



EDUCAÇÃO E PROGRESSO MORAL: UMA INTERPRETAÇÃO NÃO-REALISTA DO CRITÉRIO EPISTÊMICO-PRÁTICO DE MOODY-ADAMS

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.191.06>

Jean Machado Senhorinho

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista CAPES/PROEX

jeansenhorinho@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3500623335309363>

RESUMO:

As nossas práticas de educação moral assumem que seres humanos são capazes de progredir moralmente e de que há, ao menos, alguma condição ou critério razoável para que isso ocorra. Mas que critério é este? Após uma brevíssima revisão de literatura sobre os critérios de progresso moral, desenvolve-se uma interpretação do critério epistêmico-prático de progresso moral cunhado por Michele Moody-Adams (1999). De acordo com esse critério inclusivo, alguém realiza progresso moral quando expande o seu entendimento sobre conceitos morais e quando também manifesta esse entendimento aumentado na prática. *Pace* Julia Hermann (2019), pleiteia-se que essa noção de Moody-Adams não deve ser interpretada como aceitando tacitamente uma posição moral realista. Por fim, conclui-se que tal critério epistêmico-prático tem uma melhor capacidade para orientar as nossas práticas de educação moral do que outros critérios.

PALAVRAS-CHAVE:

Conceitos morais. Educação moral. Entendimento moral.

MORAL PROGRESS AND EDUCATION: A NON-REALIST INTERPRETATION OF MOODY-ADAMS' EPISTEMIC-PRACTICAL CRITERION

ABSTRACT:

Our moral education practices assume that human beings are capable of moral progress and that there is, at least, some reasonable condition or criterion for this progress to happen. But what criterion is this? After a very brief review of literature about moral progress' criteria, it is developed an interpretation of the epistemic-practical criterion for moral progress coined by Michele Moody-Adams (1999). According to this inclusive criterion, someone accomplishes moral progress when she expands her understanding of moral concepts and also when she expresses that expanded understanding in practice. *Pace* Julia Hermann (2019), it is claimed that Moody-Adams' notion should not be interpreted as tacitly accepting a moral realist position. Finally, it is argued that such epistemic-practical criterion has a better capacity to orient our moral education practices than other criteria.

KEYWORDS:

Moral Concepts. Moral Education. Moral Understanding.

Introdução

O que o debate filosófico chama de “progresso moral” é, grosso modo, uma mudança de condição moral com valência positiva. Quando alguém melhora moralmente, temos o chamado progresso moral individual; quando um grupo social melhora, temos o coletivo. Em geral, as nossas práticas educacionais almejam esses dois estratos de progresso ou melhoria moral, ainda que partam do primeiro para realizar o segundo. Mas, a partir de qual critério nós conduzimos o progresso moral relativo de alguém? Esse é um problema implícito para várias teorias metaéticas e normativas que se torna crítico face à insurgência do relativismo no século XX; ganhando, a partir desse contexto, mérito próprio. Quer dizer, os vários critérios de progresso moral respondem, direta ou indiretamente, à grande celeuma entre realismo e antirrealismo, assim como aquela entre relativismo e universalismo.¹

Enquanto sociedade, nós buscamos desenvolver indivíduos capazes de relacionarem-se bem consigo mesmos, com outros seres e com o entorno. Quer dizer, nós buscamos educá-los moralmente. “Relacionar-se bem”, em palavras mais expressivas, pode significar relacionar-se de maneira responsável, justa, compassiva, prudente e conforme a tantas outras qualidades morais que aqui coubessem. A educação moral é uma prática que só faz sentido caso acreditemos na possibilidade de progresso individual. De forma provisória, nós podemos definir “educação moral” como a prática para desenvolver humanos que se relacionem bem e melhor consigo mesmos, com outros seres e com o ambiente. Com humanos moralmente desenvolvidos, esperamos, a humanidade prosperará.

Mas o que nos indica quando há, com efeito, progresso moral? O que significa dizer que alguém ou uma sociedade progrediu moralmente? O que aconteceu? Essa entidade expandiu o círculo de

¹Ver Frauke Albersmeir (2022, p. 4).

preocupação moral, passou a responder a princípios melhores, tornou-se mais altruísta ou sensível, ganhou um maior entendimento moral que expressou na prática? Perguntas como essas formam o núcleo da discussão que pretendo endereçar nesta ocasião.

Inicialmente, ofereço um breve apanhado da discussão sobre qual critério deveria balizar as nossas atribuições de progresso moral a uma entidade. Na sequência, com a temática introduzida, passo ao tema específico deste artigo. Primeiro, desenvolvo uma interpretação do critério epistêmico-prático de Moody-Adams (1999; 2016), o qual indica o progresso moral como, em suma, um maior entendimento de conceitos morais que é expresso na prática. Trata-se de um critério amplo o bastante para acomodar outros critérios mais específicos. Segundo, *pace* Hermann (2019), argumento que Moody-Adams não adere necessariamente ao realismo moral. Logo na sequência, concluo que o critério epistêmico-prático, mesmo não se comprometendo com a existência de uma versão final de progresso moral, ainda é capaz de resguardar um pressuposto que dá sentido às nossas práticas institucionais de educação moral; isto é, a diretriz – a linha geral – que dirige o nosso progresso moral relativo. Essa diretriz, oportunamente, configura a educação moral de um indivíduo como uma investigação em aberto que não prevê uma linha de chegada pré-definida nem uma resposta para sempre estática. É um critério que incorpora, por assim dizer, a atitude filosófica.

1 Uma brevíssima revisão de literatura

Segundo Frauke Albersmeier (2022, p. 2), “[a] incerteza sobre a existência ou a possibilidade de progresso moral pode apenas ser removida uma vez que a incerteza sobre o conteúdo do conceito seja removida”. Porém, as nossas práticas de educação moral pressupõem a existência ou a possibilidade desse fenômeno sem endereçar, detida ou mesmo minimamente, o conceito de progresso moral. Não obstante, muitos entre nós tendem a reconhecer que avançamos, moral e politicamente, em questões sociais ao longo da história ou da vida. Talvez, muitos entre nós podem assumir que o fenômeno de transformação evocado pelo termo “progresso moral” é um fato óbvio. Ora, pessoas e sociedades transformam-se, moralmente, para melhor. Mas, para além dessa descrição notavelmente escassa, o que significa dizer que alguém fez ou está realizando “progresso moral”? Afinal, o que esse conceito significa?

Nas palavras de Albersmeier (2022, p. 5), “[s]e o progresso moral é um fenômeno moral [que existe], nós devemos nos esforçar para esclarecer o conceito que se aplica a ele”.² Aliás, a própria dimensão do fenômeno acabaria influenciada pelo conceito de “progresso moral” assumido. É também

² Original: “If moral progress is a moral phenomenon, we should strive to clarify the concept that applies to it.”

possível compreender que, usualmente, a existência desse fenômeno seja um objeto de inquérito das ciências sociais e biológicas, ao passo que a investigação do conceito, que regeria esse fenômeno, seja a princípio uma questão filosófica. Mas, talvez, essa distinção entre campos de inquérito não deva ser levada ao pé da letra.

