



Revista de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea  
Journal of Studies on the Origins of Contemporary Philosophy

Geltung, vol. 3, n. 1, 2023, p. 1-26 | e69137

ISSN: 2764-0892

 <https://doi.org/10.23925/2764-0892.2024.v3.n1.e69137>

---

# **ESTRUTURA NORMATIVA, VALOR E SIMETRIA**

**ADRIANO NAVES DE BRITO**

*CNPq*

*andrebrito@me.com*

## RESUMO

O artigo examina o desafio de naturalizar a moralidade, concentrando-se em explicar os valores morais numa perspectiva expressivista e dentro de um mundo governado pela causalidade natural, que não distingue entre bem e mal. Discute-se o problema do relativismo moral, que tenta justificar a pluralidade de valores a partir de atitudes subjetivas, mas falha em capturar a dimensão normativa da moral, que exige a imposição de regras que valham intersubjetivamente. Critica-se também a solução contratualista para a justificação moral por sua falta de enraizamento objetivo na natureza e história humanas. Em contraposição, o texto propõe uma alternativa centrada na estrutura volitiva da normatividade, em que valores morais emergem da interação de vontades recíprocas e reflexivas. Essa abordagem oferece uma base objetiva para os valores, conectada à natureza evolutiva da espécie humana, destacando que os arranjos sociais simétricos tendem a ser mais estáveis e favorecem a cooperação. Assim, propõe-se que há uma superveniência entre estrutura normativa e conteúdo valorativo, e que a simetria nas relações normativas é um viés natural para a formação e prevalência dos valores morais, superando o relativismo e o contratualismo, mas proporcionando uma explicação funcional e naturalista para a moralidade.

## PALAVRAS-CHAVE

NATURALISMO MORAL. NORMATIVIDADE NATURALIZADA. ESTRUTURA NORMATIVA. REGRA DE OURO. SIMETRIA MORAL. VALOR.

## ABSTRACT

The article examines the challenge of naturalizing morality, focusing on explaining moral values from an expressivist perspective within a world governed by natural causality, which makes no distinction between good and evil. It discusses the problem of moral relativism, which attempts to justify the plurality of values based on subjective attitudes but fails to capture the normative dimension of morality, which demands the imposition of rules that hold intersubjectively. The contractualist solution for moral justification is also criticized for its lack of objective grounding in human nature and history. In contrast, the text proposes an alternative centred on the volitional structure of normativity, where moral values emerge from the interaction of reciprocal and reflexive wills. This approach offers an objective basis for values connected to the evolutionary nature of the human species, highlighting that symmetrical social arrangements tend to be more stable and promote cooperation. Thus, it is proposed that there is a supervenience between normative structure and value content and that symmetry in normative relations is a natural bias for the formation and prevalence of moral values, overcoming relativism and contractualism, and providing a functional and naturalistic explanation for morality.

## KEYWORDS

MORAL NATURALISM. NATURALIZED NORMATIVITY. NORMATIVE FRAMEWORK. GOLDEN RULE. MORAL SYMMETRY. VALUE.

## 1. INTRODUÇÃO

O valor é o maior desafio ao projeto de naturalizar a moral, pois a natureza não tem preferências morais. Segue o fluxo causal dos acontecimentos que não são ditados por bem e mal. Nenhum esforço de naturalização da moral, contudo, será bem sucedido se não render contas à discriminação que todos fazemos entre bem e mal, bom e ruim. Sem explicar a dimensão valorativa inerente à dimensão moral, sem a qual ela é irrelevante para os arranjos sociais, a redução da moralidade aos fundamentos das ciências naturais será vã.<sup>1</sup>

Alguns naturalistas recorrem ao relativismo como meio de mitigar as dificuldades de aproximar a moral da causalidade natural e manter alguma substância aos valores. O expediente também é vão. O que podem argumentos esgrimidos à lógica impecável contra nossa indelével natureza julgadora? Condenatória, sobretudo! Quem poderia viver sem querer impor qualquer valores seus a outros? A suspensão dos juízos tem lugar nos quartos solitários de pensadores invernais, não na rotina diária das atritadas relações humanas.

Há relativistas de muitos matizes. Consoante minhas próprias balizas teóricas (Cf. BRITO, 2023), interesse-me pelos expressivistas. Expressivistas são não-cognitivistas para os quais enunciados morais não são verdadeiros nem falsos, uma vez que, supostamente, não fazem referência a crenças, mas a atitudes, positivas ou negativas, em relação a fatos. Eles concordam que os predicados morais não são sobre propriedades objetivas, mas sobre atitudes subjetivas. Nesse sentido, não há fatos morais, mas reações, emocionalmente carregadas, a fatos considerados sob avaliação moral.

Ao negar a enunciados morais referência a crenças, expressivistas têm dificuldade para explicar a pretensão normativa que levantam. A referência a

---

<sup>1</sup> Nietzsche levanta o ponto com perfeita clareza contra o estóicos: “Você quer viver ‘de acordo com a natureza’? Oh, nobres estóicos, que palavras enganadoras são essas! Imagine um ser como a natureza, imensuravelmente indiferente, sem propósito, sem consideração, sem piedade e injustiça, fecunda e desolada e incerta ao mesmo tempo. Imaginem a própria indiferença como uma força — como você poderia viver de acordo com essa indiferença?” (NIETZSCHE, 2011, Seção 1, §9.)

crenças nas descrições é suficiente para sustentar sua reivindicação de validade, uma vez que as crenças são sobre objetos compartilhados. As reações morais, porém, são atitudes subjetivas baseadas em emoções e preferências. Por esta razão, expressivistas tendem ao relativismo e, claro, também ao não realismo objetivo.

Jesse Prinz é um exemplar da espécie. Sua análise dos juízos morais o aproxima de meu próprio ponto de partida analítico da linguagem e ele conjuga naturalismo e não realismo objetivo. Há alguns anos, dediquei-me à crítica de sua teoria moral, sem conseguir dar a ela uma alternativa convincente. Faltava-me uma teoria do valor adequada à explicação naturalizada.

