

ÉTICA E INTUIÇÕES

ETHICS AND INTUITIONS*

Peter Singer¹

Submetido em: 18 dez. 2021

Aceito em: 20 dez. 2021

Resumo: Por milênios, os filósofos especularam sobre as origens da ética. Pesquisa recente em psicologia evolutiva e neurociências tem esclarecido essa questão. Mas essa pesquisa também tem significância normativa. Uma maneira padrão de argumentar contra uma teoria ética normativa é mostrar que, em algumas circunstâncias, a teoria leva a julgamentos contrários às nossas intuições morais comuns. Se, no entanto, essas intuições morais são o resíduo biológico de nossa história evolutiva, não está claro porque devemos considerá-las como tendo qualquer força normativa. A pesquisa nas neurociências deve, portanto, levar-nos a reconsiderar o papel das intuições na ética normativa.

Palavras-chaves: Imaginação Cerebral, Ética, Psicologia Evolutiva, Intuições, Utilitarismo.

Abstract: For millennia, philosophers have speculated about the origins of ethics. Recent research in evolutionary psychology and the neurosciences has shed light on that question. But this research also has normative significance. A standard way of arguing against a normative ethical theory is to show that in some circumstances the theory leads to judgments that are contrary to our common moral intuitions. If, however, these moral intuitions are the biological residue of our evolutionary history, it is not clear why we should regard them as having any normative force. Research in the neurosciences should therefore lead us to reconsider the role of intuitions in normative ethics.

Keywords: Brain Imagination, Ethics, Evolutionary Psychology, Intuitions, Utilitarianism.

1. INTRODUÇÃO:

Em um de seus muitos breves ensaios, Jim Rachels criticou filósofos que “disparam do quadril”. Como ele disse:

The telephone rings, and a reporter rattles off a few “facts” about something somebody is supposed to have done. Ethical issues are involved – something alarming is said to have taken place – and so the “ethicist” is asked for a

* Tradução para a língua portuguesa do artigo *Ethics and Intuitions*, publicado originalmente em inglês no periódico *The Journal of Ethics*, em 2005, elaborada por Clara Oliveira (UFBA) e revisada pelo prof. dr. Tagore Trajano (UCSAL/UFBA).

¹ Filósofo moral e professor universitário australiano. Bacharel e Mestre (B.A. e M.A.) em Filosofia pela Universidade de Melbourne (Austrália) com estudos de pós-graduação em Filosofia (BPhil) pela Universidade de Oxford (Inglaterra). Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Bucareste (Romênia). Professor de Bioética na Universidade Princeton (Estados Unidos da América).

*comment to be included in the next day's story, which may be the first report the public will have seen about the events in question*².

Nessas circunstâncias, Rachels observou, os repórteres querem uma breve citação pisca, de preferência uma que diz que os eventos descritos são ruins. O filósofo faz um julgamento rápido, e o resultado é algo que não reflete "análise cuidadosa", mas "aceita a sabedoria". Os filósofos tornam-se "defensores mais sofisticados da ortodoxia, assumindo que o consenso social existente deve ser correto e articulando sua" justificação "teórica." Em contraste, Rachels argumentou que os filósofos deveriam "desafiar a ortodoxia prevalecente, questionando os pressupostos que as pessoas fazem sem pensar"³.

O próprio trabalho de Rachels em ética seguiu esse preceito. Para dar apenas um dos muitos exemplos possíveis, no que é provavelmente o seu artigo mais citado, sobre "Eutanásia ativa e passiva", ele criticou a intuição comum de que matar é pior do que deixar morrer. Ele mostrou que essa distinção é influente na medicina e é incorporada em uma declaração da *American Medical Association*. Então ele argumentou de forma convincente que esta não é uma intuição sobre a qual devemos confiar. Nos dois documentos que mencionei, Rachels rejeitou a idéia de que o papel dos filósofos morais é levar nossas intuições morais comuns como dados e procurar desenvolver a Teoria que melhor ajusta essas intuições. Pelo contrário, ele sustenta, devemos estar prontos para desafiar as intuições que primeiro vêm à mente quando nos perguntam sobre uma questão moral. Essa é uma visão que compartilho, e uma que escrevi em várias ocasiões ao longo dos anos⁴.

Nas páginas seguintes, argumento que a pesquisa recente em neurociência nos dá novas e poderosas razões para assumir uma posição crítica em relação a intuições comuns. Mas vou começar colocando esta pesquisa no contexto da nossa longa busca pelas origens e pela natureza da moral.

No Museu do Louvre, em Paris, há uma coluna negra da Babilônia com um relevo que mostra o deus do sol *Shamash*, apresentando o código de leis a Hamurabi. Tais relatos míticos, que dão origem divina à moral, são comuns. No *Protágoras* de Platão, há um relato declaradamente mítico de como Zeus teve piedade dos humanos infelizes, que, vivendo em pequenos grupos e com dentes inadequados, garras fracas e falta de velocidade, não eram compatíveis com os outros animais.

² James Rachels, "Quando os filósofos tiram do quadril", em Helga Kuhse e Peter Singer (eds.), *Bioethics: An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), p. 573.

³ Rachels, "Quando os filósofos tiram do quadril" p. 575.

⁴ Começando com Peter Singer, "Sidgwick e Equilíbrio Reflexivo," *The Monist* 58 (1974), pp. 490-517.

Para compensar essas deficiências, Zeus deu aos humanos um sentido moral e a capacidade de lei e justiça, para que pudessem viver em comunidades maiores e cooperar um com o outro. O relato bíblico de Deus que dá os Dez Mandamentos a Moisés no Monte Sinai é, é claro, outro exemplo. Além desses relatos míticos, durante pelo menos 2500 anos, e em diferentes civilizações, os filósofos discutiram e escreveram sobre a natureza da ética. O próprio Platão evidentemente não estava contente com o relato que ele ofereceu em Protágoras, pois em seus diálogos ele discute várias outras possibilidades. Somente na República, temos a afirmação célebre de Trasímaco de que os fortes, agindo em seu próprio interesse, impõem moralidade aos fracos, o modelo de contrato social de Glauco e a lei proto-natural de Sócrates, a defesa da justiça como resultado de uma harmonia da natureza humana.

