

Será a Metamoralidade de Greene um Caminho Adequado para a Resolução de Conflitos Morais?

Mariana Rebouço

Universidade de Lisboa

Resumo

Neste ensaio procuro analisar a perspectiva de Joshua Greene relativamente a uma metamoralidade como resposta a conflitos morais. É através do pensamento deste autor, ao longo de várias obras literárias e artigos, complementado com estudos por ele conduzidos, que procuro reflectir essa possível solução. Para chegar à sua teoria, farei primeiramente uma introdução à definição de moralidade por parte do autor, assim como a sua distinção relativamente a emoção e razão. De seguida, reflecto acerca da teoria do processo dual do cérebro de juízos morais. Sensivelmente, o nosso cérebro funciona como uma câmara, com um modo automático e um modo manual. Para Greene, devemos apoiarmo-nos mais no modo automático quando enfrentados com dilemas morais de modo a adoptar uma perspectiva utilitarista, a qual procuro reconstruir da melhor forma na secção 5.1. Numa fase seguinte, analiso algumas críticas a esta. Considero que, em última análise, uma metamoralidade, fundada através de uma perspectiva que o autor considera utilitarista (pragmatismo profundo) não é uma solução adequada para a resolução dos problemas morais enfrentados pelo ser humano. Esta teoria fracassa essencialmente devido à incoerência da existência de uma verdade moral e também à distinção entre juízos caracteristicamente deontológicos e utilitaristas baseada na Doutrina do Duplo Efeito.

Palavras-chave:

metamoralidade; utilitarismo; deontologia; processo duplo do cérebro; juízos morais

Abstract

In this essay I attempt to analyze Joshua Greene's perspective about a metamorality as an answer to moral conflicts. It is through the thought of this author, over several literary work and articles, complemented with studies conducted by him, that I try to reflect this possible solution. To arrive at his theory, I will first make an introduction to the

author's definition of morality, as well as his distinction regarding emotion and reason. Next, I reflect about the brain's dual process theory of moral judgments. Our brain sensibly works like a camera, with an automatic mode and a manual mode. For Greene, we must rely more on the automatic mode when faced with moral dilemmas in order to adopt a utilitarian perspective, which I try to reconstruct in the best way in section 5.1. In a next step, I analyze some of its criticisms. I believe that, ultimately, a metamorality, founded through a perspective that the author considers utilitarian (deep pragmatism) is not an adequate solution that manages to solve the moral problems faced by human beings. This theory fails essentially due to the inconsistency of the existence of a moral truth and also due to the distinction between characteristically deontological and utilitarian judgments based on the Doctrine of Double Effect.

Key-words:

metamorality; utilitarianism; deontology; dual-process brain; moral judgements.

1. Introdução

Qual é a diferença entre o certo e o errado? Quais são os parâmetros que distinguem estes dois conceitos? Como podemos considerar um dado acto como eticamente correcto ou errado? Não existe uma resposta clara ou simples que ilumine estas questões. Por isso, procuramos constantemente a resolução das mesmas, seja ao apelar a uma razão universal, a uma divindade ou à autoridade da sociedade. A questão da moralidade é um tema de alto teor polémico devido às suas complicações e dificuldades em delinear correctamente os conceitos acima referidos, assim como apresentar soluções que não conduzam a implicações graves. Ao reflectirmos acerca dos problemas da actualidade, verificamos que entre eles estão conflitos morais. Vivemos numa sociedade em que cada vez mais torna-se evidente as discordâncias e consequências dos conflitos morais, assim como a dificuldade de os resolver. Entre divergências religiosas ou políticas, deparamo-nos com uma dificuldade incomensurável de apaziguar guerras, promover a paz e bem-estar de toda a comunidade mundial. Joshua Greene procura uma solução para estes conflitos morais. Na sua obra *Moral Tribes*, aborda um vasto campo de questões empíricas e conduz, através de dilemas clássicos de *trolley*¹ e investigações neuro-psicológicas, a um entendimento de como a psicologia moral informa a Filosofia moral e remete para uma base da metamoralidade.

O autor de *Moral Tribes*, cobre uma vasta gama de questões filosóficas incluindo um argumento ético para o pragmatismo profundo, que o autor considera ser uma interpretação do utilitarismo. Greene procura desafiar as bases de várias fundações históricas e contemporâneas das abordagens na ética, a saber,

1. Este tipo de casos foram inicialmente pensados por Philippa Foot (Foot 1967), pioneira destes dilemas que ainda hoje provocam divergências entre filósofos.
philosophy@LISBON

a emoção e a razão com o objectivo final de haver um terreno comum para que os conflitos morais deixem de existir.

A obra contém cinco partes. Na primeira, “*Moral Problems*”, Greene distingue dois tipos de problemas, a saber, a tragédia dos ‘comuns’ e a tragédia da moralidade do senso comum. Ambos os temas descrevem um problema como sendo “eu” *versus* “nós”. O engenho moral do nosso cérebro resolve este problema, segundo o autor, mas também levanta um outro. Esta dificuldade, a tragédia da moralidade do senso comum, é um problema referente a valores. “A evolução dotou-nos de processamentos morais que promovem a cooperação, permitindo assim resolver problemas de “eu” *versus* “nós””.² Contudo, este engenho provoca valores opostos. A natureza fornece-nos recursos e meios para resolver problemas inseridos no nosso grupo³ moral, mas estes mesmos recursos levam a conflitos morais entre grupos.

A segunda parte, titulada “*Morality Fast and Slow*”, contém questões e debates acerca de perspectivas utilitaristas e problemas do tipo *trolley*. Nesta fase, Greene apresenta a teoria do processo dual de juízos morais. Grosso modo, o cérebro do ser humano contém dois tipos de programação, um automático e outro manual. O primeiro é eficiente, mas inflexível, enquanto que o último é ineficiente, mas flexível.

“Temos definições automáticas: reacções instintivas emocionais que são eficientes, mas inflexíveis. E, temos um modo manual: uma capacidade geral para um raciocínio prático e específico que é ineficiente, mas flexível”⁴

A programação automática, é aquilo que a evolução nos forneceu de modo a resolver problemas titulados como “eu” *versus* “nós”. Contudo, estas mesmas definições de programação levam a problemas “eu” *versus* “eles”.

Provavelmente a reflexão mais central do pensamento do autor nesta obra é feita na terceira parte do livro onde é explorada a metamoralidade. Esta é aquela que permite fazer juízos acerca da moralidade de diferentes grupos, po-

2. Evolution has endowed us with moral processing that fosters cooperation, solving “Me vs. Us” problems) (Tobia 2015:1).

3. Note-se que “grupo” é traduzido do inglês “*tribe*”, por considerar o termo mais adequado.

4. “We have automatic settings: emotional gut reactions that are efficient but inflexible. And we have manual mode: a general capacity for explicit, practical reasoning, which is inefficient but flexible”. (Greene 2013:294).

dendo assim resolver os problemas acima referidos ao estabelecer aquilo que Greene intitula de “moeda comum”. A teoria de Greene acerca do pragmatismo profundo é a teoria moral de que devemos maximizar a felicidade de um modo imparcial. Respostas a vários desafios clássicos ao utilitarismo são feitas na quarta parte do livro e por fim, a parte cinco apresenta a aplicação da teoria do pragmatismo profundo em assuntos de ética prática.

Ao longo deste percurso, Greene formula vários argumentos, muitos deles baseados em metáforas de modo a propor uma reflexão vinculada à metamoralidade com o objectivo final de solucionar os conflitos da modernidade. O principal argumento baseia-se na crença de que o homem é um ser naturalmente tribal, evidenciado pela dupla constituição do cérebro, a saber, uma parte automática e outra manual (sendo que o primeiro controla o senso comum enquanto o último controla a deliberação). Contudo, de forma natural e mais frequente, o ser humano recorre ao modo automático influenciando a existência de uma linha entre grupos que separa, automaticamente, nós dos outros. Para ultrapassar esta adversidade, Greene considera adequado alterar o modo a que recorremos. De modo a ultrapassar o problema causado pelas implicações do modo automático, seria melhor recorrer à metamoralidade que tem as suas raízes no modo manual do pensamento.

Existem vários pontos no argumento de Greene que podem ser sujeitos a refutação por parte de filósofos. Um deles é a definição, um pouco esquiva, de moralidade. Para o autor, moralidade é o conjunto de capacidades e tendências que permitem a indivíduos outrora egoístas acederem a benefícios da cooperação. Ora, isto, apesar de soar bem, não é totalmente adequado. Podemos imaginar situações em que um dado indivíduo pode agir moralmente de forma errada por ser influenciado a colher esses benefícios da cooperação.

Outra objecção: Greene afirma suspender o juízo relativamente à existência de uma verdade moral, mas alguns dos argumentos que servem como base para a sua perspectiva utilitarista, baseiam-se nesta ideia.⁵

Apesar das várias críticas e objecções à proposta de Greene, o seu pensamento é relevante de um ponto de vista ético. Ao longo desta dissertação, irei reflectir acerca deste, e todas as soluções apresentadas para tentar eliminar, da melhor forma, os conflitos morais. Considero relevante iniciar a minha reflexão por uma introdução ao tópico da moralidade, segundo o autor.

Numa segunda fase, irei reflectir acerca da distinção entre emoção e razão do autor que usa uma analogia de uma câmara profissional. Greene distin-

5. Tópicos acerca das objecções são reflectidos na secção 6.
philosophy@LISBON

que dois modos de pensamento, um automático e outro manual⁶. Resumindo, a distinção é baseada na ideia de que, por um lado temos instintos e intuições que podemos recorrer para pensar acerca de problemas e, por outro lado, ter a capacidade para reflectir lenta e deliberadamente. Tendo esta ideia em mente, reflectirei acerca da teoria do processo dual do cérebro que é baseada nesta concepção. Nesta fase, os famosos casos de *switch* e *footbridge* são introduzidos de modo a contextualizar e compreender como é que as decisões de indivíduos podem ser explicadas face a dilemas morais complexos. No final desta secção, apresento algumas críticas a esta teoria, uma delas formulada por McGuire, assim como uma resposta de Greene à mesma.

Face a isto, é analisada a metamoralidade proposta por Greene que procura resolver os conflitos morais com base numa perspectiva utilitarista. Nesta secção é feita uma reflexão ao pragmatismo profundo, assim como duas críticas que considero relevantes para mostrar que não é uma perspectiva bem definida. Uma delas, é a incoerência de Greene relativamente à existência de verdade moral; outra, feita por Micah Lott relativamente à distinção entre deontologia e consequencialismo e à ideia da Doutrina do Duplo Efeito como um princípio em que nos devemos basear ao formular juízos morais em dilemas morais complexos.

Por último, reflecto acerca da possibilidade, de uma metamoralidade ser a resposta ideal para a resolução de todos os problemas morais, tendo em conta as críticas anteriormente referidas. Em última análise, considero que esta tentativa fracassa por não conseguir solucionar as críticas apresentadas e as suas implicações.

2. Moral Tribes e Definição de Moralidade

Diferentemente da definição de moralidade habitual⁷, Greene define um conceito distinto. A moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permitem a indivíduos, outrora egoístas, acesso aos benefícios da cooperação. Greene postula que o homem aprende a cooperar de modo a sobreviver. O problema é que só existe a cooperação dentro de um grupo, ou seja, um indivíduo apenas parece cooperar com outros membros do mesmo grupo. Para Greene, não existe uma cooperação natural para com membros de um grupo externo.

Como já referi anteriormente, para Greene, a moralidade é o conjunto de capacidades e tendências que permitem a indivíduos outrora egoístas, acederem

6. Esta distinção é baseada na famosa obra “*Pensar, Depressa e Devagar*” de Daniel Kahneman.

7. Geralmente, o termo moralidade é usado de modo a descrever certos códigos de conduta formulados e empreendidos por um grupo ou uma sociedade; ou para referir normativamente a um código de conduta que, dado diferentes condições, é empreendido por todos os seres racionais.

a benefícios da cooperação. A moralidade, neste sentido, é acerca da cooperação. De grosso modo, é acerca de ser altruísta. Trata-se de sacrificar algo que é meu de modo a beneficiar outra pessoa e, se aquilo que estou a sacrificar é de valor inferior ao que a outra pessoa recebe e um outro indivíduo faz o mesmo por mim, então esse é o melhor resultado possível. Consideremos o seguinte exemplo, que creio elucidar a questão. Eu sou dona de um bando de animais, todos saudáveis e capazes de garantir a minha sobrevivência e da minha família. Mas, todos os animais do meu vizinho morreram tragicamente numa noite. O meu vizinho, da mesma forma que eu, depende daqueles animais para sobreviver. Ora, se eu tenho animais suficientes para garantir a minha sobrevivência e esta garantia não será afectada ao doar dois dos meus animais, então este será um sacrifício menor comparativamente ao benefício que o meu vizinho receberá. E, desta forma, o meu vizinho pode fazer o mesmo por mim relativamente a situações semelhantes. Assim, garanti a sobrevivência do meu vizinho, sem que isso afecte a minha e, ao mesmo tempo, irei colher os benefícios dessa cooperação ao ser considerada pela minha comunidade como uma heroína e/ou mais tarde quando ele fizer o mesmo por mim noutras circunstâncias. Este meu acto foi findado em consideração do bem geral da minha comunidade⁸. Ou seja, moralidade é a habilidade de agir em função do benefício de “nós”, contrariamente ao benefício de apenas “eu”. Para Greene, é o resultado da cooperação.