“The problem – diz Prinz em seu livro de 2007 – is not that moral claims are false, but rather that too many moral claims are true.” (PRINZ, 2007, p. 288). Prinz pensa contornar a dificuldade dos expressivistas com o fundamento da normatividade tomando as emoções como referências veritativas para os enunciados morais e pagando o preço do relativismo, mas aceitando um certo realismo subjetivo. Há fatos morais aos quais os juízos práticos se referem, mas eles são da ordem da subjetividade. Não existem independente do sujeito que expressa sua avaliação moral.

A meu juízo, à dificuldade de fundar a normatividade moral na verdade (um conteúdo referencial), ele acrescenta a do relativismo. Segundo ele, o que torna os juízos morais verdadeiros não são fatos do mundo, mas sentimentos. Em virtude disso, tão variados quanto são os sentimentos, seriam as verdades morais. Soa humeano, e é, *ma non troppo*. Hume, a despeito do expressivismo de fundo de sua teoria moral, estava certo de que havia uma e não várias moralidades.

So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind. (HUME. T 3.1.1.26, SBN 468-9)

Para Hume, portanto, a aprovação e a reprovação que fazem de uma ação, respectivamente, uma virtude ou um vício estão assentadas na natureza dos nossos sentimentos, ou, como ele próprio o formula: “It is probable, I say, that this final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species” (HUME. M 1.9, SBN 172-3)

Prinz está convicto do oposto.

I think moral facts are a special kind of construction: they are made by our sentiments, and, once made, they can be perceived. You can perceive that it is wrong to kick a dog. When someone kicks a dog, it causes an emotional response, and that response is a manifestation of a sentiment that constitutes the conviction that animal cruelty is wrong. The sentiment makes it wrong, and it also makes the wrongness palpable to us when we encounter it. (PRINZ, 2007, p. 168).

Embora para Prinz a base da avaliação moral, expressa em juízos, seja a mesma que em Hume: os sentimentos, não há para ele a ideia de que esses sentimentos estejam ancorados na natureza humana, o que os tornaria comuns à toda a humanidade e, por conseguinte, virtualmente universais, logo, objetivos. Alguém que chute um cachorro pode ter um sentimento positivo a respeito e isso será para a avaliação moral dessa pessoa uma base tão legítima quanto o sentimento negativo de outrem. Para Prinz, sentimentos não têm uma base natural, mas cultural.

I will argue that morality derive from us. The good is that which we regard as good. The obligatory is that which we regard as obligatory. The ‘we’ here refers to the person making a moral claim and the cultural group with which that individual affiliates.” (PRINZ, 2007, p. 1).

Nesse expressivismo cultural é que se funda o seu relativismo: “I reject nihilism, but embrace subjectivism, relativism, and arationalism.” (PRINZ, 2007, p. 1). Como aludi acima, não acho que essa seja uma adequada descrição da moralidade. O relativismo é, do ponto de vista da normatividade moral, contraintuitivo. É como se as exigências não fossem, no plano moral, diferentes do que são no plano estético. Quero porque gosto, e ponto. As coisas se passam

assim no âmbito do gosto estético. E isso está bem. Não faz sentido contestar seriamente as preferências estéticas das pessoas. Quem o faz não respeita as regras da apreciação estética, para as quais a subjetividade é constitutiva.

No mesmo diapasão, quem trata a avaliação moral como expressão meramente subjetiva de uma preferência, mesmo que relativa a uma cultura, não entendeu o específico do normativo no querer moral. Na moral, não se trata de um mero querer subjetivo, mas de um querer que quer ser o querer dos demais querereres. E, a depender do tema, de todos os queres do mundo, não importa a que culturas pertençam, como testemunham *ad nauseam* os conflitos interculturais.

Sob esse escrutínio, Prinz não dá conta da normatividade moral. E não a pode simplesmente dispensar. Na descrição das interações entre grupos (mas também dos indivíduos entre si) não é possível desconsiderar os conflitos normativos que lhes são inerentes. O que o entomólogo pode fazer com os térmitas –descrever seu comportamento apenas mediante bioquímica–, o antropólogo não consegue com os humanos. E tampouco o zoólogo o consegue com animais sociais com sistema nervoso complexo, como os mamíferos. Sobre eles, todavia, é mais óbvio que haja uma matriz básica de comportamento que caracterize cada espécie. É sobre ela que o etólogo se concentra quando tem de desenhar o perfil comportamental de uma espécie.

As variações individuais existem, claro, assim como são singulares até os traços genéticos dos indivíduos de qualquer espécie. O importante são os padrões e a prevalência deles. Quanto mais prevalentes, mais relevantes. Já a variedade de arranjos sociais que os humanos produzem desorienta. O que assoberba o observador é a inapreensível diversidade de conteúdos que têm as crenças esposadas e defendidas pelos indivíduos nos também variadíssimos arranjos sociais em que vivem.

Anos atrás, num texto sobre o problema humeano da passagem entre ser e dever (BRITO, 2010), fiz uma análise estrutural da normatividade mostrando que somente o querer orientado aos demais querereres –o querer recíproco, mas

também reflexivo— tem dimensão moral. A objetividade do valor ficou inexplicada. A partir apenas daquela análise, qualquer querer recíproco e reflexivo seria portador de valor. O relativismo era inevitável. O que tenho a oferecer agora e que não tinha antes é uma perspectiva diferente sobre o problema do valor. O erro, e essa é a conclusão que anoto depois da inúmeras tentativas de domar o valores sob a régua naturalista, é o foco no conteúdo. Uma compreensão naturalista e mitigadamente relativista dos valores morais tem de focar na estrutura e não diretamente no conteúdo deles. E a estrutura do valores é superveniente à estrutura da normatividade. Quero agora explicar esse ponto e com ele a base objetiva, embora flexível, mas também natural dos valores morais.

## 2. ESTRUTURA DA NORMATIVIDADE E DO VALOR

A estrutura volitiva da normatividade é a armação na qual se confrontam as vontades com ânimo moral. No artigo de 2010, eu a expus na seguinte frase: **Eu quero que todos queiram que a ação X seja feita.** E a expliquei assim:

[...] o que está no deve que ainda não está no meu querer subjetivo é o meu querer que o que eu quero seja o que todos queiram. É esse querer, e somente ele, que tem um caráter moral. ... A moralidade está constituída por querereres que se querem dominantes. Em consonância com isso, o dever é o querer que se quer dominante, um querer que quer ser o querer de outras vontades (e mesmo o da minha, se ela tender a mudar de direção). É esse querer dirigido aos demais, mas também reflexivo, portanto, a todos concernente, que é desse modo objetivado. É ele que permite a passagem do plano fático subjetivo (eu quero, eu desejo) para o plano do normativo (eu quero que todos queiram, deve-se!). O descrição meramente fática do querer não dá conta do compromisso do querer moral com a vontade dos concernidos, a que, precisamente, dirige-se o querer normativo.