Podemos considerar que existem, ao menos, três grandes problemas filosóficos sobre o progresso moral. Um deles aprecia como uma determinada posição metaética – realismo, quasi-realismo, construtivismo – explana as condições para o progresso moral³. Outro entre eles, com um matiz histórico, questiona o que causou ou preveniu o progresso moral ao longo do tempo. Por exemplo, qual foi o motor para o abandono da escravidão institucionalizada e legalizada⁴? Ou ainda, o que impediu que ela não fosse abandonada antes? E, enfim, há aquele conducente à investigação conceitual de critérios para balizarmos as nossas atribuições de progresso moral a um coletivo ou a um indivíduo. Ao passo que reconheço a relevância inicial das palavras de Albersmeier (2022, p. 5), concentro-me aqui neste último problema.

Com base nas categorias de Meynen e Musschenga (2017), resumo, a seguir, os principais tipos de critério oferecidos como balizadores.

Primeiramente, há critérios formais. Nos termos formalistas mais comuns, o progresso moral ocorre quando há a expansão do escopo da moralidade em relação às preocupações, aos interesses, às convicções e às práticas de uma entidade. Godlovitch (1998, p. 279-280), por exemplo, apresenta dois critérios formais: a expansão do domínio moral e a intensificação da autoridade neste domínio. Para o autor, o crescimento desse domínio “torna mais escolhas e ações moralmente erradas mediante o aumento do número de obrigações que devemos aceitar”, ao passo que a intensificação da autoridade nesse domínio “torna as obrigações morais existentes mais adstringentes e deixa menos espaço para preferências e costumes irrefletidos, egoístas e perdoáveis”.⁵ Outro critério formal, que é emblemático, corresponde à expansão do círculo de preocupação moral, círculo que, por exemplo, começa no indivíduo, expande-se para família ou tribo, grupos ainda maiores, nação, espécie e alcança animais não-humanos.⁶

³ Ver Caroline Arruda (2016).

⁴ Hoje, lamentavelmente, ainda há regimes de escravidão; mas já não são institucionalmente legítimos como outrora.

⁵ Original: “Domain growth makes more choices and actions morally wrong by increasing the number of obligations we must accept. Authority growth makes existing moral obligations more stringent and leaves less room open for excusable, unreflective, self-serving customs and preferences”. Traduzo, livremente, do inglês. Todas as traduções aqui são de minha autoria. Disponibilizo o texto e contexto original de traduções mais extensas para contraste imediato.

⁶ Ver Singer (1981) e Jamieson (2002).

De acordo com Meynen e Musschenga (2017, p. 6-8), a grande vantagem dos critérios formais é a facilidade de aplicação, visto que a expansão do círculo e do domínio moral, por exemplo, são facilmente observáveis. Porém, conforme os autores, ainda está em aberto até que ponto e em que sentido essa expansão seria moralmente positiva. O próprio moralismo, visto como um excesso ou uma hipertrofia do domínio da moralidade, poderia ser considerado indesejável. Há um problema na lógica de que um aumento em quantidade deva ser sempre tido como um ideal.⁷

Há também critérios substantivos. São aqueles derivados de uma certa tradição moral, de um consenso entre tradições morais distintas ou de teorias legais universalistas, tal como a teoria dos direitos humanos. Esses critérios substantivos de progresso moral não dependem, inevitavelmente, de reivindicações de universalidade. Muito embora a aplicação deles possa ser relativizada, essa manobra seria deveras incomum dado o universalismo implicado nas teorias de fonte.

Ruth Macklin (1977, p. 371), por exemplo, deriva um princípio do utilitarismo e outro da teoria kantiana, duas teorias éticas divergentes, para que eles sirvam de critério para comparar o progresso moral entre sociedades. Por um lado, o princípio humanitário (*humaneness*) estabelece que uma maior sensibilidade (ou menor tolerância) à dor e ao sofrimento humano é índice de progresso moral. Por outro lado, o princípio da humanidade (*humanity*) firma que um maior reconhecimento da dignidade inerente, da autonomia básica ou do valor intrínseco dos seres humanos também é índice de progresso moral. A observância desses princípios seria averiguada, segundo a autora, nas leis, nos costumes, nas instituições e nas práticas da entidade avaliada.

O impasse para aceitação unânime desses critérios substantivos remonta à dificuldade básica em se decidir entre bases teóricas normativas divergentes e igualmente bem defendidas. No exemplo acima, a autora busca contornar esse problema com uma proposta parcialmente inclusiva, ao integrar os *insights* das duas maiores correntes normativas modernas. Não obstante, a inclusão é apenas parcial. Grandes sistemas éticos da Antiguidade são completamente excluídos do páreo por Macklin, sob o pretexto inicial de seus autores – Platão e Aristóteles – terem justificado práticas moralmente regressivas como a escravidão⁸. Outras éticas antigas – e.g. a estoica, a epicurista, a confucionista – não são sequer

⁷ Poderíamos contrastar ainda a concepção restritiva de Godlovitch, por exemplo, com visões mais amplas de moralidade, que são orientadas pela noção de “vida boa” em vez de ação e dever. Já no caso da expansão do círculo de preocupação moral, discute-se também atualmente se o inclusivismo moral – i.e. a tendência à expansão do círculo – é uma estratégia viável de progresso moral, do ponto de vista evolutivo. Ver Buchanan e Powell (2016) e Sauer (2019).

⁸ É questionável se as posições escravagistas desses filósofos antigos comprometeriam toda a sua proposta ética. Macklin (1977, p. 380), aliás, demonstra uma irônica complacência com os filósofos modernos e dispensa críticas apenas a Platão e Aristóteles. A autora parece desconhecer ou ignorar que autores modernos também incorreram em teorizações moralmente regressivas. A julgar pela data de publicação do texto da autora, o auge da retomada da ética das virtudes ainda estava por vir, e isso também pode ter precipitado um julgamento inadvertido. Mas, à parte dessa polêmica, o que está ao fundo da restrição de Macklin é o pressuposto problemático de que a visão moderna e liberal é, absolutamente, superior.

mencionadas. Acredito junto a Meynen e Musschenga que, no fim, a aceitação desses critérios está condicionada ao público-alvo julgar a base normativa das quais eles derivam não apenas razoável, mas também suficiente para a medição de progresso moral.

Há ainda critérios funcionais. Alguns autores acreditam que, caso soubermos qual é a função da moralidade, é possível determinarmos o progresso moral à medida que alguém ou uma sociedade cumpra essa função. Desde uma perspectiva evolutiva, Philip Kitcher (2011), por exemplo, defende que os seres humanos possuem uma tendência inata a disposições altruístas, mas elas são frágeis, insuficientes e limitadas. Às vezes, a cooperação falha: indivíduos são explorados por outros indivíduos, o saldo da relação é desigual e conflitos são gerados. Essas falhas em comportamento altruísta, em outras palavras, ameaçam a vida social. Para salvaguardá-la, teria despontado a capacidade para orientação normativa. A normatização teria advogado a favor dessas tendências altruístas, prevenindo as falhas de suas demandas.⁹ Quanto mais as normas estimulam práticas altruístas tanto mais elas são moralmente um progresso. Logo, para realizar progresso moral, cada indivíduo deve assimilar normas cada vez mais altruístas.