Entre as questões que os filósofos consideraram são: se a ética é objetivamente verdadeira, ou relativa à cultura, ou inteiramente subjetiva; Se os seres humanos são naturalmente bons; E se a ética vem da natureza ou da cultura. Eles consideraram tais questões como tendo uma importância prática, e também teórica. Obter as respostas corretas, eles acreditam, nos permitirá viver de uma maneira melhor. Muitos desses pensadores eram observadores qualificados de seus semelhantes, além de estar entre as pessoas mais sábias da época. Considere, por exemplo, o trabalho de Mêncio, Aristóteles, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes e David Hume. Há muitas coisas sobre a natureza humana que eles entenderam muito bem. Mas nenhum deles teve a vantagem de uma abordagem científica moderna para essas questões. Hoje temos essa vantagem. Por isso, pareceria estranho se não pudessemos melhorar o que eles escreveram.

No que se segue, resumo alguns dos novos conhecimentos de ética que possuímos agora, conhecimento que não estava disponível para nenhum dos grandes filósofos que listei. Então, considerarei o significado normativo desse novo conhecimento. O que, se alguma coisa, deveria contribuir para o nosso debate sobre como devemos agir?

2. TEORIA EVOLUTIVA E ORIGENS DA MORALIDADE:

A vantagem mais importante que temos sobre os grandes filósofos morais do passado é a nossa compreensão da evolução e sua aplicação à ética. Embora os filósofos que mencionei pudessem libertar-se do mito da origem divina da moralidade e explicar a moralidade em termos naturalistas⁵, eles não possuíam uma compreensão adequada de como nossas normas poderiam

ter surgido através da seleção natural com o gene como unidade básica para a transmissão de características herdadas entre gerações⁶. Sem esse conhecimento, eles poderiam observar nossos sentimentos e atitudes, mas não explicá-los adequadamente. Para ver o que a teoria evolutiva pode adicionar aos maiores pensadores pré-darwinistas que especularam sobre as origens da moralidade, considere a discussão de Hume sobre moralidade em seu tratado justamente celebrado da Natureza Humana.

Hume abre sua discussão de justiça perguntando se a justiça é uma virtude natural ou artificial. Ao discutir essa questão, ele escreve:

*A man naturally loves his children better than his nephews, his nephews better than his cousins, his cousins better than strangers, where every thing else is equal. Hence arise our common measures of duty, in preferring the one to the other. Our sense of duty always follows the common and natural course of our passions*⁷.

Hume fica muito perto de uma compreensão evolutiva do senso comum do dever, mas ele não poderia explicar, como a teoria evolutiva moderna pode, porque “o curso comum e natural de nossas paixões” toma a forma que faz. Agora entendemos que os genes que levam às formas de amor que Hume descreve são mais propensos a sobreviver e se espalharem entre os mamíferos sociais do que os genes que não levam a preferências para os familiares que são tipicamente proporcionais à proximidade do relacionamento. Pois compartilhamos mais genes com nossos filhos do que com nossos primos e mais com nossos primos do que com estranhos.

Nós também podemos agora fornecer uma explicação mais profunda da verdade da conversa inversa de Hume, e mais controversa, observando que “não há tal paixão nas mentes humanas como o amor da humanidade, meramente como tal, independente de qualidades pessoais, de serviços ou de nossa relação com nós mesmos”⁸. Tanto quanto possamos nos arrepender, a maioria dos seres humanos não tem um sentimento geral de benevolência pelos estranhos que passamos na rua. Em termos evolutivos, quando consideramos a espécie como um todo, a unidade de seleção é muito grande para que a seleção natural tenha muito impacto. Apesar dos livros ilustrados que tínhamos como crianças, primeiros humanos a vida não era, em geral, uma luta pela sobrevivência entre humanos e tigres de dentes de sabre. Era muito mais uma luta pela sobrevivência entre diferentes seres humanos. Não há vantagem evolutiva na preocupação para os outros simplesmente porque eles são membros de nossa espécie. Em

⁶ Começando com Peter Singer, "Sidgwick e Equilíbrio Refúquente", *The Monist* 58 (1974), pp. 490-517.

⁷ David Hume, *Um Tratado da Natureza Humana*, L. A. Selby-Bigge (ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1978), Livro III, Parte 2, Seção i.

⁸ David Hume, *Um Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte 2, Seção i.

contraste com a seleção de organismos individuais dentro da espécie, que está acontecendo o tempo todo, a seleção entre diferentes espécies ocorre muito devagar e muito raramente para desempenhar um papel importante na evolução.

Note, no entanto, os fatores que Hume lista como gerando amor para os outros: qualidades pessoais, serviços e relação a si mesmo. Relacionamento que já discutimos. As qualidades pessoais podem gerar sentimentos positivos porque são susceptíveis de ser benéficos para nós, ou para um pequeno grupo ao qual pertencemos. Em contraste com a seleção entre espécies, que é rara e de pouca importância na evolução, a seleção dentro da espécie, entre grupos de reprodução menores e isolados, acontece muito mais frequentemente. Esses grupos menores competem uns com os outros e, em comparação com as espécies, são de curta duração. As pressões compensatórias de seleção ao nível do indivíduo ou do gene ainda se aplicariam, mas de forma menos efetiva. Em algumas circunstâncias, pode haver pressões seletivas que favorecem a auto-sacrifício para o benefício do grupo. Também haveria, evidentemente, pressões compensatórias favorecendo ações auto-interessadas que não beneficiam o grupo. Se, no entanto, o grupo desenvolve uma cultura que recompensa aqueles que arriscam seus próprios interesses para beneficiar o grupo e castiga aqueles que não o fazem, o índice de custo-benefício seria inclinado de modo a tornar mais provável o benefício do grupo. Compatível com a saída da prole na próxima geração.

A terceira exceção que Hume mencionou eram "serviços". Aqui novamente, ele aborda o foco da teoria evolutiva recente, que se mesclou com a teoria dos jogos na exploração de situações como o Dilema dos Prisioneiros. Este trabalho nos permite dar uma resposta mais completa e persuasiva do que Hume poderia para a questão com a qual ele começou sua discussão sobre a justiça. Hume perguntou se a justiça é uma virtude natural ou artificial e respondeu que é uma virtude artificial. Por isso, ele quis dizer que “o senso de justiça e injustiça não é derivado da natureza, mas surge artificialmente, embora necessariamente da educação e das convenções humanas”. Ele acrescenta que, embora as regras da justiça sejam artificiais, isso não significa que eles são arbitrários. A justiça é, para Hume, uma invenção humana, embora seja “óbvia e absolutamente necessária”⁹.

