

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



CONHECIMENTO MORAL COMO SOLUÇÃO DE PROBLEMAS PRÁTICOS: UM COMENTÁRIO A *CONTRATO & VIRTUDES III*

Moral knowledge as the solution to practical problems: a commentary to Contract & Virtue III

Rafael Vogelmann
UFSM

Resumo: Este artigo discute a teoria do conhecimento moral oferecida por Coitinho em *Contrato & Virtudes III*. Segundo Coitinho, uma crença moral está justificada e, conta, portanto, como conhecimento moral, se ela é coerente com um conjunto coerente de afirmações morais marcado por três condições: convergência intersubjetiva, razoabilidade e capacidade de garantir estabilidade social. Em *Contrato & Virtudes III*, Coitinho sustenta que devemos entender o conhecimento moral nos moldes da epistemologia das virtudes, segundo a qual uma crença conta como conhecimento quando é o fruto de uma boa performance de uma capacidade cognitiva. O processo de equilíbrio reflexivo não é concebido, contudo, como um método para acessar fatos morais independentes. Seu alvo não é a verdade, mas a resolução de problemas práticos. Argumento que devemos compreender a posição de Coitinho da seguinte forma: o alvo da reflexão prática (que toma a forma do Equilíbrio Reflexivo) é a solução de problemas práticos e, como tal, quando os juízos normativos resultantes desse procedimento atingem esse objetivo ou alvo (isto é, quando são boas soluções para o problema prático em tela) eles contam como conhecimento moral objetivo. Para Coitinho, portanto, conhecimento moral consiste em boas soluções de problemas práticos. Este artigo busca articular esta tese e formular algumas dificuldades enfrentadas por ela.

Palavras-Chave: Conhecimento Moral; Problemas Práticos; Equilíbrio Reflexivo.

Abstract: This paper discusses the theory of moral knowledge offered by Coitinho in *Contrato & Virtudes III*. According to Coitinho, a moral belief is justified and therefore counts as moral knowledge if it is consistent with a coherent set of moral judgments that satisfy three conditions: they exhibit intersubjective convergence, they are reasonable, and have the ability to guarantee social stability. In *Contrato & Virtudes III*, Coitinho argues that we should understand moral knowledge along the lines of virtue epistemology, according to which a belief counts as knowledge when it is the result of a good performance of a cognitive capacity. The process of reflective equilibrium is not conceived, however, as a method for accessing independent moral facts. Its target is not truth, but the solution of practical problems. I argue that we should understand Coitinho's position as follows: the aim of practical reflection (which takes the form of Reflective Equilibrium) is the solution of practical problems and, as such, when the normative judgments resulting from this procedure achieve this aim or target (i.e., when they are good solutions to the practical problem at hand) they count as objective moral knowledge. For Coitinho, therefore, moral knowledge consists of good solutions to practical problems. This article seeks to articulate this thesis and formulate some of the objections it faces.

Keywords: Moral Knowledge; Practical Problems; Reflective Equilibrium.

Introdução

O Prof. Denis Coitinho tem desenvolvido nos últimos anos uma teoria moral e política mista, que visa integrar as vantagens de uma ética contratualista e uma ética de

virtudes. Parte da proposta é que a combinação dessas duas teorias normativas permita lidar com problemas normativos complexos para o qual nenhuma teoria tomada isoladamente é capaz de dar uma resposta satisfatória. Em volumes anteriores do *Contrato e Virtudes* (2016, 2021), Coitinho aplicou essa abordagem teórico a problemas tais como o da justificação da punição e da sorte moral. Outra ambição da teoria é que a combinação das duas abordagens permita uma resposta a problemas teóricos a respeito da natureza da moralidade. O terceiro volume da obra é dedicado, principalmente, a este tipo de questão. Em particular, o problema central discutido é o de como o conhecimento moral objetivo é possível. Nesse quesito, a principal tese defendida por Coitinho é que conhecimento moral consiste em boas soluções para problemas práticos. O objetivo desse comentário é esclarecer essa tese e apontar para algumas dificuldades que a proposta de Coitinho enfrenta.

1. Equilíbrio Reflexivo e Conhecimento Moral

Uma tese central no pensamento de Coitinho é que o Equilíbrio Reflexivo Amplo¹ é uma fonte de conhecimento moral. Segundo Coitinho, uma crença moral está justificada se ela é coerente com um conjunto coerente de afirmações morais marcado por três condições: convergência intersubjetiva, razoabilidade e capacidade de garantir estabilidade social (2015, p.580). Isto é, uma crença moral está justificada quando é o produto de um procedimento de equilíbrio reflexivo que leva a preceitos morais capazes de garantir a *estabilidade* do grupo, que possam ser aceitos por todos os membros do grupo (convergência intersubjetiva) que também estejam interessados em encontrar princípios mutuamente aceitáveis (razoabilidade).

Qualquer convicção moral que satisfaz esse critério é, segundo Coitinho, *conhecimento moral objetivo*. A primeira questão é: por que uma convicção moral que satisfaz esse critério conta como conhecimento moral objetivo?

Para Coitinho, conhecimento moral não é conhecimento proposicional (2024, p.35 e 47). Ele rejeita a concepção de conhecimento como crença verdadeira justificada (isto é objeto do capítulo 1 de *Contrato e Virtudes III*). E sustenta que não há fatos morais (ou, melhor, que a objetividade do conhecimento moral não consiste na correspondência a fatos morais independentes do procedimento de Equilíbrio Reflexivo) (2024, p.133). Isso está em acordo com sua abordagem coerentista para o conhecimento: se houvesse uma dimensão independente de fatos morais ou normativos, a mera coerência deixaria de ser promissora como uma fonte de conhecimento objetivo, uma vez que a mera coerência não garante correspondência aos fatos.

Esse conjunto de teses tem uma consequência importante: dado que o conhecimento moral não pode ser definido em termos de correspondência com a verdade moral anteriormente dada, Coitinho está comprometido com a ideia de que a verdade moral é definida em termos de conhecimento moral – isto é, contam como verdadeiros os princípios e juízos que são objeto do conhecimento moral objetivo.

Mas o que exatamente é conhecimento moral então?

Coitinho endossa uma versão de epistemologia das virtudes, segundo a qual “o conhecimento não [é] uma crença verdadeira justificada, mas [...] um tipo de performance [bem-sucedida]” (2024, p.34). E uma performance é bem-sucedida quando acerta seu “alvo”. A analogia usada para ilustrar a posição é a de um arqueiro que acerta o alvo em função de um exercício bem-sucedido de sua aptidão ou habilidade. Qual é o alvo no caso de crenças teóricas (em contraste com convicções morais)? Ora, é a verdade. Assim, Coitinho afirma, na esteira da epistemologia de virtudes que: “um agente epistêmico é alguém que terá uma crença verdadeira em razão de sua habilidade para formar crenças verdadeiras” (2024, p.34).