Mesmo que a expressão da minha disposição volitiva seja em princípio a expressão de algo fático, o meu desejo, o que transcende a faticidade subjetiva do meu querer (presente) é que ele se projeta para um plano geral, não mais fático, porque não constatável imediatamente, mas normativo. Um plano no qual as vontades da comunidade moral (a vontade de cada eu concernido) exercem pressões mútuas para que as coisas se passem (no futuro) como o devido. A mediação entre o ser e o dever é feita pelo querer,



mas um tipo específico de querer, o querer moral, dirigido, portanto, ao querer de todos os demais (BRITO, 2010. p. 224-25).

Nessa arena cabem todos os códigos e concepções morais, pois é nela que os indivíduos disputam a validade geral do que defendem. A estrutura delimita, na interação social, os limites e custos para os indivíduos fazerem prevalecer os conteúdos valorativos que defendem como viéses para as suas ações e as dos demais.

Vejamos como isso se desenrola na interação social. Tomemos um conjunto qualquer de valores e chamemos a isso uma concepção moral. Pensemos agora como os indivíduos operam na armação normativa. A despeito de quaisquer que sejam os valores adotados na concepção moral, que alguém de fato os aceite significa que queira viver conforme a eles. Essa é condição necessária para que valham para o indivíduo. Porque são valores com dimensão moral, para que se viva conforme a eles, isso depende de que outros também os aceitem, ou, pelo menos, a alguma parte relevante deles. Tem-se, então, de querer que outros queiram viver segundo aqueles valores.

Essa disposição normativa não depende de que antes os outros os considerem válidos. Que valham para todos não é uma condição para que valham para o indivíduo. Que valham para os demais é o que ele quer, se valem para ele. O mesmo se aplica a todos os demais e em igual medida, de sorte que a estrutura da normatividade moral acomoda sempre uma tensão resultante das exigências mútuas que todos se fazem. Uma tensão da qual resultam conflitos, muitos deles até disruptivos, mas também ajustes transitórios e acomodações duradouras. Sobre isso versa, em grande medida, a história humana: a grande história, a história da espécie, dos povos e das nações, mas também a história miúda das gentes, das famílias e das pessoas em suas relações privadas.

Embora a estrutura acomode todos os valores e concepções morais, nem todos têm chances iguais de sucesso. Isso também se depreende da história. Na arena das tensões morais, valores sucumbem, outros vicejam, alguns duram, outros têm prevalência fugaz, muitos deixam a arena moral para uma existência

subjetiva nas escolhas estéticas, enquanto tantos são trazidos de volta do âmbito estético para de novo serem objetos de disputas morais. É o movimento da cultura moral e que perfaz uma parte essencial da cultura política entre os humanos.

O curso desses movimentos, como é comum nos temas das ciências humanas, tem uma enorme variedade, mas nem por isso seus cientistas deixam de se ocupar com a procura de tendências prevalentes e de algum fio condutor que as revele. Têm muito boas razões para isso. Tanto quanto nas demais ciências, importa às ciências sociais encontrar o que possa funcionar como um viés para os acontecimentos. Sem isso, elas teriam de se contentar em produzir apenas uma sucessão infundável e desconexa de descrições: narrativas, como a cultura pervasiva das mídias sociais chama – e qualifica – os relatos dos fatos. Sem dúvida, muito do que se publica nas humanidades padece dessa debilidade. Decididamente, não me interessa verter mais água nesse ralo. As ciências sociais têm de ser substantivas. Fim da digressão epistêmica.

Movimentos têm custos. Isso vale para os objetos das ciências naturais como vale para as disputas sociais. Entre os cursos possíveis dos acontecimentos naturais, um prevalece. Sem dúvida, graças a nuances imensamente variáveis da realidade, mas igualmente graças a algumas forças estruturantes que favorecem um arranjo e não outro. Haveria algo assim no curso da história humana? Sua história evolutiva e cultural? E se, ao invés de percorrer essas histórias anotando a miríade de valores e suas calibragens, concentrássemos-nos na estrutura da normatividade para tentar descobrir elementos estruturantes que tornariam certos valores mais aptos a prevalecer na dinâmica das exigências mútuas? Teríamos, sem a dependência cultural do método humeano de análise da linguagem moral das gentes, um meio de fazer jus à sua pretensão científica para a investigação dos valores. Poríamos um travo ao relativismo sem o embaraço de privilegiar alguma cultura, porque ao invés de nos concentrarmos no conteúdo, colocaríamos acento na armação normativa comum a todas as culturas.

A tese que emerge aqui é a seguinte: a estrutura da normatividade e a natureza de nossa espécie funcionam como um viés para a preferência do querer moral e, logo, para os valores. Há uma superveniência entre estrutura normativa e valor. Dela, a tradição do pensamento moral e, em igual medida, a tradição cultural humana, dão eloquentes evidências.

### 3. A SUPERVENIÊNCIA ENTRE ESTRUTURA NORMATIVA E CONTEÚDO NORMATIVO

O ponto mais vulnerável de uma abordagem naturalista da normatividade moral é, consoante a lei de Hume, que da descrição de um fato não se segue um dever. O naturalista corre o risco de expor adequada, científica e até exaustivamente o fenômeno das exigências mútuas no cerne das interações sociais sem conseguir apreender, nessa descrição, a natureza da normatividade que lhe é constitutiva e definidora. Essa dificuldade me parece superada com a descrição da estrutura dos querereres recíprocos e reflexivos. Cheguei até esse ponto pela crítica à tradição racionalista kantiana e ao contratualismo mitigado de Tugendhat (BRITO, 2023). Retomo minha interlocução com a ética de Tugendhat para esclarecer a tese que anotei no final da seção anterior e avançar uma segunda e mais restrita.