Catherine Wilson (2010, p. 104), por sua vez, apresenta uma síntese da proposta de Macklin e Kitcher: é possível que a função da moralidade seja prevenir ou reduzir o prejuízo – o dano, a dor, o sofrimento – realizado no mundo por poderosos que exploram a vulnerabilidade alheia. Ao melhorarmos nesta função, progredimos moralmente.

Para Meynen e Musschenga (2017, p. 8), a vantagem de um critério funcional, nos moldes evolutivos, é que ele *parece* normativamente neutro, pois repousa na função natural imputada à moralidade. Todavia, a explicação da função da moralidade nesses termos, visto que envolve interpretação de dados e teorização, não está livre de contestação. Da mesma maneira, a suposta neutralidade normativa é discutível; pois, basicamente, avalia-se algo como melhor por ser natural.

E, por último, há critérios epistêmicos. Estes incorporam uma noção de conquista epistêmica na sua formulação e, portanto, possuem afinidade especial com o processo de educação moral. Para uma parte dos defensores dessa variante, o progresso moral ocorre quando um maior sucesso em descrever e apreender a realidade moral é obtido, e isso depende de teorias que fundamentem a viabilidade dessas

⁹ Patrick Strokes (2017, p. 1825), a partir de Knud Løgstrup, defende uma posição similar a essa sem recorrer a uma fundamentação evolutiva. Para Løgstrup, há uma base imutável para a ética: a demanda em agir no interesse do outro, cujo bem-estar temos em nossas mãos. Uma demanda que, apesar de universal, não conseguimos realizar sem normas e convenções socialmente mediadas. Por intermédio de normatizações, a moralidade nos compeliaria a “agir no interesse do outro, cujo bem-estar temos em nossas mãos”. De forma paralela, nós poderíamos concluir que as normatizações que respondem melhor a essa *função altruísta* são, para Løgstrup, as moralmente mais progressivas ou superiores. Em suma, embora recorram a fundamentações diferentes, Kitcher e Strokes atribuem, similarmente, uma *função altruísta* à moralidade.

conquistas. Para eles, é impossível falarmos em progresso moral sem que aceitemos que há de fato uma realidade moral. Precisáramos, assim, pressupor o realismo moral.¹⁰

Acredito que Moody-Adams (1999, p. 169), por outro lado, ofereça uma formulação epistêmica alternativa, que não se compromete com o realismo moral. Para ela, progredir moralmente envolveria um progresso relativo às convicções e às práticas anteriores. A princípio, *aprofundaríamos* as nossas convicções ao apreciar melhor a aplicação de conceitos morais, o que envolve passar a entender mais completamente a riqueza e a amplitude desses conceitos. Progrediríamos, enfim, quando “um entendimento moral recém-aprofundado é concretamente realizado no comportamento individual ou de instituições sociais”.¹¹ Esta é a posição que pretendo explorar a seguir.

2 Uma interpretação do critério de Moody-Adams

À primeira vista, em sua concepção, há uma divisão clara entre progredir em convicção, para então o fazer em prática. Apesar de Moody-Adams (1999, p. 183) ressaltar que práticas podem causar convicções morais *ad hoc*, ela entende isso, pejorativamente, como uma racionalização de práticas irrefletidas – i.e. cujas verdadeiras razões não são escrutinadas. Nessa formulação, portanto, a melhoria nas convicções idealmente precede a nas práticas. Razão que leva Hermann (2019), acertadamente, a criticá-la como intelectualista. Ora, segundo Hermann (2019, p. 304), aprofundar o nosso entendimento sobre conceitos morais não é uma atividade puramente intelectual. A experiência na vida social, na prática, também é importante para enriquecer a nossa apreensão desses conceitos. Experimentar (in)justiça, (des)igualdade, (não) liberdade, por exemplo, pode conduzir a uma compreensão melhor dos conceitos relativos. Concordo com Hermann (2019), nesse sentido, que a fronteira entre esses tipos de progresso é na verdade “borrada” e não-linear.

Reconhecidos os limites dessa distinção terminológica, é tempo de caracterizar melhor o ponto-chave do critério de Moody-Adams, que permanece válido, a despeito da crítica. Afinal, o que significa “compreender a profundidade semântica de conceitos morais”?¹² Para Moody-Adams (1999, p. 169), isso envolve: *primeiro*, “passar a apreciar mais completamente a riqueza e a amplitude de aplicação de um conceito moral em particular (ou um conjunto deles)” e, *segundo*, “entender o quanto alguma

¹⁰ Essa necessidade é contestada, entre outros, por Wilson (2010). Para a autora, a objetividade do progresso moral é melhor expressa como análoga àquela do progresso científico, quando entendido como fruto de uma dinâmica de mudanças teóricas ou de paradigmas científicos.

¹¹ Original: “Moral progress in practices results when some newly deepened moral understanding is concretely realized in individual behavior or social institutions”.

¹² Meynen e Musschenga (2017, p. 6) acreditam que uma melhor compreensão do termo “profundidade semântica” é essencial para a operacionalização do critério de Moody-Adams.

consideração recém-aprofundada de um conceito moral – alguma nova concepção moral – captura mais adequadamente aspectos da experiência que o conceito busca apreender”.¹³

Mark Platts (1988, p. 299), de quem a autora toma a expressão “profundidade semântica”, assevera que os conceitos morais ligam-se a aspectos do mundo (da vida) que possuem uma “complexidade [deveras] indefinida, a ponto de ultrapassar o nosso entendimento prático”. Justamente, como observa Hermann (2019, p. 303), a profundidade semântica dos conceitos morais é proporcional à dimensão das práticas humanas que eles tentam codificar. E, assim, para decodificarmos um conceito moral complexo como “justiça”, não será suficiente uma concepção ou duas delas.¹⁴ Elas não conseguirão capturar suficientemente a complexidade que subjaz ao conceito. Nenhuma concepção ou princípio dá, nas palavras de Moody-Adams (1999, p. 169), “toda a verdade, e nada além da verdade” acerca de um conceito moral.¹⁵

De acordo com Platts (1988, p. 298), começamos com uma “apreensão austera” – uma noção básica – sobre conceitos morais somada a uma direção de como aplicá-los na prática. Mas, conforme investigamos e experienciamos aquilo na vida que atrai esses conceitos, vamos encontrando uma variedade de experiências interpessoais e uma complexidade para as quais a nossa “concepção austera” não basta. E, perante esse impasse, na melhor das hipóteses, seguimos buscando e aderindo a concepções mais amplas e ricas para lidarmos com o que se apresenta; um processo cujo limite é imensurável. Pois, sempre haverá alguma experiência que nos escape em disponibilidade ou qualidade, e jamais haverá “uma ‘verdade final’ [...] até que o último ser humano tenha e compartilhe a sua experiência” (MOODY-ADAMS, 1997, p. 153).¹⁶

Cabe salientar, essa renovação de concepções morais subscrita por Moody-Adams não deve ser interpretada como uma sucessão de revoluções ou, nas palavras de Strokes (2017, p. 1828), como “algo análogo à troca de paradigmas kuhnianos”¹⁷. A autora não acredita que o progresso moral exija descobertas de novos paradigmas ou invenções *fundamentalmente novas* de ideias. Para Moody-Adams

¹³ Original: “This involves coming to appreciate more fully the richness and the range of application of a particular moral concept (or a linked set of concepts), as well as understanding how some newly deepened account of a moral concept – some new moral conception – more adequately captures features of experience which the concept aims to pick out”.