Baseando-se no ensaio “*Tragedy of the Commons*” de Garrett Hardin, Greene afirma que somos membros de grupos morais diferentes, ou seja, grupos com valores morais diferentes. Normalmente, estes valores funcionam dentro de um grupo. Excluindo a linguagem tribal, é mais ou menos o seguinte: existem vários indivíduos que partilham um terreno comum e estes são indivíduos racionais e com interesses próprios⁹. Estes indivíduos, com base nos seus interesses, procuram aumentar a riqueza, adicionando mais animais ao seu terreno. O problema é quando todos vão inserindo cada vez mais animais e, a certa altura, há demasiados animais para o terreno. As condições à sobrevivência destes animais deixam de ser cumpridas por haver um excesso, o que leva a que todos os animais morram. Consequentemente, o melhor resultado possível não é atingido. Esta é a tragédia. Todos os indivíduos estavam a agir consoante os seus interesses, independentemente dos outros. Desta forma, se todos agirem consoante os seus próprios interesses, torna tudo pior. O problema emerge quando existem dois ou mais grupos a interagirem entre si. Nestas situações, frequentemente surgem problemas que parecem insolúveis. Podemos colocar a questão de uma forma mais actual. Se pensarmos na interacção de um grupo de conservadores com um grupo de liberais políticos, haverá conflitos entre os mesmos. Por exemplo, um indivíduo com ideias liberais entra em conflito com um outro indivíduo que faça

8. Na secção 6 mostrarei como isto é uma ideia errada. Eu posso perfeitamente agir com o objectivo de colher os benefícios da cooperação, mas isso não significa que o meu acto é moralmente correcto.

9. Do inglês, “*self-interested*”.
philosophy@LISBON

parte de um grupo conservador, que defende a preservação de ideias da história e da experiência.

Qual é então a solução? Para Greene, a moralidade é essencialmente a solução. O problema da cooperação é a tensão entre “eu” e “nós” e o que a moralidade dita, num nível mais básico, é que eu não me posso preocupar só comigo. Devo preocupar-me com os outros e com o bem-estar geral. Primeiramente, a moralidade é implementada com sentimentos e emoções que nos motivam a comportar de maneira a beneficiar outros e a preocupar-me com o bem-estar geral. Por exemplo, um certo indivíduo abstém-se de matar por sentir culpa ou vergonha de cometer tal acto. Além disso, devido à repreensão proveniente de outros e a recompensa que o indivíduo obteria pelo cumprimento das regras. Mas dizer que “não devo preocupar-me só comigo” não resolve a maioria dos problemas morais. Deparamo-nos com questões como “é correcto matar alguém que está a tentar matar os meus animais?”, que são acerca dos termos da cooperação e que não são resolvidas simplesmente por dizer que não me posso preocupar só comigo. Não me parece correcto não defender os meus animais com base nesta ideia.

Utilizando agora a linguagem mais tribal por considerar que explica melhor esta ideia aqui debatida, consideremos uma grande floresta. À volta desta floresta, existem diferentes tribos de pastores. Todos estes são cooperativos, mas de diferentes maneiras. Por um lado, numa ponta da floresta temos uma tribo de pastores que tem um pasto e um rebanho comum de animais. Tudo é comum, o que resolveria problemas do tipo “eu” *versus* “nós”. Por outro lado, noutra ponta da floresta temos uma tribo de pastores capitalistas que não têm nem um pasto nem um rebanho comum. O pasto é privatizado, dividido em várias partes e cada pastor é dono de uma delas. A cooperação desta tribo consiste em não partilhar bens materiais, mas respeitar a privacidade de cada pastor. Seguindo este pensamento, podemos pensar em mais tribos que diferem neste sentido. Tribos são organizadas por diferentes líderes, por ideais diferentes. Todas as tribos podem diferir em termos das regras básicas que organizam as suas sociedades. O problema é quando todas estas tribos se relacionam. São todos cooperativos, mas cooperam sob diferentes maneiras. Além disso, todas as tribos consideram que a sua maneira de serem cooperativos é intuitivamente óbvia.

Ao procurar um espaço comum entre estas tribos, observamos um problema. E isto é, essencialmente o mundo moderno actual. Problemas morais no mundo moderno não são apenas acerca de “eu” *versus* “nós” (acerca do egoísmo *versus* moralidade), mas sim acerca de “nós” *versus* “eles” (os nossos interesses *versus* os interesses de outros grupos). Ou seja, são acerca do nosso sistema de ser cooperativos *versus* o sistema deles de serem cooperativos. Para tentar perceber como ter uma moralidade universal e organizada é preciso lidar com este

problema. Há diferentes versões da moral do senso comum que permitem tribos distintas resolver os seus problemas morais menores, mas que ao juntar todas as tribos existe um problema maior. Tal como uma sociedade moral a uma escala menor permite que indivíduos coabitam e formem um grupo, uma moralidade universal tem que ser de tal forma que governe os pastos de diferentes tribos. Apesar disso, o problema não foi ainda completamente resolvido. A procura de uma solução para estes problemas parte de, primeiramente entender que tipo de processos estão envolvidos na tomada de decisões dos indivíduos de modo a investigar parâmetros que definem se um dado acto é moralmente certo ou errado. Serão estes parâmetros que caracterizariam uma moralidade universal ideal.

3. Emoção versus Razão

O quotidiano é marcado por decisões morais. Algumas são de tal modo automáticas que nem são assimiladas como, por exemplo, dar prioridade a uma grávida à entrada de um café. Outras são mais complexas como, por exemplo, escolher ou não dar esmola a um sem abrigo. Um desejo de ajudar é uma reacção na consciência. Enquanto a sociedade incentiva os seus membros a escolhas morais louváveis com leis, tradições religiosas, entre outros, a escolha final encontra-se na consciência de cada um. O raciocínio, claro, desempenha um papel na maneira como tomamos decisões morais. Mas os nossos guias morais (ou bússolas, digamos) são de tal maneira influenciados pela força de sentimentos como piedade, carinho ou até medo e rejeição.

Devem os sentimentos subjectivos ter importância na decisão entre aquilo que é certo ou errado? Esta é uma questão muito debatida entre os filósofos. Alguns afirmam que emoções, tal como carinho pelos amigos e família, são cruciais para aquilo que dá significado à vida de cada um e devem desempenhar um papel na moralidade. Outros, afirmam que pensamento racional imparcial é a única forma adequada de tomar uma decisão. Emoção *versus* razão é um dos debates mais épicos em questões éticas.

Racionalistas, neste aspeto de Filosofia moral, afirmam que juízos morais podem ser baseados apenas na razão. Kant defendeu que um indivíduo pode formular uma crença moral através da racionalização a partir de princípios que articulam os seus deveres. Emotivistas, por sua vez, defendem que emoção é essencial para juízos morais distintivos. Hume argumentou que não é possível formular uma crença sem experienciar sentimentos apropriados a uma dada altura, isto é, sentir compaixão perante uma vítima ou ira perante um ladrão, por exemplo. Apesar de muitos concordarem que ambos razão e emoção têm um papel essencial na cognição moral, a disputa principal é sobre que processo é mais central. **Controvérsias acerca dos papéis interpretados pela razão e emoção** [philosophy@LISBON](#)

nos juízos morais tem implicações importantes na natureza do conhecimento moral. Alguns emotivistas sugerem que não há factos morais a serem conhecidos. Questões éticas são, em última análise apenas uma questão de expressão dos sentimentos de cada um. Mesmo que o racionalismo não seja a única maneira de suportar uma concepção de moralidade mais objectivista, pode permitir a distinção entre o certo e o errado. Se juízos morais são principalmente um empreendimento racional, então podemos formular crenças morais que são baseadas em boas razões. Contudo, emotivistas podem argumentar que também tornam o conhecimento moral possível, apenas é necessário fruir as respostas emocionais correctas.

Apesar das diferentes perspectivas acerca do papel da emoção e da razão na formação de juízos morais, podemos agora concordar que as emoções são cruciais para a cognição moral. Estas motivam as acções, servem como delineadores de valor, são imprescindíveis para coordenar a actividade grupal e ajudar a salientar, ou não, certos aspectos do cálculo moral. Além disso, as emoções podem variar nas suas funções e origens. Por estas razões, alguns pensadores descartam as emoções. Face a isto, Greene acredita que tal seria um erro. Mais importante no pensamento deste autor, é a definição de emoções como processos automáticos.

“Emoções são processos automáticos. Não se pode escolher experienciar uma emoção da mesma forma que se pode escolher contar até dez mentalmente. (Na melhor das hipóteses, pode-se escolher fazer algo que irá, provavelmente, desencadear uma emoção, como pensar em alguém que se ama ou se odeia).”¹⁰

Este pensamento parte de uma analogia de uma câmara. Basicamente, uma câmara profissional tem dois modos complementares, um de modo automático de mirar-e-disparar (*point-and-shoot*) e outro modo manual ajustável.

“Uma câmara com ambas definições automáticas e um modo manual exemplifica uma solução elegante para um problema com um *design* ubíquo, nomeadamente o compromisso entre a eficiência e a flexibilidade. As definições automáticas são altamente eficientes, mas não muito flexíveis, e o inverso é verdadeiro relativamente ao modo manual. Ao juntá-los,

10. “Emotions are automatic processes. You can’t choose to experience an emotion in the way that you can choose to count to ten in your head. (At best, you can choose to do something that will likely trigger an emotion, such as thinking about someone you love or someone you hate.” (Greene 2013:134)

contudo, obtemos o melhor dos dois mundos, desde que se saiba quando ajustar manualmente as definições e quando mirar-e-disparar¹¹.

Emoções produzem, tal como uma câmara, comportamento que é geralmente adaptável e sem ser necessário a existência de uma reflexão profunda acerca do que fazer e como agir. E, tal como uma câmara, o *design* das respostas emocionais incorpora a aprendizagem por parte de experiências passadas. Contudo, nem todas as respostas automáticas são emocionais. Podemos pensar em casos em que respostas são automáticas, como o processamento da informação que provém dos olhos, mas não são emocionais. O que torna, então, processos automáticos processos emocionais? Essencialmente, o facto de guiar como agimos.

Não existe uma definição universal de emoção, mas uma das características importantes é que há tendências no que toca a acções (seja medo, ou felicidade). Por exemplo, o medo não é apenas um sentimento porque provoca uma resposta física (a preparação do corpo relativamente a uma ameaça ou o acelerar do batimento cardíaco). De um modo geral, emoções exercem pressão no comportamento e influenciam-no. São, em suma, processos automáticos que nos guiam relativamente a como agir.

A razão, como a emoção, é um fenómeno confuso e sem limites definidos. Uma definição ampla de ‘razão’ pode referir qualquer processo psicológico que leva a comportamentos ajustáveis. Ao mesmo tempo, podemos definir a razão de uma forma mais limitada de modo a excluir tudo o que não seja uma aplicação de regras lógicas. Greene considera que quando um dado indivíduo se comporta com base na razão, sabe o que está a fazer e porque é que o está a fazer. Isto permite-lhe acesso consciente à regra de decisão, “a regra que mapeia as características relevantes da situação para um comportamento adequado”.¹²

Apesar dos fundamentos neurais da emoção poderem variar, existe uma unidade considerável nos fundamentos neurais dos processos de raciocínio. A razão depende do córtex pré-frontal dorsolateral, mas várias áreas do cérebro também estão envolvidas na mesma. Áreas essas que são críticas para as emoções, como o córtex pré-frontal ventromedial¹³. Contudo há uma assimetria relativamente ao modo como se relacionam estes dois conceitos (emoção e razão).

11. “A camera with both automatic settings and a manual mode exemplifies an elegant solution to a ubiquitous design problem, namely the trade-off between efficiency and flexibility. The automatic settings are highly efficient, but not very flexible, and the reverse is true of the manual mode. Put them together, however, and you get the best of both worlds, provided that you know when to manually adjust your settings and when to point and shoot.” (Greene 2013:133).

12. “(...) the rule that maps the relevant features of the situation onto a suitable behavior.” (Greene 2013:136).

