjetivo é o querer que quer que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter normativo e, graças a isso, moral. É isso o que se explicita pela análise de “E” em “F” e daí a “G”. Anoto o resultado: a moralidade é uma dimensão do mundo constituída por querereres que se querem dominantes. O dever resulta de um querer que se quer dominante, um querer que quer ser o querer de outras vontades e dele próprio, se tender a mudar de direção. É esse querer dirigido aos demais, mas também reflexivo, que almeja objetividade; e que não é apenas uma veleidade de quem quer porque assim lhe agrada. Sim, agrada-lhe, mas agora que ele quer e quer recíproca e reflexivamente, o que agrada está fixado no plano moral e não pode mais oscilar ao sabor de suas vaidades e caprichos. O que assim agrada, agrada moralmente.

É um querer dessa ordem que permite a passagem do plano fático subjetivo (eu quero, eu desejo) para o plano do normativo (eu quero que todos queiram; deve-se!). A projeção para um plano geral, não mais meramente subjetivo, é que ergue a pretensão normativa. Esse é um plano no qual as vontades da comunidade moral (a vontade de cada um dos concernidos) exercem pressões mútuas para que as coisas se passem — agora e no futuro — como o devido; e no qual elas julgam o passado com a mesma pretensão geral de validade. A mediação entre o ser e o dever é feita por um querer de

tipo específico, um querer reflexivo e dirigido ao querer de todos os demais, mas também recíproco, pois legítimo se manifesta por qualquer um da comunidade moral.

O querer subjetivo e sem pretensão de validade face aos demais é o que caracteriza as escolhas estéticas. O limite entre estética e moral oscila com a amplitude da pretensão de validade do querer em cada caso. Não há um limite fixo. Podemos moralizar e desmoralizar o que for, e os outros também podem fazê-lo. O que estabelece os limites entre um plano e outro, e também a zona cinzenta que há entre eles, é o movimento e a pretensão de muitas vontades. Assim como na linguagem, em que todos contribuem para que mudanças ocorram e algumas se estabelecem e outras não, sem que ninguém tenha sozinho o controle da mudança, na moral os limites entre o apreciável e o devido também são obra de uma ação coletiva na comunidade moral. Afinal, o investimento na análise da linguagem rendeu bons dividendos para a elucidação do enigma da normatividade.

§5 Liberdade e responsabilidade

Ah! bruta flor do querer
Ah! bruta flor, bruta flor (VELOSO, 1984)

A estrutura do querer recíproco e reflexivo é a estrutura básica da qual emerge a normatividade. Trata-se da armação social para o confronto das vontades individuais num sistema de exigências mútuas ao qual todos estamos submetidos desde o nascimento (RAWLS, 1971; TUGENDHAT, 1993). Com isso não tocamos ainda o conteúdo das exigências recíprocas, ou seja, nos valores propriamente ditos. O

que efetivamente vai ser exigido não se mostra pela simples exposição da estrutura recíproca e reflexiva da normatividade. Sabemos agora, porém, que o que quer que seja exigido, tem no querer reflexivo e dirigido ao querer dos demais membros da comunidade moral a base para a sua pretensão de validade. Temos, então, um vínculo entre ação e normatividade. O calço que sustenta a alavanca normativa é a ação; a ação de querer.

E os valores? E o que dizer da qualidade da ação? Para nos aproximarmos mais dos valores, precisamos ter em vista a qualidade das ações e do querer no plano prático. Não é qualquer querer, como não é qualquer ação que se qualifica para o jogo da normatividade moral. Entre 2015 e 2017, analisei a imputabilidade como pré-requisito para a ação moral (BRITO, 2017). O ponto era chave para destrinçar a dinâmica da reciprocidade como base para uma teoria do valor imanente. Um valor imanente cabe a um agente determinado causalmente em suas ações, logo, despojado de liberdade em sentido kantiano.

A contrapartida do querer que exige e tem o dever de também se submeter à exigência, é a responsabilidade. Ela é o corolário do querer reflexivo. À obrigação e capacidade de se submeter à exigência, corresponde a de se responsabilizar por isso. O ponto, como afirmei, é chave, pois embarca na concepção naturalista de moralidade um sucedâneo da liberdade metafísica.

