

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**



**Dissertação de Mestrado**

**NEUTRALIDADE METAÉTICA:  
SEUS PRESSUPOSTOS E SUA SUPERAÇÃO**

**Gustavo Teles Jr.**

**Pelotas. 2020**

**Gustavo Teles Jr.**

**Neutralidade Metaética:**

seus pressupostos e sua superação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evandro Barbosa (PPG-FIL/UFPEL)

Pelotas, 2020

Gustavo Teles Jr.

Neutralidade Metaética: seus pressupostos e sua superação

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,  
Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa:

Banca Examinadora:

.....

Prof. Dr. Evandro Barbosa (Orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

.....

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmos

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

.....

Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro

Doutor em Filosofia pela University of Sheffield da Inglaterra (SHEFFIELD)

Dedicado à Murilo Marinho  
(na esperança de que volte um dia a fazer filosofia).

Thus science leads to a tragic, metaphysical choice. Man has to choose between the reassuring but irrational temptation to seek in nature a guarantee of human values, or a sign pointing to a fundamental correlatedness, and fidelity to a rationality that isolates him in a silent world.

**ILYA PRIOGOGINE E ISABELLE STEGERS**  
**(ORDER OUT OF CHAOS)**



## **AGRADECIMENTOS**

A conclusão deste trabalho é a manifestação não somente do esforço individual, mas de toda uma estrutura de apoio e suporte, emocional e material. Além disso, não posso deixar de notar o trabalho excepcional, suporte e cuidado com todos os discentes fornecidos pela Mirela Moraes, secretária do PPGFil do ICH, na Universidade Federal de Pelotas.

Agradeço ao Professor Dr. Juliano do Carmo e ao Professor Dr. Eduardo Leite, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas por terem, de uma forma ou outra, me influenciado a seguir os estudos voltados para a tradição analítica da filosofia. Talvez eles não saibam, mas as inúmeras leituras e discussões que tive em suas disciplinas e em grupos de estudo foram essenciais para a minha formação como pesquisador e como pessoa. Agradeço também ao meu orientador, Professor Dr. Evandro Barbosa, por diversos momentos em que me forneceu apoio de diversas naturezas e sempre foi também um bom amigo para qualquer conversa. Agradeço todos os professores que influenciaram, direta ou indiretamente, na minha formação, seja por apresentações, críticas aos meus trabalhos, minicursos ou em suas aulas.

Este trabalho não seria possível também sem o apoio dos meus amigos Laura Veronese, Luiggi Costa Pinto, Felipe Nascimento, José Henrique da Silva, William Teixeira, Máximo Ávila, Isabella Amaral, entre tantas outras pessoas que estiveram comigo. Agradeço também minha amiga, Stephany Barbosa, pela atenção e cuidado ao revisar este trabalho. Em particular, agradeço aos meus amigos acadêmicos, Guilherme Meneghello, Bruna Schneid, Luca Igansi e Jade Arbo, pelas incontáveis horas de conversas, discussões, distrações, reclamações, desesperanças, boêmia e ocasional divertimento. Este trabalho também é uma conquista de todos vocês.

Agradeço minha mãe Alice Luiza de Oliveira, por todo apoio que me deu durante a graduação e o mestrado. Nada disso seria possível sem seu amor, incentivo e cuidado. Não cabe em palavras dizer o quanto ela foi importante em toda a minha formação. Embora este seja um trabalho de filosofia moral, são as mães que nos ensinam desde cedo o que é a moralidade – e muito do que aprendi se manifesta, de forma ou outra, nestas linhas.

Agradeço aos incontáveis neurônios que trabalharam incessantemente durante o processo de escrita deste trabalho. Presto minha homenagem para todos aqueles que se foram no processo. Agradeço também à Hermes, Deus mensageiro, por possibilitar a transmissão destas palavras.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

**RESUMO:**

A metaética surgiu no início do Século XX com uma proposta distinta da ética normativa: explicar e clarificar os conceitos e enunciados em contextos morais. A ética normativa, por outro lado, ao invés de meramente explicar e clarificar os conceitos e enunciados morais, pretende dizer para um agente qual conduta é a correta e o que deve ser feito. Com o desenvolvimento da metaética contemporânea, foi postulado não só que a metaética é distinta, mas que é neutra em relação às questões relacionadas à conduta. Este trabalho explora os argumentos que sustentam o pressuposto de neutralidade e demonstra como estes argumentos podem ser superados. O estudo foi feito a partir de análise bibliográfica, reconstrução argumentativa e correlação entre argumentos de primeira e segunda ordem moral. Delimitamos três eixos de investigação: metafísico, lógico e normativo. No eixo metafísico investigamos a dicotomia entre fato e valor sustentada pelos positivistas lógicos; no eixo lógico investigamos a impossibilidade de derivação entre premissas “é” para conclusões “deve”; e no eixo normativo investigamos o papel da própria metaética e se ela tem consequências para a ação moral. Em cada um destes eixos foi demonstrado que o pressuposto de neutralidade não pode ser sustentado de forma generalizada. Concluimos que a metaética não é neutra em relação a conduta do agente e que ela desempenha um papel importante em relação às discussões de teoria como e prática moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Neutralidade metaética, metaética, ética normativa, dicotomia fato/valor, é/deve, teoria moral, prática moral

**ABSTRACT:**

Metaethics emerged in the beginning of the twentieth century with a distinct proposal of normative ethics: explain and clarify the concepts and statements in moral contexts. Normative ethics, on the other hand, rather than merely explain and clarify the moral concepts and statements, aims to say to an agent which is the correct conduct and what ought to be done. With the development of contemporary metaethics, it was postulated not only that metaethics is distinct, but also neutral in relation to questions related to the conduct. This work explores the arguments that support the assumption of neutrality and shows how these arguments can be surpassed. The study was made from bibliographic analysis, argumentative reconstruction and correlation between arguments of first and second moral order. We delimit three axis of inquiry: metaphysical, logical and normative. In the metaphysical axis, we investigate the dichotomy between fact and value sustained by the logical positivists; in the logical axis, we investigate the impossibility of derivation between “is” premises and “ought” conclusions; and in the normative axis, we investigate the role of metaethics itself and whether it has consequences to the moral action. In each one of these axis it was argued that the assumption of neutrality cannot be sustained in a generalized way. We conclude that metaethics it is not neutral in relation to the conduct of the agent and that it plays an important role in relation to the discussions of moral theory and practice.

**KEYWORDS:** Metaethical neutrality, metaethics, normative ethics, fact/value dichotomy, is/ought, moral theory, moral practice

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: O PRESSUPOSTO DE NEUTRALIDADE METAÉTICA</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1: O ENTRELAÇAMENTO ENTRE FATOS E VALORES</b> .....	14
1.1 A Metaética como uma Investigação de Segunda-Ordem .....	14
1.2 O Paradigma Positivista: a distinção entre Fato e Valor.....	20
1.3 A rejeição dos Dogmas do Empirismo .....	29
1.4 A dissolução da dicotomia entre Fato e Valor .....	42
<b>CAPÍTULO 2: SOBRE A DERIVAÇÃO DO “É” PARA O “DEVE”</b> .....	58
2.1 Uma Lógica da Bifurcação entre “é” e “deve” .....	59
2.2 Sobre a Autonomia da Ética.....	67
2.3 A possibilidade da Heteronomia da Ética .....	79
2.4 Sobre a Derivação de Prior e Rynin.....	95
<b>CAPÍTULO 3: CONSEQUÊNCIAS NORMATIVAS DA METAÉTICA</b> .....	97
3.1 Neutralidade como um Critério de Análise.....	99
3.2 A Metaética como uma Investigação Interna da Moralidade .....	111
3.3 O porquê a Metaética é importante .....	123
3.4 Preocupações sobre o abandono da Neutralidade Metaética .....	140
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	145
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	149

## INTRODUÇÃO:

### O PRESSUPOSTO DE NEUTRALIDADE METAÉTICA

Há dois campos em que a investigação moral é feita na filosofia contemporânea; a metaética e a ética normativa. A primeira, pretende nos dar uma interpretação adequada sobre a estrutura do significado, uso, limites e justificação dos conceitos da moralidade; a segunda, pretende nos dar uma resposta a respeito de qual ação, juízo ou conduta é a correta moralmente. Ambas respondem perguntas distintas; a primeira “O que é a moral?” e a segunda “O que devo fazer moralmente?”.

É um lugar comum na filosofia estabelecer que as duas tarefas podem ser realizadas de forma independentes simplesmente pelo fato de responderem questões de naturezas específicas. A afirmação de que *a metaética é neutra em relação à questões normativas da moralidade* é tomada como um pressuposto teórico da investigação metaética. Este trabalho pretende colocar essa afirmação sobre escrutínio do ponto de vista da metafísica, da lógica e da normatividade das proposições metaéticas.

O pressuposto da neutralidade metaética postula que existe uma lacuna entre questões sobre a análise da moralidade e questões a respeito da conduta moral. Neste sentido, é postulado que uma análise metaética da moralidade não irá fornecer prescrições a respeito do que deve ser feito. Essa lacuna profunda (ou melhor, cicatriz profunda) se apresenta como diversas distinções teóricas presentes na investigação da filosofia moral.

A primeira dessas distinções é a respeito da dicotomia metafísica entre fatos e valores. Tal distinção afirma que fatos e valores possuem um estatuto metafísico distinto: enquanto *fatos* descrevem um estado de coisas no mundo, são portadores de verdade ou falsidade, *valores* representam aspectos subjetivos da vida de um agente ou sociedade, não são nem verdadeiros, nem falsos ou fazem referência à qualquer tipo de fato. Os primeiros, fatos, nos dizem a respeito da constituição do mundo, e os segundos, valores, sobre a nossa constituição quanto agentes no mundo.

A segunda destas distinções é sobre as relações de “é” e “deve”. Da mesma forma que fatos e valores são de categorias metafísicas distintas, a distinção entre relações de “é” e “deve” se manifesta como uma divisão de categorias lógicas que possuem funções peculiares e excludentes. Proposições ou declarações que contém o termo “é” têm a função de descrever, enquanto proposições ou declarações que contém o termo “deve” têm a função de prescrever. É sustentado a partir da lógica que há uma barreira intransponível entre estes termos e que, portanto, não há

argumentos válidos que parta de premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve”. Isso porque, é argumentado, não podemos extrair uma conclusão cujo termo não esteja presente nas premissas. Com isso obtemos o jargão de que “não é possível extrair um *deve* a partir de um *é*”, dado que qualquer argumento que transicionasse de um “é” para um “deve” seria, de certa forma, inválido ou falacioso.

A terceira destas distinções é a sobre a teoria e normatividade na moralidade. Tomamos a metaética como um campo do discurso teórico em um sentido *sui generis*, e a ética normativa como um campo voltado para questões normativas, práticas, da moralidade. O campo teórico estaria preocupado meramente com a análise dos conceitos ou teorias da moralidade, enquanto o campo prático estaria preocupado com a conduta e vida moral dos agentes. A metaética seria neutra em relação ao discurso normativo porque parte de um ponto de vista que não versa e nem pretende versar sobre a conduta moral dos agentes, isto é, sobre o que um agente moral deve fazer. Sendo assim, é estabelecido que a prática metaética é essencialmente teórica, e conseqüentemente, neutra em relação às questões normativas sobre a conduta moral dos agentes..

Tais distinções, muitas vezes, aparecem nas obras de filósofos ou de forma intercalada ou de forma independente. Acredito que a a metaética, entendida como neutra, toma estes princípios como condutores de investigação. O objetivo deste trabalho é demonstrar que estas distinções não se sustentam nem individualmente, nem coletivamente. Elas não se sustentam porque compartilham de um problemático comprometimento teórico: o pressuposto de neutralidade metaética.

Tal como um anatomista, que identifica e classifica a estrutura dos organismos, em órgãos, tecidos, funções e características fisiológicas, este trabalho pretende analisar diferentes partes da estrutura do teorizar em filosofia moral, sua metafísica, lógica e normatividade, e identificar e classificar sua relação com o pressuposto da neutralidade metaética. Desta forma, a concatenação dos capítulos pode parecer um pouco deslocada, e de fato, acredito que eles possam ser lidos independentemente sem que se perca muito de sua estrutura central. O ponto importante, tal como o oxigênio é importante para o funcionamento de um organismo vivo, independente do que o anatomista está analisando, é justamente compreender o pressuposto da neutralidade metaética. Minha tarefa neste trabalho foi demonstrar como, partindo de certos pressupostos teóricos em áreas distintas da filosofia moral, a tradição filosófica contemporânea sustentou o pressuposto da neutralidade metaética e como podemos superá-lo.

Dado que pretendo demonstrar os *pressupostos*, muitas vezes, ao decorrer do texto, irei tentar compreender e entender como podemos, da melhor forma possível, defendê-los. Em seguida,

tento demonstrar, de forma aporética, quais são suas contradições e limitações internas e como, a partir dos destes pressupostos teóricos analisados, podemos propor a superação da neutralidade metaética. Tentei fazer um esforço de não somente apresentar, mas também defender o pressuposto de neutralidade metaética, em suas diversas manifestações, de forma a não criar um espantalho que seja fácil de refutar. Em respeito tanto aos filósofos quanto aos argumentos destes, tentei representar, da forma mais fiel possível, uma linha de raciocínio que demonstre como no desenvolver da história da filosofia contemporânea, a partir de perspectivas metafísicas, lógicas e epistemológicas, podemos afirmar que a investigação metaética é neutra em relação à conduta moral. O texto possui uma dinâmica dialética crescente: a apresentação das ideias que sustentam o pressuposto segue-se de uma apresentação de suas consequências e, enfim, de sua refutação. Acredito que esta linha argumentativa se mantém em todos os capítulos.

Por fim, é possível que o leitor encontre uma carência de direção destes argumentos. Quem, entre os filósofos contemporâneos, defende a perspectiva de que a metaética é neutra em relação à conduta moral? Acredito que não seja possível apontar uma escola ou autor que defenda, com unhas e dentes, a perspectiva da neutralidade metaética. A identificação do problema é, conforme ficará claro no decorrer do texto, assistemática. Tal pressuposto envolve uma gama de pressuposições teóricas que não são, imediatamente, reconhecíveis como correlacionadas. O problema da neutralidade metaética não se apresenta como um ponto fixo na estrutura do pensamento moral, mas como uma tendência norteadora que influenciou o desenvolvimento da metaética contemporânea. Dito isso, para aqueles que se questionam para quem direciono os argumentos desta dissertação, direi somente que é para aqueles filósofos que sustentam, de alguma forma, a independência das questões metaéticas em relação com a ética substantiva – creio que no decorrer do texto diversos exemplos de filósofos que seguem tal tendência ficarão evidentes.

Obterei sucesso neste trabalho se conseguir demonstrar que cada uma destas formas de compreender o pressuposto da neutralidade metaética carece de justificação. A consequência de demonstrar que o pressuposto de neutralidade metaética carece de justificação é demonstrar, em que sentido, existem relações possíveis entre os postulados teóricos referidos acima. Ao superar a suposta neutralidade demonstraremos que a metaética tem um papel filosófico central para a conduta moral que por muito tempo foi negligenciado. Resumidamente, o esforço deste trabalho é demonstrar que a questão a respeito do que é a moralidade, isto é, a questão sobre a natureza da metaética, nos informará sobre o que devemos fazer moralmente, isto é, dirá algo sobre a nossa conduta moral.

## **CAPÍTULO 1:**

### **O ENTRELAÇAMENTO ENTRE FATOS E VALORES**

Neste capítulo, iremos investigar a natureza do pressuposto de neutralidade metaética. Será argumentado que tal neutralidade é postulada pela característica distintiva das questões que a metaética pode responder. A metaética e ética normativa respondem questões diferentes que se traduzem em dois níveis de discurso, o discurso de primeira e segunda ordem.

Em seguida, argumentaremos que o pressuposto de neutralidade metaética foi adotado pelos positivistas lógicos como uma extensão do seu pensamento antimetafísico e do princípio verificacionista da linguagem. Os positivistas afirmam que proposições da ética não possuem significado porque falham no critério verificacionista da linguagem. Proposições da ética devem ser catalogadas como enunciados metafísicos *strictu sensu*. Como implicação de seus argumentos, a estrutura positivista gerou uma lacuna entre proposições de fato e proposições de valor (o que inclui as proposições morais).

Defenderemos que a distinção (ou dicotomia) entre fato e valor é uma consequência do pressuposto da neutralidade metaética: os filósofos positivistas sustentam que questões de fato são independentes de questões de valor, da mesma forma que questões de segunda ordem são independentes de questões de primeira ordem. Dado que o pensamento positivista nega questões normativas da moralidade, estes filósofos também negam que fatos carreguem algum tipo de valor – ou que o valor pode ser entendido em alguma perspectiva factual.

Por fim, será apresentado a tese do entrelaçamento entre termos valorativos e factuais. Tal tese sustenta que existem certas proposições valorativas que realizam as mesmas funções que determinados fatos – ou seja, descrevem o mundo e são portadoras de valor de verdade. Se pudermos mostrar que este é o caso, isso será o suficiente para negar a perspectiva metafísica da neutralidade metaética, isto é, a afirmação de que existe uma diferença notável fato e valor.

#### **1.1 A Metaética como uma Investigação de Segunda-Ordem**

Uma das obras mais importantes para a filosofia moral contemporânea é a obra de G.E. Moore de 1903, *Principia Ethica*. Esse livro representa uma mudança de paradigma na metodologia de investigação em filosofia moral – seus argumentos, vez ou outra, retomam para o debate atual. Uma das contribuições dessa obra que moldou o debate contemporâneo sobre ética foi a afirmação de que existem dois objetos possíveis de estudo da ética: o primeiro diz respeito sobre a conduta

moral e segundo sobre o significado dos termos morais. Moore diz:

[...] consideramos que muitos filósofos da ética estão dispostos a aceitar como uma definição adequada de Ética a declaração que ela lida com a questão [sobre] o que é bom ou mau na conduta humana [...] Posso dizer que eu pretendo usar Ética para cobrir mais do que isso [...] Eu estou usando para cobrir uma investigação pela qual, em todos os eventos, não há outra palavra: a investigação geral sobre o que é bom [...] Ética está sem dúvidas preocupada com a questão [sobre] o que a boa conduta é; mas, ao estar preocupada com isso, ela obviamente, [partindo desta posição] não começa do princípio, ao menos que esteja preparada para dizer para nós o que é uma boa conduta assim como o que é conduta. (MOORE, 1903, §2, p. 53, tradução nossa)

Mas a vasta maioria das questões que foram atualmente discutidas na Ética – todas as questões práticas, de fato – envolvem esse duplo conhecimento: e elas foram discutidas sem uma clara separação entre os dois tipos de questões envolvidas [...] deve ser ao menos admitido que as questões sobre o que é melhor em si mesmo e o que irá trazer o melhor possível são completamente distintas; que ambas pertencem ao atual tema da Ética; e que quanto mais [estas] questões [são] claramente distintas, melhor é a nossa chance de responder ambas corretamente. (MOORE, 1903, §17, p. 75, tradução nossa)

Moore separou dois níveis de discurso moral: um nível de discurso, o nível metaético, pretende dar uma resposta para a pergunta “o que é o bom?”; o outro, o nível da ética normativa, pretende dar uma resposta para a pergunta “o que é a boa conduta?”. Isso possibilitou Moore defender em um nível metaético a indefinibilidade do bom, sustentada pelo argumento da falácia naturalista e da questão em aberto<sup>1</sup>, enquanto defendia em um nível normativo um tipo de realismo não-natural utilitarista. No prefácio da segunda edição para o *Principia Ethica*, Moore afirma que o conceito de bom está preocupado com suas relações “únicas e fundamentais” em relação às “concepções de ‘certo’ e ‘errado’” (MOORE, 1903, p. 4).

Essa afirmação é de extrema importância na história da filosofia: ela marca a gênese do pressuposto de neutralidade metaética, criando uma demarcação de dois níveis teóricos distintos no teorizar moral. Embora Moore estivesse preocupado com o significado do termo “bom” no *Principia*, podemos admitir que o que ele tentava justificar era uma análise da moralidade – de forma mais ampla – em um nível diferente da ética normativa, isto é, em um nível conceitual, metaético. Estes dois níveis de discurso correspondem às questões de primeira e segunda ordem da moralidade. De acordo com a definição de John Mackie em *Ethics: Inventing Right and Wrong*

---

<sup>1</sup> O Argumento da Falácia Naturalista e da Questão em Aberto são dois argumentos complementares da filosofia de Moore. A “falácia naturalista” trata-se de um erro cometido pelos filósofos ao identificar a propriedade daquilo que é “bom” com outra propriedade “natural” – Frankena (1939) define esta falácia como um erro de categoria ou uma falácia definicional. Conseqüentemente, quando é identificado a propriedade do “bom” com alguma outra propriedade, por exemplo, o “prazer”, isso deixaria uma questão em aberto perene. Quando é definido que “o bom é o que é prazeroso”, nós aí não poderíamos: o que é prazeroso, é bom? Tal questão que permanece em aberto faz sentido em ser feita pois não é imediatamente reconhecível uma identidade entre aquilo que é bom e aquilo que é prazeroso (e mesmo que seja definido assim, ainda não haverá nada de intrínseco nestes dois termos que os identifiquem). Com isso, Moore pretende demonstrar que aquilo que é “bom”, strictu sensu, não pode ser reduzido à outras propriedades e é apreendido de forma não mediada.

(1977), uma declaração moral de primeira ordem “pode afirmar que determinada ação é certa ou errada”, enquanto uma declaração de segunda ordem moral dirá “o que está acontecendo com a declaração de primeira ordem” (MACKIE, 1990, p. 9).

A distinção entre questões de primeira e segunda ordem não está presente somente na filosofia moral, mas também em outras áreas de investigação. No contexto da filosofia da lógica, Timothy Williamson argumenta que questões de segunda ordem podem ser investigadas independentemente das questões de primeira ordem. Isso porque, embora haja formas alternativas de enxergar os fundamentos da lógica – seja através da lógica clássica, intuicionista ou *fuzzy* – a prática de primeira ordem da lógica segue independente das discussões conceituais dos logicistas, ou seja, das questões de segunda ordem (WILLIAMSON, 2007, p. 40-41).

De forma análoga, quando Moore afirma que existem dois níveis de discurso distintos na filosofia moral, ele consente que tais questões podem ser investigadas de forma independentes. Questões de segunda ordem, desta forma, são neutras no que diz respeito as questões de primeira ordem da moralidade, dado que a análise metaética pode ser feita sem a necessidade de responder questões normativas da moralidade. O julgamento de quais ações são boas ou não, em um nível de primeira ordem, independe da natureza, de segunda ordem, da moralidade.

Mas qual é a diferença intrínseca entre proposições de primeira e segunda ordem? De acordo com Lange (1970) questões de primeira ordem não são, *prima facie*, portadoras de verdade. Elas funcionam como propostas para a resolução de problemas filosóficos, como um critério pertinente de acordo com um certo propósito – em outras palavras, elas possuem uma força normativa. Questões de segunda ordem, por outro lado, são questões que pressupõe que as questões de primeira ordem estão estabelecidas e seguem a partir de suas bases. Ao contrário das questões de primeira ordem, elas são portadoras de verdade e podem ser ou verdadeiras ou falsas (LANGE, 1970, p 59).

Questões de segunda ordem expressam proposições sobre verdade e falsidade, são descrições a respeito da natureza de determinado fenômeno. Questões de primeira ordem envolvem intrinsecamente a aplicação de regras como um critério de conduta em uma prática determinada. A lacuna que existe entre estas questões se dá pela impossibilidade de poder responder uma questão sobre a aplicação de uma regra a partir de descrições – fazer isso seria cometer algo semelhante a um erro de categoria.

Por exemplo, a regra *modus ponens* é uma regra clássica de inferência na lógica proposicional. Se formos questionados sobre sua validade ou verdade, não podemos demonstrá-la pela reafirmação da regra – de que *se P implica em Q, e é o caso que P, então Q* –, mas precisamos

mostrar isso em um nível *metalógico* – isto é, em um nível, não sobre as regras de aplicação da lógica, mas sobre o estatuto das afirmações das regras da lógica – o que existe de verdadeiro sobre as afirmações da lógica.