13. Traduzido do inglês, “ventromedial pre-frontal cortex”.
philosophy@LISBON

Para entender melhor o assunto que será reflectido a partir desta secção, considero imprescindível uma introdução a alguns dos conceitos. Aquilo que se descreve como córtex pré-frontal ventromedial (CPFvm¹⁴) constitui uma parte do córtex pré-frontal que se encontra na parte frontal de cada hemisfério cerebral. É aqui que é dado o planeamento, controlo cognitivo e execução de movimentos. Por sua vez, o CPFvm está envolvido no comportamento cognitivo complexo, tomada de decisões, regulamento do comportamento social e regulação de emoções. É através de estudos que investigam a tomada de decisões de indivíduos em dilemas morais pessoais e com o complemento de imagens de ressonância magnética, que se procura iluminar o pensamento e comportamento moral. Greene desenvolveu um interesse pela identificação de certas estruturas do cérebro numa tentativa de estendê-las de um modo mais específico, à formação dos juízos morais¹⁵. Na reflexão de Greene é aplicado métodos da ciência cognitiva aos juízos morais de modo a classificar como e onde é que os juízos morais operam¹⁶ e tentar clarificar as implicações da psicologia moral neurocientífica na ética. Greene concedeu especial atenção ao CPFvm ao fazer uma ligação a juízos morais utilitaristas¹⁷. Esta última reflexão está vinculada ao duplo processo do cérebro que Greene desenvolve e que irei discutir na próxima secção (assim como críticas à mesma).

Como podemos entender melhor o processo de decisão em dilemas morais pessoais? Qual é o critério que leva um dado indivíduo decidir, perante uma situação moral prejudicial, se um dado acto é certo ou errado? Greene considera ter encontrado uma resposta, primeiramente baseada numa teoria do processo dual do cérebro, e esta serve como base para um pragmatismo profundo, ou seja, uma metamoralidade.

4. Processo Dual do Cérebro

Teorias acerca de processos duais tornaram-se cada vez mais um modelo de explicação não só na Filosofia como na Psicologia. Greene propõe uma versão deste processo dual de juízos morais. A particularidade desta teoria mudou ao longo do tempo, conforme as várias críticas que lhe foram apresentadas. Apesar disso, a sua formulação inicial parte de uma analogia entre uma câmara e o cérebro. Grosso modo, uma câmara profissional tem dois modos complementares, um de modo automático de mirar-e-disparar (*point-and-shoot*) e outro modo

14. Abreviação utilizada por questões práticas.

15. Ver Greene 2005.

16. Greene, Haidt 2002.

17. Greene 2008b.

manual ajustável. O primeiro modo é eficiente, mas inflexível, enquanto que o segundo é o oposto (ineficiente, mas flexível). Greene considera que o cérebro humano tem o mesmo padrão (*design*), de um modo geral, e associa as definições automáticas do cérebro com comportamentos que são tipicamente não automáticos, conscientes e baseados em regras.

Greene articulou dois pontos principais de desta analogia entre a câmara e o cérebro humano, nomeadamente (1) uma câmara deve estar sempre num modo ou no outro enquanto que as definições automáticas do cérebro estão sempre a funcionar e (2) existe uma dependência assimétrica no cérebro humano. Enquanto que é possível a existência de definições automáticas sem o modo manual (como acontece com a maioria dos animais), o contrário não é possível. Por outro lado, numa câmara, os dois modos podem funcionar independentemente¹⁸.

Depois de desenvolver esta analogia para a sua teoria do processo dual do cérebro, Greene especifica um princípio relativamente aos juízos morais, que ele intitula como o Princípio da Tensão Central:

“O Princípio da Tensão Central: Juízos caracteristicamente deontológicos são preferencialmente suportados por respostas automáticas emocionais, enquanto que juízos caracteristicamente consequencialistas são preferencialmente suportados por um raciocínio consciente e aliados a processos de controlo cognitivo”¹⁹

Este princípio é o cerne do pensamento e estudo de Greene acerca dos juízos e dilemas morais, em que analisou, entre outras coisas, as substâncias neutras de juízos morais deontológicos e utilitaristas. A tensão entre o utilitarismo e a deontologia, relativamente à ética, tem as suas raízes na tensão entre a eficiência e a flexibilidade.

4.1. Processo Dual do Cérebro de Juízos Morais

A teoria do processo dual do cérebro foi criada de modo a explicar a di-

18. Ver Greene 2001.

19. “The Central Tension Principle: Characteristically deontological judgments are preferentially supported by automatic emotional responses, while characteristically consequentialist judgments are preferentially supported by conscious reasoning and allied processes of cognitive control.” (Greene 2014:699)
philosophy@LISBON

ferença, presenciada em algumas situações, dos juízos morais. Para ser formulado o Princípio Central da Tensão foi necessário conduzir várias pesquisas. A evidência frequentemente recorrida provém de diferentes versões de dilemas morais, famosamente conhecidos por dilemas de *trolley*. Consideremos agora o seguinte dilema deste género: um comboio está direccionado a cinco pessoas que estão presas nos caminhos ferroviários. A única maneira possível de salvar essas pessoas de serem atingidas pelo comboio é mudar a sua direcção. Mas, a mudança de direcção é feita para um outro caminho ferroviário onde se encontra apenas uma pessoa também presa na linha. A este dilema, nomeia-se, frequentemente, *switch*.

Consideremos agora um outro dilema similar, conhecido como o dilema de *footbridge*. Neste dilema, há uma pessoa que está numa ponte que passa por cima da linha do comboio juntamente com uma pessoa forte e pesada, digamos. A primeira, vê as cinco pessoas presas na linha ferroviária prestes a ser atingidas por um comboio a alta velocidade e tem a possibilidade de salvar as cinco pessoas ao empurrar a pessoa forte e pesada da ponte. O corpo desta última seria capaz de travar o comboio, mas teria que morrer como consequência.

A resposta comum para o dilema de *switch* é considerar que é correcto mudar a direcção do comboio e matar apenas uma pessoa de modo a salvar as cinco, mas não é correcto empurrar a pessoa forte e, por isso, matá-la. A teoria do processo dual do cérebro afirma que juízos morais ou são processados emocionalmente ou racionalmente. De acordo com esta teoria, é a razão pela qual indivíduos respondem de maneiras diferentes aos dilemas acima apresentados. Nesta secção será apresentado o modo como o processo dual do cérebro de Greene tenta explicar porque é que indivíduos tendem a tomar decisões mais utilitaristas relativamente a juízos morais. Mas, em última análise, é sujeito a críticas e fracassa numa resposta a elas.

Ambos os casos operam da mesma forma de cálculo, isto é, salvar cinco vidas à custa de uma outra vida. Estudos²⁰ revelaram que os indivíduos são inclinados para encarar este cálculo como significativamente mais relevante no dilema de *switch* do que no de *footbridge*. Mudar a direcção do comboio é considerado moralmente mais permissível do que travá-lo ao empurrar uma pessoa. Esta análise é curiosa pelo facto de que se as pessoas aplicassem, constantemente a mesma teoria ética, os juízos morais deveriam estar alinhados com os dilemas. Por outro lado, se estivéssemos a actuar a partir de uma teoria utilitarista, então em ambos os casos seria esperado que fosse feito um juízo moral que produzisse o melhor resultado possível. De um ponto de vista de uma ética deontológica, em ambos os casos seria esperado que se manifestasse uma oposição a usar uma pessoa de modo a salvar as outras, independentemente das consequências.

20. Greene et al. 2008a.

Segundo o Princípio da Tensão Central, juízos deontológicos são preferencialmente apoiados por respostas emocionais automáticas. Juízos morais deontológicos são conduzidos por aquilo que se considera de ‘alarme’ emocional enquanto que juízos consequencialistas são apoiados por um raciocínio controlado. No dilema de *footbridge*, por exemplo, a natureza física de empurrar uma pessoa de um ponte (de modo a salvar cinco pessoas) activa esse alarme emocional que tem que ser ultrapassado de modo a ser feito um juízo utilitarista.

Além disso, existe uma outra diferença importante para a formulação de qualquer tipo de juízo nestes casos. O dilema de *switch* e de *footbridge* são dois dilemas mais controversos para a Filosofia. Como é que se pode considerar aceitável matar alguém no dilema de *switch*, mas torna inaceitável fazer o mesmo no dilema de *footbridge*? Em teoria, ambos os dilemas tem a mesma acção e o mesmo resultado. A diferença principal é que no dilema de *switch* a acção que irá salvar as cinco pessoas é indirecta, enquanto que no dilema de *footbridge* a acção é directa. Isto é, no primeiro, a acção causa prejuízo de uma forma distante, sem contacto físico. No segundo a acção exige contacto físico que causa o prejuízo. Greene sugere que a diferença entre as respostas nestes dilemas tem como base uma resposta emocional forte²¹. A ideia de empurrar alguém de uma ponte para a linha de um comboio e, por isso, provocar a morte dessa pessoa, desencadeia uma resposta emocional forte comparado com simplesmente carregar um botão e mudar a direcção do comboio.

Num estudo de imagens por ressonância magnética funcional²², Greene investigou o compromisso emocional de dilemas morais em indivíduos sem qualquer dano cerebral e neurológico. Neste estudo, os participantes eram apresentados com uma questão moral, a saber, se é correcto ou não um cirurgião roubar os órgãos de um dado indivíduo de modo a salvar as vidas de cinco outras pessoas; e dilemas não morais como se uma pessoa deveria andar ou apanhar o autocarro para o trabalho. O tempo de resposta executado pelos participantes também foi contabilizado de modo a analisar quão rápida era a resposta. Os resultados da ressonância revelaram que o giro frontal médio, o giro do cíngulo posterior e o giro angular foram fortemente activados nos dilemas morais pessoais comparado com dilemas não morais. Uma reflexão com conceitos alheios para dizer de forma mais formal que há uma diferença relevante nas emoções quando existe um confronto com estes dilemas. Esta diferença na resposta emocional pode, segundo Greene, explicar porque é que a maioria de nós tende a raciocinar de maneira diferente quando deparados com alguns dilemas morais, como o dilema de *switch* e de *footbridge*. Neste estudo, Greene mostrou que os valores utilitaristas requerem violações morais pessoais que estão associadas com aumento de acti-

21. Ver Greene 2001.

22. *Idem*.

vidade em regiões do cérebro relacionadas com as emoções.

Contudo, esta distinção entre tipos pessoais e impessoais (acção directa ou indirecta) não é explicada apenas por questões evolucionárias, mas Greene considera que é moral e contingentemente irrelevante. A inconsistência nas respostas nestes dois dilemas é baseado num traço moralmente irrelevante. A acção de empurrar uma pessoa de uma ponte de modo a salvar outras cinco ou se é accionado um botão que muda a direcção do comboio e proporciona o mesmo resultado, não é uma componente relevante do problema²³. Além disso, juízos deontológicos, por serem baseados em respostas emocionais automáticas, parecem ser mais convenientes. Em casos tipo *trolley*, isto significa, para Greene, que juízos morais deontológicos não são fiáveis na medida em que tendem a ser formulados com base no tipo de acção e, por isso, seguem uma característica moral irrelevante.

Uma outra forma que Greene utilizou para tentar explicar a diferença intuitiva entre casos tipo *trolley*, é aquilo que ele chama de hipótese modular da miopia.

“Nomeio isto de teoria da hipótese da miopia modular. Esta sintetiza o processo dual de juízos morais com a teoria acerca de como as nossas mentes representam as acções”²⁴

Sucintamente, Greene postula um sistema situado no cérebro que ‘inspecciona’ cursos de acção e que, por sua vez, é sensível a quaisquer actos de violência dentro do plano de uma cadeia causal primária. A hipótese modular da miopia deve assimilar algumas características de dilemas deste género e deve ser contabilizada no dilema de *footbridge* por oposição ao dilema de *switch*. A presença de um acto de violência (empurrar a pessoa para o caminho ferroviário) no plano de acção primária do dilema de *footbridge* soa o ‘alarme’ que leva a juízos morais deontológicos, enquanto a ausência de violência consequentemente leva a uma resposta menos motivada pela emoção na forma de juízos morais utilitaristas. Se o raciocínio moral é processado pelo sistema racional, as decisões de um indivíduo serão lentas, esforçadas e utilitaristas. Empurrar uma pessoa forte e pesada de uma ponte é a acção correcta porque iria salvar cinco vidas o que é melhor do que salvar apenas uma. Quando o raciocínio moral é processado pelo sistema emocional, as decisões de um indivíduo serão rápidas, inconscientes e sem grande reflexão. Dado o mesmo exemplo, não é correcto empurrar a pessoa pesada de modo a salvar cinco pessoas.

23. Greene 2013:217.

24. “I call this theory the modular myopia hypothesis. It synthesizes the dualprocess theory of moral judgment with a theory about how our minds represent actions.” (Greene 2013:224).