A primeira condição para a imputação de responsabilidade ao indivíduo é o que distingue uma ação voluntária de uma ação involuntária. O ponto em questão não é meramente físico ou biológico. Não se resume a se o indivíduo

estava implicado causalmente no curso das ações em andamento e se tinha o controle biológico de seus atos. Também leva em consideração se o indivíduo tinha como influenciar, mediante a sua capacidade psíquica de eleger opções, e nos limites de uma pressão razoável, a direção dos fatos que se impunham à sua ação. Se os condicionantes físicos e biológicos impuseram inelutavelmente a ação ao indivíduo, ou se as pressões psicológicas foram de tal ordem que não seria razoável esperar que os indivíduos em geral resistissem a elas e agissem de outro modo, então o indivíduo é inimputável, no sentido de que não faz sentido exigir dele que tivesse agido de outro modo. Caso essas condições limitadoras não se deem, então ele é imputável.

O raciocínio, *mutatis mutandis*, aplica-se à omissão. Uma omissão involuntária não é imputável, ou pelo menos não no mesmo grau que uma omissão voluntária o é. Face a isso, voluntário não se define mediante uma causalidade pela liberdade, mas mediante a causalidade natural: o desenvolvimento dos fatos exigia a ação do indivíduo, no sentido de que ele era um elo da cadeia causal e tinha à sua disposição um espaço de manobra para eleger, conforme as forças que nele preponderavam — as exigências morais aí necessariamente incluídas — mais de um curso de ação.

A segunda condição diz respeito justamente ao tipo de exigência que é pertinente à responsabilidade: uma exigência moral em sentido amplo que incluía também exigências legais. Se o indivíduo podia agir de outro modo (também no tocante a omitir-se ou não) e se ele era suscetível às pressões morais — se as exigências normativas vigentes poderiam preponderar em sua decisão —, então ele é responsável por seus

atos, e faz sentido responsabilizá-lo porque fazia sentido exigir dele que tivesse agido de um modo específico e sob os constrangimentos morais e legais então vigentes.

Nessas condições, a responsabilidade, tanto quanto a vontade como a descrevi anteriormente, não demandam uma causalidade pela liberdade, mas, inversamente, pressupõem a disposição do indivíduo para ser determinado. Logo, a disposição para ter o comportamento orientado pela pressão moral que o grupo social exercer sobre ele.

A possibilidade de responsabilização é, por óbvio, ela mesma peça fundamental da pressão social que se exerce sobre o indivíduo. Que ele antecipe a sua possibilidade, pode ser decisivo para que oriente adequadamente as suas decisões. Amparei-me nessa altura de minhas investigações, num estudo de Buckholtz e Marois de 2012, *The Roots of Modern Justice Cognitive and Neuronal Foundations of Social Norms and their Enforcement*, no qual explicam esse mecanismo no nível das estruturas e processos neuronais.

It is possible that the threat of punishment may increase cooperation by biasing reward-related action selection mechanisms mediated by dorsal frontostriatal circuitry. In this context, punishment threat may change the reinforcement contingencies associated with potential responses, and increased corticostriatal fMRI signal in the punishment condition may reflect this updating process. (BUCKHOLTZ & MAROIS, 2012, p. 655)

Como afirma Peter Strawson em *Freedom and Resentment* (1962), a prática de responsabilizar não apenas explora a nossa natureza, ela a expressa.

Em resumo, a imputação de responsabilidade depende de que a ação do indivíduo seja voluntária numa acepção que

não implica a liberdade como causalidade, mas leva em consideração as causalidades envolvidas nas circunstâncias da ação. O que se espera é que o indivíduo tenha deliberado adequadamente – num sentido normativo – sob o efeito das causalidades que lhe determinavam a ação, tendo ou não consciência de todas elas. A avaliação sobre se sua ação é ou não passível de responsabilização leva em consideração a força dessas determinações, as circunstâncias em que exerciam coerção e as condições subjetivas dos indivíduos, mas não a capacidade deles de inaugurar, por um ato livre e sem o concurso daquelas determinações, uma cadeia causal.