Da mesma forma, na filosofia moral, quando emitimos um juízo moral ou somos guiados por um princípio moral – quando dizemos que “é errado matar” ou que “devemos cumprir as nossas promessas” –, nós estamos partindo de uma perspectiva de primeira ordem moral, ajuizando ou prescrevendo a partir de regras (morais) estabelecidas. Quando nos questionamos a respeito do significado ou estatuto destes termos morais – O que é “errado”? O que é “dever”? –, nós estamos buscando obter uma descrição a respeito dos termos da moralidade. Fazemos isso por meio de uma reivindicação de que as afirmações que fazemos sobre a moralidade são verdadeiras. Questões de primeira e segunda ordem seriam de níveis distintos porque as respostas que tais questões demandam seriam de naturezas distintas, respectivamente, sobre a aplicação de regras e a descrição de fenômenos. A lacuna entre estas questões estabelece o pressuposto de neutralidade metaética.<sup>2</sup>

Dispondo do pressuposto de neutralidade metaética, Moore tentou demonstrar, em um nível de segunda ordem, que o conceito de “bom” na moralidade não é redutível ao factual – nós não podemos dar uma definição de bom em termos de propriedades que não são, propriamente, o bom. Quaisquer tentativas de definir o bom em outros termos (em termos de propriedades naturais ou metafísicas) resulta em uma proposição sintética a respeito do bom; nesse sentido, o bom é uma propriedade “não analisável”, e a única coisa que podemos dizer a respeito dela é que “o que é bom é bom” – é uma propriedade, segundo Moore, que possui valor intrínseco. Moore diz:

Se for perguntado “O que é o bom?” minha resposta será que o bom é bom, e que isso é o fim do assunto. Ou se eu for perguntado “Como o bom pode ser definido?” minha resposta será que ele não pode ser definido, e isso é tudo que eu tenho a dizer sobre isso. Mas decepcionantes como essas respostas possam parecer, elas são de última importância. (MOORE, 1903, §6, p.57-58, tradução nossa)

As afirmações de Moore não são representativas de todas as perspectivas metaéticas, mas nós podemos traçar uma linhagem entre os aspectos da filosofia moral de Moore e o desenvolvimento subsequente da filosofia moral. Os argumentos de Moore colocaram a ética – no caso de Moore, o bom – em um espaço privilegiado na investigação filosófica. A investigação metaética seria uma investigação de segunda ordem, deslocada das questões normativas da moralidade e portadora de conceitos que não são definíveis em termos não-morais – como conceitos

---

<sup>2</sup> Tendo dito isso, fica claro que proposições metaéticas pretendem fazer uma *descrição* sobre o fenômeno da moralidade; elas reivindicam que suas proposições sobre a moralidade são verdadeiras ou falsas. Proposições da ética normativa que pretendem prescrever ou aplicar uma regra moral sobre a conduta de um agente não reivindicam verdade ou falsidade de suas afirmações (talvez em algumas teorias realistas e cognitivistas), mas simplesmente reivindicam adequação de acordo com um padrão regulativo.

empíricos ou metafísicos. A metaética tornou-se uma disciplina isolada das outras ciências, com a autoridade devida em relação ao significado dos conceitos da moralidade.

A extensão da influência da filosofia de Moore se manifesta na corrente do positivismo lógico. Embora rejeitassem o realismo inerente na filosofia de Moore – em que, embora a propriedade do “bom” não pudesse ser definível em termos metafísicos ou naturais, existia mesmo assim – eles prestigiavam a perspectiva não redutivista da ética, aderiam a perspectiva de que a metaética era deslocada de questões de primeira ordem e que termos morais não eram redutíveis em termos empíricos ou metafísicos (SINCLAIR, 2019, p. 25). Apesar disso, os positivistas rejeitavam a tarefa da ética normativa de prescrever quais eram as condutas morais adequadas e se ocupavam da ética pelo escopo dos princípios do positivismo lógico.

Os positivistas lógicos, como Rudolf Carnap, A. J. Ayer e Moritz Schlick, acreditavam que a tarefa própria da filosofia era servir como uma interpretação das descobertas da ciência (KRAEMER, 1985, p. 265). A doutrina do positivismo lógico se sustenta fortemente pela teoria verificacionista da linguagem<sup>3</sup>, isto é, a teoria em que o significado de uma sentença da linguagem é determinado na medida em que ele pode ser verificado em relação a um estado de coisas no mundo. Isso fornece uma base filosófica suficiente para sustentar a validade das proposições empíricas da ciência. O verificacionismo poderia averiguar se o significado de uma proposição é verdadeiro ou falso a partir de um “teste” de observação na forma que o mundo é.

O ponto de vista positivista gerou um problema para a classe de proposições da filosofia moral. Isso porque os conceitos da ética, tal como “bom”, “mau”, “correto”, “dever” e “virtude”, não possuem correlatos empíricos, nesse sentido, eles não passam pelo critério de verificação, e conseqüentemente, segundo este critério, carecem de significado. Estes termos não se encaixam na imagem de mundo dos positivistas e são considerados meros *sem sentido* ou *pseudoproposições* – apenas parecem expressar o significado de uma sentença.

Ayer, em *Language, Truth and Logic* (1952), divide a questão sobre a análise da moralidade em quatro categorias distintas.

Há, antes de tudo, proposições que expressam definições dos termos éticos, ou juízos a respeito da legitimidade ou possibilidade de certas definições. Em segundo lugar, há proposições descrevendo o fenômeno da experiência moral e suas causas. Em terceiro lugar, há exortações de virtude moral. E por último, há juízos morais. Infelizmente é o caso que a distinção entre essas quatro classes, claras como são, é ignorada pelos filósofos éticos; com o resultado de que é muito difícil dizer, a partir de seus trabalhos, o que eles estão pretendendo descobrir ou provar. (AYER, 1952, p. 103, tradução nossa)

---

<sup>3</sup> Essa compreensão de significado deve muito à filosofia de Frege, particularmente, em seu artigo *Sobre Sentido e Referência* (1948).

Para Ayer, somente a primeira tarefa é digna de ser chamada de filosofia moral. Descrever o fenômeno ou experiência moral é uma tarefa para sociólogos e psicólogos, exortações de virtude são meros comandos e juízos morais são apenas expressões de aprovação ou reprovação moral. Isso ocorre, pois, ao menos nos dois últimos casos, não há algum fato em questão – eles são, respectivamente, um juízo normativo e um juízo (de aprovação ou reprovação) moral. Quando termos éticos são descritos, pelas ciências da sociologia ou psicologia, estes possuem um significado já que são proposições factuais sobre o comportamento humano, mas as proposições valorativas sobre a conduta humana não podem ser objetos de investigação filosófica. Ayer segue:

Nosso argumento é simplesmente que, na nossa linguagem, sentenças que contém símbolos éticos normativos não são equivalentes à sentenças que expressam proposições psicológicas, ou, de fato, qualquer proposição empírica.

[...] Sendo assim, um símbolo complexo da forma “x é errado” pode constituir uma sentença que expressa um juízo moral, naquilo que diz respeito a certo tipo de conduta, ou talvez constitua uma sentença que afirma que um certo tipo de conduta é repugnante para o senso moral de uma sociedade em particular. No último caso, o símbolo “errado” é um símbolo ético descritivo, e a sentença em que ele ocorre expressa uma proposição sociológica ordinária; no primeiro caso, o símbolo “errado” é um símbolo ético normativo, e a sentença em que ela ocorre, sustentamos, não expressa nenhuma proposição empírica. (AYER, 1952, p. 105-106, tradução nossa)

De forma semelhante a Moore, Ayer suporta uma teoria de segunda ordem que adere ao pressuposto de neutralidade metaética, dado que fornece uma explicação para o significado dos termos da moralidade – como pseudo-proposições, em última instância – reivindicando sua posição como uma análise verdadeira sobre os termos da moralidade – uma análise metaética genuína. Tal como Moore, termos éticos, na perspectiva positivista, não podem ser analisados. Contudo, o motivo pelo qual estes termos não podem ser analisados é porque eles não possuem significado algum que seja passível de análise.

Essa perspectiva é uma extensão de duas teses fundamentais do positivismo lógico: a primeira é a negação da metafísica; e a segunda, a concepção de que somente proposições factuais ou tautológicas são significativas. Termos valorativos, como proposições sobre a estética ou moralidade, podem ser significantes emocionalmente para um agente, mas não possuem significado literal, pois falham no critério de verificação (AYER, 1952, p. 35).

De forma antagônica a Moore, embora a tradição do positivismo lógico aderisse ao pressuposto de neutralidade metaética, pois este pressuposto os permitia realizar uma análise de segunda ordem dos termos da moralidade como estes sendo pseudoproposições, eles sustentavam este pressuposto como forma de negar a tarefa normativa da moralidade, dado que, a partir da concepção metaética do positivismo lógico, a ética normativa versaria sobre absurdos metafísicos. Resumidamente, os filósofos desta tradição enxergavam a metaética como a tarefa legítima da

filosofia moral, neutra em relação às questões de primeira ordem, sobre a conduta dos agentes, dado que as questões de primeira ordem são meramente, neste escopo, proposições sem sentido.

Como um efeito colateral do positivismo lógico, nós temos a perspectiva de que proposições factuais possuem um estatuto distinto das proposições valorativas. As primeiras declaram algo que pode ser verificado no mundo e possuem valor de verdade ou falsidade. As últimas são, de certa forma, subjetivas e esclarecem meramente os sentimentos ou aspectos intrínsecos da vida moral de um agente – nós temos uma lacuna metafísica entre proposições de fato e valor.

Todavia, o positivismo é uma postura filosófica obsoleta: ele foi contestado de diversas maneiras – e categoricamente por Quine, em *Two Dogmas of Empiricism* (1951) – e é difícil encontrar filósofos que sustentem os mesmos princípios epistemológicos que os positivistas, tal como a posição foi formulada, nos dias de hoje. A seguir iremos explicar como a estrutura do pensamento positivista pode delinear a dicotomia entre fato e valor e os problemas que tal posição enfrenta. A hipótese que sustento é a de que se a posição positivista é um panorama metafísico insuficiente, e se nós negamos este panorama metafísico, nós negaremos com ele a dicotomia entre fato e valor, delimitada por esta estrutura.

## 1.2 O Paradigma Positivista: A Distinção entre Fato e Valor

A obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) é reconhecida como a obra mais influente no Círculo de Viena dado sua autoridade para a formação e sistematização do movimento do positivismo lógico. Embora seja inegável a influência do livro de Wittgenstein para movimento positivista, podemos tomar esta obra como um trabalho continuado da filosofia de Frege em aplicação a um projeto epistemológico semelhante ao de Kant na *Crítica da Razão Pura*, voltado para a análise lógica da linguagem. No prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein diz:

[Este] livro lida com os problemas da filosofia e mostra, como eu acredito, que o método de formulação destes problemas se sustenta em uma má compreensão da lógica da nossa linguagem. Seu significado integral pode ser resumido de certo modo como se segue: Tudo o que pode ser dito pode ser dito claramente; e daquilo que não podemos falar é preciso permanecer em silêncio. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 36, tradução nossa)

Um dos pontos principais do *Tractatus* é a rejeição a filosofia metafísica (WITTGENSTEIN, 1999, §4.003; §5.61; §5.633; §6.375; §6.41; §6.521; 6.53; §7) em conjunção com uma teoria verificacionista da linguagem (WITTGENSTEIN, 1999, §2.13; §2.131; §2.16; §2.161; §3.12; §4.021; §4.022; §5.4711). A rejeição da metafísica tornou-se um objetivo geral da filosofia positivista, enquanto a teoria verificacionista tornou-se uma ferramenta pela qual os filósofos positivistas puderam abolir ou incluir proposições significativas para a concepção de realidade.

Em *The Scientific Conception of The World: The Vienna Circle (Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis)*, um manifesto publicado em 1929 pela *Ernest Mach Society* pela autoria de Otto Neurath, Hans Hahn e Rudolf Carnap<sup>4</sup>, o movimento positivista lógico é definido como uma perspectiva filosófica em busca de clarificação dos enunciados das ciências naturais (NEURATH, 1973, p. 306-307), através de princípios empiricistas e da análise lógica (NEURATH, 1973, p. 309). Com estes princípios em mãos, conseguimos separar duas categorias de declarações, em que:

[...] uma [parte] pertence as declarações como elas são feitas pela ciência empírica; seu significado pode ser determinado pela análise lógica ou, mais precisamente, através da redução para as declarações mais simples sobre o [que é] empiricamente dado. As outras declarações, [...] revelam-se como vazias de significado se as tomamos da maneira que os metafísicos pretendem.[...] Análises mostram, no entanto, que estas declarações [dos metafísicos] não dizem nada, mas meramente expressam um certo humor ou espírito. Expressar estes sentimentos para a vida pode ser uma tarefa significativa. Mas o meio próprio para tal é, por exemplo, poesia lírica ou música. (NEURATH, 1973, p. 307, tradução nossa)

A palavra-chave para a concepção antimetafísica de mundo dos positivistas é o termo significado: proposições da metafísica carecem de significado. A concepção semântica de significado dos positivistas, assim como do Wittgenstein no *Tractatus*, divide as proposições da nossa linguagem em três categorias: factuais, tautológicas e pseudoproposições. Proposições factuais têm o seu significado estabelecido de acordo como o mundo é (elas são verdadeiras ou falsas dependendo do estado de coisas do mundo); proposições tautológicas são verdadeiras ou falsas a partir do significado de seus conceitos (semelhante ao conceito de “analítico” em Kant<sup>5</sup>); e pseudoproposições carecem de significado porque não podem ser nem verdadeiras e nem falsas (não possuem referência empírica).

O objetivo dos positivistas foi limitar o discurso filosófico para aquelas proposições que *podem* ser expressas na linguagem científica, eliminando a metafísica. Este projeto tem sucesso na medida em que é estabelecido que somente proposições factuais podem ser objeto de investigação –

---

<sup>4</sup> Embora a autoria deste manifesto seja atribuída a estes autores, o panfleto publicado foi feito como um esforço conjunto de vários filósofos. Herbert Feigl nota que o manifesto foi apresentado para Schlick, e além dos filósofos citados na autoria ele mesmo e Friedrich Waismann teriam colaborado com o manuscrito. (*Inquires and Provocations: Selected Writing 1929-1974*, 1981, p. 22).

<sup>5</sup> Gary Hatfield, na introdução da tradução de *Prolegomena to Any Further Metaphysics* (1997), faz uma breve síntese das noções de analítico e sintético em Kant. Ele afirma que “Kant dividiu todos os juízos e proposições expressando estes juízos, em “analítico” e “sintético”. Ele sustentou que um juízo analítico podemos saber que um juízo analítico é verdadeiro somente sobre as bases dos conceitos usados neste juízo, porque o termo predicado já está “contido” no conceito do sujeito. Portanto, o juízo “ontologia é a ciência do ser” pode ser conhecido como verdadeiro somente pela reflexão sobre o conceito de ontologia, pois este conceito inclui o significado “ciência do ser”. Nos juízos sintéticos, por outro lado, o termo predicado adiciona algo novo ao conceito do sujeito. Kant teria aceitado que “Metafísica está em perigo” é um juízo sintético – já que em qualquer definição razoável, “estar em perigo” não é parte do próprio conceito de metafísica.” (KANT, I. 1997, p. xviii)

ou no paradigma positivista, clarificação – filosófica. Herbert Feigl afirma que “o critério do significado foi desenhado para separar questões e proposições factuais de pseudoproblemas e pseudosoluções metafísicas”, o que poderia ser feito somente através da lógica pura (FEIGL, 1969, p. 22). Resumidamente, o princípio verificacionista da linguagem discrimina as questões e proposições que tem sentido daquelas que não tem.

O critério positivista é, exceto no caso das tautologias, efetivamente empírico. O conteúdo de uma proposição será verdadeiro se o estado de coisas no mundo refletir, estar de acordo ou verificar o conteúdo da proposição, de outra forma, a proposição será falsa. Esse critério ficou conhecido como o critério de verificabilidade. Como jargão conhecido do positivismo, “o significado de uma proposição é seu método de verificação” (SCHLICK, 1936, p. 341).

Mas é fácil compreender de forma equivocada o sentido de tal afirmação. É verdadeiro, por exemplo, que existem muitas proposições que não podemos (seja por limitações técnicas ou cognitivas) verificar se elas correspondem com algum estado de coisas do mundo. Por exemplo, pode ser que a afirmação de que “existe vida bacteriana na Europa, satélite de Júpiter” seja impossível de se confirmar empiricamente por várias décadas a seguir. A afirmação é sem sentido, assim, por sua falta de verificação? Tal afirmação trata-se de uma pseudoproposição metafísica?

O princípio de verificabilidade, quando afirmado grosseiramente, precisa ser ele mesmo clarificado. De acordo com Schlick em *Meaning and Verification* (1936), quando dizemos que “uma proposição tem sentido somente se é verificável” nós não estamos dizendo “... se [ela] for verificada” (SCHLICK, 1936, p. 344). A verificação não precisa ser efetivada; verificabilidade significa possibilidade de verificação (SCHLICK, 1936, p. 345). Existem duas formas que podemos distinguir a “possibilidade” de verificação em questão: podemos compreender como uma possibilidade empírica ou como uma possibilidade lógica.

Schlick define “possibilidade empírica” como “qualquer coisa que não contradiz as leis da natureza” (SCHLICK, 1936, p. 347). Isso quer dizer que proposições que não estão de acordo com o estado atual das leis do universo não são verificáveis. Não é o caso, contudo, que tenhamos à disposição todas as leis do universo em um livro aberto; e, assumindo que não temos conhecimento completo das leis do universo; e que “qualquer julgamento sobre possibilidade empírica é baseado em experiência” (SCHLICK, 1936, p. 348); e que muitas destas experiências não estão disponíveis para nós, nossas afirmações empíricas, sendo assim, possuirão sempre um certo grau de incerteza. Desta maneira, “não haverá fronteiras definidas entre possibilidade e impossibilidade” empírica.

No entanto, Schlick argumenta que tal perspectiva é equivocada: esta posição toma como

dado que uma “proposição é apresentada para nós pronta [*ready made*], [e] em ordem de descobrir o seu significado, nós teríamos que tentar vários métodos de verificá-la ou falsificá-la, e se um destes métodos funcionassem, teríamos encontrado o significado da proposição; e se não, diríamos que [ela] não tem significado”. Portanto, é claro que a determinação do significado, entendida assim, seria completamente empírica. Porém, tal concepção entende o significado “como se fosse um tipo de entidade inerente à sentença e escondido nela, como uma noz em sua casca, tal que o filósofo teria que quebrar a casca para revelar a noz ou o significado” (SCHLICK, 1936, p. 348).

Schlick afirma que antes de determinar o conteúdo empírico de uma sentença, as “definições tem que ser conhecidas por aqueles que pronunciam a sentença em questão e para aqueles que a ouvem ou a leem”, do contrário, estes que se deparam com a proposição não encontrariam nada – simplesmente porque não poderiam entender tal declaração. “Você não pode começar a verificar [uma proposição] antes mesmo de saber o [seu] significado, i.e., antes de estabelecer a possibilidade de verificação.” (SCHLICK, 1936, p. 349) Neste sentido, a possibilidade empírica não pode determinar o significado de uma proposição, embora seja importante na medida em que determina se uma proposição é verdadeira ou falsa, a possibilidade empírica não é o critério de verificabilidade.

Quando os positivistas lógicos falam sobre verificabilidade eles estão falando sobre a possibilidade *lógica* de verificação. Isto é, se a “sentença que supostamente descreve [um estado de coisas] obedece a gramática que estipulamos na nossa linguagem” (SCHLICK, 1936, p. 349), ou seja, se a sentença descreve um fato que é logicamente possível. O exemplo que Schlick usa é a proposição “a criança estava nua, mas usava uma camisola branca comprida”. Esta sentença não representa nenhum fato. Ela é sem sentido porque o seu conteúdo descreve uma impossibilidade lógica. Esse tipo de proposição “não corresponde a nenhum pensamento”, pois há uma assimetria entre as definições dos nossos termos e a maneira que os usamos para descrever um estado de coisas – porque, em última instância, tais termos, “nu” e “usar uma camisola”, quando combinados, não fazem sentido e não conseguem descrever nenhum fato. Sendo assim:

Verificabilidade, que é a condição necessária e suficiente do significado, é uma possibilidade de ordem lógica: [ela] é criada construindo a sentença de acordo com as regras pela qual os seus termos são definidos. O único caso no qual a verificação é (logicamente) impossível é no caso onde *você* fez ela ser impossível ao não estabelecer quaisquer regras para a sua verificação. Regras gramaticais não são encontradas em nenhum lugar na natureza, mas são feitas por homens e são, em princípio, arbitrárias; assim, você não pode dar significado para uma sentença *descobrimo* seu método de verificação, mas somente estipulando como deve ser feito. Portanto, possibilidade ou impossibilidade de verificação é sempre autoimposta. Se nós declaramos uma sentença sem significado é sempre a nossa própria culpa. (SCHLICK, 1936, p. 351, tradução nossa)

Possibilidades empíricas são determinadas pelas leis da natureza, mas significado e verificabilidade

são completamente diferentes destas. Tudo que eu posso descrever ou definir é logicamente possível – e definições não estão de nenhuma maneira amarradas às leis naturais. (SCHLICK, 1936, p. 353, tradução nossa)

Sendo assim, a linha entre *impossibilidade* e *possibilidade* lógica são bem delimitadas. Não existe transição gradual entre aquilo que tem e aquilo que não tem significado. A proposição “a Terra possui dois satélites naturais” é significativa, mas falsa. Contudo, se eu estipular, por exemplo, que o cometa Halley é um satélite natural da Terra, e explicar isso para você, você terá meios de verificar a verdade da proposição. Se eu não esclarecer as condições pela qual a proposição é verdadeira isso não significará que a proposição é sem sentido, mas que ela é meramente falsa. O significado de uma proposição se sustenta independentemente dela ser verdadeira ou falsa; mas não é o caso que proposições que não possam (logicamente) ser verdadeiras ou falsas possuam significado.

Como Wittgenstein afirmou no prefácio do *Tractatus*, “em ordem de desenhar um limite para o pensamento nós devemos ser capazes de pensar ambos os lados deste limite” (WITGENSTEIN, 1999, p. 37). Ao estabelecer o critério de verificabilidade da linguagem, nós estabelecemos o limite daquilo que *podemos* dizer significativamente, isto é, aquilo que está dentro da possibilidade lógica. O outro lado do limite, neste sentido, é sobre aquilo que está além da possibilidade lógica, ou seja, proposições que não passam pelo crivo da verificabilidade e não possuem significado.

As proposições que estão além da possibilidade lógica daquilo que pode ser dito são proposições da metafísica (FEIGL, 1947, p. 379). Com a ferramenta da análise lógica, os positivistas acreditam ter estabelecido uma divisão precisa entre proposições empíricas e metafísicas, que se explicita na distinção entre proposições com significado e proposições sem significado. De acordo com Carnap (1931), a eliminação da metafísica é resultado de um projeto negativo da análise lógica, isto é, ao clarificar o significado de enunciados empíricos das ciências, sua estrutura lógica formal e explicitação de suas conexões, é demonstrado, como consequência, que a “metafísica incluindo toda a filosofia de valor e teorias normativas” são “completamente sem significado” (CARNAP, 1960, p. 61). Ao chamar as proposições da metafísica de sem significado, Carnap pretende dizer que elas não, “no domínio de uma linguagem específica, constituem uma declaração [proposição] qualquer” (CARNAP, 1960. p. 61).

Uma palavra não possui significado quando ela “somente parece ter um significado quando em realidade não tem (CARNAP, 1960, p. 61-62)”. Isso significa, como foi estabelecido anteriormente, que ela não satisfaz as condições de verificabilidade de uma proposição. Se nós

tentarmos clarificar o significado de uma proposição metafísica, nós descobriremos que ela não é constituída por nenhum fato anterior. No caso das proposições das ciências naturais, nós podemos reduzir um conceito complexo em termos mais simples. Por exemplo, o termo complexo “artrópode” pode ser reduzido à “um animal invertebrado, que possui um exoesqueleto, um corpo segmentado e apêndices articulados emparelhados”, respondendo à pergunta “O que é um 'artrópode'?” com a resposta “a coisa x é um artrópode” (CARNAP, 1960, p. 63). Por meio das clarificações, nós estabelecemos as condições de verdade para aplicação do termo “artrópode” fixando o seu significado. Assim:

Se a palavra irá receber um significado exato, nada a mais que o critério de aplicação deve ser dado; mas não podemos, por outro lado, dar mais do que um critério de aplicação, pois o último [o critério já estabelecido] é suficiente para determinar o seu significado. O significado está implicitamente contido no critério; tudo o que resta para ser feito é tornar o significado explícito. (CARNAP, 1960, p. 63, tradução nossa)

Tal característica de reduzir termos complexos em termos mais simples, explicitar seu significado, está indisponível para a classe de enunciados metafísicos. Isso porque quando nós tentamos formular enunciados metafísicos em enunciados mais simples, recorrendo às descrições factuais, o significado das proposições desaparece por completo. Dizemos que são *pseudoproposições* porque elas possuem *pseudosignificados*. Considere a palavra “*tesado*” como ilustração. Um filósofo sugere que existem coisas que são *tesadas* e outras que não são *tesadas*. Vamos supor que, querendo aprender o significado de *tesado* nós pedimos para o filósofo nos dar um critério de aplicação: como podemos distinguir o que é e não é *tesado*? O filósofo nos responde que não existem sinais empíricos de coisas *tesadas*, que isso é uma das (muitas) verdades eternas, e que somente intelectos mais sagazes, desprendidos da realidade corpórea, conseguem distinguir as coisas que são *tesadas* de *não tesadas*. Este filósofo nos garante que quer dizer algo, algo de objetivo, quando afirma que tenho uma energia levemente *tesada* emanando de mim.<sup>6</sup> Como podemos compreender tal afirmação?