¹⁴ Não por acaso, a fim de constituir o nosso entendimento, buscamos vários tipos de concepções (interpretações) de justiça: filosóficas, políticas, literárias, históricas, sociológicas, econômicas e assim por diante.

¹⁵ Aliás, consoante Moody-Adams (1999, p. 173), não há uma reformulação em nosso entendimento moral sem a modificação dos nossos conceitos morais – tais como “justiça” e “compaixão”. Princípios são, no máximo, interpretações razoáveis desses conceitos; quer dizer, *proxy* ou talvez apenas dispositivos heurísticos. Eles não são, afinal, suficientes para expressar tudo o que o entendimento desses conceitos significa.

¹⁶ Original: “There can be no ‘final truth’ in moral philosophy until the last human being has had her experience and said her say”.

¹⁷ Essa mesma analogia, por outro lado, é adotado por Wilson (2010).

(1999, p. 170-3), isso é antes uma questão de aprofundar a nossa apreensão de ideias ou conceitos morais já existentes. Não seríamos, aliás, aptos a incorporar *insights* morais caso eles fossem de todo estranhos para nós, a ponto de não podermos processá-los em uma linguagem moral já familiar.¹⁸ Em linhas gerais, a renovação positiva de concepções morais pode ser entendida como um processo constante no qual os nossos conceitos morais foram perturbados, testados e escrutinados a ponto de atenderem melhor à vivência.

Infelizmente, Moody-Adams não oferece uma descrição concreta de como esse processo de renovação acontece. Mesmo que seja um processo complexo, talvez um exemplo pudesse tê-lo tornado menos misterioso. Nesse sentido, proponho um exercício imaginativo: suponha um menino, José, cuja socialização o levava a acreditar que certos indivíduos, os Quem, não mereciam práticas “justas” nem “compassivas”, porque eram inferiores e nasceram para servir. Na formação de José, caracterizavam a experiência dos Quem como “pobre” e “vil” e naturalizavam a existência deles como “desprezível” ou meramente “utilitária”. Desse modo, “justiça”, “compaixão” e correlatos não eram aplicáveis positivamente à interação com membros desse grupo. Explorar os Quem, segundo as convicções de José, não tornava alguém menos “justo” ou “compassivo”. “Justiça”, ensinavam a José, é dar a cada um o merecido e só. E como “os Quem merecem a vida que tem”, nada era mais justo.

Mas, em um determinado momento, a experiência de José mudou. Ele passou a viver na casa de uma tia, mais sensível e crítica à situação dos Quem, ainda que um tanto preconceituosa. José também teve, oportunamente, contato com textos que satirizavam a “presunção”, o “mérito” e a “crueldade” em se tratar os Quem como seres inferiores. Na escola, graças a um programa piloto de inclusão, José conheceu Pedro, um “simpático” menino Quem, cuja presença lá era apenas tolerada. Progressivamente, ante a um corpo de experiências cada vez mais heterogêneo, as concepções morais de José começavam a apresentar conflitos e a parecer defasadas. Os seus comportamentos com Pedro tornaram-se ambivalentes e confusos. Começava a repensar e a ressentir o que sabia. Para ele, a experiência do “quase-amigo” Pedro agora não parecia mais tão “pobre” e “vil” quanto pensara, mas tal qual a de “pessoas” como ele. Ora, Pedro não merecia ser objeto de “desprezo”. Merecia? Aos poucos, para José, ser “justo” passava a ser outra coisa, tornava-se antes uma questão de se fazer jus também à experiência alheia. José abdicava das prerrogativas falsas conducentes à “crueldade” com os Quem. Enfim, isso era o que ele estava sendo,

¹⁸ Moody-Adams (1997, p. 165) costuma argumentar que nem mesmo filosofias sofisticadas representam mudanças absolutamente radicais de paradigma. Mesmo a teoria normativa mais abstrata é ainda um exercício de interpretação, em vez de invenção. Conforme Moody-Adams (1999, p. 171), autores como Bentham, Kant e Rawls, a propósito, falam em termos de reformulação, e não de inovação. A autora lembra que, por exemplo, Mill expressava a “perfeição ideal da moralidade utilitarista” com máximas cristãs como “amar o próximo como a ti mesmo”, que faziam parte das convenções morais da Inglaterra do século XIX.

concluiu: “cruel”. A concepção moral dele sobre os Quem, com todo um foro de conceitos morais também cambiantes, mudava afinal. Acompanhado de novos comportamentos, um novo entendimento, mais responsivo e sensível às vivências próprias e alheias, estava sendo alcançado.

Esse exemplo, sem dúvidas, poderia ser menos abrupto e imaginado de uma maneira mais detalhada ou fluida. Ainda assim, espero que ele baste para *ilustrar* o que considero “passar a apreciar mais completamente a riqueza e a amplitude de aplicação de um conceito moral em particular (ou um conjunto deles)” e até mesmo “entender o quão alguma [...] nova concepção moral [...] captura mais adequadamente aspectos da experiência que o conceito busca apreender”.

Como o exemplo *sugere*, as nossas convicções e práticas morais estão “forradas” com “padrões situacionais de sentido”. Cada padrão, define Moody-Adams (1999, p. 174-5), é “um complexo conjunto de crenças factuais e de associações afetivas sobre alguma prática, entidade, instituição ou estado de coisas”.¹⁹ Esses padrões contextualizam as múltiplas vivências morais, ora convergentes, ora divergentes. Moody-Adams (1997, p. 146-8) explica que posições sobre o aborto, por exemplo, estão enraizadas em um arranjo complexo de padrões de crenças (e afetos) acerca de “sexualidade”, “família”, “homem”, “mulher”, “personalidade” e “santidade”. Divergências ocorrem porque esse arranjo e seus componentes são concebidos ou interpretados de forma variável. Todo argumento e raciocínio moral, consoante a autora, pressupõe a interpretação desse arranjo.²⁰

Consoante Moody-Adams (1999, p. 173), o propósito do inquérito moral é revelar quando e como nós devemos alargar a aplicação de nossos conceitos morais. Inquérito moral, para Moody-Adams (1997, p. 225), compreende qualquer “reflexão crítica (às vezes não sistemática) sobre o tipo de vida que vale a pena ser vivida, [uma reflexão] que a experiência humana consistentemente torna inescapável”.²¹ A propósito, esse inquérito só é capaz de modificar o nosso entendimento moral e expandir a nossa apreensão de conceitos morais, prossegue Moody-Adams (1999, p. 175), caso “ele puder alterar alguma das crenças constituintes e das associações afetivas que estruturam [...] padrões situacionais de

¹⁹ Original: “Moreover, any pattern of situational meanings will be a complex set of factual beliefs about, and affective associations concerning, some action, entity, institution, or state of affairs

²⁰ Wilson (2010, p. 100) observa que reivindicações como “A pena capital é errada” serve como uma espécie de substituto (*proxy*) para o nexos de convicções interligadas a respeito da natureza e das implicações de “punição”, “criminalidade”, “assassinato”, entre outros conceitos. Talvez, “A pena capital é errada, porque *x*” também sirva como um *proxy*.