Mas a justiça não é, pelo menos não nas suas origens, uma invenção humana. Podemos encontrar formas em nossos parentes não humanos mais próximos. Um macaco apresentará suas costas a outro macaco, que escolherá parasitas; Depois de uma vez os papéis serão

⁹ David Hume, Um tratado da natureza humana, livro III, parte 2, seção i.

revertidos. Um macaco que não retorna o favor provavelmente será atacado ou desprezado no futuro. Essa reciprocidade pagará em termos evolutivos, desde que os custos de ajuda sejam menores do que os benefícios de serem ajudados e, enquanto os animais não ganharem a longo prazo por "trapaça" - isto é, recebendo favores sem devolvê-los. Parece que a melhor maneira de garantir que aqueles que enganam não prosperam é que os animais possam reconhecer truques e recusar os benefícios da cooperação na próxima vez. Isso só é possível entre os animais inteligentes que vivem em grupos pequenos e estáveis durante um longo período de tempo. A evidência apoia esta conclusão: o comportamento recíproco foi observado em aves e mamíferos, os casos mais claros ocorrendo entre lobos, cachorros selvagens, golfinhos e macacos.

Muitas características da moral humana poderiam ter crescido a partir de simples práticas recíprocas, como a remoção mútua de parasitas de lugares estranhos. Suponha que eu quero que os piolhos no meu cabelo sejam escolhidos, e estou disposto a remover os piolhos dos cabelos de outra pessoa. No entanto, devo escolher o meu parceiro com cuidado. Se eu ajudar todos de forma indiscriminada, vou encontrar-me desprezando os outros sem tirar meus próprios piolhos. Para evitar isso, devo aprender a distinguir entre aqueles que retornam favores e aqueles que não o fazem. Ao fazer essa distinção, estou separando reciprocadores e não reciprocadores e, no processo, desenvolvendo noções brutas de equidade e de trapaça. Eu reforçarei meus vínculos com aqueles que retribuirão, e os laços de amizade e lealdade resultarão com o conseqüente senso de obrigação de assistência.

Isso não é tudo. Como vemos com os macacos, os reciprocadores provavelmente reagirão de maneira hostil e irritada para aqueles que não retribuem. Os reciprocadores mais sofisticados, capazes de pensar e usar a linguagem, podem considerar a reciprocidade como boa e "correta" e enganando como ruim e "errado". Daqui é um pequeno passo para concluir que o pior dos não recíprocos deveria ser Expulsos da sociedade ou então punidos de alguma forma, para que não se aproveitem novamente dos outros. Assim, um sistema de punição e uma noção de deserto constituem o outro lado do altruísmo recíproco.

Então, Hume não estava inteiramente errado em dizer que a justiça é uma virtude artificial, mas ele também não estava inteiramente certo. A regra básica da reciprocidade, que inclui a capacidade de detectar truques e a sensação da indignação necessária para excluí-los, é natural no sentido de que ela evoluiu, faz parte da nossa natureza biológica e é algo que compartilhamos com nossos parentes não humanos mais próximos. Mas as regras mais detalhadas de justiça

típicas das sociedades humanas que utilizam a linguagem são reenfições no sentido instintivo da reciprocidade e, portanto, podem ser consideradas.

Nossa biologia não prescreve os formulários específicos que nossa moralidade toma. Há variações culturais na moral humana, como mesmo Heródoto sabia¹⁰. No entanto, parece provável que todas essas formas diferentes sejam a consequência do comportamento que existe nos animais sociais e é o resultado dos processos evolutivos habituais da seleção natural. A moral é um fenômeno natural. Nenhum mito é necessário para explicar sua existência.

3. COMO OS HOMENS FAZEM JUÍZOS MORAIS:

Neste contexto, compreensão das origens da moralidade, volto-me para pesquisas científicas recentes que nos ajudem a entender decisões e comportamentos morais mais específicos. Para explorar a maneira como as pessoas alcançam julgamentos morais, Jonathan Haidt, psicólogo da Universidade da Virgínia, pediu às pessoas que respondessem a seguinte história:

Julie and Mark are brother and sister. They are travelling together in France on summer vacation from college. One night they are staying alone in a cabin near the beach. They decided that it would be interesting and fun if they tried making love. At the very least it would be a new experience for each of them. Julie was already taking birth control pills, but Mark uses a condom too, just to be safe. They both enjoy making love but decide not to do it again. They keep that night as a special secret between them, which makes them feel even closer to each other. What do you think about that, was it OK for them to make love?¹¹

Haidt relata que a maioria das pessoas é rápido para dizer que o que Julie e Mark fizeram foi errado. Eles então tentam dar motivos para sua resposta. Eles podem mencionar os perigos da endogamia, mas lembre-se de Julie e Mark que usaram duas formas de controle de natalidade. Ou eles podem sugerir que os irmãos podem ser feridos, embora seja claro a partir da história que eles não eram. Eventualmente, muitas pessoas dizem algo como: “Eu não sei, não posso explicar isso, só sei que está errado”. Evidentemente, é a resposta intuitiva que é

¹⁰ Veja a sua conta dos comentários de Darius, o Imperador Persa, para persuadir as pessoas de diferentes culturas a mudar seus costumes em relação à forma de eliminar os mortos, em Heródoto, Histórias, Campo de Robin Water (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1998), Livro III, Capítulo 38.

¹¹ Jonathan Haidt, Fredrik Bjorklund e Scott Murphy, "Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason" (Departamento de Psicologia, Universidade da Virgínia, 2000, manuscrito não publicado); E veja mais discussão em Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: Uma Abordagem Intuicionista Social para o Julgamento Moral", *Psychological Review* 108 (2001), pp. 814-834. Eu estou em dívida com Joshua Greene por chamar minha atenção para isso, e outros materiais discutidos nesta seção, que se baseia em Joshua Greene, *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality* e *O que fazer sobre isso* (Ph. D. dissertação, Departamento de Filosofia, Princeton University, 2002), Capítulo 3.

responsável pelo julgamento que essas pessoas alcançam, não As razões pelas quais eles se tornam, pois aderem ao seu julgamento imediato e intuitivo, mesmo depois de terem retirado os motivos que inicialmente foram obtidos para esse julgamento e não conseguem encontrar melhores.

Um exemplo por conta própria não mostraria muito, mas Haidt reuniu um impressionante corpo de evidências para a visão de que os julgamentos morais em uma variedade de áreas são tipicamente o resultado de respostas rápidas, quase automáticas e intuitivas. Onde há um raciocínio mais deliberado e consciente, tende a vir após a resposta intuitiva e a ser uma racionalização dessa resposta, e não a base para o julgamento moral¹².