Para Greene, o sistema emocional pode dominar sobre o sistema racional. A razão pela qual os juízos morais diferem dos dilemas mencionados é porque o dilema de *footbridge* provoca emoções mais fortes do que o dilema de *switch*. Ou seja, no dilema de *footbridge*, o sistema emocional domina comparativamente ao sistema racional. Por vezes, ambos os sistemas podem entrar em conflito. Quando se considera que forma de juízo moral deve-se conceber quando deparadas com o dilema de *footbridge*, a maioria das pessoas tendem a considerar rapidamente que não é aceitável empurrar a pessoa pesada da ponte de modo a salvar as cinco vidas. Mas se reflectirmos racionalmente acerca do dilema, empurrar a pessoa pesada da ponte, seria a acção mais correcta porque salvar cinco vidas é melhor do que apenas salvar uma. A teoria do processo dual do cérebro dos juízos morais encara o dilema de *footbridge* como problemático visto que, as nossas emoções (sistema emocional) lançam um sinal de que não devemos empurrar a pessoa pesada da ponte porque simplesmente é errado. Porém, o sistema racional começa a lançar sinais de que se não empurrarmos a pessoa pesada, cinco pessoas iram morrer, o que também é errado.

Apesar de teorias acerca do processo dual do cérebro terem sido bastante defendidas, também são igualmente refutadas. A maior parte dos argumentos que formulam críticas são baseados em problemas na interpretação dos dados empíricos e de como as evidências neurocientíficas disponíveis apoiam um modelo de processo dual de juízos morais. Dito isto, a crítica que abordarei na secção 4.3 defende que a linguagem utilizada nos estudos influencia a resposta do indivíduo assim como a crítica que procura refutar a ideia de que certas decisões morais provocam respostas emocionais.

4.2. Processo Dual do Cérebro em Situações Prejudiciais

Estudos²⁵ acerca da formulação de juízos morais atraíram investigadores que pretendiam perceber como é que indivíduos com danos no CPFvm formulam esses juízos em dilemas morais relativamente a situações prejudiciais. O objectivo é comparar indivíduos com danos no CPFvm com indivíduos sem qualquer tipo de dano cerebral assim como indivíduos com dano cerebral fora do CPFvm²⁶.

25. Ver, por exemplo, Ciaramelli et al. 2012, Young et al. 2010).

26. Este critério tem como objectivo procurar entender se outras áreas cerebrais poderiam afectar o raciocínio moral relativamente a situações prejudiciais. No estudo (Young et al 2010), é concluído que in-philosophy@LISBON

Através destes estudos, foi concluído que indivíduos com danos no CPFvm aprovavam, mais rapidamente, uma acção prejudicial em dilemas morais pessoais comparativamente a indivíduos sem estes danos. Contudo, estes indivíduos com danos no CPFvm aprovaram, de uma forma mais lenta, uma acção prejudicial em dilemas morais impessoais e, por sua vez, o grupo sem estes danos apresentou o resultado oposto. Além disso indivíduos com danos no CPFvm estão conscientes de que algumas acções entram em conflito com os seus valores morais. Apesar disto, não influencia a tomada de decisão. Baseiam os juízos morais no pensamento racional e examinam mais o resultado que a acção produz do que a intenção subjacente à acção. Por outras palavras, indivíduos com danos no CPFvm concluem que salvar cinco vidas é melhor do que salvar apenas uma.

Um outro estudo, realizado por Koenigs²⁷ revelou que indivíduos com danos no CPFvm agem de uma maneira mais utilitarista relativamente à formulação de juízos morais em situações prejudiciais. Adicionalmente, Young²⁸ postulou que indivíduos com os mesmos danos falham na percepção do significado emocional de intenções prejudiciais e, por isso, formulam juízos morais anormais. O comportamento estudado destes indivíduos pode ser um resultado de um processamento emocional afectado, o que significa que, provavelmente, não experienciam emoções aversivas que normalmente surgem ao observar uma pessoa prejudicar outra.

Apesar da linguagem mais técnica, os estudos acima apresentados revelam que indivíduos com danos cerebrais tendem a formular juízos morais utilitaristas independentemente de dilemas pessoais ou impessoais. Além disso, prova que estudar o CPFvm não é um recurso adequado para entender juízos morais relativamente àquilo que é considerado correcto ou errado face a um dilema. Adicionalmente, mostra que indivíduos com danos cerebrais agem de uma maneira utilitarista porque o sistema de processamento emocional não funciona adequadamente.

divíduos com danos no CPFvm consideram um mal pretendido como mais permissível do que indivíduos sem danos cerebrais ou indivíduos com danos noutras áreas : “VMPC participants even judged attempted harms (e.g., attempting, but failing to poison someone) as more permissible than accidental harms (e.g., accidentally poisoning someone).”(Young 2010:848). Além disso, indivíduos saudáveis, relativamente a um prejuízo pretendido, formulam juízos mais críticos do que situações que desencadeiam um prejuízo accidental. Por outro lado, indivíduos com danos no CPFvm, quando confrontados com os mesmos casos, negligenciam a intenção negativa do protagonista do mal provocado, e favorecem no resultado da acção. O défice de pacientes com danos deste género é altamente selectivo, mantendo-se restrito ao contexto de um mal pretendido. Contrariamente, no estudo de (Ciaramelli et al. 2012) danos no CPFvm levam a uma irregularidade na formulação de juízos morais de ambos prejuízos pretendidos como prejuízos accidentais. E isto é consistente com o défice, atribuindo intenções aos agentes morais.

27. Koenigs et al. 2007.

28. Young et al. 2010.

Face a isto, Greene acredita que a teoria do processo dual do cérebro de juízos morais explica porque é que pacientes com dano no CPFvm agem de uma maneira mais utilitarista relativamente a juízos morais em situações prejudiciais. Indivíduos com danos deste género agem de uma forma mais utilitarista devido a falta de respostas emocionais por parte do cérebro. Isto significa que em indivíduos saudáveis ou sem danos cerebrais nesta região, o sistema emocional pode dominar sobre o sistema racional em algumas situações. Se o sistema emocional em indivíduos com danos estiver comprometido, o único sistema que suporta o ‘peso’ é o sistema racional, ou seja, que é melhor salvar cinco pessoas em vez de uma visto que a primeira opção obtém os melhores resultados.

4.3. Críticas à Teoria do Processo Dual do Cérebro de Juízos Morais

O pensamento de Greene baseado nos estudos por ele realizados, revela algumas implicações. Ao usar uma linguagem emocional para descrever dilemas morais ou pessoais afecta as emoções morais de um indivíduo e como este irá julgar um cenário moral. Além disso provocou o aumento da actividade no sistema emocional²⁹. Greene confundiu os indivíduos que foram testados quando lhes foi pedido para analisar um dilema moral como certo ou errado. Isto torna pouco claro o que levou à formulação do juízo moral. Poderão ter sido as decisões escolhidas baseadas pelos próprios valores de cada indivíduo? Ou baseado naquilo que é legal, aceite ou rejeitado pela sociedade? Uma das sugestões seria mudar a questão colocada. Em vez de perguntar se, dado dilema moral, é certo ou errado agir de uma certa forma, perguntar se “é errado agir de x forma?” ou “faria x?”. Se os investigadores alterarem as perguntas para as sugeridas, é esperado a redução do risco de os indivíduos participantes abordarem os dilemas com diferentes questões em mente.

Uma outra crítica é a de McGuire que reanalisou os resultados do estudo de Greene (Greene et al. 2001) para determinar se os resultados eram generalizáveis para uma população mais ampla. Foi realizada uma análise de itens (um conjunto de métodos usados para avaliar itens de estudo) que revela que os resultados, do estudo feito por Greene, eram conduzidos por um tipo especial de item com características de idiosincrasia. Além disso, os resultados não são generalizáveis para uma população mais ampla de dilemas morais. Quando são removidos este tipo de itens pouco sustentados, a diferença entre o tempo de resposta tornou-se insignificante. Isto indica que a interacção que Greene considera no seu estudo

29. Ver Borg et al. 2006.
philosophy@LISBON

era apenas conduzida por uma resposta rápida aos itens pouco aprovados³⁰. Além disso, quando estes itens pouco aprovados foram removidos, revela-se que dilemas pessoais causam um aumento no tempo de resposta e que a interacção na análise de sujeitos defendida por Greene deve-se apenas a dilemas pessoais mal sustentados ou dilemas pessoais não-morais.

McGuire sugere a reavaliação dos resultados das imagens de ressonância magnética do estudo de Greene, porque os padrões de activação podem ser derivados de valores hedónicos³¹ dos estímulos.

“Estes resultados também sugerem que os resultados das imagens do estudo de Greene et al. devem ser revistos. Com nenhuma outra razão que suporte um processo dual de interpretação de informação, a interpretação mais parcimoniosa pode ser que padrões de activação podem reflectir valores hedónicos de estímulos.”³²

Por último, partindo da ideia de Greene de que dilemas variam e, por isso, levam a tempos de resposta diferentes, é criticada a não utilização de dilemas correspondentes. O resultado do dilema de *switch* e o resultado do dilema de *footbridge* são semelhantes, mas diferem em como o resultado é produzido. Ou seja, no primeiro, o resultado é produzido por uma acção não-física (não existe contacto directo com a pessoa que se prejudicará de modo a salvar as outras cinco), enquanto que no último, o resultado é produzido por uma acção física em que existe contacto directo com a pessoa que será prejudicada. Dito isto, por ambos os dilemas estarem envolvidos em diferentes tipos de acções, irão produzir respostas emocionais diferentes³³. Para ultrapassar esta adversidade, uma possível solução seria o uso de estímulos que apenas diferem na variável de interesse. Face a isto, a análises de itens devem também ser realizada quando novos estímulos são utilizados, de modo a garantir que os resultados sejam generalizados nas populações de dilemas morais que estão sob investigação.

Com base nestas objecções, a teoria do processo dual do cérebro fracassa por não existir nenhuma razão aparente para acreditar que certas decisões mo-

30. Ver McGuire et al. 2009.

31. Isto é, o prazer ou a dor é aquilo que motiva um indivíduo a agir de certa forma.

32. “These results also suggest that Greene et al.’s imaging results should be revisited. With no other reason to support a dual-process interpretation of the data, the most parsimonious interpretation may be that the patterns of activation may be reflecting the hedonic values of the stimuli.” (McGuire et al. 2009:579).

33. A esta crítica, McGuire sugere que investigadores devem utilizar diferentes estímulos que só diferem na variável de interesse.

rais provocam respostas emocionais. E, da mesma forma, não existe razão para supor que as emoções são processadas de maneiras qualitativamente diferentes de outros dilemas que não provocam uma resposta emocional forte. Além disso, não existe realmente prova de que existe confronto entre os dois sistemas quando são feitos os juízos morais na avaliação de um dilema moral complexo. Uma teoria do processo dual do cérebro de juízos morais fracassa e não há diferença no tempo de resposta relativamente a juízos utilitaristas e deontológicos em dilemas morais pessoais.

4.4. Resposta de Greene

Greene responde à crítica de McGuire defendendo que a mesma rejeita injustificadamente a pesquisa empírica que apoia a teoria do processo dual do cérebro de juízos morais³⁴. Greene explica que o problema posto por McGuire já tinha sido considerado. No estudo (Greene 2009), que tinha como objectivo a criação de uma evidência mais forte para a implicação de processos cognitivos controlados em juízos morais utilitaristas, Greene decidiu focar-se em dilemas pessoais de alto conflito. Os dilemas de alto conflito são caracterizados como dilemas difíceis em que existe a opção de salvar cinco pessoas, mas à custa de matar uma. Além disso, dilemas de alto conflito contêm uma acção prejudicial que claramente cria um juízo utilitarista e racional conflituooso entre os sujeitos que leem dilemas éticos³⁵.

Relativamente à crítica de McGuire de que existe uma mistura da teoria do processo dual de juízos morais e dilemas pessoais e impessoais, Greene defende que a teoria não implica que o dilema de *footbridge* crie uma resposta emocional mais forte do que no dilema de *switch*. Pode haver várias razões para explicar o facto de os indivíduos considerarem o dilema de *footbridge* mais pessoal (por envolver, por exemplo, uma acção intencional). Ou seja, mesmo que a distinção entre dilemas pessoais e impessoais esteja incorrecta, o processo dual do cérebro pode estar correcto.

Para concluir, Greene concorda com McGuire relativamente a ser necessário o uso de estímulos mais controlado de modo a identificar como é que dilemas afectam os juízos morais de cada um (substituir a distinção entre dilemas morais pessoais e impessoais por algo melhor). Contudo, afirma que esta recomendação não é necessária para ser verificada a teoria do processo dual do cérebro. Isto

34. Greene 2009.

35. Greene et al. 2008.
philosophy@LISBON

significa que não é necessário saber o que diferencia o dilema de *switch* do dilema de *footbridge* para saber como é que ambos são processados pelo cérebro.