No sentido ordinário, fechar um contrato depende das vontades dos concernidos e é, ao mesmo tempo, um constrangimento para eles no futuro. O problema do contratualismo como concepção ética, por mitigado que seja, é levar para a vida social a idéia de que, para vigerem, exigências morais precisam, antes, de que um contrato seja pactuado. Ou, na versão de Tugendhat, que precisam estar justificadas para todos igualmente sob pena de perderem a força coercitiva sobre as vontades concernidas.<sup>2</sup> O ponto, concedo, é mais sutil, mas o efeito é

---

<sup>2</sup>“A moral restringe o espaço de liberdade daqueles que se consideram submetidos a ela. Por isso, uma moral é, em contraste com um jogo, carente de legitimação. Um tal sistema de normas não está suspenso no ar, mas aqueles que o aceitam fazem-no porque o consideram justificado.” (TUGENDHAT, 2001, p. 60).

equivalente. Tugendhat não desconhece que haja normas vigentes e que elas constriam. Defende, contudo, que esse constrangimento não seria plenamente legítimo senão quando cada um dos agentes o pudesse sancionar por escrutínio próprio o que, no limite, poderia implicar uma escolha existencial.

[...] estamos aqui diante da bifurcação fundamental de como alguém pode se compreender na relação com os outros, ou considerando o interesse alheio, ou explorando as possibilidades para a vantagem própria. Ou seja: moral ou poder. Essa mesma bifurcação, diante da qual se está no interior da moral, ou seja, entre a exploração em nome das próprias vantagens e a consideração dos demais, repete-se na questão: como, em resumo, queremos entender a moral? À questão “porque temos de pensar a moral desse modo?” não se pode responder, porque o conceito de moral exige a simetria, mas apenas: nós temos de pensá-lo assim, se queremos simetria. Tão fraca, se assim a quisermos considerar, é, afinal, a base. Podemos remeter-nos somente ao como de um modo de vida. (TUGENDHAT, 2001, p. 82.)

O resultado é que a questão se desloca da efetividade da vida para um plano artificial e formal de legitimação; da vida ordinária, biológica e historicamente determinada, para um plano formal cujo paradigma é o direito, ou, pior, uma instância abstrata em que os indivíduos maduros estão livres para fazer escolhas num plano tão alto e abrangente quanto o existencial.

Permita-me aqui o leitor uma digressão explicativa antes de avançar. Em contraste com a estrutura da normatividade como a descrevi, na qual a vontade com ânimo moral é eminentemente relacional e interativa (recíproca e reflexiva), a concepção de vontade moral que está exemplificada nessa citação é a da filosofia moderna da subjetividade, em particular, a de Kant. A vontade do agente se torna vontade geral pela autonomia, isto é, pela capacidade de se orientar por si mesma. A vontade certamente é a fonte da normatividade, não, porém, na interação com as demais vontades, mas em si mesma. Assim, abstraída das determinações patológicas, essa vontade é a de todos os agentes em equivalentes condições assépticas no tocante às suas inclinações.

Assim como explico a base da normatividade, o ponto é chave para entender como a vontade recíproca e reflexiva é imanente. Ela precisa incluir as

determinações subjetivas. A generalização não se dá por abstração, mas por atrito. No modelo Kantiano a vontade do sujeito opera sozinha e quanto mais autônoma mais expressa a perspectiva geral. Essa não resulta de atritos, mas justamente da ausência deles no espaço transcendente da autonomia da vontade. É neste espaço que, na versão de Tugendhat, pode ter guarida a escolha existencial (e solitária) do sujeito. É interessante notar que, como veremos abaixo, essa visão existencialista (mas Kantiana) da vontade choca-se com a teoria contratualista do valor que Tugendhat, no fim das contas, esposa. Trata-se de uma tensão comum aos contratualismos, e que aponta para a insuficiência da resposta teórica que dão ao problema do valor. Retomo o fio da meada.

Sem dúvida, na vida regulada pelo direito, contratos vigem depois de pactuados. Do mesmo modo, há muitas circunstâncias na vida em que escolhemos nossas relações e seus termos. Mas essas são circunstâncias edificadas sobre relações sociais atávicas e fundamentais. Como tal, têm uma certa independência com relação a elas, mas não a primazia sobre elas.<sup>3</sup> A ideia de uma legitimação que coloque em suspensão os constrangimentos efetivos da vida ordinária para submetê-los a uma legitimação contratual é uma mera ficção construída em torno da ideia de uma razão prática. Na vida ordinária, estamos submetidos às exigências mútuas quer queiramos ou não e desde o nosso nascimento. Como espécie, essa tem sido nossa condição na deriva evolutiva e ao longo de toda a história.

A dinâmica dos quererrecos recíprocos e reflexivos que expus não conta, então, com o elemento contratualista. Sua fonte de legitimidade não é um acordo entre as partes, mas um equilíbrio na tensão entre elas. E se agora o filósofo moral pergunta pelas razões para que os indivíduos se mantenham nessas relações sociais, a resposta é a descrição de nossa natureza: somos uma espécie cuja

---

<sup>3</sup> No meu trabalho em filosofia da linguagem, *mutatis mutandis*, defendi o mesmo ponto com respeito à relação entre as linguagens ordinária e formal. Linguagens formais são construídas a partir da linguagem ordinária e não o contrário. (BRITO, 2003.)

história evolutiva dependeu profunda e inexoravelmente da sociabilidade. Estar em sociedade é um bem que queremos, por seleção natural, defender.<sup>4</sup>

A condição biológica, histórica e sociológica que situa os indivíduos na dinâmica normativa dos querereres no sistema de exigências mútuas –que é a moralidade– repercute na eleição dos valores que esposam. O que deve ser escolhido não está dado, mas para isso há determinações e constrangimentos incontornáveis que funcionam como vieses para a escolha. A solução que o contratualismo mitigado de Tugendhat deu para o problema da definição do conteúdo do que deve ser querido –do que é bom querer– ajuda a mais uma vez explicitar o deslocamento da perspectiva do conteúdo para a do viés no que diz respeito aos valores.