Não tenho nenhuma reserva quanto a epistemologia de virtudes, mas não é imediatamente claro como ela pode ser transferida para o caso da moralidade. Essa

¹ Sobre a distinção entre Equilíbrio Reflexivo Estreito e Amplo ver Coitinho (2024, p.120-126).

transferência envolve identificar o *alvo* do juízo moral. Dado que a fonte do conhecimento é o Equilíbrio Reflexivo, o *alvo* em jogo deve ser o alvo do processo do Equilíbrio Reflexivo. E dado que Coitinho rejeita uma interpretação realista forte do Equilíbrio Reflexivo, segundo a qual o objetivo do processo é chegar a um sistema de convicções morais, particulares e gerais, que corresponda a fatos normativos independentes, ele não pode sustentar que o alvo do Equilíbrio Reflexivo é a verdade. (Isso resultaria em uma circularidade: estaríamos, de um lado, tomando como verdade moral aqueles juízos que são expressão do conhecimento moral objetivo, e, do outro, definindo o conhecimento moral objetivo em termos de uma noção anterior de verdade moral).

De fato, Coitinho indica que o *alvo* do Equilíbrio Reflexivo tem um caráter prático. Ele afirma que o raciocínio moral capacita os agentes para a “resolução de problemas éticos que surgem a todo momento” (2024, p.31) e que o conhecimento moral fornece “um critério normativo objetivo para a decisão correta” (2024, p.35).

A ideia de que o objetivo da reflexão moral é resolver problemas práticos tem uma venerável tradição. Korsgaard, por exemplo, em seu *The Sources of Normativity*, sustenta que “conceitos normativos, como correto, bom, obrigação e razão, são nossos nomes para a solução de problemas normativos” (1996, p.47).

De fato, Coitinho endossa a tese de Korsgaard de que a fonte da normatividade da moral é a capacidade de reflexão prática. Ela firma que “a fonte da normatividade [...] se encontra na própria capacidade reflexiva humana, ou seja, em sua autonomia, não sendo a obrigação derivada de um comando de alguém com autoridade legítima, tal como Deus ou o soberano, nem considerada como uma entidade intrinsecamente normativa ou um fato que ela corretamente descreve”. (2024, p.246)

Essa é uma intuição tipicamente construtivista, segundo a qual uma demanda (moral ou normativa em geral) tem normatividade (isto é, dá uma razão ao agente para obedecê-la) apenas se o agente é capaz de endossá-la reflexivamente a partir de sua perspectiva prática (isto é, a partir do conjunto de compromissos normativos que sustenta). Nesse sentido, a normatividade é “construída” pelo procedimento de reflexão.

Se pensarmos na solução de um problema prático como o processo de chegar a uma resposta sobre como devemos proceder diante deste problema que possamos endossar reflexivamente, fica claro que o Equilíbrio Reflexivo é um procedimento para solução de problemas práticos – ele é um procedimento pelo qual chegamos a juízos, tanto gerais como particulares, que podemos reflexivamente endossar à luz da nossa perspectiva prática.

Entendo, então, a proposta de Coitinho da seguinte forma: o alvo da reflexão prática (que toma a forma do Equilíbrio Reflexivo) é a solução de problemas práticos e, como tal, quando os juízos normativos resultantes desse procedimento (quer sejam princípios gerais, quer sejam juízos particulares) atingem esse objetivo ou alvo (isto é, quando são boas soluções para o problema prático em tela) eles contam como conhecimento moral objetivo.

Isso nos leva a próxima questão: sob quais condições uma solução para um problema prático conta como uma boa solução?

Uma possibilidade é sustentar que qualquer solução que uma pessoa possa endossar reflexivamente conta como uma boa solução. Essa, com certeza, não é a posição de Coitinho, pois ela resulta em uma forma de subjetivismo que ele quer evitar.

Essa posição resulta no tipo de *Construtivismo Humano* defendido por Sharon Street. Segundo o construtivismo de Street, “a verdade de uma alegação normativa consiste no fato de que essa alegação se segue, como uma questão lógica ou instrumental, do ponto de vista prático” do agente sobre o qual o juízo em questão se pronuncia (2012, p.40). O ponto de vista prático é o conjunto de compromissos normativos que o agente sustenta e “o que se segue” desse ponto de vista é aquilo que dele resultaria se o indivíduo chegasse em um estado de equilíbrio reflexivo (2008, p.238-239). Essa posição redundante em uma forma de *subjetivismo* porque, ainda segundo Street, o resultado do procedimento de equilíbrio reflexivo depende dos compromissos normativos com os quais o agente começa,

de maneira que juízos normativos diferentes são verdadeiros com respeito a indivíduos diferentes.

Coitinho quer evitar esse tipo de relativismo, e ele faz isso acrescentando condições adicionais para que um processo de Equilíbrio Reflexivo seja bem-sucedido. Por exemplo, dentre as condições de sucesso para o procedimento de Equilíbrio Reflexivo estão, como vimos, a exigência de que os juízos com os quais começamos sejam *razoáveis*, que a aplicação do procedimento resulte em convergência intersubjetiva e que os juízos que resultam do procedimento sejam capazes de garantir certo grau de estabilidade social.

Se essas são condições de sucesso para o Equilíbrio Reflexivo, são condições para que a solução para um problema prático com o qual nos deparamos conte como uma boa solução. Essas condições de sucesso derivam, portanto, das condições nas quais esse problema surge. Se esta reconstrução da posição de Coitinho está correta, então sua posição depende da especificação de um problema prático com o qual somos confrontados e das condições particulares na qual ele surge. Que problema é esse?

Sugiro que o problema em questão é o problema, enfrentado por indivíduos mutuamente dependentes, de encontrar princípios razoáveis para regular sua convivência e cooperação. Se esta leitura está correta, então Coitinho pensa nos princípios da moralidade *pública* como princípios que fornecem uma resposta para esse problema – isto é, como princípios para regular as relações sociais de indivíduos razoáveis.

O problema em questão é o seguinte: considere indivíduos mutuamente dependentes, isto é, indivíduos que dependem da cooperação dos demais para satisfazer suas necessidades e perseguir seus projetos. Para esses indivíduos, a cooperação é indispensável e incontornável. Esses seres têm um interesse, portanto, em manter relações cooperativas com os demais. Contudo, eles também são seres auto-interessados, de maneira que suas relações são marcadas por conflitos de interesses que ameaçam a manutenção de seus arranjos cooperativos. Esses indivíduos, portanto, enfrentam o problema de ajustar os termos de suas relações cooperativas de maneira a garantir que elas sejam sustentáveis. Agora suponha que esses indivíduos reconhecem que os termos da cooperação não podem ser impostos unilateralmente, mas devem ser princípios que os demais possam aceitar (isto expressa de uma forma de respeito mútuo entre esses indivíduos). Um grupo de indivíduos desse tipo enfrenta o problema prático de encontrar princípios para regular suas relações sociais que possam garantir a *estabilidade* do grupo (compreendido como um empreendimento cooperativo para mútua vantagem) e que possam ser aceitos por todos os membros do grupo (convergência intersubjetiva) que também estejam interessados em encontrar princípios mutuamente aceitáveis (razoabilidade). Chamarei esse de o *Problema da Cooperação Razoável*.