4.5. Ponto da Situação

Quão forte é a teoria do processo dual do cérebro de Greene? Resumindo a reflexão das últimas secções, a teoria do duplo processo do cérebro ganhou bastante suporte de estudos que se focam na questão dos juízos morais. Contudo, o suporte maior é as pesquisas feitas a uma zona específica do cérebro, a saber, o CPFvm de modo a perceber como é que um indivíduo formula juízos morais em situações de dor. Mas, como já foi mostrado pela crítica de McGuire, nem sempre é um recurso adequado.

Recapitulando, Greene postula que dilemas morais pessoais como o dilema de *footbridge* tendem a provocar respostas emocionais fortes em indivíduos saudáveis comparado com dilemas impessoais, como o dilema de *switch*. Esta observação foi confirmada por várias experiências que foram feitas para comparar como indivíduos sem danos neurológicos e indivíduos com danos no CPFvm respondem a dilemas morais relativamente a situações prejudiciais.

O dilema de *switch* e o dilema de *footbridge* propõem acções (matar uma de modo a salvar outras cinco) e consequências semelhantes (em ambos os casos, morre uma pessoa). Apesar disso, o dilema de *footbridge* incentiva uma resposta emocional mais forte relativamente à acção proposta do que o dilema de *switch*. De acordo com a teoria do processo dual do cérebro, isto acontece porque o sistema emocional prevalece comparativamente o sistema racional. Ou seja, emoção é superior à razão.

5. Metamoralidade como Possível Resposta

Apesar das críticas efectuadas relativamente à teoria do processo dual do cérebro, Greene alega que é necessário uma metamoralidade para resolver os conflitos morais, defendendo uma forma desta, que ele nomeia de pragmatismo profundo.

Tal como referido na secção 2, Greene aborda inicialmente o problema com a teoria da cooperação em que existe um conflito entre “eu” *versus* “nós”. Este é um clássico dilema da cooperação, de como coordenar interesses relativamente a indivíduos, cada um com os seus próprios interesses, cujo cérebros

foram desenvolvidos para resolver através de mecanismos que no final inclinam para a cooperação. Através desta perspectiva, Greene define a moralidade como um conjunto de adaptações psicológicas que permitem a um dado indivíduo, outra egoísta, colher os benefícios da cooperação. A moralidade evoluiu, segundo o pensamento de Greene, de modo a fornecer uma solução para o problema da cooperação. Isto é, que o ser humano foi feito, biologicamente, para ser cooperativo. Mas o problema é que este pensamento apenas expande para membros de um grupo. Enquanto que a moralidade evoluiu para satisfazer a cooperação dentro de grupos, fornecendo uma solução para a implicação da teoria da cooperação, não evoluiu para a cooperação entre grupos porque a evolução é um processo inerentemente competitivo e a competição entre grupos (e a presença inevitável de conflito onde a competição existe) é essencial para a sobrevivência de grupos. Este conflito grupal constitui o segundo problema, a tragédia da moralidade do senso comum que Greene representa como conflitos “nós” *versus* “eles”. Diferentemente da teoria da cooperação, este problema não se trata de uma questão de conter o egoísmo. Greene argumenta que o conflito entre grupos ocorre e é sustentado porque diferentes grupos têm “visões incompatíveis sobre o que uma sociedade moral deveria ser”³⁶. Cada grupo, em particular, tem uma versão própria do senso comum moral, o que explica muito do que se observa em termos de conflito intergrupal e violência. Essa tragédia de conflito moral do senso comum é o maior problema subjacente às controvérsias morais que nos dividem. Para uma resposta a estes problemas, Greene procura uma solução vinculada à metamoralidade.

5.1. Pragmatismo profundo

Embora a moralidade resolva amplamente a teoria da cooperação, a natureza não tem uma solução conveniente para a teoria da tragédia da moralidade do senso comum. Como não podemos confiar em nenhuma capacidade, é necessário é o que Greene chama de solução não natural. A solução não natural designada por Greene é a formulação de uma metamoralidade.

“Se pretendemos evitar a Tragédia da Moralidade do Senso Comum, é necessário encontrar a nossa solução não-natural: aquilo que nomeei como metamoralidade, um sistema moral de alto nível que adjudica entre moralidades tribais em concorrência, assim como uma moralidade de uma tribo adjudica entre indivíduos em concorrência”³⁷

36. Greene 2013:4.

37. “If we are to avert the Tragedy of Commonsense Morality, we’re going to have to find our own, unnatural solution; what I’ve called a metamorality, a higher-level moral system that adjudicates philosophy @LISBON

Uma vez identificada a necessidade de uma metamoralidade nesse sentido, Greene reflecte acerca do que esta deveria. Aquilo que é necessário é algo comum (“*common currency*”). Além disso, Greene suspende o juízo no que toca à existência de uma verdade moral. De qualquer modo, ele nega que exista um acesso directo e viável. Se houvesse uma verdade moral acessível, então a teoria de Greene relativamente a uma metamoralidade seria obediente a seja o que for que essa verdade acessível seria³⁸.

Seguindo a ideia de que verdade moral não existe ou, porque se existe não se pode aceder, devemos reunir os valores que partilhamos. Não é necessário que estes valores sejam perfeitos, mas devem reunir os valores que seguimos. Devem ser partilhados pelos membros de diferentes grupos cujos desentendimentos espera-se que sejam resolvidos ao apelar a um padrão moral comum. Este padrão comum de valores partilhados deve avaliar casos de conflito entre valores de diferentes grupos. É partir desta fase do pensamento de Greene que é proposto o pragmatismo profundo. De modo a compreender o argumento para o pragmatismo profundo, é preciso notar que, para Greene, há duas coisas essenciais para ter uma compreensão mais completa acerca da moralidade, nomeadamente, um entendimento da estrutura dos problemas morais modernos (e como estes divergem do tipo de problemas que o cérebro desenvolveu para resolver) e um entendimento da estrutura moral do cérebro (e como os diferentes tipos de pensamento são aptos para resolver os diferentes problemas).

Dito isto, Greene associa o modo automático do cérebro a juízos morais deontológicos e associa o modo manual a juízos morais utilitaristas. Enquanto que juízos deontológicos são, no modo automático, eficientes, mas inflexíveis, o contrário acontece com juízos morais utilitaristas. Esta ideia serve de base para aquilo que Greene define como o Princípio de Milagres Não Cognitivos:

“O Princípio de Milagres Não Cognitivos: Quando lidamos com problemas morais desconhecidos, devemos apoiarmo-nos menos nas definições automáticas (respostas emocionais automáticas) e mais no modo manual (raciocínio controlado e consciente), para que não apostemos em milagres cognitivos.”³⁹

cates among competing tribal moralities, just as a tribe’s morality adjudicates among competing individuals.” (Greene 2013:147).

38. Relativamente a este tópico da verdade moral, farei uma objecção na secção 6.1.2. que procura reflectir acerca da possibilidade da mesma.

39. “The No Cognitive Miracles Principle: When we are dealing with unfamiliar moral problems, we ought to rely less on automatic settings (automatic emotional responses) and more on manual mode (conscious, controlled reasoning), lest we bank on cognitive miracles.” (Greene 2014:715).

Dado que não estamos preparados para problemas morais, segue-se que aquilo que é necessário é uma flexibilidade face a estes. Além disso, juízos morais utilitaristas permitem esta flexibilidade, pelo menos de um modo mais significativo do que juízos morais deontológicos. É com base neste pensamento que é formulado o pragmatismo profundo, uma perspectiva utilitarista.

Existem vários argumentos que Greene apresenta de modo a construir esta teoria. Todo o pensamento do autor ao longo da obra culmina nos argumentos a favor de um utilitarismo que serão apresentados ao longo desta secção. Recapitulando: a moralidade, que é usada para resolver conflitos dentro de grupos, leva a um conflito entre grupos (criando a tragédia da moralidade do senso comum) porque grupos diferentes levam a valores conflituosos de moralidade. Além disso, Greene defende que não há verdade moral que fundamente um sistema de valores de grupos. Isto leva a uma necessidade de uma metamoralidade de modo a resolver o problema da tragédia da moralidade do senso comum.

Após o estabelecimento da necessidade de uma metamoralidade, Greene procura responder à questão “em que se deve basear essa metamoralidade?”. Dito isto, o argumento contra intuições anti-utilitaristas dita que esta metamoralidade não deve ser baseada em intuições anti-utilitaristas⁴⁰. Por sua vez, após o estabelecimento de que a metamoralidade não deve ser baseada em intuições anti-utilitaristas, surge um novo argumento, a saber, o argumento de valores partilhados. Partindo do pressuposto que não há verdade moral, ou se há, não temos acesso a ela, então a metamoralidade não seria baseada na verdade moral. O objectivo da metamoralidade é estabelecer um plano comum. Dito isto, a metamoralidade devia ser baseada em valores partilhados.

De seguida, uma vez estabelecido que a metamoralidade deve ser baseada em valores partilhados, Greene passa ao argumento para o utilitarismo de valores partilhados. Se tudo o resto é igual, é preferível aumentar a quantidade total de felicidade dos indivíduos. Excluindo a ideia de que ‘tudo o resto é igual’, restamos o utilitarismo, o que fornece a melhor metamoralidade capaz de resolver qualquer conflito.

Para concluir, Greene adiciona ao seu pensamento outro argumento. O argumento do utilitarismo partilhado que defende que o modo manual do pensamento é predisposto no pensamento utilitarista. Podemos compartilhar isto porque somos todos compostos pelo mesmo modo manual. Por isso, o modo manual e pensamento utilitarista é uma boa base para valores partilhados. Ao

40. Para um conhecimento mais aprofundado deste argumento ver Greene 2013:212.
philosophy@LISBON

juntar todo este pensamento de Greene podemos concluir que:

- (1) É necessária uma metamoralidade.
 - (2) Essa metamoralidade não deve ser baseada em intuições anti-utilitaristas.
 - (3) Além disso, deve ser baseada em valores partilhados.
 - (4) O utilitarismo é a perspectiva mais adequada para valores partilhados.
-
- (5) Logo, a metamoralidade deve ser utilitarista.

6. Será a Metamoralidade um Caminho Claro para a Resolução de conflitos morais?

Tal como foi mostrado até agora, o pensamento de Greene, embora rico em conteúdo e aspirações, apresenta algumas falhas. Algumas delas, mencionadas brevemente, irão ser agora recapituladas.

O início do pensamento de Greene parte de uma noção de moralidade, a saber, “a moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permite que indivíduos egoístas colham os benefícios da cooperação”. Esta definição leva a uma moralidade que negligencia alguns tópicos comuns na Filosofia moral contemporânea. Muitos filósofos rejeitaram uma definição de moralidade como um conjunto de adaptações psicológicas. Mesmo se admitirmos que a moralidade é um conjunto desse tipo, por que devemos limitá-la ao conjunto de adaptações que permitem que indivíduos outrora egoístas obtenham benefícios de cooperação? Por vezes, aquilo que descrevemos como moralidade são acções altruístas e claramente não cooperativas. Por exemplo, o meu vizinho do segundo andar é um extremista islâmico que está a viver em Portugal e, estou confiante que não exercerá as suas crenças extremistas novamente. Poderei ter a obrigação moral, segundo esta perspectiva, de denunciá-lo. E assim colherei os benefícios de ser cooperativa. Mas, a minha acção não parece ser moralmente correcta, pois denunciei uma pessoa inocente.

Apesar disso, Greene considera que as emoções são processos automáticos que nos guiam relativamente a como devemos agir. Além disso, defende que as emoções contêm habilidades que interpretam um papel importante no aumento da cooperação entre indivíduos. Mas o facto de as emoções serem processos automáticos não se segue que devemos descartá-las. A ideia de que são processos automáticos não significa que não sejam importantes para fundamentar as nossas razões morais ou marcadores de valor.

6.1. Críticas ao Pragmatismo Profundo

6.1.1. Objecção ao modo manual

A teoria utilitarista de Greene (pragmatismo profundo) basicamente defende que a felicidade de todos os indivíduos tem o mesmo peso. O que leva a uma questão de quanto é que o conceito de “todos” é inclusivo. Podemos questionar, então, se esse conceito inclui animais ou, por exemplo, possíveis pessoas futuras. Ao afirmarmos que a felicidade de todos deve ser maximizada, é plausível questionar a quem é que esta felicidade é importante.