Conforme aquele contratualismo, bom é o que foi pactuado. Ora, do mesmo modo que as exigências morais não aguardam um pacto para terem validade, na vida ordinária os valores não estão indeterminados a espera de que decidamos nos comprometer com os que escolhermos ou julgarmos dignos de adesão. A intuição de Tugendhat a respeito é promissora:

O bom não é simplesmente o que qualquer um queira, mas refere-se ao querer recíproco de uma *moral community*. Nesse querer se constitui o que se chama de normas morais. Visto assim, o moralmente devido (*Gesollte*) não se apresenta a nós nem como em Kant, como algo transcendental, nem como no realismo [realismo ético], como um estado de coisas recíproco, objetivo. Ele se enraíza em algo fático, a saber, no querer recíproco dos membros de uma comunidade moral..." (TUGENDHAT, 2001, p. 202)

Promissora, mas contratualista. O que há de contratualismo nessa intuição de Tugendhat sobre o bom é a ideia de que o que quer que possa ser fática e mutuamente querido pelos membros da comunidade moral, isso funciona como valor, isso é bom querer<sup>5</sup>. Que esposar um valor seja proveitoso para uma

---

<sup>4</sup> Cf. "...in terms of evolution, to be part of a group is a major advantage, appreciation of which is deeply anchored in affective human dispositions and is not primarily a matter of reasoned and justified choice." (BRITO, 2014, 45-46.)

<sup>5</sup> Para conectar o que aqui se coloca em relevo com a digressão que fiz acima, vale dizer que, consoante à concepção de Tugendhat de que a fonte última da normatividade é a vontade de cada

comunidade não depende de que seja reciprocamente querido, muito embora essa seja uma condição para que tenha influência sobre ela. A despeito de ser o resultado do querer recíproco dos membros da comunidade moral, um valor esposado pode levá-la à ruína.

A história de muitos grupos humanos que pereceram em virtude dos valores que esposaram ou por terem sido incapazes de mudar valores quando o meio em que viviam mudou ilustra isso muito bem. Aliás, essa é a nossa condição coletiva atual face às mudanças em nosso meio ambiente. O valor dos acordos mútuos, portanto, não se sobrepõe, sem mais, às condições naturais sob as quais estão submetidas as respectivas comunidades morais ou até a espécie inteira. O valor do que é devido não depende só de que seja querido reciprocamente, mas também das condições ambientais – natureza e sociedade – em que a comunidade moral vive.

O modelo contratualista vai na direção correta ao assentar no querer recíproco dos indivíduos – suas vontades imanentes – a base da normatividade, mas erra ao supor que essas vontades não têm limitações<sup>6</sup>. Limitações não apenas históricas, mas também biológicas e naturais para o que possa, por um lado, ser reciprocamente querido, e por outro, ser bom. Há nessa suposta indeterminação residual do contratualismo mitigado um traço de transcendência que sutil e inadvertidamente move a moral para fora do mundo. É como se os contratos – ou os acordos sobre os valores – pudessem inaugurar um novo curso de eventos independentemente do que já está dado no momento em que as partes pactuam e, mais relevante ainda, sem consideração às limitações que a natureza impõem à nossa condição.

Face a isso, o fático sobre o qual o bom se enraíza não é simplesmente o que os querereres recíprocos acordam, mas é o estado de coisas que a tensão entre

---

um sobre si mesmo, que o agente escolha querer o que é bom segundo a sua comunidade moral tem, para ele, uma dimensão existencial inextirpável e essencial para a legitimidade do valor.

<sup>6</sup> Erra, portanto, ao credenciar na teoria social, que tem de ser uma teoria da ação imanente, a autonomia da vontade. No direito, essa autonomia tem de ser vista cumprindo uma função apenas heurística. No fim das contas, nenhum júiz julga o réu como se esse fosse livre de todas as determinações. Há agravantes e atenuantes.

eles no sistema de exigências mútuas e consideradas as limitações, naturais e históricas, a que estão submetidos criou. Reitero: não um pacto, mas um equilíbrio em meio ao atrito.

Conclusão: o que é bom —os valores— também se deixa explicar pela dinâmica normativa, e tensa, dos querereres recíprocos, mas não se pode olhar essa dinâmica anistoricamente, e com isso, está claro, quero me referir à história da natureza e da cultura. Fica então evidente o que está implicado na primeira tese e não é pouco. É necessário restringir o escopo da investigação, o que me levará à segunda tese.

Do que afirmei até aqui, segue-se, por um lado, que não é qualquer querer —qualquer conteúdo querido— que é proveitoso para a comunidade moral. Por outro lado, que também não é qualquer querer que promove um equilíbrio entre os querereres de modo que emerja uma normatividade e não apenas conflito. Uns são mais aptos a conseguir isso do que outros, já que mais adaptados à natureza da espécie. No arranjo fático dos querereres recíprocos, alguns conteúdos de querereres —valores— estão em vantagem frente a outros. Os melhores arranjos tendem a ser normativamente menos onerosos, mais duradouros, frutíferos, estáveis e vantajosos para as respectivas comunidades morais do que os piores.

A segunda tese é que os melhores arranjos para os querereres recíprocos das comunidades morais têm uma estrutura simétrica. Com isso, concentro-me na estabilidade dos arranjos dos querereres recíprocos que emergem da estrutura normativa na qual cada um pode exercer pressão e dou menos peso à utilidade ou proveito dos arranjos para as comunidades como viés para a escolha do conteúdo dos querereres e que têm muito a ver com o meio ambiente em que as escolhas são feitas. A razão para isso é que para focar nesse último aspecto é necessária uma atenção à história que é, nesse momento teórico da investigação, incompatível com o esforço analítico da estrutura da normatividade que tenho de empreender para consolidar a perspectiva naturalista que estou a expor. A confirmação dessa hipótese estrutural, todavia, abre uma perspectiva inteiramente nova para a abordagem da história das culturas, permitindo que se



a estude num *continuum* com a história natural da espécie (BRITO, 2017), a qual, por óbvio, desenrola-se na evolução temporal do meio ambiente contemporâneo a ela. Esse segundo aspecto, o meio ambiente biológico e cultural das tensões entre os quereres normativos, tem, por certo, impacto decisivo sobre o que contará como um arranjo simétrico. Não obstante isso, a despeito do arranjo resultante, a armação estrutural para a busca do equilíbrio é a mesma.