A solução para esse problema consistiria em um conjunto coerente de princípios e juízos normativos razoáveis, passíveis de convergência intersubjetiva e capazes de produzir estabilidade social. Exatamente o que o Equilíbrio Reflexivo bem-sucedido (nos termos de Coitinho) fornece. Este é o *alvo* do Equilíbrio Reflexivo. E então, conhecimento moral, como Coitinho o definiu, consiste em uma boa solução para este problema

Isto está de acordo com a afirmação de Coitinho de que a moralidade tem uma *autoridade de segunda pessoa* ou *interpessoal*. Esse aspecto da moralidade se manifesta, na teoria de Coitinho, de três formas:

(a) Em primeiro lugar, a natureza interpessoal da moralidade se manifesta no fato de que “qualquer critério normativo-moral só adquire legitimidade se for aceitável para todos os agentes que fazem parte de uma mesma comunidade moral e política, não importando suas divergências valorativas em um nível privado.” (2024, p.202).

Na minha interpretação da posição de Coitinho, este é o caso porque princípios morais são uma resposta para o problema de encontrar princípios de regulação da vida comum que sejam aceitáveis para todos os agentes razoáveis de uma comunidade. Um princípio que não é aceitável por todos falha como uma resposta a esse problema.

(b) Em segundo lugar, a autoridade normativa de princípios da moralidade pública decorre do fato de que são aceitáveis para indivíduos razoáveis (2024, p.197).

Como dito antes, para Coitinho, um princípio moral é normativo para um agente se ele pode endossá-lo reflexivamente. A reflexão aqui toma a forma do esforço de resolver um problema prático. Para o tipo de ser que estamos considerando, a reflexão prática consiste então em um exercício de Equilíbrio Reflexivo marcado pela razoabilidade (pelo interesse em encontrar princípios aceitáveis para todos os demais indivíduos razoáveis – o que manifesta o respeito do agente pelos seus pares). Um ser desse tipo só endossará, portanto, princípios que reconheça como aceitáveis para indivíduos razoáveis e, nesse sentido, a condição de aceitabilidade razoável é a fonte da autoridade normativa dos princípios da moralidade pública.

(c) Em terceiro lugar, segundo Coitinho, a obrigação moral decorre da “reprovação dos membros da comunidade” (2024, p.197). Essa reprovação ou censura toma a forma de atitudes reativas, como ressentimento e indignação (2024, p.58).

Ao endossar o próprio ressentimento ou indignação, isto é, ao endossar a própria censura, um agente julga a ação em questão não apenas como algo que ele individualmente reprova, mas como algo que é censurável do ponto de vista da comunidade como um todo.

Na minha interpretação da posição de Coitinho, isso decorre do fato de que violações de obrigações morais são violações dos princípios públicos que refletem os termos da vida comum em uma dada sociedade. Assim, a censura pela sua violação não é individual, mas feita em nome de toda a comunidade.

Essa leitura da teoria tem uma vantagem importante, que é se ajustar bem a uma teoria plausível a respeito da evolução do pensamento moral. Estou pensando aqui na teoria proposta por Tomasello (2016). Segundo Tomasello, a capacidade para o pensamento moral emerge pela primeira vez como uma adaptação no contexto de relações de dependência mútua. Indivíduos mutuamente dependentes precisam cooperar para sobreviver. E, para cooperar, eles devem coordenar seu comportamento, cada um desempenhando um papel diferente com vistas a um objetivo comum (Tomasello, 2016, p.4). Em grupos pequenos, nos quais os mesmos indivíduos interagem repetidas vezes, essa coordenação emerge gradualmente, conforme os indivíduos que trabalham juntos desenvolvem um entendimento partilhado dos papéis a serem desempenhados em certa atividade cooperativa e de como esses papéis devem ser desempenhados. Esses papéis mutuamente reconhecidos funcionam como os primeiros para padrões normativos socialmente partilhados. Esses padrões são imparciais, no sentido de que especificam o que *qualquer* pessoa que ocupar o papel (seja eu, seja você, seja qualquer outro) deve fazer. Isso leva ao desenvolvimento de um senso de que todos os parceiros cooperativos são equivalentes, intercambiáveis.

Dada a existência de conflitos de interesse, indivíduos cooperativos também enfrentam a tarefa de escolher parceiros. Em particular, indivíduos cooperativos têm que se associar apenas com outros indivíduos cooperativos e evitar *free-riders*. Isso envolve excluir *free-riders* da partilha dos frutos da cooperação. Isso, combinado ao senso de equivalência entre parceiros cooperativos, leva os parceiros cooperativos a verem um ao outro como igualmente *merecedores* dos frutos da cooperação – o que forma a base para um senso de mútuo respeito. Esse é o fundamento para uma moralidade de segunda-pessoa – pautada no reconhecimento da igualdade de status moral entre parceiros cooperativos.

Mais tarde, quando grupos sociais se tornam maiores e indivíduos passam a interagir regularmente com estranhos, as regras da moralidade de segunda pessoa, que regulavam relações pessoais de cooperação, se convertem em regras sociais, convencionais e impessoais, sobre como membros do grupo em geral devem se comportar (Tomasello, 2016, p.100). A censura moral, que até então era pessoal, dirigida por um parceiro cooperativo a outro, agora adquire uma dimensão social. A reprovação moral a indivíduos que violam as regras morais não ocorre mais apenas no interior da relação pessoal, mas é feita do ponto de vista da comunidade – inclusive na forma de sanções por parte de terceiros.

Segundo essa história, regras morais são princípios que se desenvolveram para possibilitar a cooperação entre indivíduos mutuamente dependentes que se reconhecem

como iguais (mútuo respeito) e precisam de princípios comuns para regular suas interações. Isso corresponde exatamente à natureza dos princípios morais (da moralidade pública) na teoria de Coitinho.

2. Moralidade Privada e Moralidade Pública

Essa leitura da posição de Coitinho nos permite compreender a distinção, central para sua teoria, entre moralidade pública e privada.

A história contratualista que viemos contendo até agora é uma teoria do que Coitinho chama de Moralidade Pública: o âmbito da moralidade marcado por uma autoridade normativa de segunda-pessoa, que impõe exigências sociais por certas formas de comportamento (2024, p.238). Se estou correto, a Moralidade Pública é uma resposta ao problema prático da cooperação razoável. E esse problema diz respeito à escolha de princípios para regular a relação social entre indivíduos razoáveis. Como Coitinho bem observa, contudo, isso não esgota o âmbito da moralidade.