Se nos voltarmos para o nosso crescente conhecimento das partes do cérebro envolvidas nas decisões éticas, encontramos uma imagem consistente com as conclusões que Haidt extraiu dos estudos de comportamento humano. Aqui, podemos começar com a discussão reveladora de Antonio Damasio sobre o caso do século XIX de Phineas Gage¹³. Gage estava trabalhando na ferrovia dos Estados Unidos quando uma explosão fez com que uma vara de ferro de 3 pés de comprimento passasse diretamente pelo cérebro. Surpreendentemente, Gage sobreviveu, e pareceu fazer uma recuperação completa, sem prejudicar seu raciocínio ou habilidades linguísticas. No entanto, gradualmente se tornou aparente que seu personagem, anteriormente estável e trabalhador, havia mudado. Ele se tornou anti-social, e não conseguiu manter um emprego constante como antes.

A lesão de Gage foi para a porção ventromedial dos lobos frontais. Pacientes mais recentes com dano a esta área mostram a mesma combinação de habilidades de raciocínio intactas, mas aumento das violações dos padrões morais e sociais habituais. Esses pacientes parecem ser emocionalmente de fi cientes, não reagindo de maneira usual a cenas sangrentas em que a vida das pessoas estava perdida ou ameaçada. Damasio diz de um deles que sua situação era “Conhecer, mas não sentir”¹⁴. Os estudos de Brainimaging encontraram uma correlação entre o comportamento anti-social e a deficiência no tamanho ou na quantidade de atividade metabólica no córtex pré-frontal¹⁵. Em dois pacientes onde o dano à porção

¹² Haidt, "O cão emocional e sua cauda racional: uma abordagem intuitiva social para o julgamento moral".

¹³ Antonio R. Damasio, *Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano* (New York: Grosset / Putnam, 1994), pp. 3-9, 34-51.

¹⁴ Damasio, *Descartes Erro: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, p. 45.

¹⁵ Adrian Raine, Todd Lencz, Susan Bihrlé, Lori LaCasse e Patrick Colletti, "Volume de matéria cinza prefrontal reduzido e atividade autônoma reduzida no transtorno de personalidade antisocial", *Archives of General Psychiatry* 57 (2000), pp. 119- 127; Adrian Raine, Monte S. Buchsbaum, Jill Stanley, Steven Lottenberg, Leonard Abel e Jacqueline Stoddard, "Reduções seletivas no metabolismo pré-frontal da glicose nos assassivos", *Psicologia biológica* 36 (1994), pp. 365-373.

ventromedial dos lobos dianteiros ocorreu no início da vida, os pacientes apresentaram tendências psicopatas muito mais acentuadas. Eles mentiram, roubaram e agiram violentamente, e não tinham remorso¹⁶.

Uma visão mais aprofundada sobre a forma como fazemos julgamentos morais veio recentemente de experimentos usando imagens de ressonância magnética funcional, ou fMRI, conduzido por Joshua Greene e outros na Universidade de Princeton. Greene projetou os experimentos para lançar luz sobre o modo como as pessoas respondem às situações conhecidas na literatura filosófica como “problemas do carrinho”¹⁷. No problema do carrinho padrão, você está de pé por uma via férrea ao perceber que um carrinho, Com ninguém a bordo, está rolando a pista, indo para um grupo de cinco pessoas. Todos serão mortos se o carrinho continuar em sua pista atual. A única coisa que você pode fazer para evitar essas cinco mortes é lançar um interruptor que irá desviar o carrinho para uma pista lateral, onde matará apenas uma pessoa. Quando perguntado o que você deveria fazer nessas circunstâncias, a maioria das pessoas diz que você deve desviar o carrinho para a pista lateral, economizando assim quatro vidas.

Em outra versão do problema, o carrinho, como antes, está prestes a matar cinco pessoas. Desta vez, no entanto, você não está parado perto da pista, mas em uma passarela acima da pista. Você não pode desviar o carrinho. Você considera saltar da ponte, em frente ao bonde, sacriçando-se assim para salvar as pessoas em perigo, mas você percebe que você é muito leve para parar o carrinho. Ao lado de você, no entanto, é um estranho muito grande¹⁸. A única maneira que você pode parar o trole matando cinco pessoas é empurrando este grande estranho da passarela, em frente ao bonde. Se você forçar o estranho, ele será morto, mas você salvará os outros cinco. Quando perguntado o que você deveria fazer nessas circunstâncias, a maioria das pessoas diz que não deveria empurrar o estranho para fora da ponte.

Muitos filósofos, incluindo Judith Jarvis Thomson, vêm o problema apresentado por este par de casos como este. Em ambos os casos, você causa a morte de uma pessoa para salvar cinco, mas julgamos sua ação como certa no carrinho padrão e, como erroneamente, no caso da passarela. O que faz a diferença entre esses dois casos? Esses filósofos levam assim as intuições

¹⁶ Steven W. Anderson, Antoine Bechara, Hanna Damasio 'Daniel Tranel e Antonio R. Damasio,' 'Deterioração do Comportamento Social e Moral Relacionado ao Dano Precoce no Cortex Prefrontal Humano' 'Nature Neuroscience 2 (1999), pp. 1032- 1037.

¹⁷ Phillipa Foot parece ter sido o primeiro filósofo a discutir esses problemas, em Phillipa Foot, " The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect ", Oxford Review 5 (1967), pp. 5-15; Reimpresso em James Rachels (ed.), Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays (New York: Harper & Row, 1971), pp. 28-41. O artigo clássico sobre o tema, no entanto, é Judith Jarvis Thomson, "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem", The Monist 59 (1976): 204-217.

morais suscitadas pelos casos como corretos e procuram justificá-los. Mas, sempre que um princípio de justificação aparentemente plausível foi sugerido, outros filósofos produziram variantes nos dois casos originais que mostram que o princípio sugerido não conseguiu justificar nossas respostas intuitivas. Por exemplo, alguns filósofos sugeriram que a diferença entre o caso do carrinho padrão e o caso da passarela é que, no último, o estranho é usado como um meio para salvar os outros. Assim, empurrar o estranho para a passarela viola a injunção kantiana de não usar outra pessoa apenas como um meio, enquanto atirar o interruptor não. Infelizmente, para os defensores desta explicação pura, podemos imaginar um caso no qual o lançamento do interruptor não faz com que o carrinho desça uma pista completamente diferente, mas faz com que ele rodeie um loop antes de atingir as cinco pessoas ameaçadas por ele. Nesse loop, o estranho muito grande está mentindo. Por ser tão grande, seu corpo trará o bonde, mas não antes que ele o mate. Para desviar o trole ao redor deste loop usa o estranho como meio para salvar a vida dos outros cinco, mas a maioria das pessoas considera que seria certo fazê-lo. Eles assim julgam este caso mais próximo do caso padrão de jogar o interruptor do que o caso de empurrar o estranho para fora da passarela.