Em primeiro lugar, não há legitimidade em seu uso da palavra *tesado* se esta palavra não tem um sentido empírico – isto é, se ela não possui critérios de aplicação e condições pelas quais a sua declaração possa ser tomada como verdadeira ou falsa. Em segundo lugar, afirmar que se trata de uma “verdade eterna que só intelectos mais sagazes desprendidos da realidade corpórea conseguem distinguir” deve ser considerado como mera verbose sem sentido, já que essa frase não clarifica o termo – e, podemos dizer, que o obscurece ainda mais. Por último, quando este filósofo diz que realmente quer dizer algo ao afirmar isso, e que sente uma energia levemente *tesada*

---

<sup>6</sup> Este é o mesmo exemplo que Carnap usa em seu artigo, levemente alterado (CARNAP, 1960, p. 64).

emanando de mim, podemos inferir que existe um fato psicológico sobre ele que diz respeito aos seus sentimentos e imagens mentais de como a palavra *tesado* é usada. Ainda assim, mesmo levando isso em consideração, a palavra não adquire nenhum significado – “Se nenhum critério de aplicação para a palavra é estipulado, então nada é afirmado pelas sentenças em que ela ocorre, mas são somente *pseudodeclarações*” (CARNAP, 1960, p. 64).

Se uma nova palavra é introduzida em nosso vocabulário, é necessário que ela possa ser sinônimo de um termo já existente: devemos ser capazes de reduzi-la em termos mais simples ou correlacioná-la com algum estado de coisas. Se por *tesado*, o filósofo quisesse se referir aos objetos quadrangulares, por exemplo, e ele nos explicasse que coisas *tesadas* são coisas quadrangulares e não *tesadas* são não quadrangulares, nós teríamos, desta maneira, um critério suficiente para dizer que ele não está falando coisas sem significado, i.e., de que ele não está tentando se referir à objetos metafísicos.

De acordo com Carnap, muito do nosso vocabulário metafísico poderá passar pelo mesmo escrutínio lógico. Quando o filósofo metafísico usa certas palavras como “Bom”, “Ser” ou “Absoluto”, nós precisamos questionar sobre as condições em que tais proposições são verdadeiras ou falsas – nós exigimos um critério de aplicação tal que  $x$  seja definido como  $y$ . Mas ao nos fornecer uma definição, o filósofo metafísico não irá recorrer à proposições empíricas. Ele poderá nos dizer que *o Bom é a manifestação da ideia da bondade, o Ser é a antítese do nada, o Absoluto é o fundamento último da realidade* e etc. O que ele não irá admitir é que tais relações referem-se à relações empiricamente observáveis, pois, se admitir isso, suas afirmações metafísicas seriam reduzidas à simples proposições empíricas. Consequentemente, o suposto significado metafísico que está em oposição com o significado empírico se apresentaria como inexistente. O discurso do metafísico pode ser associado à estados mentais ou emocionais daquele que declara, mas isso “não torna-se, assim, significativo; [o discurso] permanece sem significado enquanto nenhum método de verificação puder ser descrito” (CARNAP, 1960, p. 66).

Há, no entanto, dois erros que podem ser cometidos ao declarar uma sentença para que ela se mostre como carente de significado: o primeiro trata-se de um erro gramatical e o segundo de um erro lógico ou conceitual. O primeiro erro é facilmente identificável, dado que ocorre por um mau uso da sintaxe da nossa gramática: por exemplo, “*Um e ou*”, “*Gatos é verdade*”, “*Luca é então*” e etc. Tais sentenças carecem de significado porque é feito um mau uso das regras e semântica dos termos de nossa linguagem (CARNAP, 1960, p. 67-68). Por outro lado, o erro de natureza lógica apresenta-se em um uso incorreto dos conceitos em uma sentença: por exemplo, “*Sócrates é um*

*número primo*”, “*Quadrado é uma cor*”, “*Carros são mamíferos*” e etc. Embora estas sentenças estejam sintaticamente corretas, os conceitos envolvidos nessas sentenças estão aplicados de forma equivocada – pois, o conceito de homem não é equivalente ao conceito de número, formas geométricas não são equivalentes às cores, automóveis não são equivalentes à mamíferos e assim por diante.

O tipo de erro que interessa aos positivistas é o erro de natureza lógica. Apesar de ser bastante simples identificar um erro lógico nos exemplos anteriores, eles não ficam tão evidentes quando estão no contexto de um tratado metafísico. Dado que é possível construir sentenças gramaticalmente corretas que estejam, de um ponto de vista da lógica, inadequadas, isso nos demonstra que a sintaxe da gramática da nossa linguagem é independente da sintaxe da lógica da nossa linguagem. Se este não fosse o caso, todas as sentenças gramaticalmente corretas teriam um significado e não poderiam ser classificadas como pseudoproposições. Segue-se que se proposições metafísicas são, de fato, pseudoproposições, então a linguagem da metafísica não pode ser expressa logicamente (CARNAP, 1960, p. 68).

Carnap argumenta que os filósofos engajados na metafísica empenham-se na tarefa de distinguir tal ciência da lógica e das ciências empíricas<sup>7</sup>. Apesar disso, os filósofos metafísicos se equivocam sobre seu lugar. Dado que muitos dos enunciados metafísicos que são emitidos carregam alguma “expressão” ou “sentimento” para aquele que os afirma, a filosofia não seria o lugar adequado para estes conceitos. As pseudoproposições da metafísica:

[...] não servem para uma descrição de estados de coisas, nem daqueles existentes (neste caso, elas teriam que ser declarações verdadeiras) nem daqueles não existentes (neste caso, elas teriam que ser, pelo menos, declarações falsas). Eles [os enunciados metafísicos] servem para *a expressão de atitude de uma pessoa em relação à vida* (Lebenseinstellung, lebensgefühl) (CARNAP, 1960, p. 78, tradução nossa).

Para Carnap, talvez a metafísica tenha surgido como um substituto sistemático da teologia, mas ainda pressupondo algum conhecimento transempírico. Contudo, o campo correto para a expressão de atitude de uma pessoa em relação à vida é a arte e não a filosofia. O filósofo metafísico usa a linguagem como um meio de expressar sua atitude, e como consequência disso, produz tratados preenchidos com pseudoproposições. Ele “ilude a si mesmo” acreditando que suas

---

<sup>7</sup> Carnap utiliza uma série de passagens textuais da obra de Heidegger “Ser e Nada” para demonstrar seu ponto. Embora seja improdutivo reproduzir seu argumento em completude aqui, é necessário afirmar que o próprio Heidegger, de acordo com Carnap, afirma que “Questões e respostas a respeito do Nada são absurdas em si mesmas ...” e que a lógica “geral destrói essa questão [sobre o Nada]” e que a “sobriedade e superioridade da ciência se torna ridícula se não levar a sério o Nada”. Carnap sugere que tais passagens são provas textuais das intenções do filósofo metafísico e da metafísica em geral: as respostas que eles propõem são irreconciliáveis com o pensamento lógico e científico (CARNAP, 1960, p. 69-71).

sentenças declarativas podem expressar suas atitudes mais íntimas (CARNAP, 1960, p. 72). O poeta lírico, por outro lado, utiliza o mesmo tipo de discurso sem iludir a si mesmo. Ao invés de investir sua inclinação para o domínio da ciência e satisfazer seu desejo de expressão no domínio da arte, o filósofo metafísico confunde os dois e produz uma estrutura que não provê conhecimento algum e não expressa adequadamente sua atitude em relação a vida.

Além disso, estas conclusões obtidas passam para a filosofia do valor, filosofia das normas, ética ou qualquer outra disciplina normativa. A objetividade ou validade de qualquer valor ou norma não é “empiricamente verificável ou dedutível de declarações empíricas; assim não pode ser afirmada (em uma declaração significativa) de nenhuma maneira” (CARNAP, 1960, p. 77). Desta forma:

Ou um critério empírico é indicado para o uso de “bom” e “belo” e para o resto dos predicados que são empregados nas ciências normativas, ou não é. No primeiro caso, uma declaração contendo tal predicado se transforma em um juízo factual, mas não um juízo de valor; no segundo caso, ela se torna uma pseudo-declaração. É completamente impossível fazer uma declaração que expressa um juízo de valor. (CARNAP, 1960, p. 77, tradução nossa)

Dizer que “é completamente impossível fazer uma declaração que expressa um juízo de valor” talvez seja muito severo. O que Carnap quer dizer com isso é que é impossível fazê-lo *significativamente*. O critério de verificabilidade fornece uma distinção precisa entre dois tipos de proposições: proposições com significado podem ser expressas ou através das ciências empíricas ou por meras tautologias, enquanto proposições metafísicas, da filosofia normativa, e proposições de valor são irremediáveis pseudoproposições, i.e., não possuem significado segundo o critério de verificabilidade. O resultado da análise lógica da linguagem é uma distinção substantiva entre *fatos* e *valores*. Fatos são, *strictu sensu*, valorativamente nulos: eles somente descrevem um estado de coisas no mundo.

O que resta, então, para a Ética no escopo da teoria positivista? Se nós quisermos que as proposições feitas pela ética sejam significativas, as proposições sobre a ética precisam se conformar ao padrão de investigação científica – elas precisam ser proposições factuais. Neste sentido, a única legítima tarefa para a filosofia moral seria a metaética, i.e., uma descrição da moralidade que possa ser formulada no escopo da lógica, oferecendo uma descrição verdadeira ou falsa da moralidade. Restringir a tarefa da filosofia moral neste escopo, no entanto, fará com que ela não se manifeste ou lide com aquilo que deve ser feito moralmente, mas apenas com a descrição sobre o que são atos, juízos e a própria natureza da moralidade. O filósofo engajado na investigação moral tem a tarefa somente de clarificar o significado das palavras, uma tarefa meramente conceitual, metaética.

Ayer se contém a dizer que a função do juízo moral é meramente emotiva, e que aquele que emite um juízo moral não faz uma asserção sobre algo ou alguma coisa, mas simplesmente expressa os seus sentimentos (AYER, 1952, p. 108). Schlick afirma que a tarefa da ética é explicar o comportamento humano em geral, mas que, em última instância, essa é uma tarefa para a psicologia – como uma ciência preocupada com fatos (SCHLICK, 1939, p. 28-30). Wittgenstein afirma que a ética não produz conhecimento, mas meras declarações sem sentido (WITTGENSTEIN, 1965, p. 6). Embora estes filósofos tenham opiniões levemente diferentes sobre a natureza da ética, eles limitam seu discurso em um escopo da análise de segunda ordem da moralidade. O que eles tem em comum é a rejeição do discurso de primeira ordem da ética, ou seja, o discurso normativo da moralidade.

Em outras palavras, o movimento do positivismo lógico, quando falamos de ética, sustenta-se sobre o pressuposto de neutralidade metaética, dado que eles permitem a descrição metaética da moralidade enquanto rejeitam a sua tarefa normativa de prescrever a conduta moral dos agentes. Os positivistas lógicos podem afirmar legitimamente, através da análise lógica da linguagem moral, que termos morais são meras pseudoproposições metafísicas. O que eles não podem fazer é a afirmação de primeira ordem a respeito do que é valioso, do que é moralmente correto e do que é bom e deve ser feito. Avançar nesta direção é ofender contra o critério de verificabilidade e contra a concepção científica do mundo. Para eles, questões significativas são independentes de questões sem sentido, de forma que, questões de fato são independentes de questões de valor. Em outras palavras, eles afirmam que fatos são neutros em relação aos valores. Dado que a metaética, como uma descrição da natureza da moralidade, é uma investigação a respeito dos fatos que explicam o fenômeno moral, e dado que a ética normativa, como uma disciplina preocupada com a normatividade e conduta dos agentes, é uma disciplina que investiga os valores, podemos afirmar que a metaética é neutra em relação a ética normativa. Ou seja, afirmar a dicotomia entre fato e valor é uma forma de reafirmar a neutralidade da metaética em relação à ética normativa.

### **1.3 A rejeição dos dogmas do empirismo**

O critério verificacionista tem como consequência que somente declarações tautológicas e empíricas possuem significado. Tautologias “não dizem nada sobre a realidade” e declarações empíricas “pertencem ao domínio da ciência” (CARNAP, 1960, p. 76-79). Tudo o mais são pseudoproposições metafísicas – que não pertencem a filosofia, mas ao *Lebenseinstellung*, são manifestadas como expressão de atitude de uma pessoa em relação a vida. Ainda que o critério

verificacionista discrimine entre declarações com e sem significado, a teoria se sustenta em grande parte sobre uma distinção entre declarações *analíticas* e *sintéticas*.

A distinção entre analítico e sintético pode ser encontrada em diversas instâncias na história da filosofia<sup>8</sup>, mas foi Frege em *On Sense and Reference* (1892) que restabeleceu a distinção no escopo da filosofia da linguagem – juntamente com o seu projeto no *The Foundations of Arithmetic* (1950) e com seu *Begriffsschrift* (1879). Frege sugere que proposições que possuem significado podem ser apresentar na forma “ $a=a$ ” ou “ $a=b$ ”. A primeira é uma proposição analítica, isto é, verdadeira em virtude do significado de seus termos; a segunda é sintética, pois postula uma nova relação entre o termo “ $a$ ” e “ $b$ ”. Enquanto a primeira pode ser determinada meramente pelo conteúdo da proposição, a segunda resulta em uma relação entre os termos que era inexistente anteriormente (FREGE, 1948, §26, p. 209). Tais sentenças possuem valores cognitivos diferentes.

Frege distingue entre aquilo que é o *sentido* de uma sentença e sua *referência*. O referente de um termo é “o objeto em si mesmo que nós designamos por meio [do termo]” (FREGE, 1948, p. 213), enquanto o sentido não pode ser considerado uma concepção subjetiva (FREGE, 1948, p. 212, §29) e nem considerado o objeto em si mesmo. O sentido se *expressa* enquanto o referente *designa* o objeto em questão. Por meio de um símbolo na linguagem “expressamos seu sentido e designamos seu referente” (FREGE, 1948, p. 214, §32). Compreender o sentido de uma sentença não implica em apreender seu referente (FREGE, 1948, p. 211-212, §28). O referente é determinante para o valor de verdade de uma sentença, enquanto o sentido meramente expressa seu conteúdo. De acordo com Frege:

Somos então guiados em aceitar o *valor de verdade* de uma sentença como o seu referente. [...] Toda sentença declarativa preocupada com os referentes de suas palavras deve, portanto, ser considerada como um nome próprio, e seu referente, se existir, é verdadeiro ou falso. (FREGE, 1948, p. 216, § 34, tradução nossa)

O sentido de uma sentença explicaria a diferença cognitiva entre “ $a=a$ ” e “ $a=b$ ”, mesmo que estas sentenças tenham o mesmo referente. Digamos que a proposição “ $a=a$ ” expresse a sentença “Vênus é Vênus”; e digamos que a sentença “ $a=b$ ” expresse a sentença “Vênus é a Estrela da Manhã”; no primeiro caso, a proposição é verdadeira em virtude do significado de seus termos e não dizemos nada de significativo com ela; já no segundo caso, a proposição é verdadeira somente na medida em que Vênus é, de fato, a Estrela da manhã – isto é, há necessidade de que exista uma relação entre os dois termo. O que muda nos dois casos é a forma pela qual apreendemos o sentido da proposição, e conseqüentemente, seu conteúdo cognitivo. Chalmers (2002) afirma que há uma

---

<sup>8</sup> Para uma análise sobre o desenvolvimento histórico da distinção entre analítico e sintético, leia *The Analytic-Synthetic distinction and the Classical Model of Science: Kant, Bolzano and Frege* (2007), de W.R. Jong.

relação de trivialidade envolvida em cada uma dessas proposição – no primeiro caso, o sentido de “ $a=a$ ” é trivial, pois não informa nada cognitivamente significativa, enquanto no caso de “ $a=b$ ” o sentido é não trivial, pois informa algo cognitivamente significativa. Quando duas proposições não são trivialmente equivalentes elas terão um valor cognitivo diferente (CHALMERS, 2003, p. 139).

Este é um critério suficiente para o estabelecimento de um critério de verdade de sentenças sintéticas, i.e., sentenças cujo o valor de verdade de um termo depende do seu referente empírico. Mas e enquanto as sentenças analíticas (como “ $a=a$ ”)? O que significa ser verdadeira em virtude dos seus termos? Em outra obra, *The Foundations of Arithmetic* (1884), Frege se empenha em provar proposições da matemática de forma rigorosa, negando a afirmação Kantiana de que elas são sintéticas a priori. Para Frege, as verdades matemáticas seriam analíticas e, portanto, não empíricas. A distinção entre proposições analíticas e sintéticas estaria na forma em que realizamos sua prova. De acordo com Frege:

Se na realização deste processo [de prova] nós chegamos somente em leis e definições lógicas em geral, então a verdade é uma verdade analítica [...] Se, no entanto, é impossível dar provas sem fazer uso de verdades que não são de uma natureza lógica geral, mas pertencem a esfera de uma ciência especial, então a proposição é sintética. Para uma verdade ser a posteriori [sintética] deve ser impossível construir uma prova sem incluir um apelo aos fatos [...] Mas se, pelo contrário, sua prova pode ser derivada exclusivamente de leis gerais, que em si mesmas nem admitem ou precisam de prova, então a verdade é a priori [analítica]. (FREGE, 1947, p. 3, §3, tradução nossa)

Resumidamente: o analítico é verdadeiro de acordo com “leis e definições lógicas”, enquanto o sintético faz “apelo aos fatos”.

Esta distinção entre analítico e sintético permeia a estrutura do pensamento positivista (FREGE, 1947, p. 10-11). Enunciados significativos, no escopo do pensamento positivista, poderiam ser ou proposições analíticas ou proposições sintéticas. O critério de uma proposição analítica é que “sua validade deve seguir simplesmente dos termos contidos nela” (AYER, 1952, p. 81), cuja “validade de uma proposição analítica é independente da natureza do mundo externo [...] e independente da natureza de nossas mentes” (AYER, 1952, p. 83), enquanto proposições sintéticas são “hipóteses empíricas” que são verificadas através da experiência (AYER, 1952, p. 102).

Embora os positivistas lógicos tomassem a distinção como algo não controverso, no artigo *The Analytic and The Synthetic: An Untenable Dualism* (1951), Morton G. White aponta que a distinção entre juízos analíticos e sintéticos se tornou um dualismo insustentável, especificamente, por conta do conceito de analiticidade. De acordo com White, o conceito de analiticidade está fundamentado sobre constantes lógicas que aparecem essencialmente em uma sentença, em que elas

podem ser substituídas e ainda manter um estatuto de verdade lógica. Proposições como “*Oculistas são médicos dos olhos*”, “*Professores são docentes*” e “*Equídeos são equinos*” possuem um estatuto de analiticidade, dado que os termos ocorrem nestas sentenças de tal forma que a substituição de um pelo outro mantém o valor de verdade da proposição – é “trivial” mudarmos a ordem dos conceitos em “*Médicos dos olhos são oculistas*”, “*Docentes são professores*” e “*Equinos são equídeos*” para o valor de verdade destas sentenças. Tais proposições, é sustentado, são necessariamente verdadeiras pelo significado de seus termos.<sup>9</sup>

Este tipo de proposição teria o valor de verdade preservado pois seriam da forma “*Todo P é P*”; dizer que “*Todo oculista é um médico dos olhos*” é verdadeiro porque “*médico dos olhos*” é sinônimo à “*oculista*”; o que dizemos, no final das contas, é que “*Todo oculista é um oculista*” – porque “*médico dos olhos=oculista*”. Dizer que um termo é analítico é dizer que ele é *sinônimo* a outro termo. O problema, segundo White, é que o termo “*é sinônimo a*” não é clarificado. Por implicação, caso não seja possível clarificar este termo, muitos que pensam entender o significado do termo “*sinônimo*”, na verdade, não entendem (WHITE, 1950, p. 319).

White questiona em que medida podemos compreender a palavra *sinônimo*. Ele enfatiza que não busca um *sinônimo* para a palavra “*sinônimo*”, mas ao invés disso, que a palavra *sinônimo* não possui “*nem mesmo um equivalente extensional*” mais claro que ela mesma. A preocupação de White é a de que a palavra *sinônimo* não tenha um critério suficiente de aplicação e que filósofos a utilizem recursivamente para explicar a relação de sinonímia incluída na palavra “*analítico*”. As possibilidades para determinar o significado do termo “*sinônimo*” são: a) encontrar um significado analítico de “*sinônimo*”; b) encontrar um critério de aplicação empírico da palavra. As duas formas parecem não resultar em um esclarecimento do conceito de “*sinônimo*”. De forma grosseira, a preocupação de White pode ser resumida na seguinte citação:

A moral disso é importante para o entendimento da nova revolta contra [o] dualismo [analítico e sintético] [...] É mais importante entender que a minha compreensão das primeiras duas expressões [analítico e sinônimo] não resolve de nenhuma maneira o problema da analiticidade como eu o concebo, e eu quero repetir que minhas maiores dificuldades irão desaparecer somente quando um termo for apresentado que seja coextensivo com “*sinônimo*” sobre as bases que eu possa distinguir (operacionalmente, se preferir) ovelhas analíticas de bodes sintéticos (WHITE, 1950, P. 322, tradução nossa).

A indefinibilidade do termo *analítico* representa um problema para a imagem de mundo positivista. Os filósofos positivistas sustentavam, assim como Frege, que as proposições da matemática eram analíticas (AYER, 1952, p. 78-79). Criticar o critério de analiticidade atinge, neste

---

<sup>9</sup> Declarações sintéticas seriam da forma: “*Oculistas são neuro-oftalmologistas*”, “*Professores são mestres*” e “*Cavalos são equídeos*”. Nestes casos, a substituição de um termo pelo outro é *não-essencial* e não preserva o valor de verdade da sentença – isto quer dizer que são sentenças contingentes.

sentido, a própria validade das proposições da matemática. Embora o artigo de White problematize a distinção entre analítico e sintético, ele pode ser considerado uma preparação para um ataque muito mais conciso realizado por Willard Van Orman Quine, em *Two Dogmas of Empiricism* (1951).

O artigo de Quine não possui nem argumentos novos nem críticas desconhecidas aos positivistas<sup>10</sup>, mas tem a qualidade de sistematizar a discussão. Ele explora dois “dogmas” do empirismo moderno: a distinção entre analítico e sintético e o reducionismo de proposições significativas em experiência imediata. Se seus argumentos forem efetivos poderemos enxergar “um embaçamento da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e as ciências naturais”(QUINE, 1951, p. 20).

Podemos ver o *Two Dogmas of Empiricism* de Quine como uma resposta direta ao questionamento de White: quais são os critérios de aplicação da palavra “sinônimo”? Se nós não conseguimos encontrar um critério analítico do conceito de sinônimo, devemos partir para o lado sintético da distinção, i.e., precisamos demonstrar que há um critério empírico. Se este critério empírico for suficiente para satisfazer a relação de sinonímia, então poderemos manter a distinção. No entanto, se não for possível encontrar nem um critério analítico e nem um critério empírico de aplicação, deveremos abandonar a distinção entre analítico e sintético – e com isso, a imagem positivista de mundo junto com a teoria verificacionista da linguagem, e por consequência, a distinção entre fato e valor.

O artigo de Quine pode ser dividido em três movimentos: 1) a busca de uma definição não-empírica de sinonímia; 2) a busca de uma definição empírica de sinonímia; e 3) a rejeição da distinção entre analítico e sintético. A conclusão de Quine representará uma mudança de um paradigma positivista verificacional, para uma perspectiva da epistemologia naturalizada.

Em primeiro lugar, Quine define o escopo sobre o tipo de proposição analítica que pressupõe que haja sinonímia. Ele não está interessado em proposições que expressam *verdades lógicas*, como os exemplos de White, “ $(P \text{ ou } Q) \text{ se e somente se } (Q \text{ ou } P)$ ”, “ $\text{Ou } P \text{ ou não-}P$ ”, “ $\text{se } P, \text{ então não-não-}P$ ”. Estes exemplos representam pois as proposições permanecem verdadeiras independente dos termos que substituímos pelas variáveis (QUINE, 1951, p. 23). O problema da sinonímia pode ser encontrado em outro tipo de proposição, justamente, quando substituímos uma das variáveis por um sinônimo e mantemos o valor de verdade da proposição. Considere o exemplo:

---

<sup>10</sup> “Os empiristas lógicas não somente rejeitaram os teoremas criticados por Quine, muitos anos antes de seu artigo, mas eles também defenderam uma teoria que seria quase equivalente ao ”empiricismo sem dogmas”, pelo qual Quine pretendia substituir o positivismo lógico” (KOTERSKI, 2015).

(1) Nenhum homem não casado é casado.