Avaliadas as condições por quem julga o caso, se a ação for tida como involuntária ou irresistível, então a responsabilidade do indivíduo será excluída ou mitigada. A avaliação em questão é subjetiva, pois leva em consideração a intenção de quem agiu; mas é também objetiva, e considera os fatos e constrangimentos que o determinaram ou deveriam tê-lo determinado⁶. No direito é assim e a esses aspectos correspondem dolo e culpa. Dentre aqueles constrangimentos são considerados a própria pressão das exigências normativas então pertinentes e vigentes. A objetividade da avaliação põe em relevo precisamente aquela segunda condição para a responsabilização. O indivíduo tem de ter a disposição, em sentido biológico, e a capacidade, em sentido biológico, psicológico e cultural, para ser afetado pelas exigências externas de outros indivíduos, do sistema de normas a que está submetido e de seu meio ambiente.

⁶ Além disso, ela é corretiva, por visar a reforçar para o indivíduo – em suas avaliações subjetivas – o peso objetivo dos constrangimentos, como informa a pesquisa de Buckholtz e Marois. De fato, um dos aspectos mais relevantes das sanções é o seu caráter educativo.

A ideia de que o indivíduo deveria ter sido determinado de modo diferente pelas circunstâncias é fundamental para a sua responsabilização, mas ela própria, a responsabilização, ou a sua possibilidade, é considerada como fator que deveria ter determinado a ação. Mesmo que o indivíduo tenha um desejo de segunda ordem diferente do desejo de primeira ordem de cometer um ato ilícito ou reprovável, se as circunstâncias e suas disposições são tais que ele poderia ter sido influenciado de modo diferente pelas circunstâncias, então faz sentido imputar-lhe responsabilidade⁷.

Dada a disposição do indivíduo – no sentido de suas qualidades e capacidades – para ser eficazmente afetado pela pressão moral em sentido amplo, cabe apurar, numa avaliação do mérito ou demérito de sua ação, em que grau lhe atribuir responsabilidade. Em suma, cabe determinar até que ponto a sua disposição é suscetível às pressões por um comportamento diverso do que elegeu. Trata-se da apuração do dolo. Se não se puder apurar o dolo, as condições objetivas podem, em alguns casos, ser colocadas em suspensão⁸, já que não se pode mais determinar se o indivíduo poderia reagir tal como as condições, normas e pressões vigentes exigiam que ele devesse agir; insisto, aí incluída a possibilidade de que ele fosse responsabilizado pelo resultado da ação.

Tome-se, por exemplo, o caso dos menores. Não obstante o fato de que face a dado resultado repreensível poder-se-ia supor que eles poderiam, naquelas circunstâncias, ter

⁷ Essa conclusão, embora parta de uma posição metaética diferente, concorda com a de Frankfurt em seu texto de 1971, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*.

⁸ A teoria do domínio do fato mostra que no direito a manutenção da culpa sem o dolo tem passado por sofisticções necessárias para a regulação da vida contemporânea e as possibilidades difusas de causalidade. Cf. Roxin (2006).

agido de outro modo, a imputabilidade está prejudicada pela incerteza quanto à eficiência da pressão social e moral sobre eles. A questão do dolo não pode ser apurada, pois o agente não pode ainda ser considerado como alguém que pode conjugar, conforme o esperado, as circunstâncias e as exigências normativas vigentes ao tempo da ação. Nessas condições, suspende-se a avaliação do dolo e com ela também a da culpa.

Considerando o estágio de desenvolvimento neurológico dos menores, a melhor explicação para lhes diminuir a responsabilidade não é o fato de que não possam inaugurar, com liberdade, cadeias causais, mas o fato de que ainda se orientam mal sob a pressão moral e legal. Isso quer dizer que a pressão moral que o grupo social exerce sobre os menores pode resultar em comportamentos divergentes do esperado sem que se possa determinar o dolo dos indivíduos nesse resultado, de sorte que a apuração da culpa também perde o seu objeto, qual seja, um conjunto objetivo de circunstâncias e um agente previsivelmente suscetível às pressões normativas.