Ao contrário dos muitos filósofos que tentaram justificar nossas intuições nessas situações, Greene estava mais preocupado em entender por que as temos. Ele pensou que as raízes dos diferentes julgamentos que fazemos sobre as duas situações podem estar em nossas diferentes respostas emocionais à idéia de causar a morte de um estranho, lançando uma mudança na trilha de um trem e empurrando alguém para a morte dele com a nossa nua Mãos. Como Greene diz:

Because people have a robust, negative emotional response to the personal violation proposed in the footbridge case they immediately say that it's wrong... At the same time, people fail to have a strong negative emotional response to the relatively impersonal violation proposed in the original trolley case, and therefore revert to the most obvious moral principle, "minimize harm," which in turn leads them to say that the action in the original case is permissible¹⁹.

Greene usou imagens de FMRI, que fornece uma imagem de atividade em tempo real em diferentes partes do cérebro, para testar essa hipótese. Ele previu que as pessoas pediram para fazer um julgamento moral sobre as violações “pessoais”, como empurrar o estranho da passarela, mostrando maior atividade em áreas do cérebro associadas às emoções, quando comparadas com pessoas pedidas para fazer julgamentos sobre “violações impessoais”, como lançar uma mudança. Mas ele também fez uma previsão mais específica: que a minoria de

¹⁹ Greene, The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality, e O que fazer sobre isso, p. 178.

sujeitos que consideram que seria justo afastar o estranho da passarela seria, a menos que fossem psicopatas, dar essa resposta apesar de suas emoções e, portanto, levar mais tempo para chegar a este julgamento do que aqueles que dizem que seria errado empurrar o estranho para fora da passarela, e também mais do que eles levariam para chegar a um julgamento em um caso que não provocou respostas emocionais tão fortes.

As previsões de Greene foram confirmadas. Quando as pessoas foram convidadas a fazer julgamentos nos casos "pessoais", partes de seus cérebros associados à atividade emocional eram mais ativas do que quando pediam julgamentos em casos "impessoais". Mais significativamente, aqueles que chegaram à conclusão de que seria correto agir de formas que envolvam uma violação pessoal, mas minimizar o dano geral - por exemplo, aqueles que dizem que seria certo afastar o estranho da passarela - levaram mais tempo para formar seu julgamento do que aqueles que disseram que seria errado fazê-lo²⁰. Quando Greene olhou mais de perto para a atividade cerebral desses sujeitos que dizem "sim" a violações pessoais que minimizam os danos gerais, ele descobriu que eles mostram mais atividade em partes do cérebro associadas à atividade cognitiva do que aqueles que dizem " não " a tais ações. Estes são resultados preliminares, com base em uma quantidade limitada de dados. Mas vamos assumir que eles são sólidos e especular sobre o que poderia resultar deles, em conjunto com as outras informações científicas relevantes para as origens da ética, conforme descrito acima.

4. IMPLICAÇÕES NORMATIVAS:

Pouco depois do aparecimento de *A Origem das Espécies*, Darwin escreveu a um amigo: "Recebi em um jornal de Manchester, em vez de um bom squib, mostrando que eu provei "o poder é certo "..."²¹ Darwin sabia, é claro, que ele não tinha feito nada disso. Os darwinistas sociais cometiam a mesma falácia quando argumentaram contra a interferência do Estado no mercado livre, alegando que proteger os pobres e os fracos estava interferindo com a seleção natural. Supondo que podemos definir o termo "natural" de uma maneira que torna significativo dizer que proteger os pobres e fracos interfere com a seleção natural, ainda precisaremos de um

²⁰ Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley e onathan D. Cohen, "Uma investigação do fMRI sobre o envolvimento emocional no julgamento moral", *Science* 293 (2001), pp. 2105- 2108. Para ser mais específico: nos dilemas morais pessoais, o córtex frontal medial, o córtex cingulado posterior eo giro angular / sulco temporal superior são ativos. Em dilemas morais impessoais, há maior atividade no córtex préfrontal dorsolateral e no lobo parietal.

²¹ Darwin a Charles Lyell, em Francis Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, Volume II (Londres: Murray, 1887), p. 262.

argumento ético para dizer que é errado fazê-lo. A direção da evolução não segue nem a conexão necessária com o caminho do progresso moral. "Mais evoluído" não significa "melhor". Não importa a frequência com que a falácia da leitura de uma direção moral na evolução tenha sido apontada, as pessoas continuam a cometer, e não é difícil encontrar outros escritores contemporâneos excelentes em Teoria evolutiva que continua a cometer esse erro. No entanto, é um erro²². Então, embora eu tenha afirmado que a teoria evolutiva explica muito da moral comum, incluindo o papel central dos deveres para nossos parentes e dos deveres relacionados à reciprocidade, não afirmo que isso justifique esses elementos de comum moralidade. Sou partidário de uma abordagem evolutiva do comportamento humano e estou interessada em éticas, mas não sou defensora de uma "ética evolutiva".

A impossibilidade de deduzir conclusões éticas dos fatos da evolução não significa que os avanços recentes em nossa compreensão científica da ética não tenham nenhum significado normativo. Esses avanços são altamente significativos para a ética normativa, mas indiretamente. Para apreciar isso, precisamos examinar o debate atual sobre a metodologia na ética normativa. Um tema dominante na ética normativa durante o último século ou mais tem sido o debate entre aqueles que apoiam uma teoria ética normativa sistemática - o utilitarismo e outras formas de consequencialismo foram os principais concorrentes - e aqueles que fundamentam sua ética normativa em nossos julgamentos morais comuns ou intuições. Neste debate, as principais armas dos opositores do utilitarismo foram exemplos destinados a mostrar que os ditames do utilitarismo chocam contra intuições morais que todos compartilhamos. Talvez o exemplo literário mais famoso ocorra nos Irmãos Karamazov, onde Dostoiévski quer que Ivan desafie Alyosha a dizer se ele consentiria em construir um mundo em que as pessoas fossem felizes e em paz, se esse mundo ideal pudesse ser alcançado apenas por torturar" Alyosha diz que não consentiria em construir tal mundo nesses termos²³.

Hastings Rashdall pensou que poderia refutar o utilitarismo hedonista ao argumentar que não pode explicar o valor da pureza sexual²⁴.