Essa segunda tese, então, é que a estrutura normativa tem uma conformação em que os quereres preferem se atritar simetricamente, o que dá aos conteúdos valorativos que os membros da comunidade moral esposam um viés. Um viés que, ao longo da deriva evolutiva, se incorporou às preferências dos indivíduos da espécie dotando-lhes de uma preferência por simetria no tensionamento normativo da moral. Numa formulação concisa, a tese é a seguinte: os humanos temos uma preferência por relações simétricas, o que espelha a estrutura da dinâmica normativa dos quereres recíprocos.

Podemos agora dar uma resposta muito mais forte – e naturalista – à pergunta que Tugendhat se colocou sobre por que pensar a moral nos termos da simetria entre os concernidos. Sua resposta contratualista amparava-se apenas numa escolha deliberada da comunidade moral: “...não se pode responder [àquela questão], porque o conceito de moral exige a simetria, mas apenas: nós temos de pensá-lo assim, se queremos simetria.” (TUGENDHAT, 2001, p. 82.). Ora, visto desde o ponto de vista natural, não se trata apenas de um “como de um modo de vida” dentre outros, mas de uma preferência que resulta evolutiva e historicamente da dinâmica da normatividade moral. A simetria nas relações é um viés, pois é a ordenação social menos onerosa para a vigência da norma. Podemos até não querê-la coletivamente, mas pagaremos um preço por isso. Que seja, pois, a menos onerosa, não quer dizer por certo que seja a única ou a mais prevalente. Quer dizer que funciona como um centro gravitacional para as variantes.

Sob essa perspectiva, caberia falar de um gosto moral selecionado evolutivamente, o que compõe uma acepção aderente ao ponto de vista

humano, porém, devidamente incrementado pelo evolucionismo e plenamente situado na paisagem naturalista. E não um gosto específico e particular, mas, em linha com a mudança de perspectiva sobre os valores que fiz e expliquei acima, uma preferência estruturalmente orientada e consoante à dinâmica da normatividade moral. É nesse sentido que afirmo haver uma superveniência entre estrutura normativa e conteúdo valorativo.

É claro que isso carece de esclarecimento e aqui as tradições, da cultura e da filosofia, podem vir em auxílio e, de lambuja, somar evidências às teses destiladas até aqui da analítica do querer moral.

#### 4. VALOR E SIMETRIA

O incentivo à reciprocidade nas culturas humanas é abundante e ubíquo. Culturas muito diferentes valorizam o costume de retribuir o recebido. Em muitas delas encontrou-se uma formulação canônica para exprimir a preferência pela prática. Talvez a mais antiga delas seja a chinesa: *Guanxi*, que expressa uma orientação para as trocas nas interações sociais. O conceito, incorporado pelo confucionismo, frequenta a cultura chinesa a mais de 5000 anos e enfatiza a reciprocidade como meio de azeitar as conexões sociais<sup>7</sup>.

A lei de Talião, o primeiro código de que se tem notícia, estabelece um equilíbrio entre dano e punição: dente por dente e olho por olho. Numa acepção mais positiva, os anglo-saxões usam a expressão latina *Quid pro quo* para se referirem a trocas reguladas pela medida da reciprocidade; equivalente a “uma

---

<sup>7</sup> “Despite its long history as a Chinese cultural phenomenon, guanxi does not have a precise definition in the literature. The two Chinese characters that make up the term guanxi mean ‘a gate’ and ‘to connect’, thus guanxi is usually loosely translated as ‘relations’ or ‘connections’ in English (Luo, 1997, 2000). More than one decade ago, Tsui and Farh (1997: 59) remarked that ‘the literature (both Chinese and English) shows no consensus in the translation or definition of the term guanxi’. To date, this statement remains true. Various conceptualizations of guanxi include ‘relationships’ (e.g., Dunfee & Warren, 2001), ‘networked relations’ (e.g., Boisot & Child, 1996), ‘social capital’ (e.g., Luk, Yau, Sin, Tse, Chow, & Lee, 2008), ‘social connections’ (e.g., Gu et al., 2008), ‘managerial ties’ (e.g., Park & Luo, 2001), ‘reciprocal obligations’ (e.g., Lee & Oh, 2007), etc.” (Luo, Yadong, Ying Huang, and Stephanie Lu Wang. “Guanxi and Organisational Performance: A Meta-Analysis.” *Management and Organization Review* 8.1 (2011): p. 139-72.)

mão lava a outra” entre nós latinos. Com viés mais negativo, no sentido de uma cobrança por um favor não retribuído ou que não deve ficar esquecido, um outro exemplo seria *tit for tat*, em Inglês; o nosso “toma lá, dá cá”.

As culturas, por variadas que sejam, têm expressões que verbalizam a fundamental prática da reciprocidade. Tem-se em vista nesses casos a manutenção, na interação social, de um equilíbrio face a uma variação provocada mediante a própria interação. Positiva ou negativa, a variação desequilibra a relação. Em vista disso, recomenda-se uma contra-ação que conserve no novo estado de coisas a paridade anterior. À reciprocidade, reconhece-se, pois, uma medida de qualidade: é desejável que a nova situação, resultante da transformação provocada pela variação inserida na relação, restaure o seu equilíbrio original. Bom é a conservação, na mudança, do equilíbrio do estado de coisas na origem. Note-se: as coisas mudam, já o equilíbrio entre as partes, melhor que se mantenha.

Ora, a mesma medida é constitutiva de regras morais consagradas. A regra de ouro, pelo menos tão antiga quanto a tradição védica indiana, expressa uma orientação valorativa, positiva e negativa, para o que fazer e como se relacionar com os outros: “Não faça aos outros o que não queres que seja feito a ti; e deseja para os outros o que desejas e esperas para ti mesmo.” Nenhuma prescrição específica é feita, mas dá-se uma medida; a medida do que é bom e que, em virtude disso, deveria ser prudencial e moralmente acolhido por todos. Bom é o que se pode querer simultaneamente para os outros e para si mesmo.