O mesmo raciocínio se aplica aos psicopatas. Mesmo capazes de entender as normas morais e legais, a sua suscetibilidade às pressões morais do grupo é insuficiente para que um comportamento conforme essas pressões possa ser previsto com uma garantia aceitável para o grupo a quem o psicopata pode prejudicar. O caso de Phineas Gage, tornado famoso por Antônio Damásio (1994), ilustra bem o ponto. Afetado em seu comportamento por um acidente que lhe destruiu parte significativa do lobo frontal esquerdo, Gage deixou de ser responsável por seus atos não porque não desse causa a eles, mas porque a sua suscetibilidade às pressões

morais da sociedade foi afetada, de sorte que seu comportamento se tornou imprevisível e não mais determinável pela pressão dos demais. Em virtude disso, a própria responsabilização perdeu a eficácia como determinante comportamental. A mente de Gage não era mais determinável pelas expectativas do grupo, pois estava determinada por forças que levavam a que seu comportamento discrepasse daquelas expectativas e o fizesse de um modo que era imprevisível ou incorrigível pelas pressões morais ordinárias, inclusive as da responsabilização.

§6 Valor e evolução

It must not be forgotten that although a high standard of morality gives but a slight or no advantage to each individual man and his children over the other men of the same tribe, yet that an advancement in the standard of morality and an increase in the number of well-endowed men will certainly give an immense advantage to one tribe over another. (DARWIN. *The Descent of Men*. 1871)

Explicar a responsabilidade sem pressupor uma liberdade metafísica trouxe plausibilidade ao meu naturalismo moral. Era passo decisivo para que a ação moral não deslizesse inadvertidamente para fora da imanência, puxada pelo pressuposto, fundado numa noção fortíssima de valor — como mostrei na crítica à Kant —, de uma determinação sobrenatural da razão, em resumo, pela ideia de que a razão é prática.

A ideia é sedutora. Há nela uma simplicidade que a torna muito atraente e difícil de dispensar numa teoria moral. A razão prática conjuga motivo e valor no mais alto platô

que a moral pode almejar e, de quebra, reabilita a liberdade — para a qual não há lugar na experiência que conta para as ciências —, mas sem a qual não haveria responsabilidade e, por conseguinte, tampouco moral. O argumento funciona como uma redução ao absurdo. Ora, uma vez reabilitada, num plano francamente imanente, a responsabilidade para a ação moral, a força da redução ao absurdo do projeto racionalista esmaece. Mas não fenece.

Sim, sob certas condições, por ações feitas por motivos imanentes, os agentes são responsáveis. Contudo, na dinâmica dos querer-recíprocos e reflexivos, não apenas um, mas qualquer conjunto de valores poderia vertebrar a moral (e seria melhor dizer: uma moral). A ideia de que valores são meramente relativos à cultura, como no caso de Hume, atenta contra as intuições normativas da moralidade. No que concerne a valores, sobretudo os que as comunidades morais consideram serem os mais robustos, quer-se que valham para todos e de todas as culturas. Nesse ponto, o culturalismo de Cabrera parece naturalizado. Ele fala de uma condição humana que seria comum a todos. O que diferencia essa base natural de um naturalismo *stricto sensu* é que ela vem carregada de conteúdo normativo. A nossa débil condição humana implica um princípio pelo qual deveríamos nos guiar. O fato de não o fazermos não depõe, como também acontece em outras filosofias para as quais o valor é absolutizado — e Kant é o exemplo paradigmático —, contra esses valores. Depõe contra a espécie. Depõe moralmente contra ela.

Concedo que o relativismo moral é um incômodo com o qual não acho que a perspectiva naturalista possa conviver sem mitigação. A alternativa, contudo, não pode ser uma

noção transcendente de valor, já desembarcada com a tradição. O estudo das condições para uma ação se qualificar como ação moral, e que revisitei na seção anterior, aproxima, desde o ponto de vista naturalista, a ação do valor e ajuda a acomodar a normatividade, mas não o suficiente. O problema do relativismo não é apenas normativo, mas sobretudo de antropologia evolucionista; científico, portanto. Não parece plausível que a espécie pudesse ser bem sucedida na deriva evolutiva sem que o comportamento de seus indivíduos estivesse limitado por constrangimentos que servissem à socialização a despeito da configuração cultural de seus grupos. Constrangimentos que, ao modo da seleção natural, foram sendo preferidos a outros em virtude de sua eficácia evolutiva. Sob esse ponto de vista, o culturalismo deveria ser tomado como um fenômeno tardio e de alcance limitado, erigido sobre o terreno longamente cultivado das preferências morais evolutivamente selecionadas.