²¹ Original: “By moral inquiry, I simply mean that critical (sometimes unsystematic) reflection on the kind of life worth living that human experience consistently renders unavoidable”.

sentido”.²² De maneira consonante, um projeto de educação moral precisaria incluir formas de inquérito moral com eficácia também na promoção dessas alterações.

Mas, como entendemos o quanto uma concepção recém-alcançada pelo inquérito moral é mais adequada em relação à anterior? Suponho que, *ao menos*, alguns fatores sejam identificáveis. Primeiro, ela faz mais jus aos dados (*data*) que processamos, ora por vivência própria, ora por fontes externas. Em outras palavras, ela é mais bem informada. Segundo, essa nova concepção repousa sob descrições mais fidedignas e mais capazes de esclarecer a relevância moral dos fenômenos em questão²³. Terceiro, frente aos fenômenos, ela compreende um ganho em perspectiva; ou melhor, uma maximização em profundidade ou em amplitude. Quarto, ela é racionalmente mais consistente diante da informação, das descrições e da percepção disponível. Eis por que o inquérito moral não cessa. Em parte, porque somos limitados em reunir e processar *data*, nossas descrições nunca de todo fiéis, nossa visão jamais absoluta.

Na jornada pelo progresso moral, há limites indelévels. Conforme Moody-Adams (2016, p. 160-1), há o limite associado com a dificuldade em interpretar a profundidade semântica de conceitos morais, a qual é relativa à dimensão indefinível da experiência humana. Também somos incapazes, em nível social, de prever e de controlar a trajetória ou a disseminação das mudanças que operamos. Assim, “o progresso moral sempre será local”, sendo improvável que se dirija sempre à frente ou acima e sendo possível que seja acompanhado, às vezes, por regresso moral em algum outro domínio. Nós não temos condições, ademais, de afirmar que o progresso moral conquistado a duras penas seja permanente. Precisamos manter a vigília.

Seres como nós, assinala Moody-Adams (2016, p. 154), possuem poderes limitados de entendimento, memória e predição. Estamos, muitas vezes, limitados pelos contextos psicológicos, culturais e ambientais em que agimos, e vemos com frequência o mundo frustrar nossas esperanças de mudança moral. Em nível psicológico, por vezes, somos resistentes ao escrutínio crítico e revelamos toda sorte de viés cognitivo. A partir de Tomás de Aquino, Moody-Adams (1997, p. 101) lembra que resistimos em renunciar as nossas “ignorâncias afetadas”; isto é, escolhemos não saber o que poderíamos e deveríamos saber. Segundo Jan Willem Wieland (2016, p. 118), resistimos porque saber que as nossas

²² Original: “As a rule, then, moral inquiry can change our moral understandings, and constructively enlarge our grasp of moral concepts, only if it can alter some of the constituent beliefs and affective associations that structure important patterns of situational meanings”.

²³ Moody-Adams (2016, p. 155) recorda que a segregação e a opressão racial nos Estados Unidos Pós-Reconstrução, bem como as posturas delas correlatas, alimentavam-se de caracterizações equivocadas e alienantes acerca da vida dos negros. Por muito tempo, essas descrições foram aceitas e adotadas pela grande maioria branca americana.

práticas longevas são erradas, por um lado, afetaria seriamente a nossa autoimagem e, por outro lado, terminaria com as conveniências de nos mantermos na ignorância.²⁴

Ademais, consoante Strokes (2017, p. 1824), tendo em vista a magnitude da ignorância dos nossos erros passados, não é extraordinário supor que estamos a cometer desvios morais agora mesmo – sem saber ou sem querer saber. Devido a todos esses fatores, Moody-Adams (1999, p. 179) acredita que temos razão apenas para um otimismo cauteloso quanto à possibilidade do progresso moral; especialmente, a nível coletivo. A autora rejeita, assim, uma visão imperiosa de progresso moral, puramente otimista, global, sempre à frente e permanente. Não obstante, ela não descarta a pertinência de acreditarmos em uma noção mais parcimoniosa de progresso moral.

Moody-Adams (1999, p. 168-9), sobretudo, acredita que não precisamos endossar as razões que tornam a ideia de progresso moral duvidosa. A primeira delas dirá que não podemos saber que progredimos até conhecermos qual é o destino. A segunda, que não podemos conhecê-lo sem assegurarmos um padrão objetivo de retidão moral. E a terceira, que, mesmo com esse padrão à mão, seria talvez impossível identificar uma direção unívoca para o progresso. Entretanto, conforme a autora, nós não discernimos o progresso moral em vista de uma destinação totalmente especificável. Na prática, ele é sempre identificado como local e, mui provavelmente, limitado ou incompleto. Para Moody-Adams, de fato, a questão é como podemos realizar algum progresso moral “aqui e agora”, em vez de um elusivo progresso transcendental, que valha para todas as circunstâncias: pré-história, hoje e milênios à frente.²⁵

3 Realismo moral à parte

Julia Hermann (2019, p. 302) considera o critério de Moody-Adams atraente, mas receia que ele esteja orientado por uma explicação realista para o progresso moral. Mediante essa orientação, o progresso moral seria concebido como um processo pelo qual as nossas convicções morais passam a representar mais precisamente uma realidade moral que independe da nossa vontade ou do nosso invento – i.e. ela é, em expressão inglesa, *mind-independent*. Conforme Ruyter e Schinkel (2017, p. 127), o realismo moral avança uma reivindicação metafísica de que a verdade de reivindicações morais depende da correspondência delas com fatos e propriedades morais reais, e estas são metafisicamente equivalentes

²⁴ Esses tópicos remetem à discussão sobre o que causa ou previne o progresso moral. Não pretendo detalhá-la nesta ocasião. A esse respeito, Hermann (2019, p. 301) discute, por exemplo, se o fim da escravidão institucionalizada foi produto, sobretudo, da ação de indivíduos moralmente engajados em aboli-la ou de mudanças socioeconômicas e epistêmicas circunstanciais. A autora aponta que Moody-Adams defende a prioridade da primeira causa; enquanto Nigel Pleasants (2010), da segunda. Já Hermann prioriza a segunda, mas ressalva a importância da primeira.