Nesse particular, a posição de Coitinho reflete, e não por acaso, a posição Contratualista de Scanlon. Para Scanlon, uma teoria contratualista é adequada para capturar uma parte central do território moral – a parte que ele chama daquilo “que nós devemos uns aos outros” (1998, p.173). Essa teoria não dá conta, no entanto, de outras partes do território moral. Os princípios para a vida comum de indivíduos razoáveis não se pronunciam sobre o valor da amizade ou da natureza, nem sobre o status moral de animais, por exemplo. Isso porque os princípios contratualistas regulam a relação entre indivíduos razoáveis – dentre os quais não se incluem animais ou a natureza em geral. Isso não significa, por exemplo, que não haja nada de errado em ser cruel para com animais não-humanos. O ponto é simplesmente que esse fato moral não é abarcado pelo contratualismo – não é objeto da moralidade pública.

Em outras palavras, na terminologia construtivista de Coitinho, a solução para o problema da cooperação entre indivíduos razoáveis não determina a solução de todos os problemas práticos que enfrentamos. Outros problemas práticos correspondem a outras dimensões da moralidade. E mesmo que concordemos em uma solução razoável para o problema da cooperação, podemos discordar sobre como resolver esses outros problemas.

Segundo Coitinho, enquanto o contratualismo captura a dimensão pública da moralidade, a dimensão privada é melhor capturada por uma ética de virtudes (2024, p. 237). Coitinho subscreve à tradição Aristotélica, segundo a qual a ética de virtudes se ocupa das condições da vida boa ou do florescimento humano (2024, p.241). Se conhecimento moral consiste em boas soluções para problemas práticos, e a Moralidade Privada diz respeito à vida boa, então conhecimento sobre Moralidade Privada deve tomar a forma de uma boa solução para o problema prático de como viver, ou sobre o que é uma vida bem vivida.

Esse é um problema que permanece em aberto mesmo quando o problema da cooperação razoável tenha sido resolvido. De fato, parece que é exatamente isso que caracteriza sociedades liberais plurais – amplo acordo sobre moralidade pública (sobre os termos da cooperação social) acompanhado de desacordo sobre o que é uma boa vida.

Segundo Coitinho, a Moralidade Privada é marcada pelo desacordo (2024, p.203). Enquanto a moralidade pública é marcada por acordo (dado que os princípios da moralidade pública devem ser aceitáveis para todos os membros razoáveis da comunidade).

Entendo assim, então, a distinção entre moralidade privada e pública. Ambas consistem em soluções para problemas práticos. E em ambos os casos, a reflexão prática, que toma a forma do Equilíbrio Reflexivo, consiste no esforço de resolver o problema. As diferenças entre os dois âmbitos da moralidade correspondem aos diferentes problemas que abordam.

A moralidade pública consiste no conjunto de princípios que oferecemos como solução para o problema da cooperação. Como esse é o problema de encontrar princípios intersubjetivos para possibilitar uma relação cooperativa estável entre indivíduos

razoáveis, são critérios para uma boa solução para esse problema que os princípios da moralidade pública aos quais chegamos em Equilíbrio reflexivo exibam convergência intersubjetiva, razoabilidade e propiciem estabilidade social. A moralidade pública reflete, portanto, um entendimento partilhado, e muitas vezes institucionalizado, dos princípios que devem orientar a vida comum do grupo ou comunidade. Nesse sentido, os princípios da moralidade pública são direitos e deveres morais socialmente reconhecidos e impostos. E, por essa razão, as violações de princípios da moralidade pública são alvo de reprovação social (inclusive na forma de sanção por parte de terceiros ou punição).

A moralidade privada consiste no endosso de certos valores e em uma concepção de virtude que oferecemos como solução para o problema de como viver uma vida boa. Como o objetivo aqui não é encontrar princípios comuns para regular relações sociais, mas sim formular um ideal do que é uma vida bem vivida, a resposta ao problema não precisa garantir convergência intersubjetiva ou razoabilidade (embora, como discutirei em seguida, deva ser compatível com as regras intersubjetivas e razoáveis da moralidade pública). Indivíduos razoáveis podem, portanto, discordar no seu juízo (em Equilíbrio Reflexivo) sobre o que é uma boa vida (e sobre o que a moralidade privada demanda) sem que isso torne suas respostas para esse problema inadequadas.

Esse entendimento da distinção entre os dois âmbitos da moralidade explica por que a Moralidade Pública tem prioridade sobre a Moralidade Privada. Qualquer indivíduo razoável, ao qual a Moralidade Pública se aplica, tem um interesse em viver uma vida comum, partilhada com outros indivíduos razoáveis. Sua concepção do que é uma boa vida vai envolver, portanto, a observância dos princípios razoáveis da Moralidade Pública (sem os quais uma vida comum estável não é possível). Dessa maneira, a Moralidade Pública limita, mas não determina a concepção de Moralidade Privada de um indivíduo razoável.

3. Considerações Críticas

3.1. Normatividade e Shmagency

Passo agora a traçar algumas considerações críticas.

Se a minha reconstrução da posição de Coitinho está correta, ele defende uma versão de construtivismo moral. Podemos entender o construtivismo como a ideia de que a objetividade da moral decorre não do fato de que há fatos morais objetivos, mas do fato de que há boas respostas para problemas práticos (Korsgaard, 1996). Na versão de Coitinho, soluções para problemas práticas são alcançadas pelo processo de Equilíbrio Reflexivo (nisto, ele se aproxima da concepção de construtivismo de Street, 2008). A tese então é que a objetividade moral é determinada (ou “construída”) por bons exercícios de Equilíbrio Reflexivo.

Street caracteriza o construtivismo como a tese de que a verdade de uma alegação normativa consiste no fato de que essa alegação se segue do ponto de vista prático do agente (2012, p.40). Essa formulação genérica pode ser especificada de duas formas.

Um construtivismo *irrestrito* caracteriza o ponto de vista prática de maneira *formal*, isto é, abstração feita de qualquer compromisso normativo substantivo (Street, 2010, p.369). Como tal, o construtivismo irrestrito fornece uma explicação do que é para qualquer alegação normativa ser verdadeira.

Formas *restritas* de construtivismo fornecem uma caracterização substantiva do ponto de vista prático do agente, em termos de certos compromissos normativos substantivos (Street, 2010, p.368). O objetivo do construtivismo restrito é explicar a verdade de um subconjunto restrito de alegações normativas (juízos alvo) mostrando que elas se seguem de um conjunto de compromissos normativos substantivos (juízos base). O construtivismo restrito não se pronuncia sobre no que consiste a verdade desses compromissos de base. A posição de Scanlon é desse tipo: ele sustenta que a verdade de alegações sobre “o que devemos uns aos outros” consiste no fato de que se seguem do ponto de vista prática caracterizado pelo juízo normativo de que temos razão para viver com outros em termos que ninguém pode razoavelmente rejeitar como base para um

acordo geral, informado e voluntário. O construtivismo de Scanlon não se manifesta sobre no que consiste a verdade desse juízo mais fundamental.