Defendi esse ponto em vários artigos e neste em especial: *Moral Behavior and Moral Sentiments – On the Natural Basis for Moral Values* (BRITO, 2014a). Nele, à luz de estudos em antropologia, biologia evolucionista e primatologia, descrevi a conexão entre cooperação e evolução e, em conexão com isso, o viés de nossas preferências morais por comportamentos pró-sociais. Argumentei, então, o seguinte: “... in terms of evolution, to be part of a group is a major advantage, appreciation of which is deeply anchored in affective human dispositions and is not primarily a matter of reasoned and justified choice.” (BRITO, 2014a, p. 45-46) Consoante a essa orientação adaptativa da evolução da espécie, a moralidade seria um sistema-chave para manter os grupos funcionais,

isto é, aptos à cooperação.

To say that a group is functional in a relevant moral sense means that it is capable of cooperative behavior, which is crucial for humans. What I am suggesting, therefore, in line with an extensive bibliography concerning cooperative behavior in humans and primates (cf. for instance, Boehm 1999; Brosnan and De Waal 2003; Brosnan et al. 2009b, 2010a; Bekoff 2001), is that some affective reactions have evolved as a result of the adaptation to life in groups and under the pressure of reciprocal demands, and individuals are not in full control of them. (BRITO, 2014a, p. 58-59)

Para realinhar, no plano imanente, ações e valores, o evolucionismo é indispensável (BRITO, 2012a). Com ele, o naturalismo moral pode responder à pergunta de Hume “se estes [nossos sentimentos de prazer e desprazer] [são] favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício”. Sim, são, e deveriam ser. Não por um imperativo moral, mas por um imperativo evolutivo. Virtudes e vícios coincidem com prazer e desprazer porque a descendência dos indivíduos assim motivados tem mais sucesso, já que seus comportamentos favorecem a funcionalidade dos grupos a que pertencem, uma vantagem indispensável para indivíduos de uma espécie tão dependente da vida social como é a do *homo sapiens*.

Pois bem, seria possível pensar, a partir disso, uma tábua axiológica mínima para a espécie? Hume, mesmo sem a teoria da evolução à sua disposição, pensava que sim:

É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos, louváveis ou repreensíveis, aquilo que lhes impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria — é provável, eu dizia, que essa sentença final se apóie em algum sentido interno ou sentimento

que a natureza tornou universal na espécie inteira. Pois que outra coisa seria capaz de uma influência desse tipo? (HUME. EPM, 1751, [2004, p. 229])

E que outra força permitiria à natureza tornar “universal na espécie inteira” um “sentido interno ou sentimento” senão a seleção natural? Adicionar o evolucionismo à concepção moral humeana, como já sublinhei antes, é chave para que ela faça sentido para as ciências biológicas e do comportamento no estágio em que estão. Esse resultado pode ser estendido e corroborado por estudos sobre outro grupo de mamíferos, como os lobos, por exemplo (SILVEIRA & BRITO, 2013).

Munida do evolucionismo, a filosofia de Hume pode conversar com as ciências contemporâneas. Mas também tropeçar com elas. Sua intuição de que haveria uma tábua relativamente estável de valores que os homens esposariam ampara-se bem em seu método de investigação da moral (BRITO, 2003). No início das *Investigações sobre os princípios da moral*, Hume o apresenta assim:

Esforçar-nos-emos para seguir um método bastante simples: vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de mérito pessoal; vamos considerar todos os atributos do espírito que fazem de alguém um objeto seja de estima e afeição, seja de ódio e desprezo; todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a uma pessoa qualquer, implicam ou louvor ou censura, e poderiam figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneiras. (HUME. EPM, 1751. [2004, p. 25])

A descrição antropológica das comunidades humanas mostra, contudo, uma variedade imensurável de tábuas de

valor e quando Hume, e com ele certos naturalistas realistas (por exemplo, HARRIS, 2010), toma alguns desses valores como universais, os relativistas contra-atacam. Não sem razão (cf. PRINZ, 2007). Na pluralidade explosiva de valores morais e culturas, é difícil encontrar um valor que atravesse todas as culturas. E talvez seja mesmo vão procurar por algum.