HJ McCloskey, escrevendo na época em que os linchamentos no sul dos EUA ainda eram uma possibilidade, achavam que era uma objeção decisiva ao utilitarismo que a teoria pudesse dirigir um sheriff para enquadrar um homem inocente, a fim de impedir que uma multidão branca que linchasse meia dúzia de inocentes Em vingança por uma violação.²³

²² Veja, por exemplo, Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), p. 5.

²³ Fiodor Dostoyevsky, *Os Irmãos Karamazov*, Ignat Avsey (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1994), Parte 2, Livro 5, Capítulo 4.

²⁴ Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Volume 1 (Oxford: Clarendon Press, 1907), p. 197.

Bernard Williams, por exemplo, de um botânico que vagueia para uma aldeia na selva, onde 20 pessoas inocentes estão prestes a serem baleadas. Ele é informado de que dezenove deles serão poupados, se ele mesmo ele mesmo dispare no vigésimo. Embora o próprio Williams não tenha dito que seria necessariamente errado atirar no vigésimo, ele pensou que o utilitarismo não poderia explicar a influência da decisão.²⁴

Inicialmente, o uso de tais exemplos para apelar para nossas intuições morais comuns contra teorias consequencialistas era um dispositivo ad hoc que não tinha fundamentos metaéticos. Era simplesmente uma maneira de dizer: “Se a Teoria U é verdadeira, então na situação X você deve fazer Y. Mas sabemos que seria errado fazer Y em X, portanto, não pode ser verdade”. Este é um O argumento final contra U, desde que o julgamento de que seria errado fazer Y em X não é contestado. Mas o argumento não faz nada para estabelecer que é errado fazer Y em X, nem o que seria uma teoria mais sólida do que U. Em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls deu o passo crucial para fundir esse argumento com uma metodologia ética quando argumentou que o teste de uma teoria moral sólida é que ele pode alcançar um “equilíbrio reflexivo” com nossos julgamentos morais considerados.

Por "equilíbrio reflexivo", Rawls definia que, quando não existe uma teoria intrinsecamente plausível que corresponda perfeitamente aos nossos julgamentos morais iniciais, devemos modificar a teoria ou os julgamentos, até que tenhamos um equilíbrio entre os dois²⁵. O modelo aqui é o teste de uma teoria científica. Na ciência, geralmente aceitamos a teoria que melhor apresenta os dados, mas às vezes, se a teoria é intrinsecamente plausível, podemos estar preparados para aceitá-lo, mesmo que não contenha todos os dados. Podemos assumir que os dados periféricos são errôneos ou que ainda há fatores não descobertos no trabalho naquela situação particular.

No caso de uma teoria normativa da ética, Rawls assume, os dados brutos são nossos julgamentos morais anteriores. Tentamos combiná-los com uma teoria plausível, mas, se não pudermos, rejeitamos alguns dos julgamentos e modificamos a teoria para que corresponda aos outros. Eventualmente, a plausibilidade da teoria e dos julgamentos sobreviventes atingem um equilíbrio, e então temos a melhor teoria possível. Nesta visão, a aceitabilidade de uma teoria moral não é determinada pela coerência interna e plausibilidade da própria teoria, mas, de forma significativa, pelo acordo com aqueles de nossos julgamentos morais anteriores que não queremos rever ou abandonar. Em *A Teoria da Justiça*, Rawls usa este modelo para justificar o

brincadeira com sua idéia original de uma escolha decorrente de um contrato hipotético, até que ele seja capaz de produzir resultados que não estão em desacordo com nossas idéias comuns de justiça.

O modelo de equilíbrio reflexivo sempre me pareceu duvidoso. A analogia entre o papel de uma teoria moral normativa e uma teoria científica é fundamentalmente mal concebida. Uma teoria científica procura explicar a existência de dados que são sobre um mundo "lá fora" que estamos tentando explicar. Concedido, os dados podem ter sido influenciados por erros de medição ou interpretação, mas a menos que possamos dar uma conta do que os erros poderiam ter sido, não cabe a nós escolher ou rejeitar as observações.

Uma teoria ética normativa, no entanto, não está tentando explicar nossas intuições morais comuns. Poderia rejeitar todos eles e ainda ser superior a outras teorias normativas que melhorassem nossos julgamentos morais. Para uma teoria moral normativa não é uma tentativa de responder a pergunta "Por que pensamos como fazemos sobre questões morais?" Mesmo sem uma compreensão evolutiva da ética, é óbvio que a questão "Por que pensamos como nós? Sobre questões morais?" Pode exigir uma investigação histórica, e não filosófica. Sobre o aborto, o suicídio e a eutanásia voluntária, por exemplo, podemos pensar como nós, porque crescemos em uma sociedade que foi, durante quase 2000 anos, dominada pela religião cristã. Não podemos mais acreditar no cristianismo como uma autoridade moral, mas podemos descobrir que podemos livrar-nos de intuições morais moldadas por nossos pais e nossos professores, que eram ou eles próprios crentes, ou foram moldados por outros que eram.

Uma teoria moral normativa é uma tentativa de responder a pergunta "O que devemos fazer?". É perfeitamente possível responder a esta pergunta dizendo: "Ignore todos os nossos julgamentos morais comuns e faça o que produzirá as melhores consequências". Claro, seria preciso dar algum tipo de argumento para essa resposta. Minha preocupação agora não é dar esse argumento, ou qualquer outro argumento para possíveis alternativas a qualquer teoria que melhor explique nossos julgamentos intuitivos. Meu ponto é que o modelo de equilíbrio reflexivo, pelo menos como apresentado em *A Theory of Justice*, parece descartar essa resposta, porque assume que nossas intuições morais são algum tipo de dados a partir dos quais podemos aprender o que devemos fazer.

Rawls abordou as implicações metaéticas de seu método novamente no liberalismo político²⁶. Lá o distinguiu do intuicionismo ético antigo, descrevendo-o como "construtivismo

²⁶ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

kantiano”. Enquanto o intuicionismo procura defender nossas intuições como uma visão racional dos verdadeiros princípios éticos, O construtivismo substitui isso por uma busca de “motivos razoáveis para chegar a um acordo enraizado em nossa concepção de nós mesmos e em nossa relação com a sociedade”. Não podemos, nesta visão, descobrir a verdade moral. Só podemos construir nossas opiniões morais a partir de conceitos e idéias que já temos.