Parece-me que a posição de Coitinho é uma forma de construtivismo restrito. Ele começa com a suposição de que os agentes em questão são agentes que se preocupam com encontrar princípios para regular suas relações sociais com outros que sejam aceitáveis para todos (isto é, agentes razoáveis) e busca mostrar que agentes desse tipo enfrentam um problema cuja solução é dada pela moralidade pública. Em outras palavras, ele mostra que dada essa preocupação ou compromisso inicial, um exercício de equilíbrio reflexivo apropriado levará indivíduos desse tipo a endossar princípios de moralidade pública.

Se esse é o caso, a afirmação de Coitinho de que o Equilíbrio Reflexivo é um critério de conhecimento moral objetivo pode ser defendido, desde que concedamos o ponto de que conhecimento moral é conhecimento sobre as regras apropriadas para a regulação das relações entre indivíduos razoáveis (o que me parece plausível).

Contudo, e esta é a minha primeira consideração crítica, essa posição não permite ver o Equilíbrio Reflexivo como um critério de conhecimento *normativo* objetivo (isto é, sobre razões normativas). Dado que se trata de uma versão restrita de construtivismo, a força normativa dos princípios de moralidade pública deriva do compromisso normativo inicial do agente com o projeto de encontrar princípios razoáveis para regular suas relações com os demais. Isto é, os princípios da moralidade pública são normativos para um agente porque ele os endossa reflexivamente e um agente os endossa, em equilíbrio reflexivo, apenas porque parte de uma preocupação com encontrar princípios razoáveis de convivência.

Uma consequência disso é que um indivíduo irrazoável (que não partilha dessa preocupação) pode não ter nenhuma razão para se conformar às regras da moralidade pública. Isto é, porque esse agente não necessariamente endossa reflexivamente as regras da moralidade pública, elas podem não ter nenhuma autoridade normativa sobre ele. O fato, então, de que chegamos, por um Equilíbrio Reflexivo marcado pelas condições de convergência intersubjetiva e razoabilidade a endossar a moralidade pública não mostra que haja *razões objetivas* (que se aplicam a todo indivíduo) para observar as regras da moralidade pública. Isto é, não mostra que a moralidade pública seja objetivamente *normativa*.

Isso pode ser visto como uma versão restrita do problema da *shmagency* para o construtivismo constitutivista (Enoch, 2006). A tese constitutivista é de que certos compromissos normativos são constitutivos da agência – de maneira que são necessariamente compartilhados por todos os agentes. O construtivismo constitutivista é uma forma de construtivismo irrestrito que visa mostrar que certos juízos normativos derivam desses compromissos constitutivos da agência e, dessa forma, se aplicam objetivamente a qualquer agente, independente de seus compromissos normativos contingentes. Segundo os proponentes da objeção da *shmagency*, contudo, os juízos normativos que se seguem dos compromissos constitutivos da agência só têm autoridade normativa objetiva se tivermos alguma razão para ser agentes (ao invés de alguma coisa que parece com um agente, mas não é um agente – um *shmagente*). Se não temos essa razão, um indivíduo pode rejeitar reflexivamente os compromissos constitutivos da agência e os juízos que deles se seguem desde que esteja preparado a admitir que não é um agente. E o problema é que se temos uma razão para ser um agente, ela não pode ser construída a partir dos compromissos constitutivos da agência, uma vez que é pressuposto desse processo de construção. Isto é, para ser bem-sucedido o construtivismo constitutivista deve pressupor ao menos uma razão não construída.

A versão restrita do problema da *shmagency* para a posição de Coitinho é a seguinte. O que ele mostrou é que um agente razoável, que enfrenta o problema da cooperação, endossa reflexivamente a moralidade pública. E que, portanto, regras da moralidade pública têm autoridade objetiva sobre agentes razoáveis. Contudo, se um agente não tiver nenhuma razão para ser razoável (ou mesmo prudente), ele pode rejeitar os compromissos constitutivos da razoabilidade e tudo que deles se seguem. E se temos uma razão para ser razoáveis, essa razão não pode ser construída a partir dos

compromissos constitutivos da razoabilidade. Isto é, se temos essa razão, sua validade objetiva não pode consistir no fato de que a endossaríamos ao final de um processo de Equilíbrio Reflexivo marcado por acordo intersubjetivo e razoabilidade, porque a existência dessa razão é que dá autoridade normativa a esse processo.

3.2. Conhecimento objetivo na moralidade privada?

Esse pode não ser um problema muito grave. Talvez Coitinho esteja preparado para admitir que indivíduos irrazoáveis estão fora do escopo normativo da moralidade e que o Equilíbrio Reflexivo é critério de conhecimento *moral* objetivo, mas não de *normatividade* objetiva². Uma objeção mais grave é a seguinte: a teoria de Coitinho parece impedir a possibilidade de conhecimento moral objetivo a respeito da Moralidade Privada.

Segundo a interpretação em tela, conhecimento prático consiste em boas soluções para problemas práticos. O conhecimento da moralidade pública consiste em uma boa solução para o problema da cooperação razoável. E o conhecimento da moralidade privada, em uma boa solução para o problema da boa vida. Agora, o que garante que qualquer boa solução para o primeiro problema envolverá convergência intersubjetiva e princípios razoáveis é a estrutura do próprio problema. Porque o problema da cooperação razoável é o problema de encontrar princípios para *nós*, nossa reflexão sobre o problema só será bem-sucedida se convergir com a dos demais. Nesse âmbito da moralidade, o acordo intersubjetivo é condição de conhecimento e isso permite atribuir a esse conhecimento um tipo de objetividade (Coitinho, 2024, p.131).

Agora, dado que Coitinho admite que a moralidade privada é marcada por desacordo, o problema da boa vida não apresenta a mesma estrutura e acordo intersubjetivo não é uma condição para uma boa solução para esse problema. Por isso, nessa seara, várias respostas possíveis e incompatíveis ao problema são igualmente boas. Resta algum sentido em que esse conhecimento possa ser dito objetivo? Parece-me que não.

Considere, a fim de exemplo, um agente que é razoável (está comprometido com encontrar princípios de moralidade pública com aceitabilidade razoável), mas que não é uma boa pessoa. Em particular, assumo que esse indivíduo é egoísta e nada caridoso. De maneira análoga ao altruísta amargurado de Kant, esse indivíduo se desincumbe de seres deveres cívicos, de moralidade pública, para com os outros (por exemplo, pagando seus impostos, respeitando regras de justiça, inclusive ajudando outros em emergências e calamidade, nas quais a moralidade pública impõe um dever de caridade cívica). Contudo, para além do que é requerido pelos termos da convivência social, esse indivíduo permanece perfeitamente indiferente ao bem-estar dos demais.