A filosofia kantiana tem para essa medida à reciprocidade a sua formulação mais abstrata: o imperativo categórico. Em qualquer de suas versões, bom é fundamentalmente o que se pode querer incondicionalmente de qualquer um, inclusive de si mesmo. Consoante a teoria do valor moral de Kant, que o considera absoluto, a regra não é prudencial, mas absoluta e, portanto, imperativa. Já critiquei a teoria kantiana do valor (BRITO, 2008) e, para o que me importa no momento, podemos deixar de lado essa pretensão incondicionada do imperativo categórico. Prestemos atenção à sua estrutura. No tocante a isso, a

formulação kantiana, em conjunto com sua filosofia moral, explicita como nenhuma das demais o caráter formal da medida e da recomendação que dela deriva. Ao invés de valores específicos, o que se tem é um critério para a sua seleção. Boa é a ação, a máxima, a lei que se adequa ao critério da reciprocidade universal. Reciprocidade, mas também simetria.

Nas formulações mais particulares, bom é a manutenção, na variação, do equilíbrio originário de onde partiram os concernidos em suas trocas. Nas mais abstratas, a lei de ouro e o imperativo categórico, a manutenção da reciprocidade reflexiva entre todos e qualquer um. A qualidade –o valor, portanto– do que se dá, faz ou retribui é definida pela possibilidade de que nenhum dos lados esteja, feita a mudança, estrutural e inexoravelmente em desvantagem, a despeito das indeléveis diferenças que há entre cada um, da biologia à história. A essa dimensão de equidade é que se refere a simetria.

Em matemática, o conceito de simetria ilustra adequadamente a conservação na mudança: “Symmetry is not a number or a shape, but a special kind of transformational way to move an object. If the object looks the same after being transformed, then the transformation concerned is a symmetry.” (STEWART, 2008, p. IX). O interessante nesse conceito é que ele não apenas admite a mudança, mas a pressupõe. Isso significa que não é pensado para identidades, mas para diferenças cujas relações são, a despeito das mudanças, mantidas. “Symmetry requires a reference frame, which is necessarily asymmetric. The absence of a reference frame implies identity, hence no possibility of change, and hence the inapplicability of the concept of symmetry.” (ROSEN, 2008, p. 9).<sup>8</sup>

Graças a essas características, a simetria é uma boa candidata a articular a estrutura recíproca da normatividade moral ao valor moral, o que era o eixo que faltava para ligar, desde o naturalismo moral, a descrição à prescrição. Estas duas

---

<sup>8</sup> E confira-se ainda: “Two essential components of symmetry: 1. Possibility of a change. It must be possible to perform a change, although the change does not actually have to be performed. 2. Immunity. Some aspect of the situation would remain unchanged, if the change were performed.” (ROSEN, 2008, p. 4).

afirmações se completam: a simetria dá à reciprocidade uma qualidade e a reciprocidade orienta-se naturalmente para a simetria. O natural aqui se refere à uma tendência amparada pelo menor custo da reciprocidade simétrica, o que, por sua vez, confere uma vantagem aos grupos que a praticam.

Desse modo, os indivíduos, conquanto exercem pressão reciprocamente, escolhem configurações que tendem à simetria e, nesse sentido, ela lhes é um valor. As recomendações que ajudam a discernir como fazer prosperar e conservar boas interações sociais, têm qualidades da simetria, qualidades que vertebram a dinâmica normativa dos quereres. Cada uma daquelas e tantas outras recomendações prudenciais que encontramos nas culturas humanas, na medida em que expressam uma reciprocidade estrutural a emoldurar simetricamente a dinâmica da interação social, são instâncias da superveniência entre estrutura normativa e conteúdo valorativo da moralidade.

Sob essa ótica, a moralidade tem de ser considerada a maneira mais eficaz, por menos onerosa, de manter a estabilidade de grupos e fomentar a cooperação. Um sistema de exigências mútuas que atende a uma necessidade atávica e evolutivamente vantajosa da espécie, a cooperação, porquanto se orienta e orienta os indivíduos a relações simétricas. Um sistema sustentado, sem dúvida, por pressão social recíproca, exercida, contudo, sobre o calço evolutivo de um gosto moral por simetria.

O conceito de justiça certamente pode ser esclarecido em termos naturalistas pelo diapasão da simetria. Dois outros exemplos ajudam a elucidar a questão. A posição original na teoria da justiça de J. Rawls cria, entre todos os concernidos, uma situação simétrica.

The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their

own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice. (RAWLS, 1999. p. 11).

Ao igualar a todos sob o véu da ignorância, equipara os quereres envolvidos e orienta a escolha das regras básicas das futuras interações sociais de modo a manter a simetria inicial a despeito das diferenças que advirão daquelas interações. Seu ponto de partida teórico é outro, o contratualismo, assim como sua concepção de natureza humana, segundo a qual os indivíduos são racionais, no sentido que teóricos da economia emprestam ao termo, mas que é, por sua vez, inspirado pelos modernos (BRITO, 2017). O efeito de seu artifício, entretanto, corresponde à ideia de manutenção de equilíbrio nas mudanças. Um sistema cujas regras sirvam a esse desiderato orientador, diz ele, é justo e seria preferido pelos concernidos.

O valor do sistema, como corresponde à visão contratualista, deriva de ter sido escolhido pelos contratantes e por serem eles racionais, o que daria, supõe Rawls, uma inerente qualidade moral às regras definidas e, por consequência, a todo o sistema. Divirjo dessa equalização entre racionalidade e valor.

Se reduzirmos “racionalidade” a um sentido meramente funcional, estaremos mais próximos do que tenho em vista. Assim, por exemplo, se digo que um certo arranjo social simétrico é preferível porque é normativamente menos oneroso do que arranjos assimétricos, para os quais é preciso coação, aponto que é “razoável” preferir um arranjo simétrico a um assimétrico. Isso equivale a dizer que é biologicamente<sup>9</sup> menos custoso manter relações simétricas do que assimétricas. Uma racionalidade concebida assim, em termos funcionais, não faz jus, contudo, à autonomia (e com ela à liberdade) que o contratualismo pressupõe nos indivíduos. E tampouco faz jus ao que os economistas têm em mente quando pensam em agentes racionais. Eles dão mais peso a decisões do que a vieses de preferência e, por conseguinte, mais peso a atos conscientes do

---

<sup>9</sup> Graças ao custo bioquímico implicado nas relações do indivíduo com o seu meio, incluindo aí os outros indivíduos.

que a comportamentos induzidos. Estou aqui, pois, apontando numa direção diferente deles.