“Utilitarismo pode ser resumido em três palavras: maximizar a felicidade imparcialmente.”⁴¹

Ao aceitarmos a teoria do pragmatismo profundo de Greene, comprometemos-nos com exatamente aquilo que não desejamos. Ou seja, se se revelar que o tipo de raciocínio que esta teoria adopta (modo manual) não é tão completo e adequado como o modo (modo automático) que a teoria tenta prevalecer. Seguindo esta linha de pensamento, podemos então considerar que:

“Se maximizar a felicidade imparcial envolve considerar pessoas futuras, e se processos automáticos particulares (emoções) são adequados para resolver conflitos de cooperação, a melhor maneira de resolver conflitos entre de grupos (a longo prazo para muitas pessoas futuras), será a criação de processos automáticos aptos para lidar com estes problemas.”⁴²

Segundo o pensamento de Greene, tendemos a racionalizar o nosso comportamento moral o que indica que uma flexibilidade é, por vezes, uma parte viciosa e defeituosa do nosso processo controlado. Mas, se as nossas emoções morais são inflexivas (e eficientes), a melhor maneira que nos permite maximizar a felicidade de um modo imparcial talvez seja “conceder aos nossos descendentes as melhores emoções inflexivas e eficientes”⁴³. De um modo mais claro, em alternativa de ter que se empregar num raciocínio lento e árduo, seria melhor

41. “Utilitarianism can be summarized in three words: Maximize happiness impartially.” (Greene 2013:203).

42. “If maximizing happiness impartially involves considering future persons, and if particular automatic processes (emotions) are good at solving cooperation problems, the best way to solve new intertribal cooperation problems (in the long term for lots of future people) may be to develop and inculcate automatic processes adept to handle these problems” (Tobia 2014: 3).

43. “(...) bestow upon our descendents the best inflexible and efficient emotions”. *Idem*. philosophy @LISBON

gerar as emoções certas, proporcionar que sejam direccionadas sem esforço e de maneira adequada.

Apesar desta objecção feita por Tobia ser bastante pertinente, não acerta em cheio. Para as definições do modo automático serem desenvolvidas fora de qualquer curso natural que possam ter, é necessário que o indivíduo mude para o modo manual de pensamento. Ora isto é o que Greene propõe que se faça. Respostas automáticas são delineadas e ajustadas de modo a ser consistentes e benéficas para a sobrevivência. Greene não discordaria com esta visão. Sendo um defensor de haver, primeiramente, uma configuração de definições automáticas, Greene concordaria com a suposta objecção de Tobia. Greene sugeriria que é necessário, em situações onde novos dilemas morais surgem, uma resposta racional. Processos automáticos relevantes não podem surgir subitamente para esse novo problema. Isto enfatiza aquilo que o Princípio de Milagres Não Cognitivo dita.⁴⁴

Relativamente à questão acerca de possíveis pessoas futuras, não há respostas automáticas inatas específicas disponíveis. Para conceder às gerações futuras as melhores emoções inflexíveis e eficientes, é preciso estabelecer que emoções estas devem ser. E isto é algo que só pode ser feito através de alguma forma de raciocínio.

6.1.2. Haverá Verdade Moral?

Greene, afirma que o objectivo não é encontrar a verdade moral, mas sim um guia prático. Ou seja, o objectivo é fornecer algo em comum e adequado para a resolução de conflitos morais. Contudo parece que a teoria do pragmatismo profundo apoia-se na verdade moral:

“Eu não afirmo, contudo, que o utilitarismo é a verdade moral. Nem afirmo, mais especificamente, e tal como alguns leitores esperam de mim, que a ciência prova que o utilitarismo é a verdade moral. Em vez disso, afirmo que o utilitarismo torna-se unicamente atractivo assim que a nossa reflexão moral é melhorada objectivamente por um entendimento científico da moralidade”⁴⁵

44. Ver secção 6.1.

45. “I do not claim, however, that utilitarianism is the moral truth. Nor do I claim, more specifically, and as some readers might expect me to, that science proves that utilitarianism is the moral truth. Instead, I claim that utilitarianism becomes uniquely attractive once our moral thinking has been objectively improved by a scientific understanding of morality.” (Greene 2013:189).

Uma crítica recentemente feita a Greene por Simon Rosenqvist é baseada na necessidade, ou não, de uma metamoralidade e é feita através da alegada posição de negligência de Greene de uma verdade moral. Podemos formular o argumento de Rosenqvist da seguinte maneira: (1) se não existe verdade moral e (2) a teoria da tragédia da moralidade senso comum não constitui um conjunto de coisas moralmente defeituosas, então (3) não há necessidade para uma metamoralidade⁴⁶. Ou seja, é posto em causa a necessidade de uma metamoralidade porque Greene propõe um pragmatismo profundo como resposta ao problema da tragédia da moralidade do senso comum. Dito isto, se não há verdade moral, a tragédia da moralidade do senso comum também não é um problema moral. Rosenqvist sugere que, para o utilitarismo ser a verdade moral, devíamos evitar a tragédia da moralidade do senso comum de modo a produzir mais felicidade. Isto só é possível se aceitarmos a definição de moralidade de Greene, relativamente ao valor da cooperação⁴⁷. Se o fizermos, o que é defeituoso na tragédia da moralidade do senso comum são as consequências relativamente à não cooperação dos indivíduos ou conflito, que não precisam de ter uma componente de verdade moral. E, como já mencionei, a definição de moralidade de Greene não parece muito adequada. E a crítica de Rosenqvist parece estar fundada na aceitação desta definição de moralidade.

Veremos outras formulações desta crítica. Na secção 6.1. examinei o argumento de Greene a favor de uma perspectiva utilitarista, isto é, pragmatismo profundo. Podemos evidenciar aqui a crítica de que Greene parece negligenciar uma verdade moral, mas que na verdade apoia o seu pensamento nela. Para clarear, por um lado Greene argumenta que não há verdade moral (ou se há, não temos acesso à mesma). Esta ideia é usada como base para o argumento da necessidade da metamoralidade e como base para o argumento dos valores partilhados, o que é problemático. Por outro lado, para tentar fortalecer a teoria do pragmatismo profundo e ultrapassar os problemas encontrados, argumenta que as intuições anti-utilitaristas fracassam ao investigar a verdade moral. Por sua vez, esta é uma ideia do argumento das intuições anti-utilitaristas. Estas asserções acerca da inviabilidade deste tipo de intuições são contraditórias à ideia de que não há verdade moral que forneça uma base para o sistema de valores de um grupo (argumento da necessidade da metamoralidade), e contrário ao argumento de que não há uma verdade moral ou, se há, não temos acesso a ela. Portanto, se não existe verdade moral, as intuições anti-utilitaristas também não podem deixar de a investigar. Se não há características de dilemas morais que mantêm uma relação com a verdade moral, de modo que o seu valor de verdade possa ser

46. Rosenqvist 2017.

47. Relembro que Greene defende a moralidade como um conjunto de adaptações psicológicas que permitem a um dado indivíduo, outrora egoísta, colher os benefícios da cooperação.
philosophy@LISBON

investigado (porque tal relação é necessariamente impedida por não haver verdade moral ou acesso a ela), então a alegação de que intuições falham em investigar características moralmente relevantes não faz sentido. Ao rejeitar a existência de uma verdade moral, Greene adopta uma perspectiva cognitivista acerca dos juízos morais. Deste modo, os dilemas morais que Greene considera possuem características que permitem investigar a verdade ou então essas características não existem. Por isso é contraditório e não é completamente coerente com a formulação da teoria do pragmatismo profundo. O argumento da necessidade da moralidade e o argumento dos valores partilhados são incompatíveis com o argumento das intuições anti-utilitaristas porque são baseados em argumentos conflituosos acerca da existência da verdade moral. Por isso, e por outras razões também mencionadas ao longo desta reflexão, o pensamento de Greene e os seus argumentos a favor de um pragmatismo profundo fracassam.

6.1.3. Factores Moralmente (i)relevantes

Alguns dos argumentos de Greene, formulados através de estudos, avançam a ética normativa ao revelar o funcionamento interno de juízos morais. Além disso, segundo a sua investigação empírica, Greene afirma que a fiabilidade de intuições morais deontológicas é severamente comprometida pelas descobertas empíricas. Um dos pontos cruciais no pensamento deste autor é a compreensão de juízos caracteristicamente deontológicos e consequencialistas. Deontologia é uma teoria moral que enfatiza regras morais, direitos e deveres. O consequencialismo, por outro lado, é entendido como o tipo de teoria que atribui o valor moral de um acto, dependendo apenas das suas consequências. Dado esta distinção, um juízo é caracteristicamente deontológico ou consequencialista se é justificado naturalmente por uma teoria moral em vez de uma outra. Face a isto, é possível um deontologista formular um juízo caracteristicamente consequencialista e vice-versa. Note-se que o objectivo de Greene é simplesmente afirmar acerca do poder explicativo destas teorias éticas relativamente a juízos. Ou seja, certos juízos intuitivos (como carregar no botão no dilema de *switch*) são mais fáceis de racionalizar em termos consequencialistas, de maximizar o bem, do que outros dilemas (como no dilema de *footbridge*, em que se empurra uma pessoa) em termos deontológicos, de deveres e direitos.

Sintetizando aquilo que já foi mencionado previamente, podemos distinguir dois elementos principais na teoria do processo dual do cérebro. Em primeiro lugar, juízos morais são influenciados por respostas emocionais automáticas. Segundo, aquilo que Greene nomeia de Princípio da Tensão Central, que afirma que juízos caracteristicamente deontológicos são suportados por respostas emocionais enquanto que juízos caracteristicamente consequencialistas são suportados pela razão e processos controlados. No dilema de *switch*, indivíduos tendem a formular juízos caracteristicamente consequencialistas enquanto que

no dilema de *footbridge* tendem a formular juízos caracteristicamente deontológicos. Greene favorece uma perspectiva consequencialista. Contudo, como já foi mostrado, o pensamento de Greene enfrenta várias críticas. O favorecimento de uma teoria consequencialista em contraste a uma teoria deontológica não é excepção.

Ao longo desta dissertação, podemos observar várias maneiras em que o argumento de Greene não é o mais adequado tanto para referenciar da melhor forma os processos envolvidos em decisões morais, como na criação de uma metamoralidade capaz de minimizar, ou erradicar, conflitos morais.

Por último, consideremos a crítica recentemente feita por Micah Lott relativamente aos argumentos de Greene contra a deontologia. Lott afirma que quando questionamos se um acto é moralmente certo ou errado, não se procura simplesmente uma intuição ou uma inclinação relativamente a esse acto. Aquilo que se procura é uma justificação normativa para essas inclinações e intuições.

“Aquilo que importa é que uma resposta aceitável deve apontar para algum bem, ou algum valor, ou algum padrão normativo, de modo a ser uma resposta do tipo correcto. Nesse sentido, uma resposta aceitável não pode simplesmente apontar para o facto que estamos inclinados a reprovar. Afirmar simplesmente que estamos inclinados é inadequado, porque o significado normativo dessa inclinação é precisamente aquilo que estamos a questionar. Afirmar que estamos inclinados diz-nos aquilo que já sabemos e não nos ajuda a responder à questão se os juízos de repreensão são justificados ou não.”⁴⁸

Como já vimos na secção 5.1. relativamente ao pragmatismo profundo, Greene nomeia o Princípio de Milagres Não Cognitivos que é interpretado como um princípio normativo. Recordo que este princípio é baseado na asserção de que definições automáticas são adequadas apenas quando são alinhadas pela experiência, seja ela pessoal ou cultural e biológica. Visto que dilemas desconhecidos são aqueles que fracassam em experiência adequada, não parece haver razão para considerar que os nossos processos automáticos são adequados quando enfrentados com este tipo de problemas⁴⁹. Portanto, seria como um “milagre” cognitivo se tivémos boas intuições morais acerca de dilemas desconhecidos. E, por isso, não deveríamos confiar nestes milagres. Mas, para aplicarmos este

48. ” What matters is that any acceptable answer must point to some good, or some value, or some normative standard, in order to be an answer of the right kind. In that respect, an acceptable answer cannot simply point to the fact that we are inclined to condemn. To say simply that we are so inclined is inadequate, because the normative significance of that inclination is precisely what we are asking about. Saying that we are inclined tells us what we already know and does not help answer the question of whether judgments of condemnation are justified or not.” (Lott 2016:244).

49. Lott 2016: 247.

princípio é necessário reconhecer quais situações são desconhecidas. Podemos saber se um dilema moral é desconhecido se este surge devido a “desenvolvimentos culturais recentes” ou se “envolve desentendimento prático que não parece ser baseado num desentendimento sobre factos não-morais”⁵⁰. Dito isto, Greene considera que ambos os dilemas de *switch* e *footbridge* são desconhecidos e o PMNC⁵¹ aplica-se a estes. Isto significa que devemos depender mais do nosso modo manual do pensamento do que no modo automático de modo a evitar ‘apostar’ milagres cognitivos.