Dado que o Equilíbrio Reflexivo na moralidade privada não é marcado pelas exigências de convergência intersubjetiva e razoabilidade, este indivíduo poderia chegar a uma resposta ao problema da vida boa que não contempla as demandas da benevolência. Ele poderia chegar à conclusão de que a vida boa é uma de autossuficiência e individualidade. Como o homem forte e próspero de Kant, ele poderia chegar à conclusão, em equilíbrio reflexivo, de que “cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou!” (AK 4:423). Se a autoridade normativa deriva do endosso reflexivo, esse indivíduo não teria razão alguma para agir conforme as demandas da benevolência.

O problema é que nós gostaríamos de dizer que ele deveria ser benevolente, em alguma medida, e, me parece, gostaríamos de afirmar que sabemos isso, que temos conhecimento moral de que a benevolência é uma virtude. Isso não parece ser possível, na medida em que o conhecimento moral objetivo é fruto do Equilíbrio Reflexivo e que esse indivíduo chega a um estado de Equilíbrio Reflexivo que não contempla as demandas da benevolência.

² Isso foi confirmado em comunicação pessoal.

Há duas possibilidades aqui. A primeira é que a convergência intersubjetiva também seja condição de sucesso para uma boa resposta ao problema da vida boa. Se esse é o caso, não conseguimos chegar a uma boa resposta ao problema da vida boa, já que temos uma divergência significativa, e, sendo este o caso, não podemos alegar ter conhecimento moral de que esse indivíduo deveria, no nível privado, se comportar de outra forma. Isto é, não estamos em condição de afirmar que é uma verdade moral objetiva que a benevolência é uma virtude.

A outra possibilidade é que a condição de convergência não seja critério de sucesso na resolução do problema da vida boa. Nesse caso, a nossa alegação de que temos conhecimento de que a benevolência é uma virtude é tão bem fundada quanto a alegação de nossa personagem de que a benevolência não é uma virtude. Seria arbitrário afirmar que nós estamos certos e ele errado. Claro, nós poderíamos dizer que um indivíduo virtuoso aprovaria nossa resposta ao problema e não a dele. Mas ele poderia dizer a mesma coisa e com a mesma pretensão de correção, já que o problema que estamos discutindo é sobre como caracterizar a virtude. Se as duas respostas oferecidas são igualmente boas, e não há um critério externo (fatos morais) ao qual apelar para adjudicar a disputa, então parece que não temos conhecimento moral *objetivo* aqui.

A posição de Coitinho parece redundar na conclusão de que a autoridade normativa da moralidade privada é *subjetiva*. Nesse quesito, a posição se aproxima do construtivismo humeano de Street, que admite uma forma de subjetivismo (como discutido acima). Dado que soluções diferentes para o problema da vida boa são possíveis, o que conta como virtude (ou conhecimento sobre a virtude) será diferente para indivíduos diferentes. No mesmo sentido, se a autoridade normativa deriva do endosso reflexivo e diferentes agentes podem, de maneira bem-sucedida, endossar diferentes concepções de virtude, a autoridade normativa de certa concepção da virtude é subjetiva – um agente tem razões para observar os requisitos da virtude, apenas se os endossaria a partir da sua perspectiva avaliativa particular. De fato, por vezes, Coitinho afirma que a autoridade normativa da moralidade privada é de primeira pessoa e identifica essa com uma autoridade subjetiva (2024, p.59).

Essa posição, contudo, me parece problemática pois estabelece uma *fratura* no âmbito da normatividade. O exemplo que estamos considerando é de um agente que endossa um princípio de egoísmo. Ele tem, portanto, razão para agir de maneira egoísta. Isso é o que ele deveria fazer (ao menos no sentido de “deve” que implica razões – Parfit, 2001, p.33). Mas nós consideramos o egoísmo um vício. Quando dizemos que ele é egoísta estamos lhe criticando. Então gostaríamos de dizer que, da perspectiva dos nossos valores, este agente não é como deveria ser – que há algo de errado com ele. Ao mesmo tempo, se aceitamos que a fonte da autoridade normativa, isto é, de razões normativas, é o endosso reflexivo e esse agente endossa reflexivamente o egoísmo privado, então devemos reconhecer que *ele* tem razão para agir de forma egoísta. Ao mesmo tempo, então, em que sustentamos que esse agente não é como deveria ser (à luz dos nossos valores e compromissos normativos), sustentamos que ele deve se comportar de maneira egoísta (à luz dos seus valores e compromissos normativos). Isso introduz uma fratura objetável no âmbito da normatividade. E o resultado parece ser que a relevância normativa da virtude é drenada – do fato de que alguém é vicioso, não podemos concluir que deveria (no sentido de “deve” que implica razões) agir de outra forma.

3.3. O Papel da Condição de Prudência

Até agora, contudo, eu estive ignorando uma inovação teórica central para o *Contrato e Virtudes III*, qual seja, o fato de que Coitinho introduz como a *prudência* como uma das condições de um exercício de Equilíbrio Reflexivo apropriado. Este é o objeto do capítulo 5, *Equilíbrio Reflexivo Prudente*. A introdução da condição de prudência permite uma resposta aos problemas que formulei?

A prudência é definida por Coitinho como “uma virtude intelectual, o que significa que ela é uma disposição para identificar os meios mais adequados para realizar um fim

bom” (2024, p.146). A prudência só é uma virtude quando a serviço de um fim valioso (2024, p.147). Caso contrário é a mera habilidade de bem calcular (sagacidade). Por isso, um indivíduo só pode ter a prudência se tiver uma série de outras virtudes que lhe permitem identificar o que é bom. Em contrapartida, a prudência permite bem deliberar sobre como alcançar esses fins bons. Por isso, o prudente deve exibir certa unidade de virtudes (2024, p.150). Como tal, o prudente é capaz de determinar o que deve ser feito no caso concreto (2024, p.147).

Por essas razões, Coitinho julga que o veredicto de uma pessoa prudente sobre o que fazer em certo caso, conta como uma crença moral razoável (2024, p.152-153). Se essas crenças são coerentes com princípios morais plausíveis e com nossas melhores teorias científicas, então elas estão justificadas pelo procedimento de Equilíbrio Reflexivo (2024, p.153).

Até onde consigo ver, o acréscimo da condição de prudência o Equilíbrio Reflexivo não produz nenhuma alteração significativa nas condições de sucesso do Equilíbrio Reflexivo sobre questões de moralidade pública. Dado o modo como caracterizamos o problema da cooperação razoável, a estrutura do problema garantia que somente convicções morais razoáveis poderiam contar como uma solução apropriada. Dado que o que a introdução da condição de prudência faz é garantir crenças morais razoáveis como ponto de partida, ela não representa um ganho teórico. O acréscimo da condição de prudência pode ser visto como a explicitação de uma consequência do modo como o problema foi formulado: dado que o objetivo é encontrar princípios razoáveis para reger a cooperação social, somente um indivíduo prudente será capaz de dar uma boa resposta ao problema da cooperação razoável.