²⁵ Ver Meynen e Musschenga (2017, p. 9) para uma consideração mais ampla dessa questão.

a fatos e propriedades não morais.²⁶ Justamente, o receio de Hermann é o “ônus da prova” pesado que uma posição realista acarreta: a necessidade de explicar o que fatos morais são, de argumentar que esses fatos existem e de explanar como nós temos acesso a eles.²⁷

Assim como Hermann, acredito que o critério epistêmico-prático de Moody-Adams é melhor interpretado fora de uma concepção realista – o que não levaria *prima facie* ao abandono da objetividade moral ou à aceitação de um relativismo ético, em última instância, “*anything goes*”²⁸. Todavia, não concordo com Hermann (2019, p. 301) quando ela sugere que Moody-Adams compromete-se com o realismo moral. Assumo que a principal base para essa sugestão repousa no fato da expressão “profundidade semântica” ser tomada de Platts (1988), que defende uma perspectiva moralmente realista sobre a linguagem²⁹. Se esse for o caso, a base para a alegação é insuficiente. Sêneca, por exemplo, apreciava e adotava algumas máximas de Epicuro em sua própria construção filosófica, mas isso não implica que o filósofo estoico fosse, por conseguinte, um epicurista. A respeito disso, Sêneca alegava com um tom espirituoso: “Tudo quanto é verdade, pertence-me”.³⁰ Afora essa constatação, vejo melhores motivos para caracterizar a posição de Moody-Adams, em contrapartida, como postulante de um não-realismo.

Segundo Arruda (2016, p. 20), resguardar a noção de progresso moral é uma questão para toda posição metaética que implique ou envolva: (a) a possibilidade de agentes morais aproximarem-se ou afastarem-se dos fatos morais em questão; *ou*, (b) a possibilidade de esses agentes mudarem as próprias visões em algum sentido que represente melhoria sobre as visões anteriores. Ora, entre essas alternativas, acredito que Moody-Adams mantenha apenas (b), ao passo que realistas morais busquem sustentar também (a).

Primeiramente, a autora não demonstra interesse em postular ou especular sobre “linhas de chegada” nem entreter uma acepção transcendental de progresso. A postura de Moody-Adams é mais

²⁶ Para uma melhor caracterização do realismo moral, ver Platts (1988) e Shafer-Landau (2003). Ressalvo, desde já, que não pretendo elaborar aqui uma crítica sistemática a essa posição metaética. O meu objetivo aqui é, sobretudo, interpretar a posição de Moody-Adams.

²⁷ À guisa de complemento: “o realismo moral respeita as nossas intuições sobre progresso moral, mas entra em conflito com as nossas [in]sensibilidades metafísicas, porque estas têm um problema com ‘fatos’ que são intrinsecamente motivantes” (RUYTER e SCHINKEL, 2017, p. 126). Original: “[...] moral realism respects our intuitions about moral progress but conflicts with our metaphysical sensibilities, because these have a problem with ‘facts’ that are intrinsically motivating”.

²⁸ Ver, precisamente, Moody-Adams (1997).

²⁹ É o que Hermann (2019, p. 302) dá a entender: “Visto que Moody-Adams explica a noção dela de aprofundar conceitos morais em referência ao conceito de Mark Platts [...] e visto que Platts explica a profundidade semântica de conceitos em termos realistas [...]”. Original: “Since Moody-Adams explains her notion of deepening our grasp of moral concepts by reference to Mark Platts’ concept of ‘semantic depth’ (Platts, 1988, p. 287), and since Platts explains the semantic depth of moral concepts in realist terms, I need to show that we can make sense of this process of deepening our grasp of moral concepts without endorsing moral realism”.

³⁰ Ver a carta XI em *Cartas a Lucílio*.

pragmática; ou melhor, voltada para como alcançamos progresso moral “aqui e agora”. Consoante Sckinkel e Ruyter (2017, p. 126-7), essa postura aproxima-se, sobremaneira, de um contextualismo que não dispensa o objetivismo moral.³¹ Moody-Adams (1997), de fato, rechaça os excessos do relativismo cultural, que alimentam o apelo do relativismo moral. Ademais, na abordagem de Moody-Adams, o que torna uma concepção moral mais adequada do que outra não é a aproximação desta com fatos morais, mas a pura adequação dela ao enlace de certos fatores epistêmicos – e.g. níveis de informação, descrição, percepção, consistência.

Em segundo lugar, Moody-Adams rejeita o realismo moral em várias instâncias. Ao final da obra *Fieldwork in Familiar Places* (1997), por exemplo, ela critica a ideia de que a Ética é metodologicamente deficiente porque não alcança os padrões das ciências naturais – os quais, uma vez arranjados, levam a descobertas de fatos e propriedades naturais. Para a autora, a Ética é antes uma atividade interpretativa por excelência, e não um fracasso naturalista.³² Mais especificamente, Moody-Adams (1997, p. 177) assevera que “esforços para identificar ‘valores’ morais isoláveis (incluindo as teses do realismo moral sobre ‘fatos e propriedades morais’) simplesmente compreendem mal a linguagem e a prática do inquérito moral”, para então arrematar: “tais esforços destacam os conceitos morais das atividades e práticas nas quais eles fazem sentido”.³³

Em outra passagem, Moody-Adams (1997, p. 178) conclui que “uma concepção plausível de objetividade moral deve resistir aos esforços de reificar ‘valores’ morais”, porque é improdutivo ou inconsistente reduzir questões de valor a “questões sobre entidades ou propriedades isoláveis que poderiam ser identificadas, ou mesmo ‘existir’, de modo independente do inquérito moral corrente”.³⁴ E, por fim, Moody-Adams (1997, p. 235) também define que conflitos morais não são divergências quanto a “algumas entidades ou qualidade morais, mas entre seres humanos que aceitam diferentes interpretações

³¹ O contexto biocultural que situa as práticas humanas, apesar de flexível, é estável o bastante para não colapsar em uma forma vulgar de relativismo – i.e. *anything goes*. Ressalvo que existem concepções sofisticadas de relativismo que não ignoram esse fato – e.g. David B. Wong (2006).

³² Estou ciente que nem todo realismo moral tem bases naturalistas. Entretanto, o ponto da autora não se restringe a estas formas. Inclusive, Moody-Adams (1997, p. 151) assinala que a tarefa de interpretar a complexa estrutura da experiência moral não depende, em absoluto, da existência de uma realidade moral à parte.

³³ Original: “But efforts to identify isolable moral ‘values’ (including moral realist claims about ‘moral facts’ and ‘moral properties’) simply misunderstand the language and practice of moral inquiry. Such efforts detach moral concepts from the activities and practices in which they make sense”.

³⁴ Original: “A plausible conception of moral objectivity must resist the effort to reify moral ‘values’ because questions of value cannot profitably, or plausibly be reduced to questions about isolable entities or properties that might be identified, or even ‘exist,’ independent of ongoing moral inquiry”.

acerca da experiência moral”; seres capazes de “revisar interpretações e acomodar algum elemento das teses morais até então rejeitadas”.³⁵

Em suma, ela parece a todo momento se afastar do realismo moral e, provavelmente, possui uma leitura metaética *sui generis* sobre a questão. Como demonstra a crítica de Peg O’ Connor (2008), muito embora realismo ou antirrealismo sejam as alternativas mais comuns, essa dicotomia não deve ser considerada sumária. Por limites de escopo, não aprofundarei esse ponto.

4 O critério epistêmico-prático e a nossa educação moral

Como já observado, as nossas práticas de educação moral presumem que humanos são capazes de progredir moralmente e de que há, ao menos, algum critério para que isso ocorra. Se não houvesse algum critério ou alguma diretriz que orientasse essas práticas, então elas estariam à deriva. A fim de resguardarmos o sentido dessas práticas educacionais, o debate recente sobre progresso moral nos oferece algumas opções: critérios formais, substantivos, funcionais, epistêmicos.