Segundo o Princípio da Tensão Central, juízos deontológicos em dilemas como o de *footbridge* são suportados, preferencialmente, pelo modo automático. Por outro lado, quando é formulado um juízo consequencialista, dependemos do modo manual. Isto é importante para a ética normativa. Ao formular um juízo em dilemas como o de *footbridge*, não devemos apoiarmo-nos em intuições que suportam os nossos juízos deontológicos⁵². Não devemos confiar nas intuições que nos levam a juízos deontológicos visto que estes surgem de processos automáticos e o PMNC dita que devemos basearmo-nos no modo manual. Dito isto, a ciência cognitiva fornece-nos informação normativa que nos direcciona a novas conclusões normativas.

“Devemos desconfiar das nossas definições automáticas e apoiarmo-nos mais no modo manual quando pretendemos resolver um desentendimento moral prático. (...) Mas a onde é que isto leva? Acredito que favorece abordagens consequencialistas à resolução de problemas morais, direccionadas apenas a promover boas consequências, em vez de abordagens deontológicas direccionadas a perceber quem tem que tipo de direitos e deveres, em que estes são considerados como restrições à promoção de boas consequências.”⁵³

Tanto o dilema de *switch* e de *footbridge* revelam um padrão de juízos diferente dependendo de qual foi o dilema que foi apresentado primeiro quando analisado relativamente a dois grupos, um de filósofos e outro composto por não filósofos⁵⁴. Mas, apenas o grupo composto por filósofos tendem a adoptar a

50. 248.

51. Abreviação para “Princípio de Milagres Não Cognitivos”.

52. Lott 2016:248.

53. “We should distrust our automatic settings and rely more on manual mode when attempting to resolve practical moral disagreements. (...) But where does this lead? I believe it favors consequentialist approaches to moral problem solving, ones aimed solely at promoting good consequences, rather than deontological approaches aimed at figuring out who has which rights and duties, where these are regarded as constraints on the promotion of good consequences.” (Greene 2014:717).

54. Ver (Schwitzgebel e Cushman 2012). Neste estudo é estudado a formulação de juízos morais de um grupo de filósofos e outro de não filósofos relativamente aos casos de *switch* e *footbridge*.

Doutrina do Duplo Efeito se o dilema de *switch* for o primeiro a ser apresentado. Esta doutrina é considerada um princípio deontológico.

“De acordo com a Doutrina do Duplo Efeito, é errado prejudicar alguém como meio para um fim, mas pode ser permissível prejudicar alguém como um efeito colateral na procura de um fim bom.”⁵⁵

Neste estudo⁵⁶ em que Greene se baseia para o seu pensamento, o grupo de filósofos revela uma tendência para uma resposta automática suportando o princípio deontológico. Mas, os filósofos são persuadidos a fazer um ajuste às suas teorias de modo a serem consistentes com a sua escolha face a este dilema. Tal como Lott objecta, este procedimento não envolve uma racionalização por parte dos filósofos de chegar a novas conclusões que mudem a direcção do modo automático. Pelo contrário, a “consistência proveniente da DDE serve apenas para codificar resultados”⁵⁷ que são obtidos e moldados pelo modo automático que empurram para uma resposta negativa no dilema de *footbridge*. Portanto, para Greene, somos governados pelas definições automáticas caso queiramos considerar “não” a resposta moralmente correcta no dilema de *footbridge*. Quaisquer ajustes manuais desejados estão à mercê dessas definições automáticas. Dito isto, mesmo um princípio deontológico depende de definições automáticas e, por isso, transgridem o PMNC.

Como vimos na secção 4.1. há uma distinção entre juízos formulados no dilema de *footbridge*, nomeadamente, o tipo de acção que envolve: se é directa e, por isso, há uma intenção de provocar dor, ou se é indirecta e o prejuízo é um efeito colateral. Filósofos, para Greene, podem considerar a DDE⁵⁸ de modo a justificar esta distinção⁵⁹. Adaptemos agora o argumento de Greene que o leva a sustentar a racionalização deontológica⁶⁰. Consideremos que Kirk conduz uma série de entrevistas para uma vaga de assistente. O candidato escolhido por Kirk será o seu assistente e deve reunir um conjunto de capacidades para o cargo, por exemplo, ser rápido, eficaz e eficiente. Mas, ao conduzir entrevistas a uma série de candidatos, Kirk acaba por escolher uma mulher que pouco corresponde a

55. “According to the Doctrine of Double Effect, it’s wrong to harm someone as a means to an end, but it may be permissible to harm someone as a side effect in pursuit of a good end.” (Greene 2013:218).

56. Schwitzgebel e Cushman 2012..

57. Lott 2016:249.

58. Abreviação para “Doutrina do Duplo Efeito”.

59. Tal como Foot afirma “a pista que devemos seguir é que a força da doutrina parece basear-se na distinção que faz entre aquilo que fazemos (equiparado com intenção directa) e aquilo que permitimos (através de uma intenção oblíqua).” (Foot 1967:4).

60. Greene 2008a: 67.
philosophy@LISBON

estas capacidades, mas é loira e alta. Isto, segundo Greene, revela que o facto de Kirk dizer que o candidato escolhido deve reunir as condições consideradas, é apenas uma mera racionalização e que, em última análise, irá escolher a loira alta que não as reúne. Portanto, podemos identificar um mero processo de racionalização em distinção a um raciocínio ao (a) identificar um factor que “prevê os juízos racionalizados” e (b) ao revelar que este factor não está relacionado com “factores que o racionalizador acredita ser a base dos seus juízos”⁶¹. Para Greene, a deontologia é, analogamente, como Kirk. Aquilo que prevê juízos deontológicos em dilemas como os considerados até agora, é o tipo de acção. Se o prejuízo é causado directa ou indirectamente. Isto é algo que Greene considera ser um factor moralmente irrelevante⁶². Visto que este pensamento de Greene evoluiu, este considera que um factor que influencie juízos morais em dilemas deste tipo é se a/as vítimas são prejudicadas intencionalmente ou como dano colateral. Apesar disto continua a considerar que a deontologia é uma forma de racionalização. Este factor claramente não pode ser considerado como moralmente irrelevante sem que rejeitemos a perspectiva deontologista. Se aceitarmos isto, alega Lott, torna impossível considerar a deontologia como uma racionalização análoga ao caso de Kirk. Aquilo que molda os juízos de Kirk, no caso descrito, é a sua sensibilidade inconsciente a características como cabelo loiro e altura, mas ao explicar esses juízos, Kirk involuntariamente muda as suas considerações para que seja justificada a sua escolha. Se juízos caracteristicamente deontológicos em dilemas como estes são sensíveis apenas a considerações baseadas na distinção entre acção que provoca dano intencionalmente ou como dano colateral, então a deontologia é, analogamente, como Kirk.

Contudo, o argumento evoluído de Greene é que a racionalização da deontologia é diferente deste tipo. É uma procura de intuições, uma sujeição de princípios gerais a juízos específicos. Podemos concluir que no dilema de *switch* existe uma intuição que nos leva a responder positivamente relativamente ao acto de mudar de direcção de comboio, mas responder negativamente no dilema de *footbridge* em que a acção é empurrar uma pessoa. A questão aqui abordada é se estas intuições correspondem a factores moralmente relevantes. Aqui é relevante a distinção entre o tipo de acção. Mais uma vez, no primeiro dilema a acção é indirecta e, por isso, o prejuízo é causado como dano colateral. Por outro lado, no segundo dilema a acção é directa e o prejuízo é causado intencionalmente. A noção de que esta distinção é considerada moralmente relevante na análise de

61. Lott 2016:250.

62. Mais uma vez, a pioneira do pensamento da DDE relativamente a dilemas tipo *trolley*, considera que esta distinção é importante pois a DDE é “baseada na distinção entre aquilo que um homem prevê como um resultado das suas acções voluntárias e aquilo que, no sentido estrito, ele pretende. Ele pretende, no sentido estrito, ambas as coisas que ele visa como fins e aquilo que ele visa como meio para os seus fins”. (Foot 1967: 1). Além disso, se rejeitarmos esta distinção, ou seja, se rejeitarmos a DDE “não somos forçados à conclusão de que o tamanho do mal deve sempre ser o nosso guia.” (6).

acções, pode ser afirmada como um princípio. Greene considera que a DDE pode ser encarada como um resultado de um seguimento das intuições, ou seja, uma forma de racionalização destas que pode ser desvendada evolutivamente. A DDE não é aquilo que justifica os juízos, mas sim ao contrário. Os juízos justificam a DDE⁶³. As definições automáticas que produzem um padrão de juízos justificam a DDE. Mas será que a DDE é um método correcto para analisar juízos morais neste tipo e dilemas? Face a isto, Lott objecta:

“Nesta fase, contudo, Greene supõe que a única resposta satisfatória que podemos dar à questão justificatória é apontar para o facto de que a DDE é um bom sumário das nossas intuições acerca de casos diferentes. E Greene acredita – correctamente, na minha visão – que se isto é tudo o que podemos dizer, então temos uma defesa insatisfatória da DDE. Mas, aquilo que Greene não considera é que isto não está relacionado com o definições do modo automático ou manual. Pelo contrário, o ponto importante é que podemos questionar a justificação para a DDE mesmo depois de termos concedido que a DDE captura as nossas intuições acerca de casos particulares. Resta saber se temos boas razões para levar estas intuições a sério, para as considerarmos como guias fiáveis.”⁶⁴

Parece que apenas existe um princípio que ajuda a analisar essas intuições e não como agir. Portanto, este é um método pouco satisfatório e que pode ser visto sem ser necessário recorrer a uma teoria do processo dual do cérebro. Parece que estamos condenados, ao aceitar esta teoria, a afirmar que apenas existem inclinações e que podemos formular uma doutrina ou um princípio que as sintetiza, mas que não vai além disso. Este princípio, DDE, não fornece nenhuma norma que explique porque é que raciocinar de uma certa forma é a correcta.

Além disso, a definição desta doutrina dita que a consequência má não é pretendida como fim nem como meio para atingir a boa consequência. Segundo Pedro Galvão, esta definição baseia-se na distinção também mencionada por Philippa Foot de intenção/previsão. Mas, segundo esta definição, torna-se impossível um dado indivíduo pretender uma má consequência como meio para atingir um bom fim. Mas quando um mal é apenas um efeito colateral, nem

63. Greene 2014:721.

64. “At this point, however, Greene supposes that the only answer we can give to the justificatory question is pointing to the fact that DDE is a good summary of our intuitions about different cases. And Greene believes— rightly, in my view—that if this is all we can say, then we have an unsatisfying defense of DDE. But what Greene overlooks is that this has nothing to do with automatic or manual mode settings. Rather the important point is that we can ask about the justification for DDE even after we have granted that DDE captures our intuitions about particular cases. For the question remains whether we have good grounds to take these intuitions seriously, to regard them as reliable guides.” (Lott 2016:252).
philosophy@LISBON

sempre é impossível dar origem a esse mal⁶⁵. Dito isto, Galvão afirma:

Se aceitarmos a DDE como um princípio *prima facie*, ficaremos com uma tese mais fraca: em igualdade de circunstâncias, produzir o bom efeito tende a ser moralmente mais objectável quando o mal resultante é pretendido enquanto meio do que quando é meramente previsto enquanto resultado do meio. Qualquer uma das teses exprime a suposição de que a distinção intenção/previsão é moralmente relevante ou, alternativamente, de que há uma assimetria moral entre pretender e prever um mal.⁶⁶

Portanto, defensores desta doutrina, que a consideram como um princípio têm de afirmar a existência de um factor moralmente relevante (a distinção entre aquilo que um indivíduo pretende fazer e aquilo que prevê fazer) ou, em alternativa, são comprometidos a aceitar uma assimetria moral relativamente a esta distinção. Defensores desta doutrina estão comprometidos com uma tese fraca. Voltamos ao início, em que não temos uma solução clara para a resolução de conflitos morais. Mas também se considerarmos que não existe uma resposta para este problema maior, comprometemo-nos com uma perspectiva anti-realista, o que pode não ser o desejado. Talvez, em última análise, existam outros factores que devem ser considerados relevantes na formulação de juízos morais em dilemas complexos como os que foram analisados até agora.