Quanto ao problema da vida boa e a moralidade privada, o acréscimo da condição de prudência não parece aliviar o problema exposto na seção anterior. O problema é que indivíduos razoáveis podem chegar a concepções incompatíveis da vida boa e da virtude. Acrescentar a condição de prudência ao Equilíbrio Reflexivo, garante que todo indivíduo vai partir de crenças razoáveis em um processo bem-sucedido de equilíbrio reflexivo. Isso, contudo, já havíamos concedido. O problema é que a prudência é uma virtude caracterizada formalmente – é o bom deliberar sobre bons fins. O que é bem deliberar e quais fins são bons não é especificado pela prudência e é algo sobre o que indivíduos razoáveis podem discordar, mesmo em Equilíbrio Reflexivo.

Voltemos ao exemplo do nosso indivíduo egoísta. A condição de prudência poderia ajudar a resolver o problema se pudéssemos mostrar que esse agente não é prudente e que, portanto, sua resposta para o problema da boa vida não é uma boa solução. Contudo, nós assumimos que ele era um indivíduo razoável. Então não podemos rejeitar a atribuição de prudência a ele com base em uma suposta falha de razoabilidade. Nós gostaríamos de dizer que ele não é prudente porque não reconhece certos fins bons (porque não é benevolente, por exemplo). Mas nesse ponto, ele discordará de nós. Porque discordamos sobre o que caracteriza a virtude, discordamos também sobre a caracterização substantiva da prudência. E dado que (por hipótese) estamos ambos em Equilíbrio Reflexivo, não temos nenhuma base para afirmar que nós estamos objetivamente corretos e ele objetivamente enganado em sua caracterização substantiva da prudência. Então, mesmo com a condição de prudência, permanecemos com um desacordo razoável e, portanto, incapazes de fazer alegações de conhecimento objetivo nesse âmbito.

4. Uma Sugestão Construtiva – A Virtude Estendida

Para encerrar, gostaria de fazer uma sugestão construtiva sobre um possível caminho para resolver os problemas que suscitei. Essa sugestão tocará em dois temas do livro de Coitinho que ainda não discuti: a possibilidade de uma forma de perfeccionismo político e sua resposta ao situacionismo.

Começamos pelo desafio situacionista. Traços de caráter são tradicionalmente vistos como um conjunto de disposições (afetivas e cognitivas) particularmente estáveis –

isto é, que se manifestam de maneira regular em uma grande variedade de contextos. Como tal, a atribuição de traços de caráter deveria permitir fazer previsões sobre o comportamento das pessoas. O que a bibliografia situacionista pretende ter demonstrado, contudo, é que pessoas não exibem a constância de comportamento prevista por atribuições de traços de caráter. Em geral, segundo os situacionistas, as pessoas agem de maneira regular e razoavelmente consistente, mas isso se deve ao fato de que elas geralmente agem em condições ou situações regulares, não à robustez de seu caráter. Como atribuições de caráter não permitem previsões robustas sobre o comportamento dos indivíduos, situacionistas concluem que não há tal coisa como traços de caráter (como entendidos pela tradição).

O impacto da situação no comportamento de indivíduos é ilustrado por uma série de experimentos em psicologia social. O mais conhecido destes provavelmente é o experimento de Milgram:

Nesses experimentos, os participantes eram levados a acreditar que faziam parte de um experimento sobre memória. Alguns participantes [os ‘aprendizes’] faziam uma prova enquanto estavam conectados com eletrodos, enquanto outros ficavam sentados em uma sala diferente com o experimentador, administrando choques elétricos aos “aprendizes” quando eles respondiam às perguntas incorretamente. Na verdade, os “aprendizes” e o “experimentador” eram cúmplices (desempenhando um papel para o experimentador real), e o propósito do experimento era ver quão severo era o choque os participantes estariam dispostos a aplicar. Conforme as respostas erradas ocorriam, os participantes aumentavam os choques, e o “aprendiz” expressava dor crescente. O resultado horrível do experimento foi que, ao longo dos muitos testes, aproximadamente 65% dos participantes estavam dispostos a continuar administrando choques após o muito perigoso limite de 345 volts, contando o silêncio do aprendiz (após seus apelos de que ele tinha problemas cardíacos e queria parar) como uma resposta errada. Embora 35 por cento fossem desobedientes, quase todos os sujeitos estavam dispostos a administrar choques acima de 150 volts, um nível em que o aluno exigia liberação (Doris 2002: 39–51).

Parte do que o experimento de Milgram mostrou é que, em uma situação específica, marcada pelo encorajamento de uma figura de autoridade, a maioria das pessoas são capazes de realizar ações danosas e cruéis. O que explica esse comportamento não são diferenças individuais em caráter, mas aspectos da situação.

Situacionistas concluem que devemos abandonar a noção de traços de caráter. Contudo, uma outra resposta à evidência acumulada pelo programa situacionista é possível. Essa resposta consiste em sustentar que os traços de caráter de uma pessoa não são determinados apenas por seus estados psicológicos (ou por uma combinação de estados psicológicos e corporais), mas também por fatores que se estendem para além do indivíduo.

Que certos processos mentais se estendem para além das fronteiras do corpo do indivíduo é uma possibilidade já há muito tempo reconhecida na filosofia da mente (Clark & Chalmers, 1998). Considere Otto. Ele sabe meu número de telefone. Mas ele sofre de Alzheimer. A razão pela qual ele sabe meu telefone é que ele anotou o número em seu caderno e, quando precisa dessa informação, é capaz de consultá-la. Segundo Clark e Chalmers, Otto tem uma crença sobre qual é meu número de telefone. Só acontece de esse estado mental é realizado por um artefato que se estende para além das fronteiras do corpo de Otto. Esse é um estado mental estendido.

Se estados mentais podem ser estendidos, então os estados nos quais as disposições que constituem um traço de caráter estão baseadas também podem (Howell, 2016, p.149). Considere o exemplo de Cal. Ele é calmo, pouco agressivo e sexualmente moderado. Ele tem essas características porque tem níveis menos elevados de testosterona. A razão para isso, contudo, é que ele é pai de gêmeos. Estudos confirmam que a paternidade diminui o nível de testosterona em homens (Gettler et. al. 2011). É

porque Cal está bastante envolvido nos cuidados com seus filhos que ele exibe esses traços de caráter. Nesse caso, as disposições que Cal exibe são baseadas em um fator social – a paternidade. Esse é um fator externo a Cal. Mas se você alterar esse fator, os traços de caráter de Cal também se alteram. Deveríamos dizer que ele não é realmente uma pessoa calma e pouco agressiva? Ou deveríamos reconhecer que fatores externos a ele constituem (parcialmente) estes traços de caráter?