Esta proposição é o mesmo que afirmar que  $\sim(\sim P=P)$ , ou seja, trata-se de uma mera reafirmação do princípio de não-contradição. Se substituirmos a variável “casado” por qualquer outra coisa, manteríamos o valor de verdade da proposição por se tratar de uma verdade lógica – por exemplo, “*Nenhum homem não cozido é cozido*” continua sendo uma verdade lógica, independente do absurdo expressado. Se substituirmos um dos termos por um sinônimo, obtemos a obscura noção não explicada de sinonímia (QUINE, 1951, p. 23). Ao trocar o termo “homem não casado” por “solteiro” nós ainda podemos manter o valor de verdade da proposição, dado que permanece verdadeiro que:

(2) Nenhum solteiro é casado.

Segue-se disso alguns questionamentos e possíveis respostas: por que mantemos o valor de verdade da proposição? Por que os termos são sinônimos. O que isso significa? Significa que ela é uma proposição analítica. O que é uma proposição analítica? Uma proposição verdadeira em virtude do significado dos seus termos. Por que motivo o significado dos termos em (2) garantem que a proposição seja verdadeira? Porque os termos são sinônimos. Neste momento, nós observamos que não conseguimos esclarecer nenhum dos termos: “analítico” é explicado recursivamente pela noção de “sinônimo” e vice-versa.

Quine faz uma longa exposição investigando o significado – como podemos entender – dos termos analítico e sinônimo. A conclusão última é a de que é impossível determinar o significado de analítico ou de sinônimo sem recorrer a ou uma instância empírica ou a uma estipulação anterior de que duas palavras são sinônimas. Os argumentos que tentam determinar essa relação são estranhamente circulares e viciosos. Apesar de serem longos, é necessário fazer uma exposição geral dos argumentos de Quine contra a noção de sinonímia. Seus argumentos se dividem em três categorias: uma investigação sobre a sinonímia *por definição, por salva veritate e por regras semânticas*. Assim:

I) *Sinonímia por definição*: se nós afirmamos que “solteiro” é definido como “não casado” nós estamos ou apelando para uma definição empírica (de um lexicógrafo ou de um dicionário) ou afirmando que a definição explica melhor os termos envolvidos. O problema de definir com bases empíricas é que se trata de uma definição baseada no uso, isto é, apenas um registro de fatos antecedentes que anotam a equivalência entre um termo e outro, baseado na crença já existente de que há uma relação de sinonímia entre os termos (QUINE, 1951, p. 24). Podemos afirmar que a definição é uma *explicação* introduzida para melhorar ou clarificar o termo que está sendo definido

em certos contextos favorecidos. No entanto, a *explicação* assim concebida ainda se sustenta sobre sinonímias preexistentes, sendo que em ordem “de que uma determinada definição seja adequada para o propósito de explicação, portanto, o que é requerido não é que o *definiendum* em seu uso anterior seja sinônimo com o *definiens*, mas somente que cada um destes contextos favorecidos do *definiendum*, tomado como um todo em seu uso anterior, seja sinônimo com o contexto correspondente do *definiens*”. Mas tais definições estabelecidas em contextos favorecidos podem divergir em algum outro lugar, e ao pressupor uma relação de sinonímia que deve ser estipulada em os contextos favorecidos, ainda somos incapazes de eliminar o problema inicial (QUINE, 1951, p. 25).

II) *Sinonímia por salva veritate*: quando dois termos podem ser substituídos em uma proposição sem prejudicar seu valor de verdade, podemos dizer que eles são sinônimas *porque* o valor de verdade da proposição é resguardado. No entanto, não é o caso que “homem não casado” e “solteiro” sejam intercambiáveis em todas as situações possíveis (por exemplo, “*solteiro* tem menos de dez letras” não pode ser substituído por “homem não casado” e ainda manter o valor de verdade). Se nós negarmos contextos especiais em que usamos parênteses para isolar termos dentro de uma proposição, nós precisamos entender em que sentido a sinonímia *salva veritate*. Quine introduz a concepção de *sinonímia cognitiva*, i.e, termos seriam sinônimos quando possuíssem a mesma extensão cognitiva dentro de uma proposição. O problema é que termos *podem* ter a mesma extensão, e mesmo assim, compartilhar a extensão de forma acidental (como no caso de “*criatura com rins*” e “*criatura com coração*”); desta forma, precisamos *estipular* que estes conceitos são necessariamente sinônimos e não meros produtos de acaso extensional. A estipulação de relação de sinonímia mantém a pergunta a respeito do significado de sinônimo aberta (QUINE, 1951, p. 28-30).

III) *Sinonímia por regras semânticas*: Podemos admitir que a dificuldade de determinar o que é analítico ou sinônimo na linguagem natural se dá por certa vagueza do vernáculo. Apesar disso, as mesmas dificuldades se apresentam em uma linguagem artificial. Se nós determinarmos uma linguagem artificial *L* perfeita, em que temos ideia de todas as ocorrências de uso de termos e proposições verdadeiras dentro dela, podemos dizer que há um conjunto *S* para a linguagem *L* em que as proposições que estão sob esta classe são analíticas, i.e., uma classe sobre a qual “*S é analítico para L*”. Mesmo que todas as ocorrências de proposições analíticas estejam determinadas em “*S*”, ainda assim, não saberíamos dizer o que significa “*é analítico para L*” – novamente, há uma pressuposição de analiticidade. Se estabelecermos uma regra semântica em *L*, no sentido de

que aplicamos essa regra para todas as declarações em *S*, de tal forma que elas devam ser consideradas analíticas ou verdades por definição, nós nos desviamos da necessidade de explicar a problemática entidade<sup>11</sup> “analítico”, mas precisamos explicar a entidade enigmática “regra semântica” que tomamos como dada. Novamente, tal regra semântica ou estipula a relação de analiticidade ou toma ela como dada de forma que permanecemos sem uma explicação suficiente para o conceito de analítico (QUINE, 1951, p. 34-38).

A conclusão de Quine é a de que o significado dos termos sozinhos não podem servir de critério para a determinação de seu valor de verdade – “é óbvio que verdade em geral depende tanto da linguagem como de fatos extralinguísticos” (QUINE, 1951, p.34). Desta forma, não podemos determinar o significado de analítico através de uma análise não empírica dos conceitos, i.e, meramente baseada no significado. Mas será possível estabelecer um critério sintético de sinonímia?

Segundo Quine, quando consideramos a teoria verificacionista da linguagem, uma proposição analítica seria “aquele caso limite que é confirmado não importa o que”, isto é, independentemente dos fatos envolvidos. Se nós não encontramos um critério de significado suficiente para a noção de sinonímia, o que o critério verificacionista diria é que “declarações são sinônimas se e somente se elas são semelhantes no ponto do método de confirmação ou infirmação empírica” (QUINE, 1951, p. 35). Elaborar o critério de sinonímia desta forma, isto é, com uma equivalência no método de confirmação de uma proposição, evita o problema linguístico que encontramos anteriormente – isto pois, se há equivalência no método de confirmação com uma verdade lógica, então poderíamos sustentar a relação de sinonímia do significado dos termos.

Apesar disso, não parece que podemos dizer que há um método de confirmação empírica em voga: qual seria a natureza empírica que confirma a relação de analiticidade? Se fosse possível, deveríamos ser capazes de reduzir o termo em um substrato empírico, como pressupõem os positivistas. Mas não parece que possamos reduzir o conceito de analiticidade ou sinonímia em um fato bruto. Quine chama esta noção, que está presente no pensamento positivista, de *reducionismo radical*. Tal posição:

---

<sup>11</sup> O conceito “entidade” desempenha um papel importante na filosofia de Quine. *Entidades* são objetos teóricos postulados por teorias para explicar os fenômenos no mundo. Por exemplo, o conceito “matéria escura” é uma entidade teórica da cosmologia, que está inclusa na teoria para explicar determinados fenômenos não observáveis. Neste sentido, quando postulamos um conceito com um papel explicativo dentro da nossa teoria, nós comprometemos nossa teoria *ontologicamente* com a existência de tal entidade postulada pelo conceito. Não podemos, por exemplo, postular um conceito explicativo ontologicamente neutro em nossas teorias – quando o postulamos, nos comprometeríamos com sua existência e conseqüentemente com seu papel na teoria. Para mais sobre este tema, ler o artigo *On What There Is* (1948).

[...] sustenta que, para cada declaração, ou para cada declaração sintética, há associada um alcance único de eventos sensoriais possíveis tal que a ocorrência de qualquer um deles contribui para a possibilidade de verdade de uma declaração, e que há associado também outro alcance único de eventos sensoriais possíveis tal que sua ocorrência prejudica tal possibilidade. Essa noção, claramente, está implícita na teoria de verificação do significado. (QUINE, 1951, p. 38, tradução nossa)

Segundo o autor, o reducionismo radical é sustentado pela distinção entre analítico e sintético “na medida em que é considerado significativo, no geral, falar de confirmação e infirmação de uma declaração, parece significativo também falar sobre um tipo de declaração limitante que é vacuamente confirmado, *ipso facto*, aconteça o que acontecer: e essa afirmação é a analítica” (QUINE, 1951, p. 38). As conclusões que obtemos sobre a análise do conceito de sinonímia garantem que não é simplesmente o fator semântico que conta para o valor de verdade de uma sentença, mas também condições extralinguísticas, isto é, questões que versam sobre a nossa experiência. Isso significa que sentenças em uma linguagem sempre “enfrentam o tribunal da experiência sensível, não individualmente, mas somente como uma entidade coletiva [*corporate body*]” (QUINE, 1951, p. 38).

Quine pretende demonstrar que o ponto de vista positivista é inadequado para conceber a realidade: ao derrubar os dois dogmas do empirismo que fundamentam o positivismo, ele pretende redirecionar a discussão para o pragmatismo – particularmente, uma visão holista da ciência. Ao rejeitar a distinção entre analítico e sintético, o autor sugere que o nosso conhecimento funciona como uma rede de crenças que está em constante mudança<sup>12</sup>. Podemos enxergar tal rede como um campo de força: quando reavaliemos uma crença, ela muda seu peso e afeta as crenças ao seu redor. Quanto maior o peso da crença, maior a desfiguração que ela causará nas crenças ao redor. Crenças periféricas não tem muito impacto em nossa visão de mundo, crenças mais centrais requerem uma revisão quase completa do nosso sistema de crenças.

Por exemplo, nós podemos imaginar experiências recalcitrantes das quais nós estaríamos inclinados a acomodar no nosso sistema para reavaliar somente a declaração de que há blocos de construção na Elm Street, junto com as declarações relacionadas no mesmo tópico. Podemos imaginar outras experiências recalcitrantes das quais nós estaríamos inclinados a acomodar no nosso sistema para reavaliar somente a declaração de que não existem centauros ao lado de declarações familiares. Uma experiência recalcitrante pode, argumentei, ser acomodada por qualquer uma das várias reavaliações alternativas em vários quartos alternativos do sistema total; mas nos casos que estamos agora imaginando, nossa tendência natural para [tentar] perturbar o sistema total o mínimo possível nos levaria a focar nas revisões sobre aquelas declarações específicas a respeito de blocos de casas ou centauros. (QUINE, 1951, p. 40, tradução nossa)

Quine, como um empirista ele mesmo, queria fundamentar um tipo de empirismo livre de dogmas. Ele considerava que a distinção entre analítico e sintético era meramente “um artifício metafísico de fé” (QUINE, 1951, p. 34). A consequência da negação deste dogma seria uma

---

<sup>12</sup> Quine desenvolve com profundidade este ponto na sua obra *The Web of Belief* (1970).

reviravolta em direção ao pragmatismo. O mais importante era entender que, como empiristas, todas as declarações são em algum sentido justificadas pela experiência; se há declarações que são analíticas ou sinônimas no geral, isso é algo estipulado empiricamente. A afirmação é que “todas as declarações dentro da nossa teoria total do universo, se suportadas de alguma forma, devem ser suportadas pela forma na qual ela se encaixa com outras crenças para dar a mais simples e mais coerente perspectiva consistente com o que tomamos ser dados da experiência.” (MEYERS, 1975, p. 30).

Como declaramos anteriormente, as críticas de Quine não eram novas. Se levarmos em consideração o contexto histórico, muitos dos positivistas da época já não defendiam as perspectivas apresentadas por Quine – muitos defendiam uma perspectiva similar ao seu empirismo sem dogmas.<sup>13</sup> Independentemente disso, o artigo de Quine representa um marco na história da filosofia contemporânea e a mudança de paradigma e restabelecimento da possibilidade da investigação metafísica entre os filósofos analíticos.

Como consequência da rejeição da distinção analítico/sintético e do reducionismo radical, o *Two Dogmas* de Quine também representa a emancipação dos enunciados metafísicos que eram mantidos encarcerados pela doutrina do verificacionismo. Isso significa que a distinção intransponível entre fatos e valores, postulada e amparada pelos positivistas lógicos, precisaria ser revisada a partir da dissolução dos dois dogmas do empirismo. Ao negar os dois dogmas do empirismo, Quine obtém como efeito colateral uma possibilidade da reabilitação do discurso metafísico e conseqüentemente uma possibilidade da reabilitação do discurso valorativo na discussão filosófica. Os valores perdem o estatuto de pseudoproposições da metafísica e são reposicionados na nossa epistemologia e metafísica do mundo. Mas de que maneira os valores são reposicionados?

Quine não era o filósofo moral mais expressivo de nosso tempo. Ele era um epistemólogo que não estava, necessariamente, preocupado com os fundamentos ou com as direções que filosofia moral tomaria. Nós não possuímos uma visão sistemática ou teoria valorativa dentro da filosofia de Quine. Em um breve ensaio em *Theories and Things* (1981) ele se resguarda a notar que estudos da estética e da moral “podem ser científicos em espírito”, embora “oferecerão pouco no sentido de consolação ou inspiração” (QUINE, 1981, p. 193). Há outras escassas citações indiferentes no decorrer de suas obras neste mesmo espírito. É somente no artigo *On Nature the Nature of Moral Values* (1979) que podemos ter uma visão mais clara e assertiva da posição de Quine a respeito da

---

<sup>13</sup> Para uma análise histórica do impacto e contexto dos argumentos do artigo de Quine, leia *Quine's Two Dogmas as a Criticism of Logical Empiricism*, de Arthur Koterski. (2015)

moralidade.

Sua perspectiva condiz, em certa medida, com o holismo apresentado em *Two Dogmas*. Como um empirista, ele apresenta uma teoria do aprendizado em conjunção com bases biológicas, fisiológicas e neurológicas da ciência para formar sua imagem da natureza e valoração. Ele afirma que “Valores são altamente reconhecíveis como reflexos inatos, [...] se sustentam em uma simples relação diádica de melhor e pior”. Adquirimos valores durante a vida de forma comportamental, com reforços e extinções de respostas, mas possuímos um sistema inato, herdado evolutivamente, de gostos e desgostos que permite “nossa modesta posição de vantagem no lado avaliativo”, e a partir daí a “indução é nosso guia para atos que valem a pena” (QUINE, 1979, p. 472).

Segundo Quine, somos guiados por valores: “Aprendemos por indução que um tipo de evento tende a levar a outro que nós estimamos; assim, por um processo de transferência, nós podemos estimar o último não somente como um meio, mas em si mesmo”. Ele segue:

Muitos tipos de bom comportamento tem uma baixa classificação inicial na escala de valoração e são tolerados no início somente por suas ligações indutivas para fins maiores; de consequências prazerosas ou evasão das desprazerosas nas mãos do instrutor. Bom comportamento, em certa medida, é tecnologia. Mas por associação de meios e fins nós chegamos gradualmente a harmonizar com este comportamento uma classificação intrínseca superior. Temos satisfação ao engajar neste e começamos a encorajar os outros. Nosso treinamento moral foi bem sucedido. [...] Talvez, alguma fonte original de satisfação sensual, tal como carinho, venha a ser associada muito cedo com outros sinais mais sutis de aprovação parental, o que então vem a ser aprovado em si mesmo. [...] Similarmente para a criança que se comporta ao longo de seu treinamento moral: seu comportamento conta como moral somente quando estes meios são transmutados em fins. (QUINE, 1979, p. 473, tradução nossa)

Quine reconhece uma natureza *inata* e *social* (valores altruístas e cerimoniais) da valoração moral que colabora para o treinamento moral, mesmo que as vezes uma se interponha sobre a outra. Graças ao nosso iniciamento moral inato dado pela nossa natureza altruísta e pelo treinamento moral que recebemos dos nossos país e sociedade, nossas “balanças tendem para a harmonia social”. Valores morais são impostos pela sociedade: eles têm uma função social – de recompensar aqueles que tendem à harmonia e punir aqueles que a atrapalham – e com isso podemos explicar a intrínseca diferença (e interesse) dos valores morais e estéticos (QUINE, 1979, p. 476).

Moralidade, neste sentido, assemelha-se com a linguagem: ambos são instituições que tendem ao bem comum (QUINE, 1979, p. 476). Ambas diferem na medida em que na linguagem a condição de sinceridade é necessária para uma comunicação bem sucedida, enquanto na moralidade a sinceridade pode ser manipulada para alcançar determinados fins. Falhar em dizer a verdade no contexto linguístico anula o próprio ato do que se quer dizer; já na moralidade, tal condição pode ser instrumentalizada para os interesses (morais ou não) daquele que mente.

A explicação da natureza dos valores proposta por Quine é de segunda ordem; isto é, ele sustenta uma perspectiva metaética que explica o fenômeno moral por vias do naturalismo. Assim como a ciência explica fenômenos observáveis através da indução, a valoração moral baseia-se em induções a respeito dos atos morais observáveis. Mas há uma “*anomalia*” ou “*estranheza*” na perspectiva moral Quineana: se a epistemologia deve ser naturalizada, isso obscureceria as fronteiras entre as ciências naturais e moralidade – dado que as fronteiras da metafísica especulativa foram rompidas no *Two Dogmas*. No entanto, Quine sustenta que enquanto a ciência “testa uma predição contra o curso independente do mundo natural”, na ética “nós podemos julgar a moralidade de um ato somente pelos nossos próprios padrões morais”, o que não coloca a moralidade em pé de igualdade com questões científicas. Quine segue: “A ciência, graças a sua ligação com a observação, retém algum título a uma teoria da verdade por correspondência”, isto é, uma teoria baseada em fatos, “mas uma teoria da coerência é evidentemente o lote da ética” (QUINE, 1979, p.478). O autor afirma também que o método da redução casual é efetivo para resolver conflitos morais: “Essa forma de resolver assuntos morais é bem sucedida na medida em que nós podemos reduzir valores morais causais para outros valores que comandam concordância. Devem permanecer alguns fins últimos, não reduzidos e assim não justificados”. Encontrados, estes princípios seriam amplamente aceitos por todos, dado a nossa tendência natural de uniformidade (QUINE, 1979, p. 479).

Quero sustentar que a afirmação de que “nós podemos julgar a moralidade de um ato somente pelos nossos próprios padrões morais” e que princípios morais permanecem como fins últimos “não reduzidos e assim não justificados”, são, na verdade, um resquício de um possível terceiro “dogma” do empirismo na filosofia de Quine: a distinção entre fato e valor. Isso porque a primeira afirmação se sustenta sobre a perspectiva empiricista de que valor é algo subjetivo – e dessa forma, só é possível julgá-lo a partir de nossos padrões morais. A segunda perspectiva se sustenta sobre a afirmação de que valores não são objetos de conhecimento, que se nós não pudermos reduzi-los em fatos mais simples, eles são injustificados.

Flanagan (1982) explica a proposta de Quine na exposição de dois conceitos essenciais: *infimum bonum* e *summum bonum*. *Infimum bonum* funciona como reforçadores primários, enquanto o *summum bonum* funciona como reforçadores secundários (FLANAGAN, 1982, p. 71). Considere, por exemplo, um bebê que vem ao mundo como um quadro em branco; ele não possui opiniões ou valores sobre quaisquer coisas. No entanto, ao amamentar, ele tem um reforço primário (*inato*) sobre aquilo que é bom – leite materno é bom porque ajuda na sobrevivência. Com o tempo,

acalento, carinho e atenção de sua mãe, ele tem um reforço secundário e começa a valorizar a pessoa que o amamenta – ela deixa de ser apenas um meio para a alimentação e passa a ter valor em si mesma.

A questão metaética, como valorizamos e qual a natureza da valoração, é respondida com uma explicação evolutiva: valorizamos, pois, estamos programados a valorizar para perpetuar a nossa sobrevivência. O *infimum bonum* é uma resposta biológica dos organismos. O *sumum bonum*, no entanto, não é “em última instância um teste de bondade moral do agente; é um índice de treinamento efetivo provido pela comunidade moral” (FLANAGAN, 1982, p. 64).

As questões sobre *infimum bonum* são questões metaéticas por excelência: o que é o valor e o ato de valorar? As questões sobre o *summum bonum* são questões da ética: como as coisas tem valor em si mesmas e o que vale a pena ser seguido? A resposta fornecida por Quine é a de que simplesmente valorizamos as coisas por elas mesmas e fim da história. Mas a questão de primeira ordem, neste sentido, envolve uma postura negativa de Quine em relação à questões normativas da ética. O autor não responde o que devemos valorizar, mas se contenta em dizer que valorizamos as coisas em si mesmas – se contenta em responder as questões metaéticas sobre o valor. Isso é intrigante, pois, dado que a epistemologia deve ser naturalizada, de acordo com o projeto quineano, temos que colocar a ética normativa e outros discursos no mesmo barco que as ciências e epistemologia normativa. O proposto contraste de Quine entre a ciência e o campo da ética, parece, neste sentido, fantasmas de um velho dogma que ele ajudou a enterrar. Flanagan afirma:

*O infimum bonum* não pode ser o mesmo que o *summum bonum*, porque conseguir o bom através de redução causal envolve reduzir valores morais que surgem como instrumentalidades e acabam sendo avaliados por eles mesmos para valores não-morais que são valorizados por eles mesmos desde o início. Mas questões sobre o *summum bonum* são sempre questões sobre valores morais. E valores morais são sempre irredutivelmente sociais e adquiridos e mantidos por sistemas sociais. Uma teoria naturalista deve prover uma perspectiva de ambos os conjuntos de bens [*infimum* e *summum*]. Nós precisamos de uma teoria ética de “duplo aspecto”, que como epistemologia naturalizada terá tanto um lado factual quanto um normativo. [...] O ponto é prover uma teoria que organiza e utiliza os recursos da natureza dentro dos parâmetros providenciados pelo componente hereditário, assim nós podemos finalmente florescer. (FLANAGAN, 1982, p. 64, tradução nossa)

Como Flanagan afirma – em um sentido um tanto neor aristotélico – a perspectiva normativa da ética deve nos ajudar, a partir da nossa natureza avaliativa, a florescer como seres humanos – deve guiar nosso comportamento inato para aquilo que é bom em si mesmo.

As afirmações de Quine, neste sentido, parecem estranhas à perspectiva naturalista que ele mesmo propõe. Uma suposta bifurcação entre ético e científico parece existir em sua perspectiva, uma distinção clara entre valorativo e factual. Princípios morais gerais serem “não reduzidos e assim não justificados” não aparenta ser uma qualidade definidora do discurso moral, dado que

Quine nega o dogma do reducionismo radical em *Two Dogmas*. A afirmação de que “nós podemos julgar a moralidade de um ato somente pelos nossos próprios padrões morais”, não obstante, parece excluir a possibilidade da existência da ética normativa. Quando falo em uma perspectiva moral de primeira ordem, não pretendo dar juízos subjetivos sobre como valorizo, mas “pretendo lançar minha rede tão amplamente quanto possível”, isto é, pretendo fornecer juízos normativos sobre o comportamento moral (FLANAGAN, 1982, p. 71).

O ponto interessante é que parece que a perspectiva de Quine em *On the Nature of Moral Values* sugere uma impossibilidade de uma teoria moral de primeira ordem naturalizada – o que é contraditório – dado uma qualidade distintiva do discurso moral, isto é, a qualidade de ser valorativo. Talvez isso seja somente um reflexo de mais um dogma que assola perspectivas empiristas, i.e., a dicotomia entre fato e valor. A “infirmidade metodológica da ética comparada com a das ciências” é, *ipso facto*, um espectro do pensamento positivista parasita ao pensamento de Quine, dado que a fronteira entre metafísica especulativa e ciências naturais é rompida em seu projeto filosófico.

Uma mudança deste panorama requer a demonstração de que termos factuais e valorativos compartilham uma função similar no nosso vocabulário; demonstrar isso implica em derrubar um último dogma do empirismo. Quando rompemos a barragem do rio da metafísica, podemos esperar que suas águas desemboquem nas águas da ciência. Se navegarmos nestas águas, não diremos mais se somos levados por ressacas factuais ou maresias valorativas, mas por uma única correnteza.