Uma objeção evidente para o construtivismo kantiano de Rawls é que ele faz a ética culturalmente relativa. Diferentes povos, com diferentes concepções de si mesmos e sua relação com a sociedade, podem construir diferentes teorias que os levam a diferentes princípios da justiça. Caso contrário, não poderia ser dito que um conjunto de princípios é verdadeiro e o outro falso. O mais que se pode reivindicar pelos princípios particulares de justiça que Rawls defende é que eles oferecem motivos razoáveis de acordo para as pessoas que possuem a nossa concepção de nós mesmos e nossa relação com a sociedade. Mas alguns podem não ver isso como uma objeção. O relativismo cultural teve muitos defensores na ética, incluindo muitos que acreditam equivocadamente que oferece uma defesa contra o imperialismo cultural (isto é o reverso da verdade. Se a ética é culturalmente relativa e minha cultura dá grande valor para impor nossos valores a outras culturas, o relativismo ético não permite nenhum ponto de vista para argumentar que estamos equivocados ao acreditar que é bom impor nossos valores aos outros). No entanto, não quero me debruçar sobre o elemento relativista do construtivismo kantiano, porque quero fazer uma objeção mais geral a qualquer método de fazer a ética que julgue uma teoria normativa inteira ou em parte pela medida em que Combina nossas intuições morais²⁷.

É certo que é possível interpretar o modelo do equilíbrio reflexivo para que tenha em conta qualquer motivo para objetar nossas intuições, inclusive aquelas que eu mostrei. Norman Daniels argumentou persuasivamente por essa "ampla" interpretação do equilíbrio reflexivo. Se a interpretação é verdadeiramente ampla o suficiente para admitir a rejeição de todas as nossas convicções morais comuns, não tenho objeção a ela. O preço para evitar o conservadorismo incorporado da interpretação estreita, no entanto, é que o equilíbrio reflexivo deixa de ser um método distinto de fazer a ética normativa. Onde anteriormente havia um contraste entre o método de equilíbrio reflexivo e as tentativas "fundacionistas" de construir um sistema ético para fora de algum ponto de partida indubitável, agora o fundacionalismo simplesmente se torna o caso limitante de um amplo equilíbrio reflexivo.

²⁷ Veja, por exemplo, Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), p. 5.

Deixe-nos voltar por um momento para os casos problemáticos do carrinho. Como mencionado anteriormente, as discussões filosóficas sobre esses casos da Thomson em diante têm sido preocupadas com a busca de diferenças entre os casos que justificam nossas respostas intuitivas iniciais. Se, no entanto, Greene é certo sugerir que nossas respostas intuitivas são devidas a diferenças na atração emocional de situações que envolvem levar a morte de alguém de forma particular, pessoal, e causar a morte da mesma pessoa de uma maneira que é à distância, e menos pessoal, por que devemos acreditar que existe alguma coisa que justifica essas respostas? Se os resultados iniciais de Greene são confirmados por pesquisas subsequentes, podemos finalmente concluir que ele não apenas explicou, mas explicou o enigma filosófico (eu digo que podemos finalmente chegar a esta conclusão porque, claro, os dados de Greene por si só não podem provar qualquer visão normativa direta ou Errado. É necessário um argumento normativo, do tipo que vou esboçar abaixo, para vincular esses dados com uma visão normativa específica).

Isso se torna mais claro quando consideramos o quão bem os achados de Greene se enquadram na visão evolutiva mais ampla das origens da moral descritas anteriormente neste artigo. Para a maior parte de nossa história evolutiva, os seres humanos viveram em pequenos grupos e o mesmo é quase certamente verdade de nossos primatas pré-humanos e mamíferos sociais ancestrais. Nesses grupos, a violência só pode ser influenciada de maneira íntima e pessoal - batendo, empurrando, estrangulando ou usando uma vara ou pedra como um clube. Para lidar com tais situações, desenvolvemos respostas imediatas e emocionalmente baseadas em questões que envolvem interações íntimas e pessoais com outras pessoas. O pensamento de empurrar o estranho da passarela suscita essas respostas emocionalmente baseadas. Lançar um interruptor que desvia um trem que atinge alguém não tem semelhança com qualquer coisa que possa ter acontecido nas circunstâncias em que nós e nossos antepassados vivemos. Daí o pensamento de fazê-lo não suscita a mesma resposta emocional que empurrar alguém de uma ponte. Portanto, a característica saliente que explica nossos diferentes julgamentos intuitivos sobre os dois casos é que o caso da passarela é o tipo de situação que provavelmente surgirá durante os eons do tempo em que estávamos evoluindo; Considerando que o carrinho padrão descreve uma maneira de provocar a morte de alguém que só foi possível no último século ou dois, um tempo muito curto para ter algum impacto nos padrões hereditários de resposta emocional. Mas qual é a importância moral do fato de ter matado alguém de uma maneira que era possível um milhão de anos atrás, e não de uma maneira que se tornou possível há apenas duzentos anos atrás? Eu respondia: nenhum.

Assim, os avanços científicos recentes em nossa compreensão têm alguma significância normativa e em diferentes níveis. No nível particular da análise de problemas morais como os colocados pelos casos de troleiros, uma melhor compreensão da natureza de nossas respostas intuitivas sugere que não é preciso tentar encontrar princípios morais que justifiquem as diferentes intuições às quais os vários casos dão subir. Muito provavelmente, não há uma distinção moralmente relevante entre os casos. No nível mais geral do método na ética, essa mesma compreensão de como fazemos julgamentos morais causa séria dúvida sobre o método do equilíbrio reflexivo. Não há nenhum objetivo em construir uma teoria moral projetada para combinar julgamentos morais considerados que resultam de nossas respostas evoluídas para as situações em que nós e nossos antepassados vivemos durante o período de nossa evolução como mamíferos sociais, primatas e, finalmente, seres humanos. Devemos, com nossos atuais poderes de raciocínio e nossas circunstâncias em rápida mudança, podermos fazer melhor do que isso.