É necessário encontrar valores fixos e transculturais para que a concepção naturalista da moral faça pleno sentido e dê conta, satisfatoriamente, do problema da normatividade? Não, não é. Não obstante isso, se a partir de um certo ponto o relativismo não me pareça aceitável, a admoestação que faz precisa ser levada a sério. Ainda mais no mundo multicultural em que vivemos. A mitigação do relativismo, contudo, não precisa vir de uma seleção provavelmente impossível de um rol de valores tendencialmente universais.

Se não assim, então como? Essa questão carece de uma resposta satisfatória e que precisa conectar-se com os demais pontos da concepção naturalista de moral que venho desenvolvendo para torná-la suficientemente consistente. Exponho, antes de terminar, minhas duas hipóteses de trabalho para a consecução dessa tarefa que segue orientando minha pesquisa rumo a um naturalismo moral informado também pelas ciências.

A primeira hipótese que me interessa explorar é que a estrutura da normatividade e a natureza de nossa espécie funcionam como um viés para a preferência do querer moral e, logo, para os valores. Parto da ideia de que há uma superveniência entre estrutura normativa e valor. Dela, a tradição do pensamento moral – que com desassombro desembarquei – e, em igual medida, a tradição cultural humana, dão

eloquentes evidências. Uma análise da regra de ouro é chave para confirmar essa afirmação.

A segunda hipótese que tenho em vista leva em conta justamente a estrutura da regra de ouro. Afirmando que os melhores arranjos para os quereres recíprocos das comunidades morais têm uma estrutura simétrica. Com isso, concentro-me na estabilidade dos arranjos dos quereres recíprocos que emergem da estrutura normativa na qual cada um pode exercer pressão e dou menos peso à utilidade ou proveito dos arranjos para as comunidades como viés para a escolha do conteúdo dos quereres. A razão para isso é que para focar nesse último aspecto seria necessária uma atenção à história que é incompatível com o esforço analítico da estrutura da normatividade que tenho de empreender para consolidar a perspectiva naturalista que venho desenvolvendo. A confirmação dessa hipótese estrutural, todavia, abre uma perspectiva inteiramente nova para a abordagem da história das culturas, permitindo que se a estude num continuum com a história natural da espécie (BRITO, 2017a).

Palavras finais

Num tempo em que as possibilidades de investigação do comportamento humano superaram as expectativas mais otimistas, as ciências humanas não podem ficar alheias ao que os dados estão contando e ainda vão contar sobre o que nos torna humanos, sob pena de cumprirem um papel meramente coadjuvante, ou pior, irrelevante na acumulação de conhecimento antropológico. O diálogo entre as humanidades e as ciências naturais passa, entretanto, pela explicação da moralidade num continuum entre as causalidades

naturais e aquelas que as culturas produzem. E aqui estamos face a uma tarefa que nenhuma outra disciplina pode realizar senão a filosofia, pois se trata da tarefa terapêutica de descobrir o que o *lógos* encobriu. Face a isso, o naturalismo moral é o caminho mais profícuo para a ética como disciplina filosófica. Somente desde um ponto de vista naturalista, é possível erguer uma antropologia que inclua a normatividade não como a derivação de princípios oriundos de um espaço metafísico infenso a nossos móveis atávicos e passionais, mas como o resultado das interações humanas orientadas pelo viés de preferências selecionadas na evolução do gênero *Homo*⁹.

Abstract: The text articulates the itinerary of the author's investigation from the question about the foundation of morality to the emergence of a naturalist conception. Between one point and another, it shows the difficulties to articulate action, value and duty – normativeness – from an immanent point of view. The axis around which the basic elements of morality are linked in the naturalist pitch is the description of the structure of normativity based on reciprocal and reflexive wants. Normativity, according to this description, would be the result of wants that constrain each other while they want the other wants concerned to want what they want, in a movement that also constrains themselves, therefore, reflexive. The text ends with a list of two working hypotheses whose confirmation completes the naturalist conception and qualifies it to facilitate the dialogue between science and morality.