O ponto relevante é o seguinte: Rawls, a despeito de seus pressupostos filosóficos, introduz um expediente heurístico que corrobora meu ponto sobre superveniência entre estrutura normativa e conteúdo valorativo, e justifica, se bem que pela via racional, a preferência por um equilíbrio simétrico – equânime – entre as partes ao longo do transcurso das interações sociais. A vantagem da leitura naturalista é que não é necessário postular nenhum reino da razão para ancorar a preferência moral em tela e com ele o valor do resultado das escolhas e tensões na arena social. Essa preferência emergiu no curso da deriva evolutiva e que a tenha amparado constitui seu valor fundamental.

O outro exemplo, muito mais prosaico, mas igualmente esclarecedor, do que estou apontando é o jogo infantil Pedra-papel-tesoura. “Rock–paper–scissors... Rock blunts scissors. Scissors cut paper. Paper wraps rock... The children’s game is symmetric: neither child has an advantage or a disadvantage, whichever choice they make” (STEWART, 2013, p. 32-33). Compare-se esse jogo com o jogo da velha e a simplicidade por trás do recurso do véu da ignorância na posição original fica evidente. Uma vez que se adquira experiência no jogo da velha, ele perde o apelo lúdico, uma vez que, dada a sua estrutura e regras, o resultado fica pré-determinado no momento em que se define quem fará o primeiro lance. Não é o caso de Pedra-papel-tesoura. Nesse jogo, dadas suas regras ou condições de interação, qualquer um pode vencer. Sua estrutura é simétrica e isso o torna muito mais atraente para os jogadores.

## 5. CONCLUSÃO

Posso agora retomar o ponto da pergunta existencial de por que preferir estruturas simétricas e fechar o círculo da concepção naturalista. Não a escolhemos por algum *tour de force* de uma razão livre ou autônoma, mas por ser funcionalmente a melhor. Por ser um imperativo da vida em grupo entre animais

com sistema nervoso complexo, em especial, o mais complexo de todos os que já existiram: o nosso. Se a estrutura das interações sociais não tende a simetria, mantê-las é mais oneroso, já que demandará um controle mais enérgico do querer dos desfavorecidos na interação.

Não é que não se jogue o jogo da velha, mas ele entusiasma menos. Ou tiramos vantagem da inexperiência do oponente, ou contamos com a sorte de começarmos o jogo. Interações assimétricas são onerosas para alguns em detrimento de outros e não podem contar com a boa vontade dos preteridos. Isso perturba a estrutura normativa dos quereres, de sorte que a norma precisa se deslocar do plano moral, em que a simetria é a base, para o da coação. É evidente que a coação é também inerente à vida social, mas é igualmente óbvio que é mais onerosa do que a adesão voluntária e entusiasmada dos indivíduos. Convicção moral disciplina melhor que o medo.

Ao fim e ao cabo, a ideia por trás de todas aquelas recomendações prudenciais é que as interações sociais são favorecidas se as inevitáveis perdas e ganhos que as mudanças e as trocas que provocam forem administráveis e sustentáveis. Se nenhuma das partes estiver condenada a perder ou ganhar sistematicamente. Sob condições simétricas, o custo da interação social baixa e os grupos podem cooperar e, em virtude disso, prosperar mais facilmente; uma vantagem que foi certamente decisiva na deriva evolutiva de nossa espécie. Nesse ponto, evolução e moral se encontram, assim como biologia e cultura.<sup>10</sup>

## 6. REFERÊNCIAS

BRITO, A. N. de. 2023. Do fundamento moral à forma da normatividade: meu caminho ao naturalismo. *Philosophos*. V. 28, N. 1, P. 1-41, Jan./Jun. 2023.

---

<sup>10</sup> Damásio em seu livro *The Strange Order of Things*, 2018, explora essa ideia de um continuum entre biologia e cultura mediante o conceito de homeostase que é o processo de regulação que mantém o organismo em constante equilíbrio a despeito das mudanças que ocorrem no meio ambiente. Um conceito para o qual o de simetria, no sentido estruturante em que o estou tratando, parece-me evidentemente relevante.



- BRITO, A. N. de. Normativity without dualism: Connecting the dots between Natural and Social Science. *Dissertatio* - v. suplementar 5, p. 3-21, Set. 2017.
- BRITO, A. N. de. Moral Behavior and Moral Sentiments: On the Natural Basis for Moral Values. In: CHRISTEN M., FISCHER J., HUPPENBAUER M., TANNER C., van SCHAIK C. (eds.). *Empirically Informed Ethics. Morality between Facts and Norms*. Library of Ethics and Applied Philosophy. Berlin: Springer, 2014.
- BRITO, A. N. de. Falácia Naturalista e Naturalismo Moral: do é ao deve mediante o quero. *Kriterion*, (121): 215-226, 2010.
- BRITO, A. N. de. Will, Value and the Fact of Reason. In: X. Internationale Kant-Kongress, 2008, São Paulo. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant. Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter. v. 3. p. 23-32, 2008.
- BRITO, A. N. de. *Nome próprios, semântica e ontologia*. Brasília: UnB. p. 207, 2003.
- DAMÁSIO, A. *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*. New York: Pantheon, 2018.
- HUME, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge (Ed.). Oxford: Clarendon, 1978. 2º ed. Citada aqui pela tradução de Débora Danowski, Unesp: São Paulo, 2000.
- HUME, D. 1751. *Enquiry Concerning the Principles of Moral*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Oxford, 1998. Citada pela tradução de J. O. de Almeida Marques. São Paulo: Unesp. 2004.
- KANT, I. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (GMS) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Citada no texto a partir da tradução de Paulo Quintela, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LUO, Y., HUANG, Y., & LU WANG, S. Guanxi and Organisational Performance: A Meta-Analysis. *Management and Organization Review*. 8.1 (2011): 139-72.
- NIETZSCHE, F. 1886. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2011.
- PRINZ, J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford, Kindle Edition, 2007.
- RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- ROSEN, J. *Symmetry Rules*. Berlin: Springer, 2008.

STEWART, I. *Why Beauty is Truth*. London: Basic Books, 2008.

STEWART, I. *Symmetry: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford, 2013.

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

[Received: October 20<sup>th</sup> 2024. Editorial decision: November 18<sup>th</sup> 2024]