Sem surpresa, concluirei agora que o critério epistêmico-prático de Moody-Adams é o mais promissor nesse sentido. Esse critério não se compromete como uma resposta fechada e, portanto, não incorre nas polêmicas que esse tipo de resposta favorece. Em geral, critérios substantivos, funcionais ou formais podem ser criticados por uma limitação indevida do escopo da moralidade. Como se, para além da observância de certos princípios ou funções, não houvesse outro índice relevante para o progresso moral de um indivíduo ou coletivo. Mesmo que o ônus dessa limitação seja logo respondido com uma confluência de princípios, funções ou deveres a serem observados, nós ainda estaremos mais preocupados com as *aparências* do progresso moral. O processo cognitivo-afetivo que de fato garante o avanço, no máximo, ficará implícito. Mas, quando se trata de educação moral, não me parece adequado não garantir protagonismo a esse processo.

Em contrapartida, o critério de Moody-Adams não reduz a complexidade da experiência de progresso moral somente a alcançar um volume de metas discretas ou a adotar certos princípios, ainda que possa englobar e contextualizar a razão para essas ações. Ora, a experiência de progresso moral vivida por um indivíduo é, sobremaneira, uma realização epistêmica que repercute em suas práticas e vice-versa. De fato, esse critério epistêmico-prático parece o mais intuitivo ante as expectativas das nossas práticas de educação moral; quero dizer, ao menos, àquelas em que indivíduos são encorajados a

³⁵ Original: “Moral conflicts, for instance, are conflicts not between some allegedly isolable moral entities or qualities, but between human beings who accept different interpretations of moral experience yet who are always capable of revising interpretations to accommodate some element of the moral claims previously rejected”.

procurar por um melhor entendimento da vida moral e a viver de acordo com ele. Oportunamente, tal critério também não exige padrões absolutos e transcendentais de moralidade. Assim, não precisaríamos antes encontrá-los para que nossas práticas de educação moral sejam, afinal, outorgadas como significativas. Mesmo sem depender desses padrões, cabe destacar, o critério de Moody-Adams permite que expliquemos por que concepções regressivas e progressivas merecem essa adjetivação – grosso modo, elas falham ou acertam em termos de *data*, descrição, perspectiva ou consistência.

Agora, se um critério como esse for selecionado, também serão afetadas as demandas dos nossos projetos de educação moral. Obviamente, não se tratará apenas da aderência percebida a princípios ou a deveres e da disseminação eficiente deles. Dessa lógica de ensino que não faz jus a abordagens filosóficas propriamente ditas, mas que se encaixa em um certo senso comum de que a ética pode ser ensinada como se fosse a assimilação de um material de instruções ou de um código estanque, acerca do qual a reflexão já não se faz mais necessária. Mas até mesmo uma abordagem filosófica será insuficiente, caso se revele apenas uma empreitada intelectual. Nas palavras de Moody-Adams (2016, p. 159): “[A] visão e a coragem que tornam o progresso moral possível são produtos da *expertise* e das experiências adquiridas com muito empenho por agentes moralmente engajados – não aplicações de princípios morais abstratos, ou apelos a teorias de progresso moral”.³⁶

Junto ao engajamento prático, a proposta *filosófica* de Moody-Adams (1999, p. 175) nos exige uma constante vigilância epistêmica e autoconsciência de nossas limitações. Segundo ela, nós precisamos encorajar uma série de atitudes: a consulta de perspectivas e sensibilidades que estão sendo ignoradas; o exame de emoções não razoáveis; o confronto das inconsistências entre nossas convicções e práticas; a busca por novas metáforas ou estruturas imaginativas, que, de maneira expressiva, nos auxiliem a perceber melhor a situação; e, principalmente, a superação da nossa resistência ao autoescrutínio. Essas atitudes, é claro, precisariam ser ensinadas e cultivadas. Na ausência delas, porém, o nosso entendimento moral terminaria prejudicado.

Ora, quando resistimos ao autoescrutínio, nenhum princípio de educação moral encontra solo fértil. Consoante Moody-Adams (1999, p. 180), “qualquer um que aprende [...] a dizer [honestamente] ‘sim, eu sou assim’, ou ‘não, esse não é o tipo de pessoa que eu sou’ sabe como se engajar ao autoescrutínio”³⁷; todavia, devido a barreiras afetivas ou cognitivas, esse saber acaba muitas vezes não

³⁶ Original: “It is also a powerful reminder that the vision and courage that make moral progress possible are products of hard-won expertise and experience of morally engaged agents—not applications of abstract moral principle, or appeals to theories of moral progress”.

³⁷ Original: “Anyone who learns a natural human language learns how to say “no” and thus how to consider that things might be other than they are. Further, anyone who learns how to affirm or deny a particular self-conception – to say “yes, this is who I am,” or “no, that’s not the sort of person I am” – learns how to engage in self-scrutiny”.

consumado. Se ainda não me identifico como uma pessoa “do lado errado da história”, mesmo com razões substantivas para tal, como poderia por acaso migrar desse lado inóspito? Ora, “[o] elo entre a capacidade para o autoescrutínio e a possibilidade de educação moral é muito próximo – tão próximo, de fato, que é facilmente tomado como garantido” (MOODY-ADAMS, 1999, p. 181).³⁸ Ao passo que buscamos alguma educação moral, precisamos sobretudo nos dispor a examinar, honestamente, a vida que levamos e quem somos.

A respeito das fontes de entendimento ou de inquérito moral, Moody-Adams (2016, p. 161) advoga uma abordagem heterogênea, que não se restringe a um primado da filosofia moral. Para a autora, é necessário reconhecer que dimensões importantes da moralidade são reveladas por fontes ditas “não-filosóficas”. “Muitos filósofos contemporâneos concederão que as ciências naturais e sociais podem deter *insights* valiosos sobre a moralidade”; entretanto, será menos comum que “produtos da imaginação criativa ou visões religiosas” sejam reconhecidos como fontes de entendimento moral. Segundo ela, nem sempre discursos que oferecem razões e argumentos são suficientes para transformar percepções morais, “às vezes, nós dependemos do poder cativante, apaziguante e perceptualmente disruptivo da expressão criativa” (MOODY-ADAMS, 2016, p. 161).³⁹

A filosofia moral, de fato, não é a única fonte legítima de inquérito moral. Moody-Adams (1999, p. 176) recorda que memórias biográficas ou etnografias podem “confirmar a irracionalidade de certas emoções e associações afetivas”, tal como “as narrativas de escravos no século XIX atestaram a irracionalidade de que a escravidão seria uma expressão de ‘preocupação’ com os escravos”.⁴⁰ Trabalhos de arte, por sua vez, são capazes de reiterar, expressivamente, a significância de fatos subestimados. “*Guernica*, de Picasso, reiterou os horrores da guerra e *Uncle Tom’s Cabin*, de Harriet Beecher Stowe, reiterou a completa vergonha da escravidão” (MOODY ADAMS, 1997, p. 177). Ademais, histórias ficcionais como *Uncle Tom’s Cabin*, prossegue Moody-Adams (2016, p. 162), também podem nos auxiliar a apreciar a vida de outras pessoas por inteiro, quando estabelecem um terreno comum de experiência e promovem uma empatia positiva.