## 1.4 A dissolução da dicotomia entre Fato e Valor

Até então, tentei demonstrar como a discussão na ética contemporânea é delineada entre questões de primeira ordem (ética normativa) e segunda ordem (metaética). A primeira prescreve quais cursos de ação são moralmente valiosos e a segunda versa sobre a própria natureza da moralidade. A neutralidade metaética se sustenta sobre a suposta distinção entre proposições factuais e proposições valorativas. A investigação metaética seria uma empreitada filosófica factual que busca estabelecer a verdade sobre a natureza da moralidade, enquanto a investigação da ética normativa estaria preocupada com questões a respeito da atitude correta de um agente em sua vida moral. Dessa forma, a primeira explica os fatos sobre a moralidade e a segunda prescreve os valores fundamentais desta.

Argumentei que o movimento do positivismo lógico sustentou uma distinção entre proposições factuais e valorativas, delimitando as fronteiras do discurso significativo e não-

significativo; tal distinção teve o efeito de limitar o discurso da ética normativa, enquanto permitia análises de segunda ordem da moralidade – análises, que eles mesmos fizeram, a respeito da natureza dos termos morais. Quine, em *Two Dogmas*, demonstrou que a batalha travada pelos positivistas em busca de uma teoria do discurso significativo, na verdade, se fundamentava em uma distinção insustentável entre proposições analíticas e sintéticas e sobre o princípio de redução radical adotado na teoria do verificacionismo – a vitória do positivismo contra a metafísica foi simplesmente uma vitória pírrica. Os argumentos de Quine puderam borrar a distinção entre o discurso natural e metafísico a partir da ruptura destes dois dogmas do empirismo, e como consequência, levaram a possibilidade de reabilitação do discurso de primeira ordem da moralidade.

Meu argumento é de que há uma consequência, a partir do rompimento das fronteiras da metafísica, para a concepção de uma distinção entre fato e valor, outrora sustentada pelos positivistas – nós negamos o positivismo lógico como um todo, e não somente em partes. Se é o caso que não existe uma clara distinção entre o discurso natural e o discurso metafísico, nós podemos esperar que não exista também uma clara distinção entre o discurso factual e valorativo. Se pudermos demonstrar que os limites dos fatos se confundem com os limites dos valores, poderemos demonstrar também que não há uma bifurcação intransponível entre o discurso de primeira e segunda ordem da moralidade. O discurso metaético, sustentamos, é um discurso factual, a respeito da natureza da moralidade; isso significa que se houver uma revisão do discurso factual, haverá também uma revisão do discurso metaético por mera implicação. Ao demonstrar, em princípio, que questões factuais são correlacionadas às questões valorativas, poderemos, em princípio, demonstrar que questões de segunda ordem moral são correlacionadas às questões de primeira ordem moral. Dessa forma, estaremos demonstrando uma maneira em que o discurso metaético não é neutro em relação ao discurso normativo da ética.

Em primeiro lugar, precisamos obter uma melhor caracterização do que falamos quando falamos sobre *valor*. Com o desenvolvimento da metaética a partir de Moore e dos positivistas lógicos, temos apenas uma vaga definição sobre o que é valor. Enquanto o bom mooreano pode ser visto como normativo – na medida em que possui valor intrínseco – os “valores” dos positivistas expressam somente sentimentos de aprovação ou reprovação moral. Em ambos os casos, há uma independência entre questões de primeira e segunda ordem – entre as questões metaéticas factuais e questões éticas normativas. Isso é quase tudo que podemos dizer, dado a gênese da metaética, sobre valores: eles guiam ações e fazem parte de um aspecto subjetivo da vida moral do agente.

Valores eram postos em oposição aos fatos: foi estabelecido que para cada característica que

os fatos possuíssem, os valores possuiriam características opostas. Enquanto fatos são reais, objetivos e empíricos, valores seriam irrealis, subjetivos e construídos socialmente. Fatos poderiam representar ou descrever, enquanto valores poderiam expressar ou prescrever. Fatos são objetos de estudo das ciências naturais, valores não o são. Tal forma de definir valor diz muito mais a respeito sobre o que são *fatos*, enquanto o termo *valor* se projeta como uma sombra imprecisa.

Podemos entender tal distinção pelo papel que termos factuais e valorativos desempenham na nossa linguagem: é postulado que termos factuais *descrevem* um estado de coisas no mundo, enquanto termos valorativos *prescrevem* um rumo de ação a ser tomado. Esta divisão entre descrição e valoração é encontrada na *A Lecture on Ethics* de Wittgenstein (1965). O autor sugere o seguinte exemplo:

Suponhamos que um de vocês fosse alguém onisciente, e portanto, soubesse todos os movimentos de todos os corpos do mundo, vivos ou mortos, e também saiba todos os estados mentais de todos os seres humanos que já viveram, e suponha que tal pessoa escreva tudo que sabe em um grande livro, então, este livro conteria uma *descrição completa do mundo*; e o que quero dizer é isso, que este livro não conteria nada que chamamos de juízo ético ou qualquer coisa que poderia implicar tal juízo. Teria, claramente, [...] todas as proposições científicas verdadeiras e de fato todas as proposições verdadeiras que podem ser feitas. Mas todos os fatos descritos poderiam, por assim dizer, permanecer no mesmo nível e da mesma forma que todas as proposições permanecem no mesmo nível. Não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, são sublimes, importantes ou triviais (WITTGENSTEIN, 1965, p. 5, tradução e intálico nosso).

Esta perspectiva afirma que é somente possível *descrever* aquilo que pertence ao domínio dos fatos: termos éticos e estéticos – tudo aquilo que pertence ao valorativo – não estariam presentes em uma *descrição completa do mundo*. Isso se dá porque tais termos não se articulam na bivalência de verdadeiro ou falso, e chamá-los de verdadeiro ou falso é atribuir obviamente um sentido incorreto para estes termos (AYER, 1954, p. 31). E isso está, novamente, ligado à perspectiva verificacionista da linguagem, que afirma que:

Não há nada que conta como observar o *designata* de um predicado ético, além de observar as características naturais da situação [os fatos]. [O] argumento ético não é uma demonstração formal. E não é em um sentido empírico tão pouco. Se assim fosse, a bondade ou maldade da situação, o acerto ou erro de uma ação, teria que ser algo a parte da situação, algo independentemente verificável, pelo qual [em conjunção com] os fatos aduzidos [serviriam] como as razões para [a qual] o juízo moral seria a evidência. (AYER, 1954, p. 236-237, tradução nossa)

No mesmo texto de Ayer, temos uma confissão espontânea da adoção do pressuposto de neutralidade metaética, quando o autor diz que “Todas as teorias morais [...] são neutras no que diz respeito à conduta. Falando tecnicamente, elas pertencem ao campo da metaética, não da ética propriamente” (AYER, 1954, p. 246). Mais uma vez, esta perspectiva está baseada em um velho fetiche verificacionista do positivismo lógico, que negamos. Tal concepção admite que proposições de valor não tem significado – e nossa tarefa é justamente encontrar seu significado.

Uma das tentativas de restabelecer a investigação sobre os termos valorativos na filosofia contemporânea pode ser encontrada na obra de Richard Hare, *The Languages of Morals* (1961). O autor tenta nos fornecer uma perspectiva a respeito do papel que os termos valorativos desempenham na nossa linguagem. De acordo com Hare, “a função dos princípios morais é guiar a conduta” (HARE, 1952, p. 1). Nesse sentido, a linguagem moral seria eminentemente *prescritiva*; tal linguagem envolveria termos como “bom”, “certo” e “dever”. Uma análise moral da linguagem prescritiva irá excluir aqueles contextos em que estes termos aparecem, mas que não possuem uma função moral – por exemplo, na matemática temos a resposta “certa”, em contratos imobiliários temos “deveres”, um médico indica que é “bom” comer tofu, mas não é o caso que estes contextos sejam *per se* morais. A linguagem prescritiva da moralidade, neste sentido, envolve termos que são *imperativos* (“você não deve mentir”) e *atributivos* (“é bom ser generoso”), com pretensões de universalidade (o que Hare chama de *universalizabilidade*) que prescrevem ou recomendam algo. (HARE, 1952, p. 3-11)

A taxonomia de Hare tem o mérito de definir melhor a função dos termos valorativos sem apelar, em última instância, para uma definição negativa destes. Embora aceite a distinção entre factual e valorativo, Hare nega que os termos valorativos sejam insignificantes. Sobre a teoria verificacionista do significado, Hare afirma que “Sentenças imperativas não satisfazem este critério [verificacionista], e pode ser que ao expressar juízos morais, eles [os juízos morais] não satisfaçam tampouco; mas isso só mostra que estas [sentenças] não expressam declarações no sentido definido pelo critério[...] não significa que sejam sem sentido, ou mesmo que seu significado é de tal característica que nenhuma regra lógica pode ser dada para seu emprego” (HARE, 1952, p. 8-9). Hare também nega o pressuposto geral dos positivistas, quando eles afirmam que termos morais meramente “expressam” desejos ou sentimentos dos agentes, dado que o termo “expressar” pode ser usado também como forma de expressar opiniões, crenças, relações matemáticas e por aí vai (HARE, 1952, p.10).

A diferença de Hare para os positivistas lógicos é que o autor assume que termos morais possuem características descritivas além de suas características prescritivas. Termos morais, tal como “bom” ou “corajoso”, teriam um duplo aspecto, primário e secundário, valorativo e descritivo (HARE, 1952, p.111-118). O aspecto primário, isto é, o aspecto elogioso, fixa o uso do aspecto secundário, isto é, do aspecto descritivo. Por exemplo, o termo “bom” seria, em um aspecto primário, valorativo – aquele que diz que algo é bom está recomendando tal coisa, i.e., atribuindo a ela um valor –, e um aspecto secundário, que descreve determinada característica empírica no

mundo – descreve um “bom morango”, “um bom carro” e etc. Quanto mais rígido o nosso critério descritivo sobre determinada categoria, menos o aspecto primário é ressaltado – Hare utiliza o exemplo de “*Um bom ovo*”, em que o significado descritivo está tão enrijecido na nossa cultura que dificilmente vamos usar a perspectiva valorativa como discriminatória. Mas isso não significa, no entanto, que o uso descritivo é independente do uso valorativo: o uso valorativo é uma condição necessária para estabelecermos uma descrição secundária.

É importante notar que a exatidão ou frouxidão de um critério não faz absolutamente nada para distinguir palavras como “bom” de palavras como “vermelho”. Palavras em ambas as classes podem ser descritivamente frouxas ou exatas, de acordo com quão rigidamente o critério foi estabelecido por costume ou convenção. Certamente não é verdadeiro que palavras de valor são distinguidas de palavras descritivas no sentido de que o primeiro é mais frouxo, descritivamente, que o último. Há exemplos rígidos e frouxos de ambos os tipos de palavras. Palavras como “vermelho” podem ser extremamente frouxas, sem se tornarem em último grau valorativas; e expressões como “bom efluente de esgoto” podem ser objetos de um critério muito rígido, sem ao menos deixar de ser valorativa. (HARE, 1952, p. 115, tradução nossa)

No entanto, uma palavra valorativa não possui exclusivamente seu significado secundário, descritivo, dado que a valoração é perene e fixa o significado descritivo. Por exemplo, se eu lhe disser que “O *Le Bife* é um bom restaurante”, você pode desconhecer o critério empírico que utilizo para afirmar isso – por exemplo, posso apelar para a autoridade, e pelo fato de ser o restaurante do Chef Érick Jacquin como critério de atribuição de “bom”. Mas mesmo que você desconheça qual critério utilizo para descrever tal restaurante como *bom*, você entenderá que, quando digo que é um bom restaurante, estou aprovando (numa perspectiva valorativa) esse restaurante. Entender que recomendo o restaurante pelo uso da minha expressão “bom”, embora desconheça o critério empírico que utilizo neste caso específico, é “saber o significado da expressão” (HARE, 1952, P. 117).

Embora Hare admita que termos valorativos carreguem significados secundários descritivos, ele, ainda assim, sustenta a distinção entre factual e valorativo – com bases na distinção entre descritivo e valorativo. Em um artigo chamado *Descriptivism* (1969), Hare afirma que a distinção fundamental “não é entre *termos* descritivos e valorativos, mas aquela entre significados que um termo único pode ter em determinados contextos” (HARE, 1969, p. 241). A suposição fundamental é que poderíamos substituir um termo A (puramente descritivo) por um termo B (descritivo e valorativo) em determinado contexto, sem influenciar no significado descritivo da proposição, e assim, carregar também um novo significado valorativo, pela substituição do termo A pelo termo B. Por exemplo, “Este vinho está preparado para ser consumido” pode ser substituído por “Este vinho está *bom* para ser consumido”, sendo que no segundo caso nós não estamos apenas descrevendo o vinho – estamos fazendo *algo a mais*.

Repare como a distinção de Hare é mais rica que aquelas oferecidas pelos primeiros metaeticistas (tal como Moore e os positivistas lógicos): 1) ele oferece uma distinção entre sentido *atributivo* e *imperativo*; 2) ele postula que termos morais possuem significado, tanto *descritivo* como *avaliativo*; e 3) assume que termos morais tem pretensões de universalidade – que tais termos são, em última instância, normativos. Os primeiros metaeticistas concordariam simplesmente com (3) – e ainda discordariam sobre o que queremos dizer quando afirmamos que um termo valorativo é normativo. Não obstante, Hare ainda sustenta uma dicotomia entre fato e valor em sua distinção entre significado *puramente descritivo* e *valorativo*.<sup>14</sup>

Embora Hare nos forneça uma clarificação sobre o que são valores, nós não nos livramos da nossa dificuldade inicial: os termos valorativos podem ser disfarçados de termos factuais, isto é, eles sobrepõem descrições de estados de coisas e nos ajudam a descrever o mundo, mas não desempenham o mesmo papel dos termos factuais. Valores nos ajudam com nossas descrições, mas eles não podem ser simples descrições – isso seria reduzir o valorativo ao factual. O que a perspectiva de Hare faz é trocar nível da dicotomia entre fato e valor de um nível metafísico para o nível semântico – distinguimos os significados descritivos e valorativos.

O que é interessante de se notar é que ao dar uma caracterização mais precisa de valores, nós descaracterizamos a noção de fatos. Se expressarmos a dicotomia entre fato e valor como a distinção entre significados descritivos e valorativos, nós reduzimos a noção de fato para uma mera descrição do estado de coisas no mundo. Ainda assim, a perspectiva de que fatos são descrições de estados de coisas no mundo está em sintonia com o princípio verificacionista da linguagem e com a doutrina geral do positivismo lógico. No entanto, uma análise mais profunda sobre o conceito de *descrição* pode nos mostrar que descrições não estão, necessariamente, ligadas à bivalência de verdadeiro ou falso, tal como é pressuposto por tal perspectiva. Considere, por exemplo, a seguinte descrição:

Uma sala o mais neutra possível (modelo governamental). Uma noite em junho. Johan está

---

<sup>14</sup> Infelizmente, Hare não escreve sistematicamente sobre epistemologia pura. Gostaria de poder apontar para uma de suas obras alguma evidência textual e caracterizar o que ele compreende como a metafísica dos fatos. No entanto, o que encontramos na sua obra é uma sistemática distinção entre aquilo que é descritivo e aquilo que é valorativo. Irei aceitar que Hare toma ser o caso que proposições *factuais* tem conteúdo meramente descritivo, enquanto proposições *valorativas* podem possuir tanto um conteúdo descritivo quanto valorativo. Em um artigo chamado *Supervenience* (1984) Hare aponta que estava buscando um “critério lógico claro para distinguir entre palavras avaliativas e puramente descritivas” – “puramente” considero uma palavra importante. No mesmo trabalho, ele afirma que premissas em um argumento de superveniência se “sustentam”, e essa palavra é escolhida cuidadosamente para não cair na falha de dizer que elas são verdadeiras – o que seria uma características de premissas puramente descritivas, e não de premissas valorativas. Acredito que a distinção entre verdade e universalizabilidade seja o que distingue em Hare proposições factuais e valorativas; as primeiras são verdadeiras ou falsas, já as segundas tem pretensões de universalidade – e tal oposição justifica um mundo dos fatos e de valores, de forma que estes dois mundos são independentes. Dado que Hare sustenta a dicotomia fato e valor, acredito que podemos nos ater a tal interpretação.

sentado e lê um inquérito. Está resfriado. Batem à porta. Antes de Johan ter tempo de responder, Marianne entra intempestivamente. (BERGMAN, 1974, p. 107)

Ninguém negará que esta cena é uma descrição *pura*. Este fragmento foi retirado da obra *Cenas de um Casamento Sueco*, do diretor e dramaturgo sueco, Ingmar Bergman. Embora tal descrição seja uma descrição completa de um estado de coisas possível (sabemos o período do ano, temos uma vaga noção do tipo de sala e conhecemos a cadeia de eventos e os estados mentais das pessoas envolvidas neste cenário), essa descrição não tem somente a função de dizer como as coisas são na obra: ela almeja prescrever como as coisas devem ser no palco. É normal que, em obras de teatro como essa, tenhamos uma descrição de um cenário ou de uma cena que guiam os atores e os diretores em como devem se comportar ou mesmo montar o cenário para apresentação da peça. Este exemplo serve para nos mostrar que o conceito de descrição é muito mais complexo do que simplesmente uma possível redução em estados de coisas no mundo, ou seja, uma mera expressão dos fatos, já que muito do conteúdo existente em descrições depende do contexto em que ela está inserida.

Stephen Toulmin e Kurt Baier em *On Describing* (1952) sugerem que o termo “descrição” foi identificado com a concepção termo-por-termo que encontramos no critério verificacionista – isto é, descrevemos uma proposição  $x$  em termos de  $y$ . Descrição termo-por-termo postula uma relação necessária entre um *estado de coisas* e a *descrição do estado de coisas*, tal que a identidade entre os dois conta como para a verdade ou falsidade de uma proposição. A bivalência entre verdade e falsidade, supostamente, suporta a distinção entre os significados de proposições descritivas, que podem ser verdadeiras ou falsas, e o significado de proposições não descritivas, tal como proposições emotivas, valorativas e normativas, que estão excomungadas da relação de bivalência lógica.

No entanto, os autores em questão não consideram “descrição” como um conceito fundamental para a distinção do significado das proposições, mas consideram somente como um termo classificatório capaz de relacionar diversos usos que fazemos em nossa linguagem através do ato de descrever. Os filósofos que sustentam que a descrição é um critério fundamentado no significado fazem uma “má compreensão da forma de como classificamos declarações” e hiper simplificam o “processo pelo qual a linguagem é feita para servir os nossos propósitos” (TOULMIN e BAIER, 1952, p.13).

Segundo os autores, um termo para ser descritivo precisa satisfazer um conjunto de

condições de modo que seja usado adequadamente em nossa linguagem.<sup>15</sup> Além disso, não é o caso que haja uma relação de necessidade entre descrever alguma coisa e tal descrição ser identificada com um fato (verdadeiro ou falso). Nós usamos descrições de maneira ampla, e podemos atribuir muito mais do que simplesmente uma relação de bivalência lógica.

Considere, por exemplo, que seu cachorro Tobias se soltou da coleira em um parque e você não consegue mais encontrá-lo. Você busca a ajuda de um guarda para encontrar o seu companheiro canino. O guarda pede que você descreva o cachorro perdido, para que ele possa avisar aos outros guardas que estão no parque via rádio sobre o incidente. Você descreve Tobias da seguinte forma: “ele é um *canis lupus familiaris* com exatamente 652 dias de vida” – é essa uma descrição suficiente? Assumindo que tudo o que você diz é verdade, ainda assim, a descrição dada tem mais uma forma de charada do que propriamente uma descrição. Isto é, embora você tenha sido bem sucedido em relatar os fatos sobre Tobias, você não foi bem sucedido em descrevê-lo.

O guarda lhe diz que tal descrição é insuficiente; ele pede para que você refine a descrição de forma que através da descrição seja possível identificar Tobias de outros cachorros que estão no mesmo parque. Você pensa, pensa, pensa e diz o seguinte: “ele é um cachorro dócil, de médio porte que estava com uma coleira na última vez que o vi” – seria está uma descrição mais precisa?

Há vários cães que podem ser descritos desta mesma maneira neste parque. O guarda pede para que você refine a descrição sobre seu cachorro uma última vez. Ele quer mais informações relevantes para que entenda como é, exatamente, o cão que deve procurar. Você reflete e descreve Tobias da seguinte forma: “ele é um cachorro de médio porte, dócil, mas um pouco amedrontado, possui a pelagem caramelo com uma mancha preta no olho direito, estava com uma coleira da cor vermelha quando foi perdido e atende por Toby ou Tobias” – essa é uma descrição mais exata?

Podemos apontar para uma característica decomposicional dos termos nesta descrição, no

---

<sup>15</sup> A análise inicial de Toulmin e Baier é um tanto técnica e seria contraproducente expressá-la em completo no corpo do texto. No entanto, vale ressaltar que os autores estão interessados nos diferentes *usos* e *contextos* que utilizamos descrições. Não é necessário, nesse sentido, que uma descrição seja conflacionada com a noção de verdade e falsidade. As condições que os autores descrevem para ser uma descrição bem sucedida parece muito com as condições de felicidade de atos de fala que Austin descreve em *How to do Things With Words* (1962). Isto é, para um uso efetivo do termo *descrição* ou do ato *descrever*, tais condições precisam ser satisfeitas. Tais condições seriam um critério de posição relativa à audiência, objeto ou tópico e objetivo a ser alcançado com a descrição elaborada. Não parece ser o caso que possamos descrever sem que haja audiência (seja no modo de escrita ou através da fala), sem que haja um objeto descrito e sem que tenhamos o objetivo de comunicar algo com a descrição. Se descrevo o Mt. Generoso, que estou vendo, para mim mesmo, não faço menos que um solilóquio mental; se descrevo o para Joe Doe, eu não posso deixar de especificar o objeto (dizer que “é uma montanha que fica na fronteira da Suíça, próximo ao lago Lugano...” seria meramente impor uma charada); agora, se Joe Doe está comigo no Mt. Generoso quando descrevo a montanha para ele, posso ter como objetivo ressaltar certas qualidades que Joe Doe pode ou não estar atento (“Veja, próximo ao pico da cadeia rochosa à direita, parece com o cachorro de Maria”). Cumprir essas condições, no entanto, não faz com que a descrição que faço seja *verdadeira* – apenas demonstra que uso, com ou sem sucesso, o termo *descrever* quando descrevo algo.

sentido de que, cada termo dela pode ser decomposto em fatos mais simples sobre Tobias – partículas lógicas atômicas. Tais fatos mais simples, no entanto, não correspondem a uma descrição de Tobias, no sentido de que “*canis lupus familiaris* com exatamente 652 dias de vida” e “um cachorro dócil, de médio porte que estava com uma coleira da última vez que o vi” possam ser descrições logicamente equivalentes. Em relação à descrição de Tobias, não afirmamos sempre que elas são verdadeiras ou falsas, mas que são *precisas, vagas, corretas* ou *incorretas* em referência ao cachorro. Os *fatos* são importantes para fornecer uma melhor descrição, mas não são suficientes para identificar o cão perdido: quando descrevemos alguma coisa, estamos buscando um critério de discriminação daquilo que é descrito, não um critério de significado.

Vamos fazer mais uma última suposição: Tobias está morto. Você o encontrou em uma avenida, exterior ao parque, ao lado de um carro que está manchado de sangue em que uma jovem, em prantos, se mantém em pé próxima ao veículo. Você, enfurecido, grita: “O que aconteceu aqui?”; e a jovem responde que: “O cachorro foi atropelado pelo carro”. O que a jovem fez foi lhe fornecer uma descrição ou meramente declarar um fato? Se ela dissesse algo como: “eu estava observando o semáforo que estava prestes a abrir, quando acelerei, não vi que o cachorro estava atravessando a rua e acabei o atingindo”, *isso* seria uma descrição do evento, e não uma mera declaração dos fatos. Nós não valorizamos uma descrição meramente por ela se referir à fatos brutos, mas também “por ser colorida ou vívida, por levar a imaginação de alguém ao lugar descrito, por ser uma descrição ativa de uma batalha ou por ser comovente” (TOULMIN e BAIER, 1952, p. 20).

Descrever, deste modo, é um fenômeno complexo que não necessariamente estará conectado com um fato. Um arquiteto e um artista descrevem de formas distintas a Capela Sistina – e uma descrição não invalidará a outra. Não existem restrições de palavras que podemos usar ou não em uma descrição – o que irá variar é somente o conteúdo daquilo que é comunicado. Dado que “não a fim no número de coisas que colocamos na descrição de algo”, isso implica que nunca poderemos dar uma *descrição completa de uma situação*, mas podemos simplesmente variar as informações que inserimos e omitimos de acordo com o objetivo que temos com a descrição que estamos fornecendo. Sendo assim, “o ideal de uma descrição completa, tal como aquela que enumera *todas* as qualidades da coisa descrita, é [...] uma ilusão” (TOULMIN e BAIER, 1952, p.24).