Howell (2016) sustenta que em vez de responder aos resultados situacionistas concluindo que não há traços de caráter ou que eles são muito particularizados, deveríamos concluir que traços de caráter são estendidos. Em particular, que nossos traços de caráter são parcialmente constituídos por nosso ambiente social (Howell, 2016, p.155).

Considere o experimento de Milgram. A maior parte das pessoas são gentis, amistosas e avessas à crueldade. A manifestação regular desses traços de caráter depende do tipo de reforço social que o comportamento amistoso recebe. Esses traços são, então, parcialmente constituídos pelas relações sociais que mantemos. É exatamente esse suporte que é removido em um cenário como o do experimento de Milgram. Indivíduos são postos em uma sala na qual o suporte social normal está ausente e é substituído pelo encorajamento de uma figura de autoridade. Quando se substitui a figura do cientista pela figura de outro participante no estudo, o número de indivíduos completamente obedientes diminui significativamente (Kilham & Mann, 1974). A taxa de obediência cai ainda mais (chegando a apenas 10%) quando se acrescentam ao cenário dos “participantes” que se recusam a continuar (Sabini & Silver, 2005). Devíamos dizer que o experimento mostra que não somos realmente dotados de compaixão, ou que a compaixão depende, para sua manifestação, de um tipo de suporte social que é removido pelas condições do experimento de Milgram? Segundo a proposta da virtude estendida, a conclusão correta é a última (Howell, 2016, p.155).

Adotar uma concepção segundo a qual virtudes são socialmente estendidas é uma resposta promissora ao desafio do situacionismo. E essa proposta tem algumas consequências relevantes para a posição de Coitinho.

Em primeiro lugar, se a virtude é socialmente estendida, o ponto de Coitinho de que “a busca individual de uma vida boa requer esforços coletivos” (2014, p.219) é reivindicado. Se a virtude é parcialmente constituída por diversas formas de suporte social, nenhum de nós pode sozinho realizar as condições de uma vida boa. Isso significa que a distinção entre moralidade privada e pública não pode ser rígida demais. Nossas convicções sobre quais são as virtudes da moralidade privada vão refletir em como devemos organizar o espaço público, já que um certo arranjo social será necessário para suportar essas virtudes. Se sustentamos que devemos ter certas virtudes privadas, segue-se que devemos ter o arranjo público que sustenta essas virtudes. Isto é, o *deve* da moralidade privada se transmite para um *deve* de caráter público. Como consequência, algum grau de perfeccionismo político será inevitável.

Em segundo lugar, se a virtude é socialmente estendida, isso deve ser refletido em qualquer resposta satisfatória para o problema da vida boa. Uma vida que mina as condições da virtude e, como tal, suscita o vício, não pode ser uma vida boa. Agir de maneira a sustentar as condições sociais da virtude *deve*, portanto, ser parte de qualquer concepção plausível de virtude. Isso significa que a virtude de cada indivíduo em uma sociedade vai depender, em parte, da virtude dos demais. A virtude estendida não só não surge em meio ao vício generalizado, ela também, caso já exista, não pode ali se sustentar. O resultado é que os problemas da vida boa e da cooperação razoável estão mais interligados do que minha discussão sugeriu. Uma resposta ao problema da vida boa terá consequências quanto a quais devem ser os termos da nossa convivência razoável. E, portanto, algumas das restrições que se aplicam a nossas respostas ao último problema (e o tornam mais receptivo ao conhecimento objetivo) também podem se aplicar ao problema da vida boa. Em particular, se a virtude depende recursivamente da virtude dos demais, qualquer resposta adequada ao problema da vida boa também precisará exibir certo grau

de convergência intersubjetiva entre indivíduos razoáveis (interessados em viver com outras pessoas em termos comuns).

Como essa interconexão entre os dois problemas poderia ser articulada e se ela forneceria um critério satisfatório de conhecimento objetivo sobre a virtude é apenas uma das muitas questões que a obra de Coitinho suscita.

Referências

- CLARK, Andy & CHALMERS, David. "The Extended Mind". In: *Analysis*, n. 58, 1998, p. 7–19
- COITINHO, D. Moralidade, justificação e coerência. In: *Kriterion (Brazil)*, n. 56(132), 2015, p. 557–582. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13213dc>
- COITINHO, Denis. *Contrato & Virtudes: Por uma Teoria Moral Mista*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- COITINHO, Denis. *Contrato & Virtudes II: Normatividade e Agência Moral*. São Paulo: Edições Loyola 2021.
- COITINHO, D. *Contrato & Virtudes III: Problemas epistemológico-morais e metodológicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2024.
- DALSOTTO, L. M. "Autoridade normativa e as demandas da moralidade". In: *Veritas (Porto Alegre)*, n. 69(1), 2024. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2024.1.44382>
- DORIS, John M. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- ENOCH, D. Agency, Shmagency: Why Normativity Won't Come From What is Constitutive of Action. In: *Philosophical Review*, n. 115(2), 2006, p.169–198. <https://doi.org/10.1215/00318108-2005-014>
- GETTLER, Lee T., Thomas W. McDade, Alan B. Feranil, & Christopher W. Kuzawa. "Longitudinal Evidence that Fatherhood Decreases Testosterone in Human Males". In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n. 108, 2011, p. 16194–99. doi:10.1073/pnas.1105403108.
- HOWELL, R. J. Extended Virtues and the Boundaries of Persons. In: *Journal of the American Philosophical Association*, n.2(1), 2016, p.146–163. <https://doi.org/10.1017/apa.2016.5>
- KILHAM, W. & L. Mann. "Level of Destructive Obedience as a Junction of Transmitter and Executant Roles in the Milgram Obedience Paradigm". In: *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 29, 1974, p. 696–702.
- KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996.
- MILGRAM, S. *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harpercollins, 1974.
- PARFIT, Derek. *On What Matters* (Vol. 1). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SABINI, John & SILVER, Maury. "Lack of Character? Situationism Critiqued". In: *Ethics*, n. 115, 2005, p. 535–62.
- SCANLON, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, 1998.
- STREET, Sharon. Constructivism about reasons. In: SHAFER-LANDAU, Russ (ed.). *Oxford Studies in Metaethics, Volume 3*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 207–246 <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199657889.013.16>

STREET, Sharon. "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?". In: *Philosophy Compass*, n. 5(5), 2010, p. 363–384. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>

STREET, Sharon. "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason". In: LENMAN, J. & SHEMMER, Y. (eds.). *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p.40-59.

TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, 2016.

Doutor em Filosofia (UFRGS, 2021)
Professor do Departamento de Filosofia (UFSM)
Professor do PPG Filosofia (UFSM)
E-mail: rafael.vogelmann@ufsm.br