7. Conclusão

Todo o pensamento de Greene discutido ao longo desta dissertação, apesar de todas as objecções, é considerado relevante. A tese apresentada no *Moral Tribes* é que, devido à nossa natureza tribal, somos confrontados com a tragédia do senso comum o que leva a um conflito entre “nós” e “eles”. Isto é, devido a certas funções cerebrais a que Greene nomeia como definições automáticas, influenciam o modo como é exercido o senso comum. De modo a ultrapassar este tribalismo e, em última análise, resolver conflitos morais, Greene propõe que devemos basear os nossos juízos morais nas funções manuais do cérebro que nos permitem raciocinar de uma forma mais utilitarista. A proposta de Greene de recorrer ao utilitarismo como uma metamoralidade é questionada, como foi mencionado pelas últimas secções. Utilitarismo é uma teoria consequencialista que considera mais importante as consequências do que os meios. Sintetizando, uma perspectiva utilitarista é aquela que favorece uma situação em que o bem

65. Galvão 2003:2.

66. *Idem*.

melhor será produzido. Relativamente ao dilema de *footbridge*, um utilitarista afirma que empurrar a pessoa é correcto porque é melhor salvar cinco pessoas do que uma. Mas, desta forma, o utilitarismo é entendido como algo que promove violência e em que torna aceitável matar uma pessoa. Promover o utilitarismo como uma metamoralidade ou uma “moeda comum” pode não ser a abordagem mais correcta. Como Greene menciona, todos os grupos (*tribes*) aprovam aquilo que melhor funciona, mas o problema é definir exactamente o que é que funciona da melhor forma. Introduzir uma metamoralidade através do utilitarismo levaria a conflitos ainda maiores visto que cada grupo iria ter a sua ideia daquilo que melhor funciona.

A metamoralidade que Greene defende, nomeia como pragmatismo profundo. Ao longo desta dissertação, tentei construir, a melhor formulação do argumento, mas ainda assim é alvo de críticas. Apesar de que as objecções ao pensamento de Greene devem ser levadas a sério, a objecção relativamente ao uso incoerente de verdade moral e a distinção entre juízos deontológicos e consequencialistas ameaçam seriamente este pensamento. Relativamente à primeira, Greene revela visões conflituosas relativamente à existência de uma verdade moral. Este nega-a de modo a que seja necessário uma metamoralidade. Esta é a primeira premissa do argumento reconstruído na secção 5.1. e que esta deve ser baseada em valores partilhados. Por outro lado, considera que esta metamoralidade não deve ser baseada em intuições anti-utilitaristas. Greene deve comprometer-se a uma das duas instâncias exclusivas e aceitar as suas implicações. Ou seja, para o seu argumento ser coerente e adequado, Greene tem que negar a existência de uma verdade moral, senão todo o argumento será redundante. Além disso, também mostrei que não é possível apoiarmo-nos no modo manual de razão utilitarista de modo a argumentar contra o uso de definições automáticas anti-utilitaristas. Isto deixa Greene numa posição em que é permitido argumentar a favor de um modo manual utilitarista da razão como ele quiser e não só na base de descobertas acerca de juízos utilitaristas ou anti-utilitaristas.

Relativamente à segunda crítica, feita por Lott, esta ameaça a definição de Greene relativamente a juízos deontológicos e consequencialistas. Greene foi pioneiro relativamente à introdução de evidências empíricas em debates filosóficos ao examinar as estruturas cerebrais que eram envolvidas na formulação de diferentes tipos de juízos morais. A sua pesquisa, como mostrei, informa a sua teoria de um processo dual do cérebro que defende que juízos caracteristicamente deontológicos são suportados, preferencialmente, por respostas emocionais enquanto que juízos caracteristicamente consequencialistas são suportados, preferencialmente, pela razão e por processos de controlo cognitivo e deliberação. Apesar destas críticas, Greene considera que, devido ao processo dual do cérebro, juízos morais deontológicos são conduzidos primeiramente por respostas emocionais e, por isso, não devem ser confiáveis. Como mencionei,

segundo o Princípio da Tensão Central, juízos deontológicos são preferencialmente apoiados por respostas emocionais automáticas. São conduzidos por um ‘alarme’ emocional enquanto que juízos consequencialistas são apoiados por um raciocínio controlado. Para Greene, não devemos confiar nas intuições que nos levam a juízos deontológicos visto que estes surgem de processos automáticos e o PMNC dita que devemos basearmo-nos no modo manual. O argumento de Greene contra a deontologia baseia-se na crença de que é apenas um pensamento moral de racionalização e não de um raciocínio controlado e deliberado. A questão abordada é se, face a dilemas morais complexos, devemos adoptar a DDE. Se este princípio é justificável. Mas, para responder a esta questão, existe uma distinção que é considerada como moralmente relevante, nomeadamente, o tipo de acção e prejuízo causado. Mas para ser considerado um factor moralmente relevante deve identificar algum valor ou norma que explique porque é que o raciocínio deve ter em consideração esta distinção. Uma falha neste processo impossibilita uma justificação para a DDE e, por isso, uma teoria moral deontológica é uma teoria menos adequada, independentemente do processo dual do cérebro.

Toda a reflexão ao longo desta dissertação teve como objectivo analisar o pensamento de Joshua Greene e as teorias que dele surgiram. Apesar das várias críticas, deve ser dada a devida atenção a este autor. O fim último é procurar a resolução de conflitos morais, sendo que esta é enraizada numa metamoralidade. Contudo, esta procura por uma moralidade geral, leva a algumas implicações. Como podemos então resolver os conflitos morais? Talvez outros factores devam ser considerados como relevantes na formulação de juízos face a dilemas morais complexos. Faz todo o sentido considerar alguns factores pessoais relativamente a uma decisão moral. O facto de a pessoa pesada ser um fugitivo ou aliado a uma posição nazi parece ser um factor relevante. Apesar disso, ainda não existe uma posição satisfatória relativamente à solução destes conflitos morais, o que é essencial no mundo actual.

Gostaria de mencionar o seguinte caso como uma réplica. Consideremos o dilema de *footbridge*, mas que a pessoa pesada que tem a capacidade de travar o comboio (e, por isso, salvar as cinco pessoas), tem uma suástica visivelmente tatuada no pescoço. E supondo que a pessoa que tomará a decisão de a empurrar ou não é judeu. Talvez, nesta situação, haverá uma aversão menor em empurrar tal pessoa. Aqui, os alarmes emocionais não ‘disparavam’ tão alto. Ou similarmente, se a pessoa pesada fosse um criminoso famoso, fugitivo, conhecido pelos seus crimes infantis violentos. Talvez factores pessoais importem para a formulação de juízos. E, as intuições já poderiam corresponder à acção considerada como moralmente correcta. Ou seja, fornecer uma resposta correcta à formulação de juízos morais. Claro que, ainda assim, existe uma aversão em empurrar a pessoa e terminar a sua vida. Terminar a vida de alguém é sempre um prejuízo

maior e um fardo enorme. Contudo, aquilo que aqui quero reflectir é a possibilidade de, na minha opinião, haver outros factores que devam ser contabilizados na formulação de juízos morais nestes dilemas complexos. Apesar disso, ainda existem sempre situações em que a pessoa pesada é uma pessoa exemplar sem qualquer antecedente criminal. Nesses casos, continua a haver divergências relativamente ao curso de acção correcto. Dado um caso em a pessoa a empurrar da ponte é uma pessoa exemplar para a sociedade, o que torna a sua vida menos importante do que as cinco que se pretendem salvar? Além disso, a nossa sociedade deve garantir o direito à vida de todos os seus membros. Mas, é claro que numa primeira análise, salvar cinco pessoas é sempre um melhor resultado do que salvar apenas uma.

Concluo que uma metamoralidade não é capaz de responder à questão daquilo que, em última análise, é capaz de solucionar os conflitos morais. Em casos em que a cooperação não é capaz de solucionar estes conflitos, como casos morais complexos, considero que estes, por serem desta forma (complexos), devem ser analisados individualmente, para que possa haver uma contabilização de factores que possam ser relevantes para a formulação de juízos morais e, por último, uma tomada de decisão moralmente correcta. Uma possível objecção a esta minha opinião poderá ser apresentada em casos morais complexos em que não existam factores que sejam considerados relevantes como no caso de *footbridge* em que a pessoa pesada, assim como as cinco pessoas, são pessoas exemplares para a sociedade. Nesses casos, que também deverão ser analisados individualmente, talvez importa o tipo de acção. Considero que é relevante a distinção entre empurrar uma pessoa ou simplesmente carregar num botão. Ainda mais relevante, talvez, seria a diferença entre deixar o comboio atingir as pessoas ou não ‘participar’ e manter-se distante.

“Há quem diga que o condutor do trólei satisfaz esta exigência porque não mata o trabalhador: limita-se a permitir a sua morte.”⁶⁷

Apesar do dilema ser semelhante ao que apresentei até agora. A diferença é que, nesta reflexão de Galvão, a decisão é do condutor do comboio. Este, ou continua no mesmo caminho e mata as cinco pessoas, ou desvia-se e mata apenas uma. Mas claro que, quando confrontados com este dilema, a maior parte das pessoas escolheriam não ter qualquer influencia na decisão. Isto porque existe uma diferença entre participar e, por isso, matar uma pessoa, ou simplesmente deixar morrer as cinco outras.

Ainda assim, considero que apenas uma análise individual é capaz de pro-

67. Galvão 2003:4
philosophy@LISBON

porcionar uma acção moralmente correcta, ou o mais próximo de uma. Se pretendermos adoptar uma metamoralidade, uma moralidade que funcione para todos, temos que estar preparados para as implicações que esta traz. Se adoptarmos a perspectiva de Greene de uma metamoralidade baseada no pragmatismo profundo, teremos que, não só ser incoerentes relativamente à existência de uma verdade moral, como teremos que aceitar que em casos como o *footbridge*, uma perspectiva utilitarista não é adequada. E, por isso, esta metamoralidade não é adequada para todos os dilemas morais complexos.

Bibliografia

- Borg, Jana. 2009. "Consequences, Action, and Intention as Factors in Moral Judgments: An fMRI Investigation." Em *Journal of Cognitive Neuroscience Vol. 18, No5*, 803-817.
- Ciaramelli et al., Elisa. 2012. "It Is the Outcome that Counts! Damage to the Ventromedial Prefrontal Cortex Disrupts the Integration of Outcome and Belief Information for Moral Judgment." Em *Journal of the International Neuropsychological Society vol.18*, 962–971. Cambridge University Press.
- Foot, Philippa. 1967. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect." *Oxford Review*, no. 5.
- Galvão, Pedro. 2003. "Duplo Efeito: O Problema da Proximidade." Em *Palabras y Pensamientos: Una Mirada Analítica*, de José L. Falguera et al (ed), 419 - 442. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Greene et al, Joshua. 2008. "Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment." Em *ScienceDirect*, 1144-1154.
- Greene, Joshua. 2014. "Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive Neuro(Science) Matters for Ethics." Em *In Ethics vol. 124 No. 4*, 699-726. The University of Chicago Press.
- Greene, Joshua. 2009. "Dual-process morality and the personal/impersonal distinction: A reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie." Em *Journal of Experimental Social Psychology*.
- Greene, Joshua. 2005. "Emotion and Cognition in Moral Judgment: Evidence from Neuroimaging." Em *Neurobiology of Human Values*, 57-66. J.-P. Changeux, A.R. Damasio, W. Singer, and Y. Cristen. Berlin: Springer-Verlag.
- Greene, Joshua et al. 2001. "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment." Em *Science vol 293*, 2105-2108.
- Greene, Joshua et al. 2004. "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in

- Moral Judgment ." Em *Neuron* vol. 44, 389-400. Cell Press.
- Greene, Joshua. 2013. *Moral Tribes. Emotion, Reason and the Gap Between Us and Them*. Nova York: The Penguin Press.
- Greene, Joshua. 2016. "Solving the Trolley Problem." Em *A Companion to Experimental Philosophy*. Justin Sytsma and Wesley Buckwalter. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd. (ed.).
- Greene, Joshua. 2008. "The secret joke of Kant's soul." Em *Moral psychology, Vol. 3. The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development*, de In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), 35-80. MIT Press.
- Greene, Joshua. 2008. "Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains." Em *TRENDS in Cognitive Sciences Vol.11 No.8*, 322-323.
- Greene, Joshua, e Jonathan Haidt. 2002. "How (and Where) Does Moral Judgment Work? ." Em *TRENDS in Cognitive Science vol.6, no. 12*, 516-523.
- Lott, Micah. 2016. *Moral Implications from Cognitive (Neuro)Science? No Clear Route in Ethics*. University of Chicago Press.
- McGuire et al., Jonathan. 2009. "A reanalysis of the personal/impersonal distinction in moral psychology research." *Journal of Experimental Social Psychology* 577-580.
- Rosenqvist, Simon. 2017. "Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them, written by Joshua D. Greene ." Em *Journal of Moral Philosophy vol. 14*, 225-228.
- Schwitzgebel, Eric, e Fiery Cushman. 2012. "Expertise in Moral Reasoning?: Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Nonphilosophers." *Mind and Language vol. 27* 135-53.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomson, Judith. 1985. "The Trolley Problem." Em *Yale Law Journal vol 94*, 1395-1415.
- Tobia, Kevin. 2014. *Review of Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them, by Joshua Greene*. University of Oxford.
- Yong et al., Liane. 2010. "Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent." De *Neuron* vol.65, 845-851. Cell Press.