Uma das consequências do argumento de Toulmin e Baier é que, dado que “descrição” é um termo meramente classificatório de como usamos as sentenças em nossa linguagem, sem ser este termo fundamentado necessariamente em uma perspectiva de significado descritivo, então não há

contradição em falar sobre descrições não-factuais. Os filósofos afirmam que “alguém pode classificar uma passagem sobre fundamentos estilísticos ou gramáticos, por assunto, efeito ou significado, e ainda assim deixar aberto a questão se [estas classificações] seriam uma descrição ou não.” (TOULMIN e BAIER, 1952, p. 27)

Toulmin e Baier explicam que há um sentido técnico do termo “descrição”, isto é, o sentido tomado pelos filósofos (particularmente, os pioneiros da virada linguística). Este sentido afirma que “Há duas grandes classes em que sentenças [...] podem ser divididas. Por um lado, há aquelas sentenças que são dignificadas [...] que expressam proposições”, os  *fatos*, e “Por outro lado, há aquelas sentenças que [...] não expressam proposições”, os  *valores* (TOULMIN e BAIER, 1952, p. 33). Tal relação dicotômica permitiu que os filósofos criassem um conjunto de distinções monolíticas<sup>16</sup> entre aquilo que cai sobre a classe de sentenças descritivas e aquilo que não cai sobre tal classe. Mas é somente se tomamos a distinção como fundamentada pelos positivistas lógicos que podemos dizer que *descrever* não é equivalente a *valorar*.

Pois assim, concordar com o sentido técnico do termo nos compromete com uma grande proporção das seguintes visões: que os termos morais estão necessariamente fora das descrições, que os enunciados morais são todos normativos, que não se deve usar o termo “crença”, “fato”, “verdadeiro” ou “falso” em conexão com enunciados morais, de que eles não são realmente declarações e que são apenas enganosamente expressos no indicativo. Mas esses são muitos paradoxos que o apelo ao senso comum sobre descrições [feito no decorrer do artigo] pretendia justificar [como equivocados]. (TOULMIN e BAIER, 1952, p. 34, tradução nossa)

Toulmin e Baier chegam a demonstrar que existem descrições com conteúdo moral: descrições de caráter demandam que usemos termos morais – “Ele é um homem santo, corajoso, gentil e consciente, para quem o dever é um prazer”. Nós não podemos desenhar uma linha separadora entre duas classes de termos, daquilo que é descritivo e valorativo – a linha entre fato e valor é mais embaçada do que isso. Não limitamos descrições ao uso de palavras com conteúdo meramente factual, mas são somente uma forma pela qual usamos as proposições na nossa linguagem. Os autores chamam a divisão, entre componentes descritivos e não descritivos, de “A Grande Divisão” – que inclui a distinção entre fato e valor. (TOULMIN e BAIER, 1952, p. 34-35)

Os autores nos mostram que o uso descritivo também pode englobar juízos e termos de valores: podemos ter imagens descritivas que evocam termos puramente valorativos (como quando Marianne, em *Cenas de um Casamento Sueco*, lê para Johan: “ontem, de repente, fiquei dominada

---

<sup>16</sup> Os autores listam dez distinções possíveis a partir da mera distinção entre descritivo e não descritivo. São distinções de assunto, gramática, significado, atividades linguísticas, estilo de expressão, raciocínio lógico, entre cognitivo e afetivo, entre crenças, sentimentos e atitudes, entre critério de aplicação de verdade e contextos de uso da expressão “fato” (TOULMIN e BAIER, 1952., p. 33).

por uma euforia quase temerária e pela primeira vez, de há um ano para cá, me senti com a antiga vontade de viver, com toda a curiosidade e respeito do que o dia a dia poderia conduzir” (BERGMAN, 1974, p. 107)) sem que sejam descaracterizadas como descrições. Neste sentido, a distinção entre fato e valor no nível semântico, tal como Hare propõe, é incapaz de criar uma barreira entre dois tipos de significado, valorativo e descritivo. Mas a questão que ainda nos resta é se podemos ter descrições com termos valorativos que possuem valor de verdade – e com isso voltamos ao paradigma positivista: proposições morais podem possuir valor de verdade?

Até então, parece que corremos em círculos. Tal como numa corrida em que o piloto passa diversas vezes pela linha de chegada, nosso ponto final será o mesmo ponto que partimos. Nos questionaremos, agora, se é possível formular proposições factuais verdadeiras em que haja termos valorativos. Se formos capazes de demonstrar que é possível, poderemos estabelecer que questões de natureza metaética – que dizem a respeito da natureza do fenômeno moral – podem carregar valores. A distância entre questões de segunda e primeira ordem, neste sentido, seria mais curta do que é postulado. Ao fazer isto, estaremos demonstrando em que sentido, em princípio, questões valorativas que dizem respeito às teorias morais de primeira ordem podem ser também perenes nas questões de segunda ordem da moralidade.

Hillary Putnam em *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* (2002) subscreve a ideia de que a dicotomia fato e valor é uma herança do legado do positivismo lógico. Ele afirma que a distinção “não é uma *distinção*, mas uma *tese*, a saber, a tese de que 'ética' não é sobre 'questões de fato'” (PUTNAM, 2002, p. 19). Putnam afirma que:

A realização de que um tanto da nossa linguagem descritiva é um contraexemplo vivo para ambas as imagens (empiricista clássica e positivista lógica) do reino dos “fatos”, deve abalar a confiança de qualquer um que pressupõe que há uma noção de fato que contrasta nitidamente a noção de “valor”, supostamente invocada na fala sobre a natureza de todos os “juízos de valor” (PUTNAM, 2002, p. 26, tradução nossa).

A primeira coisa que temos que notar, de acordo com Putnam, é que utilizamos diversos valores nas ciências como forma de avaliar as nossas teorias: selecionamos as explicações mais *simples, plausíveis e coerentes*<sup>17</sup>. Tais valores são conhecidos como valores epistêmicos, e

---

<sup>17</sup> Notavelmente, Thomas Kuhn defende em *Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice*, em *The Essential Tension* (1977), que valores influenciam o aspecto de decisão em vários aspectos de nossas vidas, inclusive a ciência. Ele afirma que “Valores como acurácia, consistência, e escopo podem se provar ambíguos em aplicação, tanto individual e coletivamente; eles podem, isto é, ser uma base compartilhada insuficiente para um algoritmo compartilhado de escolha. Mas eles especificam uma grande importância: o que cada cientista deve considerar ao alcançar uma decisão, o que ele pode e não pode considerar relevante, e o que ele pode legitimamente ser requerido a reportar como base da escolha que ele fez. Mude a lista, por exemplo, adicionando utilidade social como um critério, e algumas escolhas particulares vão ser diferentes, mais como aquelas esperadas de uma engenharia. Retire precisão de ajuste a natureza da lista e a empreitada resultante pode não parecer como ciência, mas talvez como filosofia.

submetemos nossas teses científicas à tais critérios que são *per se* normativos. Se pensarmos em valores epistêmicos, nós claramente reconheceríamos que valores nunca estiveram em oposição aos fatos no campo da ciência. Usamos valores epistêmicos quando acessamos os fatos para avaliar a qualidade do conhecimento que obtemos e produzimos – valores epistêmicos parecem estar conectados com a própria prática científica.

Claramente, existe uma diferença substantiva entre valores epistêmicos e valores morais. Há diferenças, inclusive, entre os próprios valores morais – termos como “bom” e “dever” cumprem funções morais distintas. A diferença entre valores epistêmicos e morais apenas ressalta que há diferenças substanciais na própria categoria de “valor”. Tal diferença, podemos dizer, é a de que a primeira categoria está interessada na “descrição correta do mundo” ou com a “objetividade”, enquanto a segunda categoria está preocupada com um aspecto “subjetivo” da vida dos agentes. Porém, de acordo com Putnam, tal imagem se sustenta sobre a perspectiva de que a ética não está preocupada com a “objetividade”, o que é errado (PUTNAM, 2002, p. 32).

De acordo com Putnam “A afirmação de que quanto mais nós chegamos perto da verdade sobre o mundo ao escolher teorias que exibem simplicidade, coerência, sucesso preditivo passado [...] são em si mesmas hipóteses empíricas complexas que escolhemos [...] porque fomos guiados pelos próprios valores [que regem a prática científica] em questão” (PUTNAM, 2002, p. 32). Isto é, não enxergamos a ciência através de um ponto de vista neutro, mas “enxergamos pelas próprias lentes destes valores”, tal que estes valores epistêmicos não são justificados fora da própria prática científica (PUTNAM, 2002, p. 33).

Este caso seria análogo ao caso da moralidade: não podemos enxergar a moralidade de uma perspectiva que não esteja comprometida com os próprios valores que a moralidade carrega. Isso significa que, quando fazemos metaética, somos determinados por valores que guiam nossas análises – tais valores seriam internos da própria ética e não seriam encontrados fora dela. Isso quer dizer que não existe análise de segunda ordem neutra. Há uma espécie de *entrelaçamento* entre questões factuais e valorativas no próprio nível de análise de segunda ordem da ética – isto é, no nível metaético.

Putnam demonstra a insuficiência da dicotomia fato e valor através da análise do conceito “cruel”. Ninguém negaria que *cruel* tem um uso ético normativo. Ainda assim, muitas vezes, “cruel” pode ser usado como um termo puramente factual, i.e., possuir a característica de ser portador de verdade. Um historiador, por exemplo, pode usar a expressão “As crueldades do ditador

---

Disciplinas criativas diferentes são caracterizadas, entre outras coisas, por conjuntos diferentes de valores compartilhados” (KUNH, 1977, p. 331, tradução nossa).

provocaram inúmeras rebeliões em seu regime”, de forma que o historiador só queira descrever os fatos sobre o regime, sem realizar, necessariamente, um juízo moral sobre o ditador em questão. Este tipo de termo é conhecido na literatura como termo ético “denso”: tais conceitos podem ser usados tanto valorativamente quanto descritivamente – “Cruel’ simplesmente ignora a suposta dicotomia fato/valor e alegremente se permite ser usado algumas vezes para fins normativos e, às vezes, como um termo descritivo” (PUTNAM, 2002, p.34-35).

Esses tipos de conceitos são semelhantes aos conceitos “duplo aspecto” de Hare que possuem um componente descritivo e valorativo. Mas a suposição de Hare é a de que o significado descritivo do conceito é dependente de seu uso valorativo: o aspecto valorativo estaria conectado com uma atitude de *aprovação* ou *reprovação* do agente, dado que tal uso seria necessário para fixar o uso descritivo. O significado descritivo somente seria estabelecido se a *causa sui* fosse um juízo valorativo. Dizer “Este vinho está bom para o consumo” seria algo como, além de descrever factualmente o estado do vinho, recomendá-lo.

De acordo com Putnam, o componente recomendador da análise de Hare é completamente desnecessário, dado que ele converge à categoria de valoração como sendo intrinsecamente motivadora – uma herança do positivismo e de Moore. Não é o caso que quando usamos um termo valorativo estamos necessariamente motivados<sup>18</sup> a agir conforme ele (PUTNAM, 2002, p. 36-37).

Outro critério que Hare utiliza para viabilizar a distinção entre descritivo e valorativo seria o que Putnam chamou de *factorabilidade* do conceito (PUTNAM, 2002, p. 38). Factorabilidade seria o pressuposto que afirma que podemos substituir um termo valorativo, em um contexto que é usado como descritivo, por um sinônimo puramente descritivo ou factual. No caso do vinho, “está bom para o consumo” poderia ser substituído pela descrição factual “está preparado para o consumo”. Mas isso é assumir que “*estar preparado para o consumo*” é livre de força avaliativa – ele envolve, em última instância, um critério valorativo que é aplicado e determina o que é, e o que não é, estar preparado para o consumo.

A concepção do duplo aspecto de valor proposta por Hare se sustenta sobre dois postulados do positivismo lógico: que valores são intrinsecamente normativos – guiam a ação do agente – e que não representam fatos. Novamente, se nós negamos os pressupostos verificacionistas do positivismo, nós temos que negá-los como um todo. O que a posição sustentada pelos conceitos

---

<sup>18</sup> Paul Bloomfield em *Moral Reality* (2001) afirma que “Nós somos somente contingentemente motivados pelas considerações morais que nós reconhecemos” (p., 155). Estar motivado a agir ao reconhecer uma propriedade moral, como o bom, seria semelhante a estar motivado a comer um tofu pelas características saudáveis que ele possui. Não é o caso que ao reconhecer uma propriedade ou característica moral, nós sejamos moralmente motivados a agir *de acordo* – da mesma forma que não nos motivamos a comer um tofu meramente pelas suas propriedades.

densos mantém é que *é necessário que haja uma aproximação do ponto de vista ético relevante para que possamos fazer o uso destes conceitos*. Putnam afirma:

O que é característico das descrições “negativas”, como “cruel”, assim como das descrições “positivas”, como “corajoso”, “moderado” e “justo” (note que estes são os termos que Sócrates continua forçando seus interlocutores a discutir de novo e de novo) é que para usá-los com qualquer discriminação, alguém tem que ser capaz de se identificar imaginativamente com o *ponto de vista avaliativo*. Por isso, alguém que pensa que “corajoso” simplesmente significa “sem medo de arriscar a vida e membros”, não é capaz de entender todas as importantes distinções que Sócrates continua desenhando entre temeridade, tolice e coragem genuína. (PUTNAM, 2002, p. 40, tradução nossa)

Isso quer dizer que não há ponto de vista privilegiado na análise ética. Não há análise da moralidade de um ponto de vista independente. A análise de termos éticos densos mostra que não podemos entender o que *crueldade, coragem, generosidade* ou *rudez* significam sem que já consideremos a própria normatividade da moralidade. Se usamos conceitos densos como “cruel”, nós já pressupomos a normatividade, contextos de aplicação, significados e valores envolvidos na moralidade, dado que estas características já subscrevem o uso do termo “cruel”. Nós entendemos estes termos – e *podemos* entendê-los – porque partimos de um ponto de vista moral. Não podemos obter conhecimento moral genuíno (fazer metaética) de um ponto de vista indiferente: partimos da moralidade (ética normativa) para ela mesma (metaética).

A *tese* da dicotomia entre fato e valor, neste sentido, funciona como uma trava para a discussão. Segundo Putnam, “é muito mais fácil dizer” que se trata de um juízo subjetivo ou de valor, do que “fazer o que Sócrates tentou nos ensinar: examinar quem nós somos, quais são nossas convicções mais profundas, e sustentar tais convicções ao teste do inquérito e da exame reflexivo” (PUTNAM, 2002, p.44).

Tal como Iris Murdoch aponta em *The Sovereignty of Good* (1970), a perspectiva que afirma que termos morais podem ser analisados de forma independente da moralidade, seria a tentativa de “neutralizar” a filosofia, de forma que a discussão moral não tomasse partido sobre o que deve ou não ser feito (MURDOCH, 2014, p.76). No entanto, termos de valor “são patentemente amarrados ao mundo, eles são esticados, por assim dizer, entre a mente que busca a verdade e o mundo [...] a autoridade da moralidade é a autoridade da verdade, isto é, da realidade” (MURDOCH, 2014, p.86).

A área da moralidade, e portanto da filosofia moral, pode agora ser vista, não como uma questão de buracos e esquinas, sobre dívidas e promessas, mas como cobrindo o todo da nossa forma de vida e [a] qualidade das nossas relações com o mundo. (MURDOCH, 2014, p.92, tradução nossa)

Em outras palavras, a busca pela verdade na moralidade envolve também uma investigação profunda sobre quem nós somos e nossos valores mais íntimos. Não há, por assim dizer, uma

distinção entre questões factuais de segunda ordem e questões valorativas ou normativas de primeira ordem. Nós não somos inocentes quando fazemos metaética: partimos de um ponto de vista já enviesado moralmente.

Acredito que o uso de conceitos morais densos é apenas uma forma de demonstrar que a distância entre metaética e ética normativa é muito menor do que parece. Nós utilizamos tais conceitos para atribuir caráter, descrever ações e também, fazer investigações de segunda ordem. No início da argumentação desta seção, eu afirmei que se houvesse uma revisão sobre discurso factual – se este discurso pudesse comportar valores – haveria uma revisão no discurso metaético por mera implicação (dado que, a análise metaética, é assumido, é uma investigação factual). O que precisamos demonstrar agora é que é possível existir uma proposição de segunda ordem moral, isto é, que comporte valor de verdade, que envolva questões valorativas de primeira ordem. Considere, portanto, a seguinte premissa:

(a) Um ato é “cruel” se satisfaz a condição  $x$ .

Note que tal premissa é uma proposição a respeito da natureza do termo grosso “cruel”. Podemos substituir a variável “ $x$ ” por qualquer outro predicado de uma teoria metaética – podemos até mesmo dizer que a condição  $x$  é a não-ativação do giro angular direito no cérebro, ou ter a propriedade moral de “errado”. De toda a forma, é importante reparar que estamos fazendo uma afirmação metaética *sui generis*: não estamos prescrevendo o que alguém deve fazer.

No entanto, tomamos o significado e contextos de uso do termo “cruel” de uma perspectiva de primeira ordem. Nós já sabíamos que ser cruel é errado, mas dizemos porque é errado oferecendo uma explicação metaética – isto é, fornecendo fatos sobre a moralidade. Não significa que desconsideramos o significado valorativo de “cruel”, mas tomamos ele como dado. Isso implica que seja lá qual variável estiver sobre a égide de  $x$ , nós tomaremos como uma extensão do significado de primeira ordem do termo cruel – isto é, tomaremos o ponto de vista moral. Sendo assim, essa questão não será puramente de segunda ordem, independente das questões substantivas da moralidade, mas incluirá os valores da moralidade em si mesmo.

Críticos podem afirmar que a condição  $x$  terá um peso normativo ao guiar o nosso comportamento, isto é, aquele que afirma que “cruel” satisfaz a condição  $x$ , afirma – de uma perspectiva de primeira ordem – que não se deve satisfazer a condição  $x$ , pois satisfazê-las seria “cruel”. Mais uma última vez: isso só é o caso se assumirmos as condições de que termos morais são intrinsecamente motivadores e que não descrevem fatos, o que é tomar o ponto de vista positivista. Se entendermos que questões factuais podem incluir valores, podemos enxergar (a)

como uma proposição *sui generis* de segunda ordem. Satisfazer ou não as condições *x*, ou reprovar alguém por satisfazê-las, é algo completamente diferente de afirmar (a), que é uma afirmação sobre a natureza da moralidade. Mas isso não torna a afirmação (a) independente dos nossos juízos valorativos de primeira ordem: os conceitos são intimamente relacionados, e uma compreensão completa do sentido metaético da moralidade pode somente ser obtida se for posta em relação aos nossos juízos normativos da moralidade.

O que tentei demonstrar neste capítulo é que existe uma conexão íntima entre os fatos que afirmamos e o valores que nos comprometemos. Os valores que possuímos determina a forma pelo qual caracterizamos os fatos; e os fatos, assim caracterizados, fornecem um conhecimento sobre os valores que possuímos. Não podemos entender as profundezas da moralidade se estamos em terra firme, mas somente quando já estamos submersos no fenômeno moral. Questões de primeira e segunda ordem, ética normativa e metaética, fatos e valores não são independentes – tais questões possuem uma relação íntima, dialética, interdependente.

Não obstante, embora possamos afirmar que existe uma interconexão entre fatos e valores, e que desta forma, a metaética não é *neutra* em relação às questões normativas da moralidade, isso é somente uma face do complexo prisma que é sustentado pelo pressuposto de neutralidade metaética. Neste capítulo, analisamos em que sentido uma fronteira metafísica entre fatos e valores – e conseqüentemente, entre questões de segunda e primeira ordem – não sustenta o pressuposto de neutralidade de questões metaéticas em relação às questões normativas da moralidade. Contudo, ainda há outro sentido, um sentido lógico, pelo qual afirmações de dever moral são independentes de afirmações descritivas. Tal discussão é conhecida como a bifurcação entre *é/deve*, e parte do pressuposto de que afirmações morais pertencem à uma categoria lógica *autônoma*.

## CAPÍTULO 2:

### SOBRE A DERIVAÇÃO DO “É” PARA O “DEVE”

Numa célebre citação de David Hume, em *A Treatise of Human Nature* (1739), o autor afirma:

Em todos os sistemas de moralidade que eu até então conheci, sempre notei que o autor procede por algum tempo na maneira ordinária de raciocínio, e estabelece o ser de Deus, ou faz observações referentes aos assuntos humanos; quando de repente me surpreendo em encontrar, que ao invés das cópulas usuais de proposição *é* e *não é*, não encontro uma proposição que não esteja conectada com um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível; mas é, no entanto, de última consequência. Pois este *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, isto é necessário que seja observado e explicado; e ao mesmo tempo que uma razão deva ser dada, para aquilo que parece completamente inaceitável, como essa relação pode ser uma dedução das outras, que são inteiramente diferente delas. Mas como os autores não usam comumente essa precaução, eu presumo em recomendá-la aos leitores: estou persuadido que essa pequena atenção irá subverter todos os sistemas vulgares da moralidade, e nos permitirá ver, que a distinção entre vício e virtude não é meramente fundada em relações de objetos, nem percebida pela razão. (HUME, 2000, p. 509)

Tal passagem é, provavelmente, uma das passagens mais citadas em trabalhos de metaética contemporânea. Embora possamos entendê-la de diversas formas<sup>19</sup>, há um escopo específico ao qual podemos voltar a nossa atenção. Hume afirma que filósofos passam de declarações sobre “é” e “não é”, para “deve” e “não deve”. Podemos entender isso como uma falha na lógica da argumentação: filósofos, quando estabelecem “o ser de Deus” ou fazem “observações referentes aos assuntos humanos”<sup>20</sup>, deslizam de um tipo de relação lógica “é” para uma relação do tipo “deve”, de forma que a última não está explícita no argumento.

Há algumas controversas, no entanto, a respeito da interpretação possível desta passagem do Tratado de Hume. Alguns filósofos argumentam que Hume não estava dando um argumento sobre as relações lógicas nesta passagem, mas criticando o modo como outros sistemas morais estabelecem premissas “deve” sem o arcabouço teórico apropriado<sup>21</sup>. Outros filósofos argumentam para uma interpretação mais conservadora (na perspectiva da tradição analítica da filosofia) de que Hume e a própria epistemologia do seu Tratado justifica a interpretação sobre o ponto de vista

---

<sup>19</sup> É implicado, por essa passagem, uma diferença substancial entre fato e valor, entre proposições teóricas e prática, entre questões de fatos e relações de ideia e entre descrição e valoração. Dependendo de *onde* olhamos podemos encontrar determinadas características sobre o discurso e experiência moral. É interessante notar, no entanto, que esta passagem de obra de Hume sustenta de diversas maneiras o pressuposto da neutralidade metaética: ela desenha uma linha que ultrapassa vários aspectos da experiência moral – de sua metafísica até questões lógicas. Sobre o escrutínio do problema da neutralidade metaética, podemos notar como essa passagem está entrincheirada em nossas percepções da metaética como um todo.

<sup>20</sup> Podemos entender, claramente, tal afirmação como uma forma de formular a distinção entre fatos e valores. O “estabelecimento do ser de Deus” seria um fato, e os valores estariam, por exemplo, em seus mandamentos. Sobre este escopo, poderíamos afirmar que *fatos* não são relacionados à *valores*. Mas tal afirmação é uma afirmação *metafísica* ou *epistemológica*. Se isolamos o contexto *lógico*, enxergamos um problema distinto.

<sup>21</sup> Conforme MacIntyre (1959), Hunter (1962) e Hudson (1964).

lógico exposto nesta passagem<sup>22</sup>.

Independente das controversas exegéticas, há um problema da perspectiva da lógica que esta passagem levanta<sup>23</sup>. Tal problema se expressa na transitividade possível de premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve”. Este problema ficou conhecido sobre o jargão de que “é impossível derivar um ‘deve’ de um ‘é’”. Neste capítulo, iremos apresentar uma caracterização lógica deste problema e explicar como ele sustenta a perspectiva da neutralidade metaética.

Vale ressaltar que a proposta que apresentaremos não pretende ser uma caracterização definitiva, última, de como podemos compreender a derivação do “é” para o “deve”. O nosso objetivo é simplesmente demonstrar como, utilizando artifícios que partem da lógica proposicional clássica, podemos fornecer uma caracterização do problema “é” e “deve”. Neste sentido, iremos deixar de lado muitas das discussões contemporâneas sobre a lógica deôntica e seu desenvolvimento subsequente. Iremos formular o problema lógico da derivação da forma que, penso, os autores tomavam como dado, a partir de postulados básicos da lógica contemporânea do início do século passado.

Dito isso, há duas posturas que podemos adotar quando somos confrontados com a bifurcação entre “é” e “deve”: podemos ou afirmar que há uma barreira lógica intransponível, e que a partir disso questões éticas são autonômas em relação à lógica; ou, podemos afirmar que a lógica não impõe uma barreira sobre a transitividade de declarações do tipo “é” para declarações do tipo “deve”, e dessa forma, que há uma relação de heteronomia entre a moralidade e a lógica da nossa linguagem.