Um defensor da ideia do equilíbrio reflexivo pode dizer que esses argumentos contra o peso de certas intuições podem, por si mesmos, no modelo de "equilíbrio global reflexivo", ser parte do processo de alcançar o equilíbrio entre uma teoria e nossos julgamentos morais considerados. Os argumentos nos levariam a rejeitar julgamentos que de outra forma poderíamos reter, e assim acabar com uma teoria normativa diferente. Como já observamos, tornando o modelo de "equilíbrio reflexivo" como abrangente, pois isso pode torná-lo resgatável, mas apenas ao custo de torná-lo próximo a vazio. Pois com essa mudança, os "dados" que uma teoria moral sólida deve combinar tornaram-se tão mutáveis que eles podem desempenhar, na melhor das hipóteses, um papel menor na determinação da forma final da teoria moral normativa. Finalmente, pelas mesmas razões que o equilíbrio reflexivo já não atrai como uma forma de testar uma teoria moral, então o construtivismo kantiano deixa de ser um meticismo atraente, se ele acaba sendo culturalmente relativo ou não. Na medida em que "nossa concepção de nós mesmos" está ligada às nossas idéias intuitivas sobre o certo e o errado, podemos questionar por que devemos nos preocupar em construir uma visão moral de nossas intuições evoluídas sobre o que é o caminho certo para agir em situações particulares. Além disso, um construtivista kantiano que consegue evitar o relativismo cultural ao encontrar idéias intuitivas universalmente compartilhadas de certo e errado pode ter mostrado nada mais do que a nossa herança evolutiva comum, sem surpresa, nos deu um conjunto comum de idéias intuitivas de certo e errado.

O que estou dizendo, em breve, é isso. Os avanços na nossa compreensão da ética não implicam diretamente quaisquer conclusões normativas, mas prejudicam algumas concepções

de fazer a ética que eles próprios têm conclusões normativas. Essas concepções de ética tendem a ser muito respeitadoras de nossas intuições. Nossa melhor compreensão da ética nos dá motivos para ser menos respeitosos com eles.

5. CONCLUSÃO: AFASTADO PARA A FRENTE?

Sempre que se sugere que a ética normativa desconsidere nossas intuições morais comuns, a objeção é feita que, sem intuições, não podemos ir a lugar nenhum. Houve muitas tentativas, ao longo dos séculos, para encontrar provas de princípios em ética, mas a maioria dos filósofos considera que todos falharam. Mesmo uma teoria ética radical como o utilitarismo deve basear-se numa intuição fundamental sobre o que é bom. Parece que ficamos com nossas intuições, e nada mais. Se os rejeitarmos a todos, devemos nos tornar céticos éticos ou niilistas.

Há muitas maneiras pelas quais alguém pode tentar responder a essa objeção, e não tenho tempo para revisá-los todos. Então, deixe-me sugerir apenas uma possibilidade. A pesquisa comportamental de Haidt e os estudos de imagem de cérebro de Greene sugerem a possibilidade de distinguir entre nossas respostas emocionais imediatas e nossas conclusões mais fundamentadas. Na vida cotidiana, como observa Haidt, nosso raciocínio provavelmente não será mais que uma racionalização para nossas respostas intuitivas - como diz Haidt, o cão emocional está abalando a cauda racional. Mas a pesquisa de Greene sugere que, em algumas pessoas, o raciocínio pode superar uma resposta inicial intuitiva. Isso, pelo menos, parece ser a maneira mais plausível de explicar os tempos de reação mais longos nos sujeitos que, no exemplo da passarela, concluíram que você seria justificado ao empurrar o estranho na frente do bonde. Essas pessoas parecem ter tido as mesmas respostas emocionais contra empurrar o estranho, mas um pensamento adicional levou-os a rejeitar essa resposta emocional e a dar uma resposta diferente. Os dados preliminares que mostram maior atividade em partes de seu cérebro associadas a processos cognitivos sugerem a mesma conclusão. Além disso, a resposta que estes assuntos dão é, certamente, a resposta racional. A morte de uma pessoa é uma tragédia menor do que a morte de cinco pessoas. Esse raciocínio nos leva a lançar o interruptor no carrinho de carrinho padrão, e também deve nos levar a empurrar o estranho na passarela, pois não há diferenças moralmente relevantes entre as duas situações (embora possamos decidir negar o louvor das pessoas que são capazes de expulsar alguém de uma passarela nessas circunstâncias. Como Henry Sidgwick apontou em *The Methods of Ethics*, é importante distinguir entre a utilidade de uma ação e a utilidade de louvar ou culpar essa ação. Talvez não desejemos para

louvar aqueles que são capazes de empurrar estranhos de lugares altos, por medo de que eles o façam em outras ocasiões quando não economizar mais vidas do que ele custa.

Pode-se dizer que a resposta que eu chamei de “mais fundamentado” ainda é baseada em uma intuição, por exemplo, a intuição de que cinco mortes são pior do que uma, ou mais fundamentalmente, a intuição de que é uma coisa ruim se uma pessoa é morta. Mas se isso é uma intuição, é diferente das intuições a que Haidt e Greene se referem. Não parece ser aquele que é o resultado do nosso passado evolutivo. Nós já observamos a observação de Hume de que “não há tal paixão nas mentes humanas como o amor da humanidade, meramente como tal” e como vimos, há uma boa razão evolutiva para o que isso deveria ser assim. Assim, a “intuição” que nos diz que a morte de uma pessoa é uma tragédia menor do que a morte de cinco não é como as intuições que nos dizem que podemos lançar o interruptor, mas não empurrar o estranho da passarela. Pode ser mais próximo da verdade dizer que é uma intuição racional, algo como os três “axiomas éticos” ou “proposições intuitivas de verdadeira clareza e certeza” a que Henry Sidgwick apela à sua defesa do utilitarismo em *Os Métodos de Ética*. O terceiro desses axiomas é “o bem de qualquer indivíduo não tem mais importância, do ponto de vista (se posso dizer) do Universo, do que o bem de qualquer outro”.

Talvez aqui, depois de nos encontrarem em amplo acordo com Hume por muito deste artigo, descobrimos a necessidade de atrair algo no oposto polar de Hume, Immanuel Kant. Kant pensou que a menos que a moral pudesse basear-se na razão pura, era uma quimera. Talvez ele estivesse certo. À luz da melhor compreensão científica da ética, enfrentamos uma escolha. Podemos considerar que nossas intuições e julgamentos morais são e sempre serão respostas intuitivas baseadas em emoções, e as razões não podem fazer mais do que criar o melhor caso possível para uma decisão já tomada em bases não-raciais. Essa abordagem leva a uma forma de ceticismo moral, embora ainda seja compatível com a defesa de nossos valores morais emocionalmente fundamentados e encorajando o pensamento claro sobre eles.³³ Em alternativa, podemos tentar a ambiciosa tarefa de separar aqueles julgamentos morais que devemos à nossa evolução e cultura História, daqueles que têm uma base racional. Esta é uma tarefa grande e difícil. Mesmo para especificar em que sentido um julgamento moral pode ter uma base racional, não é fácil. No entanto, parece-me valer a pena tentar, pois é a única maneira de evitar o ceticismo moral.