Keywords: normativity, moral naturalism, structure of moral will, reciprocity, symmetry, moral science.

⁹ Com apoio do CNPq.

Referências bibliográficas

BRITO, A. N. de. *O vôo e o vácuo: uma abordagem da Analítica Transcendental da Crítica da Razão Pura a propósito da questão do fundamento colocada desde o ponde de vista crítico*. 208p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1990.

BRITO, A. N. de. Hume e o empirismo na moral. *Philosophos*, v. 6, n. 1/2, p. 11-25, 2001.

BRITO, A. N. de. Hume ou Kant? *Philosophos*, v. 7, n. 2, p. 121-128, 2002.

BRITO, A. N. de. *Nome próprios, semântica e ontologia*. Brasília: UnB, 2003. p. 207.

BRITO, A. N. de. Prescrição e descrição: o diálogo oblíquo entre ciência e moral. In: REGNER, A. C. (Org.). *A Filosofia e a Ciência: Redesenhando Horizontes*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

BRITO, A. N. de. Da validade de juízos morais: uma abordagem empirista. In: GUIMARÃES, L. (Org.). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 171-185.

BRITO, A. N. de. (Org.) *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: UnB, 2007(a). p. 348.

BRITO, A. N. de. Sobre a Fundamentação na Moral. In: BRITO, A. N. de (Org) *Ética: Questões de Fundamentação*. Brasília: UnB, 2007(b). p. 99-118.

BRITO, A. N. de. Moral, justificação e evolução em E. Tugendhat. In: DALL'ANGNOL, D. (Org.). *Verdade e Respeito: A Filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: UFSC, 2007(c). p. 181-214.

BRITO, A. N. de. Will, Value and the Fact of Reason. In: X. Internationale Kant-Kongress, 2008, São Paulo. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant. Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008(a). v. 3. p. 23-32.

BRITO, A. N. de. Hume e o universalismo na moral: por uma alternativa não kantiana. *Ethic@*, v. 7, p. 123-136, 2008(b).

BRITO, A. N. de. The Role of Reasons and Sentiments in Tugendhat's Moral Philosophy. *Crítica*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México, v. 40, n. 119, p. 29-43, 2008(c).

BRITO, A. N. de. Juízos práticos, validade e verdade. In: SILVEIRA, D. C. & HOBUSS, J. (Org.). *Virtudes, Direitos e Democracia*. Pelotas: UFPelotas, 2010(a). p. 257-272.

BRITO, A. N. de. Freedom and Value in Kant's Practical Philosophy. In: PALMQUIST, S. R. (Org.). *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. New York City: De Gruyter, 2010(b). p. 265-272

BRITO, A. N. de. Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do é ao deve mediante o quero. *Kriterion*, v. 121, p. 215-226, 2010(c).

BRITO, A. N. de. A moral e os valores numa perspectiva naturalizada e evolucionista. In: BRITO, A. N. de & REGNER, A. C. P. (org.). *Ecoss de Darwin*. São Leopoldo: Unisinos, 2012(a). p. 238-275.

BRITO, A. N. de. Is, Ought, but no Truth. In: *Emotions, Morality and Neuroscience à propos Jesse Prinz*. Colóquio Chiron. São Leopoldo: Unisinos. 2012(b).

BRITO, A. N. de. Moral Behavior and Moral Sentiments: On the Natural Basis for Moral Values. In: CHRISTEN M., FISCHER J., HUPPENBAUER M., TANNER C., van SCHAIK C. (eds.). *Empirically Informed Ethics. Morality between Facts and Norms*. Library of Ethics and Applied Philosophy. Berlin: Springer, 2014(a).

BRITO, A. N. de. Naturalismo Moral. In: TORRES, J. C. B., PAVIANI, J. (Org.). *Manual de Ética*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2014(b). v. 1, p. 57-93.