## 2.1 Uma Lógica da Bifurcação entre “É” e “Deve”

A primeira coisa que é importante notar sobre a bifurcação é/deve<sup>24</sup> é que tal distinção é um gêmeo univitelino da distinção entre fato e valor. Isso porque, tal como a distinção fato e valor, que

---

<sup>22</sup> Conforme Atkinson (1961), Flew (1963) e MacBeth (1992).

<sup>23</sup> Claramente, este problema lógico, dado que argumentamos pela refutação do positivismo lógico através da perspectiva quineana no capítulo anterior, poderia ser evitado se nos comprometêssemos a uma “revisão” das leis da lógica – que, a partir da perspectiva holista de Quine, não possuem um estatuto axiomático. No entanto, assumir que uma negação, tanto dos comprometimentos teóricos do positivismo lógico quanto da dicotomia entre fato e valor irá, invariavelmente, implicar em uma negação da bifurcação “é” e “deve”, acredito, é assumir uma correlação imediata entre estes postulados. No decorrer deste capítulo trabalharemos com a hipótese (ou possibilidade) de que tais postulados da lógica clássica permanecem intocados, ou ao menos sem uma dura revisão, mesmo após uma negação dos comprometimentos teóricos do positivismo. Portanto, assumiremos estes postulados da lógica e desenvolveremos, subsequentemente, suas consequências para a teoria moral, desconsiderando em grande parte as críticas de Quine e as consequências de seu holismo.

<sup>24</sup> Irei me referir no decorrer deste capítulo ao problema da bifurcação é/deve de diversas formas intercambiáveis. Se ao decorrer da leitura trocar de nomenclatura, entre bifurcação é/deve ou bifurcação entre “é” e “deve”, entre outros, isso não deve ser interpretado como uma distinção especial no que diz respeito aos termos.

se sustenta sobre uma distinção entre descritivo e valorativo, esta bifurcação também é sustentada sobre uma noção de descritividade e normatividade. No entanto, ao contrário da distinção entre fato e valor, a bifurcação *é/deve* se manifesta no nível lógico – não no nível semântico ou metafísico<sup>25</sup>.

Neste sentido, enquanto o problema para a dicotomia entre fato e valor é formulado em termos de verdade ou falsidade, o problema para a bifurcação entre “*é*” e “*deve*” é formulado em termos de validade e invalidade lógica. Sendo assim, enquanto a primeira foca nos próprios termos que compõem uma proposição, a segunda irá chamar a nossa atenção para as possíveis relações lógicas entre os termos de uma sentença. Desta forma, o pressuposto de neutralidade metaética é sustentado pela suposição de que é impossível existir uma relação lógica válida, a partir de um conjunto de premissas descritivas, para uma conclusão normativa.

A bifurcação entre *é/deve* precisa ser compreendida como uma distinção entre enunciados com funções classificatórias diferentes<sup>26</sup>: tomamos a classe “*é*” como *descritiva*, enquanto a classe “*deve*” como *normativa*. Sendo assim, pensemos em enunciados da metaética como pertencentes ao lado “*é*” da bifurcação, enquanto enunciados da ética normativa como pertencentes ao lado “*deve*” – isso porque a metaética pretender descrever como são as coisas na moralidade, enquanto a ética normativa pretende determinar ou prescrever os rumos de ações.

De acordo com a bifurcação entre “*é*” e “*deve*”, a distinção entre descritivo e normativo funciona como termos definidos, primitivos ou axiomas (representam um bloco fundamental da estrutura lógica) da nossa linguagem<sup>27</sup>. Podemos representar isso como duas classes de relações lógicas: a classe D, para sentenças que estabelecem relações descritivas, e a classe N, para sentenças que estabelecem relações normativas<sup>28</sup>: as letras “d” e “n”, incluídas nestas classes, representam

---

<sup>25</sup> Este é um ponto controverso. Schurz (1997) argumenta que é impossível distinguir o nível lógico e semântico (p. 5-6), mas tal tentativa levará, invariavelmente, para a discussão sobre lógica deontica – o que não será discutido no escopo deste trabalho.

<sup>26</sup> Me sustentarei fortemente em uma formulação da bifurcação *é* e *deve* partindo das regras de cálculo sentencial e da teoria das classes formuladas por Tarski em *Introduction to Logic and The Methodology of Deductive Sciences* (1994). O argumento nesta seção será em grande medida lógica – e talvez, seja possível formular a distinção de forma mais precisa. O que é importante levar em consideração durante essa seção é que a bifurcação entre *é* e *deve* foi tomada como algo óbvio, autoevidente, que parte das próprias leis da lógica. Tentei explicitar estas leis e os dados intuitivos que sustentam esta concepção.

<sup>27</sup> Claramente, isso não é uma afirmação categórica. Estamos nos engajando na tarefa de fornecer uma explicação lógica entre a bifurcação entre “*é*” e “*deve*”, e neste sentido, precisamos estabelecer alguns pressupostos que suporte a distinção, o que invariavelmente irá exigir de nós algumas definições. O mesmo ocorre em relação às teorias lógicas e matemáticas – nós fornecemos algumas definições pré-teóricas, e a partir destas definições derivamos regras mais gerais. Para mais sobre este ponto, em uma perspectiva da lógica, consultar o Capítulo *On the Deductive Method*, em Tarski (1994).

<sup>28</sup> O termo normativo tem certa ambiguidade. De fato, como afirmamos no capítulo anterior, muitos termos morais durante o período positivista e pós-positivista eram compreendidos como intrinsecamente normativos. Neste sentido, afirmar a bifurcação entre *é* e *deve* também está intimamente conectado com afirmar a distinção entre fato e valor. Podemos compreender o conceito de normativo nesta seção como análogo ao conceito deontico – isto é, que se

todas as possíveis relações, respectivamente, descritiva e normativa, na nossa linguagem.

$$\mathbf{D} = \{d_1, d_2, d_3, d_4, \dots d_n\}$$

$$\mathbf{N} = \{n_1, n_2, n_3, n_4, \dots n_m\}$$

Na classe D estão inclusas as sentenças e relações estabelecidas pela metaética; na classe N, as sentenças e relações da ética normativa. É estabelecido que tais relações descritivas e normativas não se interseccionam ou se sobrepõem: as classes D e N são disjuntivas ou mutualmente exclusivas (TARSKI, 1994, p. 69). O que queremos dizer com isso é que nenhum elemento que aparece na classe D aparece também na classe N. Assim, definimos que na nossa linguagem:

$$\mathbf{D} \neq \mathbf{N}$$

Desta forma, estabelecemos que há uma distinção substancial entre relações descritivas e normativas na sintaxe da nossa linguagem. Isso fica mais explícito quando utilizamos proposições na nossa linguagem ordinária: a relação descritiva é representada pelo conectivo “é” e a relação normativa pelo conectivo “deve ser”<sup>29</sup>. Caso façamos a substituição destes termos relacionais, mudamos a classe da proposição, e conseqüentemente, o sentido que é expresso pela sentença na nossa linguagem – o que demonstra que elas não são intercambiáveis. Por exemplo:

(1) O noivo *é* leal.

(2) O noivo *deve ser* leal.

Na proposição (1) relacionamos o termo “noivo” com o termo “leal”, de forma que descrevemos uma relação existente entre as variáveis; na proposição (2), nós relacionamos o termo “noivo” com “leal” realizando um juízo normativo sobre a variável “noivo”. No primeiro caso, nós relatamos, no segundo, prescrevemos. Não importa, para o sentido de tais proposições, se elas são verdadeiras ou falsas, mas meramente sua estrutura formal. Quando mudamos o termo relacional, isto é, o conectivo entre os dois termos, mudamos a classe destas proposições, e conseqüentemente, o significado que expressamos com elas.

Note que as classes descritivas e normativas são gerais, elas se estendem para além do contexto moral. Usamos essas classes relacionais em diversos contextos discursivos – como no direito, na política, na estética ou até mesmo na formulação e definição de jogos e instituições. Nós podemos afirmar tanto que “A reforma agrária é justa” quanto “A reforma agrária deve ser justa”:

---

relaciona ao dever. Para mais sobre a discussão entre conceitos deônticos, normativos e valorativos, consultar Tappolet (2014).

<sup>29</sup> Prior em *The Ethical Copula* (1951) faz uma análise sobre o conceito *deve*, na passagem de Hume, e conclui que o *deve* é uma afirmação modalmente distinta de, por exemplo, relações de necessidade, asserção ou expressão. Neste sentido, o “deve” seria (embora pudesse ser interpretado de formas diferentes) um objeto comum de todas as teorias morais.

em cada uma destas frases, nós afirmamos relações que são modalmente distintas<sup>30</sup>. Diferente da distinção entre fato e valor, o termo “justo” não é problemático neste contexto, por se tratar de apenas uma variável na estrutura da sentença. O nosso foco é estritamente as propriedades relacionais com o uso de “é” e “deve”.

No nosso vernáculo, não costumamos fazer tantas distinções ou prestamos atenção na movimentação de uma relação lógica para outra – como por exemplo, ao se discutir sobre a permissividade ou proibição do aborto, apelamos para aspectos descritivos sobre o feto, para fundamentar (concluir) um juízo normativo. No entanto, em uma argumentação formal, nossos argumentos precisam ser válidos. O que significa para um argumento ser válido? O melhor (e mais repetido) exemplo para demonstrar a validade de um argumento é:

(4) Todo homem é mortal.

(5) Sócrates é homem.

(6) Sócrates é mortal.

Esse tipo de argumento é uma inferência dedutiva (ou, “silogismo”, na terminologia aristotélica e escolástica)<sup>31</sup>. As primeiras duas premissas são chamadas, respectivamente, de termo maior e termo médio, enquanto a terceira é a conclusão. O termo médio é responsável por fazer a transição entre a premissa maior e a conclusão – o termo “homem” desaparece da conclusão. Dizemos que este é um argumento válido na medida em que a conclusão se segue necessariamente das premissas<sup>32</sup>.

Nenhum dos termos que aparece na conclusão (6) já não estava explícito nas premissas (4) e (5): isso é possível por causa da lei da transitividade (uma lei específica de relações de identidade entre termos na lógica)<sup>33</sup>. Tal lei afirma que:

**Lei da Transitividade Lógica:** Se  $x \rightarrow y$  e  $y \rightarrow z$ , então  $x \rightarrow z$

As variáveis  $x$ ,  $y$  e  $z$  representam os termos que aparecem em uma inferência – isto é, “se Sócrates  $\rightarrow$  homem e homem  $\rightarrow$  mortal, então Sócrates  $\rightarrow$  mortal”. Um argumento válido seguirá este princípio para extrair a conclusão a partir das premissas. A lei da transitividade também se

---

<sup>30</sup> “Em ordem de distinguir entre indivíduos e classes (e também entre classes de ordens diferentes), nós empregamos letras como variáveis de diferentes formas e pertencentes a alfabetos diferentes” (TARSKI, A. 1994, p. 63).

<sup>31</sup> O objeto de análise da silogística aristotélica é a noção de *dedução*. Conforme a passagem 24b18, do Livro I, Capítulo I, de *Prior Analytics*, Aristóteles afirma que um silogismo é “é uma forma de discurso em que, certas coisas sendo estabelecidas, algo decorre necessariamente delas, ou seja, por causa delas, isto é, sem qualquer termo adicional sendo necessário para justificar a conclusão.”

<sup>32</sup> “Quando três termos são relacionados de tal forma que o terceiro é incluído no termo médio e o termo médio incluído ou excluído do primeiro, os extremos podem ser conectados por um silogismo perfeito” (Aristóteles, *Prior Analytics*, Livro I, Capítulo I, 25b32).

<sup>33</sup> Confira: TARSKI, A. 1994, p. 70.

aplica para classes de sentenças – podemos explicar o argumento (4) – (6) da seguinte maneira: se “*Sócrates pertence a classe de homens*” e “*homens pertencem a classe de mortais*”, então “*Sócrates (que pertence a classe de homens) pertence a classe de mortais*” – no sentido de que partimos de classes mais gerais dos termos para classes particulares.

Sendo assim, o argumento torna-se válido na medida em que ele respeita a lei da transitividade e preserva, na conclusão, as informações que estão incluídas nas premissas. É importante notar, novamente, que a relação de validade do argumento existe meramente por respeito à lei da transitividade. Um argumento pode conter premissas falsas e ser válido ao mesmo tempo – por respeitar a lei da transitividade. Considere, por exemplo:

(7) Todos os gatos são abacates.

(8) Abacates são bons de apertar.

(9) Todos os gatos são bons de apertar.

Podemos dizer que tal argumento possui, pelo menos, uma premissa que é falsa – a premissa (7) –, mas não podemos dizer que ele é inválido, já que a conclusão se segue das premissas. Quando as premissas são verdadeiras e respeitam a lei da transitividade, dizemos que há uma relação de consequência lógica<sup>34</sup>.

Estes dois princípios lógicos que definimos – a diferença de classes descritivas e normativas e a lei de transitividade – é tudo o que é necessário para que possamos demonstrar o estabelecimento da bifurcação entre “é” e “deve”. Enfatizo, novamente, que tal forma de elaborar a bifurcação entre “é” e “deve” não deve ser entendida como uma versão definitiva da proposta lacuna lógica. Ainda assim, acredito que para a finalidade deste trabalho, tais princípios podem ser utilizados para explicar a possibilidade de formulação do problema *é/deve* de forma eurística e até mesmo pedagógica. A partir destes princípios poderemos demonstrar que qualquer argumento que possui somente premissas do tipo “é” e uma conclusão do tipo “deve” violará a lei de transitividade lógica, e por consequência, será um argumento logicamente inválido. Novamente, apesar de não ser a caracterização mais atualizada ou fiel nas discussões de lógica contemporânea sobre o problema

---

<sup>34</sup> De forma geral, um argumento é válido quando ele se segue logicamente das premissas que derivam a conclusão. As premissas, assim compreendidas, devem portar um mesmo valor de verdade para que seja possível extrair necessariamente a conclusão – isto é, para que a conclusão seja uma consequência da premissa. Grosseiramente, a relação de verdade entre as premissas e a conclusão é preservada em um argumento válido. Um argumento válido, neste sentido, pode tanto ser um argumento com premissas falsas que derivam uma conclusão falsa, como de premissas verdadeiras para uma conclusão verdadeira. No caso da derivação do *é* para o *deve*, argumentos que fazem a derivação seriam sempre inválidos, pois partiriam de premissas com valor de verdade ou falsidade para conclusões – concebido no contexto, tanto do positivismo lógico quanto da compreensão de que *deveres* não são portadores de verdade – falsas. Desta forma, poderíamos dizer que um argumento que parte de premissas *é* para premissas *deve* são, necessariamente, pela concepção dos conceitos envolvidos, inválidos. Para uma compreensão sobre o conceito de consequência lógica, consultar Tarski, *On a Concept Following Logically* (1935).

da bifurcação entre “é” e “deve”, acredito que a compreensão contida aqui, sobre validade argumentativa e transitividade de premissas, captura, em um sentido geral, o espírito do problema é/deve.

Dito isso, vamos demonstrar como a bifurcação entre “é” e “deve” se estabelece com o tipo de argumento que originalmente chamou a atenção de Hume: um argumento que parte do estabelecimento do ser de Deus para proposições “deve” e “não deve”. Suponhamos que, no decorrer de um tratado metafísico, provamos a existência de Deus, e a partir disso, fundamentamos os nossos deveres e conseqüentemente a natureza do agir moral. O que provavelmente causou a perplexidade em Hume foi encontrar, partindo destas premissas, a seguinte conclusão:

(10) Agir conforme a vontade de Deus é bom.

(11) Fazer X é agir conforme a vontade de Deus.

(12) Portanto, devemos fazer X.

A conclusão (12) não se segue logicamente das premissas. Isso porque não há equivalência lógica entre “fazer X” e “devemos fazer X” – tais afirmações estabelecem relações lógicas distintas. Em outras palavras, “fazer X” e “devemos fazer X” não são termos transitáveis. A conclusão que se segue das premissas (10) e (11) é:

(12') Fazer X é bom.

Podemos enxergar melhor a bifurcação entre “é” e “deve” na linguagem simbólica proposicional. Se nós transformamos o conteúdo proposicional das premissas em variáveis, conseguimos ver claramente que a conclusão não se segue das premissas.

Considere:

Proposição	Variável
Agir conforme a vontade de Deus	<i>p</i>
Bom	<i>q</i>
Fazer x	<i>r</i>
Devemos fazer x	<i>s</i>

Cada uma das letras, conforme a tabela acima, representa um termo ou frase que está contido no argumento (10) – (12)<sup>35</sup>. O símbolo “→” representa a transição entre duas sentenças – uma relação de implicação –, enquanto o símbolo “∴” representa a passagem das premissas para a

<sup>35</sup> Eu escolhi não utilizar o operador lógico “O”, da lógica deôntica, para se referir a relação de dever. De toda forma, é importante informar o leitor que também seria possível explicitar a impossibilidade de derivação de é para deve com este operador, dado ele ocorreria somente na conclusão.

conclusão. Sendo assim, o argumento (10) – (12) pode ser expresso, em linguagem lógica proposicional, da seguinte forma:

$$i) p \rightarrow q, r \rightarrow p \therefore s$$

Neste caso, a partícula “s”, que aparece na conclusão, não está contida nas premissas. Sendo assim, este argumento é inválido por não respeitar a lei da transitividade – a conclusão aparece de forma falaciosa ou de forma mágica. Uma forma válida de expressar este argumento seria a partir da simbolização de (10) e (11) para (12'):

$$ii) p \rightarrow q, r \rightarrow p \therefore r \rightarrow q$$

A lei da transitividade permite com que nós façamos a extração da conclusão a partir das premissas, dado que, por hipótese, se  $r \rightarrow p$  e  $p \rightarrow q$ , então  $r \rightarrow q$ . Se trocamos as variáveis  $p$ ,  $q$  e  $r$  por aquelas que estão no exemplo (7) – (9) nós ainda podemos sustentar uma relação de validade argumentativa. Isso não é o caso, no entanto, se nós pretendermos concluir  $s$ . Falta uma premissa que carregue a relação de transitividade para a conclusão  $s$ . Este argumento pode ser reformulado, se pretendemos tornar válida a extração de  $s$ , adicionando premissas que contenham em si mesmas a partícula de dever. Considere:

(10) Agir conforme a vontade de Deus é bom.

(11) Fazer  $x$  é agir conforme a vontade de Deus.

(12') Fazer  $x$  é bom.

(13') Se fazer  $x$  é bom, devemos fazer  $x$ .

(14') Portanto, devemos fazer  $x$ .

A premissa (13') carrega em si o termo “devemos fazer  $x$ ”: desta forma, nós preservamos a transitividade de uma premissa para a outra e a conclusão (14') não parece alheia em relação às premissas. Podemos expressar este argumento na lógica proposicional da seguinte maneira:

$$iii) p \rightarrow q, r \rightarrow p, r \rightarrow q, (r \rightarrow q) \rightarrow s \therefore s$$

De forma que o argumento (10) – (14') é logicamente válido.

Esta é uma forma hiper simplificada de explicar o problema da derivação entre “é” e “deve”. De fato, se nós formos falar sobre deveres na lógica, nós precisaríamos de mais um operador modal – estaríamos entrando no campo de uma lógica deôntica. No entanto, é importante que voltemos para a nossa pergunta inicial: em que sentido é impossível extrair uma conclusão normativa de premissas puramente descritivas?

Vamos considerar meramente as classes que ocorrem nos argumentos. Podemos substituir cada variável do nossos argumento pela sua classe, descritiva ou normativa, em que a sentença está

inserida. Respectivamente, para i), ii) e iii) considere a), b) e c). Obtemos, em termos de *classes*, as seguintes formulações do nosso argumento:

$$\text{a) } D \rightarrow D, D \rightarrow D \therefore N$$

$$\text{b) } D \rightarrow D, D \rightarrow D \therefore D$$

$$\text{c) } D \rightarrow D, D \rightarrow D, (D \rightarrow D) \rightarrow N \therefore N$$

Os argumentos b) e c) respeitam a lei da transitividade, enquanto a) viola. O argumento b) parte meramente de premissas descritivas para uma conclusão descritiva; o argumento c) possui uma partícula normativa, “ $(D \rightarrow D) \rightarrow N$ ”, que permite a extração da conclusão normativa; já o argumento a) possui somente premissas descritivas e uma conclusão normativa – o que significa que a) é uma forma inválida de argumentação. Dado que a) expressa meramente a relação “ $D \therefore N$ ”, isto é, a relação de premissas descritivas para premissas normativas, de forma que podemos estabelecer:

$$\sim (D \therefore N)$$

Ou seja: não é o caso que uma premissa da classe descritiva implique em uma conclusão da classe normativa. Consequentemente, se proposições do tipo “é” pertencem a classe descritiva e proposições do tipo “deve” pertencem a classe normativa, podemos afirmar, categoricamente, que não é o caso que proposições do tipo “é” impliquem em conclusões do tipo “deve”. Dessa maneira, estabelecemos a bifurcação entre “é” e “deve”, simplesmente, a partir da lógica.

Assim, podemos afirmar que existe uma distinção substantiva entre a classe de proposições da metaética, que envolvem somente relações sobre o que “é”, e a classe de proposições da ética normativa, que se preocupam com o que “deve” ser, moralmente falando. É impossível, no sentido de ser uma forma de argumento inválida, derivar conclusões substantivas da ética a partir da própria metaética – dizemos, neste sentido, que há uma barreira lógica que sustenta a neutralidade de proposições da metaética em relação às proposições da ética normativa.

Isso implicará que, em certa medida, as questões da lógica são autônomas em relação às questões da moralidade: a moralidade, neste sentido, pode ser vista como um sistema de imperativos normativos que possuem relações que são independentes, isto é, próprias dela mesma. Nós podemos fazer ética, *strictu sensu*, somente se partimos de premissas que estabelecemos como morais: não há possibilidade de prova lógica, i.e., extração de conclusões normativas, a partir de premissas que não sejam elas mesmas normativas.

## 2.2 Sobre a Autonomia da Ética

A bifurcação entre “é” e “deve” aponta para um erro recorrente em filosofia moral: a tentativa de fundamentar a moralidade por bases impróprias. Isso porque a moralidade é uma atividade eminentemente normativa, i.e., ela guia as nossas ações morais no mundo de forma não derivada, autônoma. Nós não poderíamos, segundo a proposta da bifurcação é/deve, encontrar um fundamento da moralidade que não fosse, por si mesmo, normativo.

Em *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake* (1912), H. A. Prichard argumenta que o erro que ocorre ao fundamentar a filosofia moral em bases não-morais é comparável a um erro da epistemologia. A filosofia moral tenta provar o porquê temos que agir de determinada forma em nossas vidas (PRICHARD, 1912, p. 21). Mas ao responder a pergunta “Por que devo fazer x?”, a filosofia moral fornece, ao invés de uma indicação do que deve ser feito, um “processo de reflexão e prova da verdade” daquilo que nós já “acreditávamos imediatamente, anterior da reflexão ou prova” (PRICHARD, 1912, p. 22). Assim como na epistemologia, quando reconhecemos “que nós e os outros somos suscetíveis ao erro” no que diz respeito ao nosso conhecimento, isso “geralmente nos leva, como fez com Descartes, a imaginar se até agora, nós não estávamos errados o tempo todo”; uma reflexão sobre a moralidade nos faz reconhecer “que o realizar do meu dever frequentemente interfere vitalmente com a satisfação de [minhas] inclinações”, o que nos leva a questionar “se nós realmente devemos fazer aquilo que chamamos de dever” (PRICHARD, 1912, p.22).

A resposta para a pergunta “Por que devo fazer estas coisas?” é substituída pela pergunta “Os meus deveres são mesmos deveres?” – igualmente na epistemologia, a pergunta sobre “O que conheço?” é substituída por “Conheço realmente o que conheço?”. Assim, ao realizar este erro deslocamos a nossa resposta: ao respondermos a primeira pergunta nós fornecemos, na verdade, a resposta para a segunda pergunta. “A palavra 'deve' se refere a ação e a ação sozinha” (PRICHARD, 1912, p. 24), e ao responder uma pergunta que demanda uma explicação sobre os nossos deveres em termos de provas e demonstrações, ao invés de responder em termos de ações, comandos e obrigações, nós simplesmente ignoramos o fato de que “apenas podemos sentir a imperatividade sobre nós de algo que está ao nosso alcance; pois são ações e ações sozinhas que, pelo menos diretamente, estão ao nosso alcance” (PRICHARD, 1912, p. 24) Neste sentido, fornecer uma prova para a questão sobre o que devemos fazer é negligenciar o fato de que somente os deveres podem nos fornecer uma resposta sobre como devemos agir – e não meras provas descritivas. De acordo com Prichard, a moralidade e o sentido de dever é “completamente não derivativo e imediato”

(PRICHARD, 1912, p.27).