³⁸ Original: “The link between the capacity for self-scrutiny and the possibility of moral education is a close one – so close, in fact, that it is far too easily taken for granted”.

³⁹ Original: “Many contemporary philosophers will concede that the natural sciences and the social sciences can yield valuable insights about morality. But it is less widely acknowledged that moral understanding may also come from religious views, as well as from the products of creative imagination [...] sometimes we must rely instead on the arresting, disarming, and perceptually disruptive power of creative expression to produce morally necessary transformations in how human beings perceive the world, and their place in it”.

⁴⁰ Original: “A memoir or an ethnography may confirm the irrationality of certain emotions and affective associations – much as nineteenth-century slave narratives confirmed the irrationality of the notion that slavery might be an expression of ‘concern’ for the slaves”.

Ela não acredita que a familiaridade com a filosofia moral nos permite resolver completamente a estrutura da experiência moral e, assim, nos torne juízes morais de última instância ou *experts* morais. Todavia, segundo Moody-Adams (1997, p. 176), a filosofia moral “inculca uma familiaridade especial (e às vezes compromissos especiais) com padrões de razoabilidade em argumentos”, “[um] conhecimento das forças e fraquezas em potencial de diferentes interpretações da estrutura da experiência moral” e “uma apreciação especial de modelos para escrutinar novas interpretações”.⁴¹

Em outras palavras, pela concepção de Moody-Adams, um projeto robusto de educação moral exige uma diversidade de fontes de inquérito, tanto em formato quanto em conteúdo.

Considerações finais

Inicialmente, apresentei uma breve revisão elencando os critérios mais comuns para a identificação de progresso moral. Selecionei então o critério epistêmico-prático de Michele Moody-Adams e ofereci uma interpretação na expectativa de sintetizá-lo de maneira conveniente. Na sequência, argumentei *pace* Julia Hermann que Moody-Adams não adere ao realismo moral e, portanto, a aplicação do critério dela não está sujeito ao ônus de prova que recai sobre essa posição metaética. Ao final, entre os candidatos mencionados, concluí que o critério epistêmico-prático é o mais promissor para servir como diretriz das nossas práticas de educação moral.

Esse critério considera a experiência de progresso moral como uma realização epistêmica e prática. Essa ideia está em sintonia com uma concepção de educação moral que encoraja indivíduos a buscarem um melhor entendimento da vida moral e, não menos importante, a viverem de acordo com esse melhor entendimento. Uma concepção que pressuponho como amplamente desejável. Ademais, esse critério não se ampara em padrões absolutos e transcendentais de moralidade; logo, ele não possui o ônus de prová-los para que a sua validade, enfim, seja atestada. A melhoria ou o progresso relativo de alguém é interpretado mediante ele, grosso modo, como uma superação de falhas epistêmicas anteriores – de *data*, caracterização, perspectiva, coerência – que é repercutida em práticas morais.

Por limites de escopo e de espaço, não pude aprofundar a postura metaética *sui generis* de Moody-Adams, o que adicionaria maior complexidade teórica a este trabalho. Pelos mesmos motivos, explorei superficialmente as implicações da adoção desse critério para as nossas práticas de educação moral, cuja profundidade traria uma maior dimensão prática. Não pude também aprofundar como falhas epistêmicas e

⁴¹ Original: “What is important, rather, is that the discipline of moral philosophy typically inculcates a special familiarity with (and sometimes a special commitment to) standards of reasonableness in argument, along with knowledge of the potential strengths and weaknesses of different interpretations of the structure of moral experience, and a special appreciation of canons for scrutinizing new interpretations”.

práticas são indicativas de uma moral retrógrada; ou ainda, como sucessos nesse sentido levam ao progresso moral. Essas tarefas, por enquanto, remanescem.

Referências

- ALBERSMEIER, Frauke. **The Concept of Moral Progress**. Berlin: De Gruyter, 2022.
- ARRUDA, Caroline T. The Varieties of Moral Improvement, or why Metaethical Constructivism must Explain Moral Progress. **Ethical Theory and Moral Practice**, v.20, n.1, p. 17-38, jun. 2016.
- BUCHANAN, A.; POWELL, R. Toward a naturalistic theory of moral progress. **Ethics**, v.126, n.4, p. 983-1014, jul. 2016.
- GODLOVITCH, Stan. Morally we Roll Along: (Optimistic Reflections) on Moral Progress. **Journal of Applied Philosophy**, v.15, n.3, p. 271-286, mai. 1998.
- HERMANN, Julia. The dynamics of moral progress. **Ratio**, v. 32, n.1, p.300-311, mar. 2019.
- JAMIESON, D. **Morality's progress: essays on humans, other animals, and the rest of nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KITCHER, Philip. **The ethical project**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- MACKLIN, Ruth. Moral Progress. **Ethics**, v.87, n.4, p. 370-382, jul. 1977.
- MEYNEN, Gerben; MUSSCHENGA, Albert W. Moral Progress: in **Introduction. Ethical Theory and Moral Practice**, v.20, n.1, p. 3-15, fev. 2017.
- MOODY-ADAMS, Michele M. **Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- _____. Moral Progress and Human Agency. **Ethical Theory and Moral Practice**, v.20, n.1, p. 153-168, jun. 2016.
- _____. The Idea of Moral Progress. **Metaphilosophy**, v. 30, n.3, p. 168-185, jul. 1999.
- O'CONNOR, Peg. **Morality and Our Complicated Form of Life: Feminist Wittgensteinian Metaethics**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.
- PLATTS, Mark. Moral Reality. In: McCORD-SAYRE, Geoffrey (ed.). **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988. p.282-300.
- PLEASANTS, Nigel. Moral Argument Is Not Enough: The Persistence of Slavery and the Emergence of Abolition. **Ethics**, v. 38, n. 1, p. 159-180, jan. 2010.
- RUYTER, Doret J; SCHINKEL Anders. Individual Moral Development and Moral Progress. **Ethical Theory and Moral Practice**, v.20, n.1, p. 121-136, jun. 2017.

SAEUR, Hanno. Butchering Benevolence Moral Progress beyond the Expanding Circle. **Ethical Theory and Moral Practice**, v.22, n.1 , p. 153-167, fev. 2019.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. 6.ed. Tradução de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SINGER, Peter. **The expanding circle: ethics and sociobiology**. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.

SHAFFER-LANDAU, R. **Moral Realism: A Defense**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

STROKES, Patrick. Towards a new epistemology of moral progress. **European Journal of Philosophy**, v. 25, n. 4, p. 1824-1843, dez. 2017.

WIELAND, Jan Willem. Willful Ignorance. **Ethical Theory and Moral Practice**, v.20, n.1, p. 105-119, abr. 201.

WILSON, Catherine. Moral Progress Without Moral Realism. **Philosophical Papers**, v.39, n.1, p. 97-116, mar. 2010.

WONG, David B. **Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Recebido em: 31/01/2023

Aceito em: 12/03/2023