BRITO, A. N. de. Naturalism versus Philosophy? In: ARALDI, C., CARMO, J., CARVALHO, F. (Org.). *Naturalism: Contemporary Perspectives*. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2014(c). v. 1, p. 17-30.

BRITO, A. N. de. Moral Taste and Normativity. Conferência proferida no Centre for the Study of the Senses (CenSes) do Institut for Philosophy da University of London, 2014(d).

BRITO, A. N. de. Idealismo transcendental, naturalismo e um pouco de história. In: GERLAIN, I. & CONTE, J. (Org.). *Strawson & Kant: ensaios comemorativos aos 50 anos de*

The Bounds of Sense. Pelotas: Ufpel, NEPFIL, 2016(b). Coleção Dissertatio-Filosofia. v. 1, p. 13-43. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/index.php>>.

BRITO, A. N. de. Normativity without dualism: Connecting the dots between Natural and Social Science. *Dissertatio*, v. suplementar 5, p. 3-21, set. 2017(a).

BRITO, A. N. de. Responsibility without Freedom and the Burden of Personhood. *Appraisal*, v. 11, n. 3, Autumn 2017(b).

BUCKHOLTZ, J. W. & MAROIS, R. The Roots of Modern Justice Cognitive and Neuronal Foundations of Social Norms and their Enforcement. *Nature Neuroscience*, v. 15, n. 5, p. 655-661, may 2012.

CABRERA, J. Ética e Condição Humana: notas para uma fundamentação natural da moral. Contendo uma crítica da fundamentação da moral de Ernst Tugendhat. In: BRITO, A. N. de (Org) *Ética: Questões de Fundamentação*. Brasília: UnB, 2007(a). p. 47-97.

CABRERA, J. Acerca de uma fundamentação natural da moral: breve réplica ao comentário de Adriano Naves de Brito. IN: BRITO, A. N. de (Org) *Ética: Questões de Fundamentação*. Brasília: UnB, 2007(b). p. 119-127.

DARWIN, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton, 1981.

ESCHER, M. C. *Waterfall*. Gravura. 1961.

FRANKFURT, H. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, v. LXVIII, n. 1, 14 jan. 1971.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Oxford: Clarendon, 1978. 2º ed. Citada aqui pela tradução de Débora Danowski, Unesp: São Paulo, 2000.

HUME, D. *Enquiry Concerning the Principles of Moral*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Oxford, 1998. Citada pela tradução de J. O. de Almeida Marques. São Paulo: Unesp. 2004.

HARRIS, S. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press. Kindle Edition, 2010.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. (KprV) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Citada no texto a partir da tradução de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (GMS) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Citada no texto a partir da tradução de Paulo Quintela, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) Darmstadt: WBG, 1983. Citada no texto a partir da tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford, Kindle Edition, 2007.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

ROXIN, C. *Täterschaft und Tatherrschaft*. 8. ed. Hamburg: Verlag de Gruyter, 2006.

SILVEIRA, M. de M.; BRITO, A. N. de. O papel da empatia e das emoções nas distinções morais. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 140-159, dez. 2013.

SMITH, P. J. Razão e universalidade na moral humeana. *Philosophos*, v. 7, n. 2, 107-120, 2002.

STRAWSON, P. Freedom and Resentment. In: *Proceedings of the British Academy*, vol. XLVIII, 1962.

TORRES FILHO, R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

TUGENDHAT, E. Wie sollen wir Moral verstehen (1999) In. *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p. 163-184. Citada aqui segundo a tradução de A. N. de Brito, “Como devemos entender a moral” In: *Philosophos*, v. 6, n. 1 e 2, p. 11-25, 2001.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

VARTANIAN, O.; MANDEL, D. R. (Ed.). *Neuroscience of Decision Making: Contemporary Topics in Cognitive Neuroscience*. Kindle Edition, 2011.

VELOSO, C. *O Quereres*. Warner Chappell Music, 1984.

WEBER. M. *Wissenschaft als Beruf*. In: *Wissenschaft als Beruf: Eine Debatte* (Fröhliche Wissenschaft 133) (German Edition). Kindle Edition. Berlin: Matthes Zeitz Berlin, 2017.