O erro apontado por Prichard é localizado justamente na bifurcação entre “é” e “deve”, quando ela é aplicada para a teoria normativa da moralidade. A posição correta para um sistema moral é fundamentada a partir do “deve”. Fundamentar um sistema moral a partir do “é” é cometer o erro denunciado por Prichard. Fazemos filosofia moral a partir da própria moralidade, de forma que nossos deveres, e por consequência, nossas obrigações, já estão explicitados. Ou seja, o erro apontado por Prichard é a tentativa de fornecer fundamentos morais que estão em uma classe descritiva, para uma moralidade que é eminentemente normativa – o erro é justamente não prestar atenção na lógica que relações descritivas e normativas demandam.

Arthur N. Prior, em *Logic and the Basis of Ethics* (1949), afirma que a “Lógica da Ética” não é um tipo especial de lógica, nem um ramo especial da lógica, mas uma aplicação dela” na moralidade (PRIOR, 1949, p. VIII). Sua obra poderia também ser intitulada como “*Uma História do Erro Lógico perene na Filosofia Moral*”, dado que o autor demonstra como, desde antes da passagem canônica de Hume, até a concepção contemporânea no *Principia* em Moore, os filósofos tentaram fundamentar – e outros tentaram apontar para a impossibilidade de fundamentar – a moralidade em bases não-morais, apoiados, supostamente, em um ponto de vista da lógica pura. Prior trata, em última instância, das restrições que a bifurcação “é” e “deve” aplica sobre o conteúdo substantivo das teorias de primeira ordem na filosofia moral.

De acordo com o autor, os filósofos que cometem este erro são denominados como “naturalistas éticos”: esta doutrina seria “a perspectiva em que proposições e investigações 'éticas' são no final sub espécies de [proposições e investigações] 'naturais’” (PRIOR, 1949, p. VIII). Em outras palavras, eles afirmam que a classe de proposições normativas é uma subclasse da classe de proposições descritivas.

Prior aponta que tais naturalistas éticos são culpados de uma inconsistência lógica ao defender suas posições<sup>36</sup>. Estes filósofos afirmam que as duas classes de proposições, descritiva e normativa, são idênticas<sup>37</sup>. A identificação da classe descritiva e normativa como uma só seria um

---

<sup>36</sup> Este ponto foi enfatizado por Mackie (1950), em uma revisão crítica do livro de Prior.

<sup>37</sup> Este argumento, de fato, é o argumento da questão em aberto de Moore. Prior explicitamente se refere à falácia naturalista no decorrer de seu texto, tendo em mente tanto o argumento da questão em aberto como o da indefinibilidade do bom. Embora os dois sejam complementares para uma compreensão geral da *falácia naturalista* na filosofia de Moore, acredito que a parte *lógica* do argumento está no argumento da questão em aberto. No entanto, podemos somente decompor o argumento da questão em aberto na bifurcação entre “é” e “deve” se considerarmos a indefinibilidade do bom. Isso, por quê, a indefinibilidade do bom *pressupõe* uma distinção entre *descritivo* (natural) e *normativo* (não natural). Entendo que a falácia naturalista de Moore possui tanto uma parte lógica quanto semântica: se decomposmos ambas as partes encontraremos a bifurcação entre “é” e “deve”, como a parte lógica, e a dicotomia entre fato e valor, como a parte semântica. Para mais sobre, consulte *Principia Ethica* (1903) de Moore, parágrafos

erro – como apontado por Prichard – por não reconhecer que as bases daquilo que é normativo são independentes das bases daquilo que é descritivo. Desta forma, é ilegítimo afirmar que podemos fundamentar a primeira classe por meios dos membros da segunda. Os naturalistas éticos afirmam que o mundo moral faz parte do mundo “natural”, de forma que há uma relação compartilhada que permite, em princípio, realizar a derivação entre “é” e “deve”, dado que ambas as classes pertencem a uma mesma classe “natural”. Para estes filósofos, não há uma clara distinção entre o mundo natural e o mundo moral – Cudworth, por exemplo, usava a palavra “natural” e “moral” como formas de designar uma mesma classe de objetos.<sup>38</sup> Sendo assim, não faz sentido, para estes filósofos, fundamentar a distinção entre descritivo e normativo em uma distinção sobre aquilo que é e não é natural.

No entanto, faz sentido para estes filósofos afirmar que há uma distinção entre aquilo que é não-moral e aquilo que é moral; embora ambas classificações, num sentido naturalista, pertençam a uma mesma classe de objetos “naturais”, os termos de proposições morais e não-morais teriam funções distintas – isto é, eles demonstram relações que são, em um nível lógico, dissemelhantes. Sendo a moralidade eminentemente normativa, a esfera do não-moral é não equivalente à esfera do moral por não estar sujeita à mesma normatividade que sobrepõe sobre o fenômeno puramente moral: a classe do não-moral, neste sentido, é pertencente ao reino da causalidade, enquanto a classe do moral é pertencente ao reino mais geral da normatividade, o reino deôntico. Dessa forma, ainda poderíamos sustentar a existência da bifurcação entre “é” e “deve”, na distinção entre aquilo que é não-moral e aquilo que é moral, e conseqüentemente, entre aquilo que é não-deôntico e aquilo que é deôntico, que em última instância, se manifesta sobre as relações lógicas de “é” e “deve”, mesmo se nós partirmos da perspectiva do naturalismo ético.

A falha ou inconsistência do naturalismo ético, apontada por Prior, é justamente o não reconhecimento de uma distinção robusta entre o âmbito da moralidade e aquilo que não pertence a ela – isto é, o erro destes filósofos é não perceber que a moralidade é de natureza puramente normativa, que diz respeito somente aos nossos deveres<sup>39</sup>. Nós podemos afirmar, partindo desta distinção, que “não podemos extrair premissas puramente normativas (deônticas) de um conjunto

---

§11, §12, e §13.

<sup>38</sup> “Portanto, em primeiro lugar, é algo que demonstraremos muito facilmente, que o bem e o mal moral, justo e injusto, honesto e desonesto (se não forem meros nomes sem qualquer significado, ou nomes para nada mais, mas desejados e ordenados, mas têm uma realidade a respeito das pessoas obrigadas a fazer e evitá-los) não podem ser coisas arbitrárias, feitas por vontade sem natureza; porque é universalmente verdade que as coisas são o que são, não por vontade, mas por natureza.” (CUDWORTH, R., 1966, Livro I, Capítulo II, I, §1).

<sup>39</sup> Ao fim de *Logic and The Basis of Ethics* (1949), Prior chega a afirmar que os erros lógicos cometidos pelos filósofos na derivação do “é” para o “deve” fazem parte de um erro maior: a negação da própria autonomia da ética (PRIOR, 1949, p. 107).

de premissas não-normativas (deônticas)”, o que seria afirmar, em outras palavras, a bifurcação entre “é” e “deve”. Os filósofos do naturalismo ético, no entanto, amalgamam a noção de normatividade com aquilo que é não-normativo, sendo que tal unificação é arbitrária – o que permite a imputação de inconsistência.

Existem duas saídas argumentativas para o ético naturalista se livrar de tal inconsistência. Em primeiro lugar, ele pode abandonar o seu naturalismo e afirmar que existe uma distinção substantiva entre o normativo e o não-normativo, e que portanto, que é impossível realizar a transição de uma classe (pura) de premissas para uma outra classe – isto é, ele pode admitir que há uma bifurcação, em algum sentido relevante, entre o moral e não moral. Ou então, ele pode admitir que proposições normativas, na verdade, estão em um mesmo nível lógico de proposições não-normativas – isto é, ele pode negar que haja uma bifurcação relevante –, e que é, assim, logicamente possível realizar a transição do “é” para “deve”, do não-moral para o moral (PRIOR, 1949, p. 8-11).

A imputação de inconsistência permanece somente se o ético naturalista negar a bifurcação entre “é” e “deve”; se é, tal como ele afirma, logicamente possível derivar conclusões “deve” de premissas “é”, então ele deverá nos fornecer uma explicação plausível para essa afirmação. Se ele conseguir demonstrar suficientemente a possibilidade lógica desta derivação, a bifurcação entre “é” e “deve” se mostrará como um falso ídolo, mas caso contrário, sua posição será inconsistente. Esta imputação de inconsistência não é apenas uma afirmação substantiva contra as teorias naturalistas da moralidade, mas uma afirmação de inconsistência sobre a lógica que sustenta tal posição. Isso porque, aparentemente, só é possível fazer a passagem de premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve” se os defensores de tal posição, abertamente, ferissem a lei da transitividade – que é um postulado não-negociável para aqueles que sustentam que a ética é autônoma<sup>40</sup>.

Por exemplo, tomemos a perspectiva de Thomas Hobbes na obra *Leviathan* (1652) como uma perspectiva inconsistente<sup>41</sup>. Quando ele fundamenta o contrato social baseado em uma concepção de natureza humana egoísta, o autor parte de proposições descritivas sobre a natureza

---

<sup>40</sup> Como notado por Mackie (1950), Prior não faz jus, completamente, à perspectiva naturalista. Mackie afirma que “sua explicação do naturalismo consistente é enganosa, a menos que notemos que o que ele está apresentando aqui é uma das alternativas abertas ao antigo naturalista inconsistente, que agora viu a luz”, e não uma perspectiva teórica geral do que seria ser um naturalista (teoricamente) consistente. Isso porque “Prior identificou com efeito a questão entre naturalismo e não naturalismo como aquela [questão] entre reducionismo e não reducionismo; ele sugeriu que uma visão naturalista é necessariamente reducionista”, o que, de acordo com a perspectiva naturalista, não é necessariamente o caso (MACKIE, J.L. 1950, p. 116).

<sup>41</sup> Não pretendo criar uma representação fiel da obra de Hobbes ao utilizá-lo como exemplo. De fato, pode haver uma interpretação de direito e lei natural que justifique de forma robusta a derivação de “é” para “deve” em seu contexto. Porém, vale notar que mesmo Prior considera o uso de Hobbes inconsistente, ao estabelecer as leis naturais. Segundo Prior, Hobbes teria demonstrado não uma lei natural, mas somente uma tendência natural de fazer certas coisas – particularmente, manter contratos (PRIOR, A. 1949, p. 26).

humana para uma fundamentação normativa dos deveres estabelecidos pelo contrato social, extraindo uma conclusão normativa a partir de premissas descritivas. O autor afirma que:

E dado que a condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente é um preceito ou regra geral da razão, Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la (HOBBS, *Leviatã*, Capítulo XIV).

Pelo uso das cópulas “portanto” e “consequentemente”, podemos entender que Hobbes está engajado em um argumento dedutivo – está tentando provar como estabelecemos determinado dever. Podemos resumir, grosseiramente, o argumento de Hobbes da seguinte forma:

- (1) A condição natural das pessoas é uma condição de guerra de todos contra todos.
- (2) Uma condição de guerra de todos contra todos é incompatível com a obtenção da paz.
- (3) Portanto, as pessoas *devem* se esforçar com a obtenção da paz.

Em um argumento dedutivo válido, no entanto, seria impossível aparecer na conclusão a partícula “deve” – a conclusão seria: “Portanto, a condição natural das pessoas é incompatível com a obtenção da paz”. Mas Hobbes pretende estabelecer que devemos nos esforçar para obter a paz, o que é, em última instância, uma pré-condição para o estabelecimento do contrato social que ele pretende legitimar. Contudo, este argumento pressupõe ao menos duas premissas normativas ou deônticas:

- (2a) A obtenção da paz é boa
- (2b) Tudo que é bom deve haver um esforço para ser obtido.

Se incluirmos estas duas premissas, o argumento deixa de ser uma prova das “leis naturais” da moralidade, encontradas na própria concepção de natureza humana, e passa a ser meramente uma exortação moral, i.e, um juízo normativo voltado para a conduta, ao que deve ser.

O naturalista ético não pretende que seu argumento seja um mero juízo moral normativo: ele pretende fundamentar a moralidade na forma que o mundo é em si mesmo – ele quer *provar* que suas súplicas e advertências morais não são meras súplicas e advertências morais, mas que são verdades estabelecidas conforme aquilo que é, segundo a constituição humana ou da própria moralidade (PRIOR, 1949, p. 24). Assumindo que ele não rejeitará sua posição naturalista (pois, se rejeitasse, agora ele estaria jogando no nosso time e não faria sentido disputar este argumento), o

que resta para o naturalista ético para se livrar da inconsistência lógica é se opor ao que nós compreendemos como uma premissa normativa, em outras palavras, mostrar em que sentido o que nós julgamos como normativo ou deontico está em um mesmo nível lógico daquilo que é não-normativo ou não-deontico. Se ele puder demonstrar que o que consideramos como premissa normativa, na verdade, são premissas não-normativas, e que é possível extrair uma conclusão normativa sangue puro a partir destas, ele conseguirá sustentar que a sua derivação é logicamente válida

Acredito que a premissa mais problemática para o naturalista ético disputar é a premissa (2b), dado a ocorrência repentina da palavra “deve”. Isso porque, no primeiro caso – na premissa normativa (2a) –, ele poderá argumentar que se trata simplesmente de uma afirmação verdadeira que diz respeito sobre como o mundo é, um fato (anuímos em 1.4 que termos morais podem possuir valor de verdade e representar, de certa forma, como são as coisas no mundo). Esta seria uma afirmação do nível metafísico, que não é o nosso ponto de discordância no momento. Entretanto, na premissa (2b), o termo “deve” exige uma explicação que parece que o naturalista não poderá nos fornecer – o termo simplesmente surge, como um *hocus pocus logicus*, não derivado das outras premissas.

“Deve” está estritamente ligado com a ação e nossos deveres, e neste sentido, estabelece uma relação normativa. Para o naturalista ético, uma prova genuína da moralidade estaria fundamentada não em meros deveres, mas na maneira como o mundo é. Para fundamentar a moralidade em questões sobre como o mundo é, ele precisa que a conclusão, e somente a conclusão, direcione a ação no mundo – isto é, seja genuinamente normativa e consiga guiar as ações morais dos agentes. A premissa (2b), neste sentido, não pode ser classificada como não-normativa, porque ela prescreve o que deve ser feito – isto é, ele diz que nós “devemos nos esforçar para obter o que é bom”, o que é um juízo normativo. O argumento do naturalista estaria, assim, infectado por uma premissa normativa, sendo incapaz de fornecer ao próprio naturalismo aquilo que ele exige teoricamente – uma derivação de premissas não-normativas para uma conclusão normativa sangue puro.

Há duas formas que o naturalista ético poderia disputar a validade não-normativa da premissa (2b). Em primeiro lugar, ele pode afirmar que (2b) é uma premissa analítica. Se ele afirma isso, devemos (pelo menos) ser capazes de afirmar que há uma relação de sinonímia que permite a transição entre (2b) e as outras premissas. Mas não parece que podemos afirmar que haja uma identidade mínima entre aquilo que “é bom” e aquilo que “deve haver um esforço para ser obtido”

(PRIOR, A. 1949, p. 5-12) – estamos simplesmente reafirmando o argumento da questão em aberto de Moore<sup>42</sup>. Pode haver coisas que são boas e não devem ser obtidas através do esforço (por exemplo, parece que “gratidão” é algo que não deve ser algo que é obtido por esforço, mas pelo contrário, como uma atitude espontânea, deve ser obtida sem esforço) e coisas que devem ser obtidas através do esforço que não são boas em si mesmas (como por exemplo, “fama”, em muitos casos, é questionável afirmar que ela seja algo *per se* bom). Isso mostrará que a premissa (2b) não se trata de uma afirmação analítica, mas sintética – e sendo sintética, a relação de dever não surge a partir das premissas anteriores, mas somente como uma relação normativa postulada hipoteticamente<sup>43</sup>.

A segunda forma de disputar a normatividade da premissa (2b) é afirmar que ela se trata de uma definição de um termo – neste caso, do termo “bom”. Sendo assim, o naturalista ético concorda conosco, que não é possível derivar, a partir de premissas descritivas, uma conclusão que seja puramente normativa; mas ele nega que isso seja impossível de ser feito a partir de premissas que envolvem definições. Porém, se ele concorda conosco, tal afirmação não faria sentido algum: uma definição é, *strictu sensu*, uma proposição do tipo “é” (descritiva, não moral ou não-normativa). Definições dizem qual é o significado que é sustentado por certas palavras em nossa linguagem – afirmando uma relação “é”. Por outro lado, se ele nos garantir que definições não são proposições do tipo “é”, nós concluiremos, pela existência da partícula “deve”, que se trata de uma proposição (em algum sentido) normativa. Se ele concorda conosco sobre a existência da bifurcação entre “é” e “deve”, ele precisará admitir que a conclusão se segue das premissas somente porque (2b) é uma premissa normativa *strictu sensu*, o que faz com que ela seja capaz de extrair uma conclusão normativa sangue puro.

Ainda assim, o naturalista ético pode insistir que quando postulamos definições, nós estabelecemos uma característica ou classe *especial*, que permite que cheguemos em uma conclusão que contenha o termo “deve”, sem que a premissa definicional seja ela mesma normativa. Contudo, dado a lei da transitividade, a relação “deve” que está embutida na conclusão, como o naturalista ético exige que esteja, não seria normativa no sentido teórico exigido. Se pensarmos que houve transição das premissas para a conclusão, ela será de uma classe especial que foi conservada por

---

<sup>42</sup> Para Moore, proposições a respeito do que é bom são sempre sintéticas, e nunca analíticas. Neste sentido, não poderíamos oferecer uma definição daquilo que é bom, recorrendo à outros termos (digamos, “prazer” ou “aquilo que deve haver esforço para ser obtido”) sem que não possamos nos perguntar se este termo definido é, realmente, bom. Aquilo que é bom, de acordo com Moore, só pode ser identificável com ele mesmo. Para mais sobre essa discussão, consulte Moore (1903) e Frankena (1939).

<sup>43</sup> Este ponto foi defendido também por Hare (1964), em um contexto da refutação da derivação feita por Searle (1964).

causa da premissa definicional (2b)<sup>44</sup> – se aceitarmos a posição do naturalista ético, a conclusão seria meramente uma extensão da definição apresentada por (2b). Uma extensão de uma definição não é, *strictu sensu*, um dever. Sendo assim, o naturalismo teria falhado em estabelecer uma conclusão normativa sangue puro novamente.

O naturalismo ético, ao tentar defender a plausibilidade de proposições que contém “deve” em uma perspectiva não-normativa, é como se estivesse perdido em um labirinto fechado. Em cada parede do labirinto que dobra ele encontra um Fauno diferente. A única forma de escapar deste labirinto, e conseqüentemente, da inconsistência lógica que ele representa, é voltando atrás. Neste sentido, sair do labirinto é assumir que o fundamento da moralidade é eminentemente normativo, e que, por conseqüência, é impossível extrair conclusões puramente normativas de premissas que não são normativas – sejam elas descrições, definições, verdades analíticas ou qualquer outra categoria. Assumir que o fundamento da moralidade é normativo é afirmar, em outros termos, que há uma bifurcação lógica entre premissas da classe “é” e premissas da classe “deve”, e que, por causa da lei da transitividade da lógica, tal bifurcação é intransponível.

A implicação para o pressuposto de neutralidade metaética é que não existe possibilidade de derivação a partir de proposições que são metaéticas (que são proposições da classe “é”), para proposições da ética normativa (proposições da classe “deve”). A bifurcação entre “é” e “deve” suporta o pressuposto da neutralidade da metaética na medida em que a bifurcação localiza, na lógica, o lugar legítimo da metaética e da ética normativa – neste sentido, a bifurcação entre “é” e “deve” também seria uma bifurcação entre metaética e ética normativa. Tentativas de passar de uma classe de proposição para a outra (de premissas metaéticas para conclusões normativas) seriam classificadas como inconsistentes, pois tais argumentos estariam transgredindo a lei da transitividade que cerceia estes discursos em um nível lógico.

O discurso da ética normativa, neste sentido, possui uma autonomia lógica em relação às proposições do tipo “é” – ele não pode ser nem fundamentado, nem derivado, por esta classe de proposições, que dizem respeito somente sobre, no campo da moralidade, às questões da metaética. A inconsistência dos filósofos morais ocorre ao confundir as bases que são próprias de uma teoria normativa da moralidade. O que seria, neste sentido, fundamentar a ética, isto é, uma teoria moral normativa, de forma correta? Como seria para um sistema ético partir de premissas morais do tipo

---

<sup>44</sup> “Pois se é impossível deduzir uma premissa ética de qualquer premissa inteiramente não-ética, ou conjunto de premissas, então é impossível deduzir de uma definição, dado que uma definição, se é correto chamá-la de proposição no geral, não é uma sobre obrigações, mas uma sobre o significado das palavras” (PRIOR, 1949, p. 24, tradução nossa).

“deve”? Tal como Hume recomendou, a distinção entre vício e virtude não podem ser baseadas em meras questões de fato. A distinção entre relações descritivas e normativas promove uma sólida base que determina o tipo de teorizar moral que é possível.

Até onde sei, o primeiro filósofo contemporâneo de Hume que notou a importância da passagem entre “é” e “deve” foi Thomas Reid, em *Essays on Active Powers of Man* (1788). Reid diz que, na passagem do Tratado da Natureza Humana, Hume pensava que as cópulas de “deve” e “não deve” eram “inexplicáveis, ou, ao menos, inconsistentes com seu sistema da moralidade” (REID, 1788, p. 93). Reid acreditava que somente se partíssemos do ponto de vista da filosofia moral de Hume, tais palavras seriam inexplicadas, e portanto, “os sistemas vulgares da moralidade seriam subvertidos” (REID, 1788, p. 94).

No entanto, Reid concorda com Hume, no sentido de que é impossível haver uma relação dedutiva de premissas que são completamente alheias à conclusão – de premissas da classe “é” para a classe “deve”. Reid discorda, porém, dos pontos específicos da teoria sentimentalista Humeana. De acordo com Reid a bifurcação existe pois os “primeiros princípios da moral não são deduções. Eles são auto evidentes: e sua verdade, assim como aquela de outros axiomas, é percebida sem raciocínio ou dedução” (REID, 1788, p. 94). Segundo o autor, a moralidade não é fundamentada em nada, porque ela é dada, é manifesta para a nossa razão:

[...] quando deliberamos sobre duas ações [que está] sobre meu poder, que não podem ambas serem feitas, eu digo que isso [este curso de ação] deve ser preferido [em relação] ao outro; que a justiça, por exemplo, deve ser preferida à generosidade; eu expresse uma relação moral entre duas ações de um agente moral, que é bem compreendida, e que não pode existir entre os objetos de qualquer outro tipo.

Existem, portanto, relações morais que podem não ter existência se não entre agentes morais e suas ações voluntárias. Determinar estas relações é o objeto da moralidade [...](REID, 1788, p. 359, tradução nossa).

Para Reid, existe a bifurcação entre o “é” e o “deve”, mas o papel apropriado da moralidade é estabelecer simplesmente relações de deveres. Os primeiros princípios da moralidade possuem “evidência intuitiva” e podem ser ilustrados por “exemplos e autoridades, e talvez possa-se deduzir um [princípio] do outro; mas eu não sou capaz de deduzi-los de outros princípios que são mais evidentes” (REID, 1788, p. 276). A nossa capacidade moral é herdada – “plantada pelo nosso Criador” (REID, 1788, p. 277) – de forma que possuímos uma capacidade imanente de apreender aquilo que é e não é moral. Quando estamos apreciando as ações de outras pessoas – calmo e imparcialmente – começamos a perceber certas qualidades de certo e errado, honesto e desonesto e a ter sentimentos de aprovação moral. Com o tempo, nós amadurecemos nossas faculdades morais e conseguimos notar os primeiros princípios da moral. A partir destes princípios, “todo o sistema da

conduta moral se segue tão facilmente”, tal que todos os homens podem ter acesso a ele. Mas tal sistema só é apreendido através da prática, e não por provas ou deduções que falam a respeito do mundo (REID, 1788, p. 277).

Foi Kant o filósofo que levou as críticas elaboradas na filosofia Humeana a sério e às últimas consequências: em seu projeto crítico, apresentado na *Crítica da Razão Pura* (1781) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), podemos notar um eco da bifurcação entre *é/deve*, tal como aspectos mais gerais da filosofia empirista humeana. Este projeto determina dois usos distintos da razão: o domínio do uso especulativo e do uso prático. O primeiro, desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, Kant pretende delimitar os limites do conhecimento objetivo – isto é, daquilo que podemos conhecer. Já a *Crítica da Razão Prática*, o autor pretende justificar o uso moral da razão<sup>45</sup> – isto é, justificar a normatividade das ações morais. Podemos dizer que a primeira *Crítica* pretende versar sobre o conhecimento da classe “*é*”, enquanto a segunda, sobre às práticas que envolvem a classe “*deve*”.

Embora a *Crítica da Razão Pura* seja uma obra reconhecida pelas suas contribuições para a epistemologia, podemos ter alguns vislumbres da filosofia prática kantiana, e sua conseqüente relação com o conhecimento objetivo. É elaborado nesta obra, especificamente, a relação entre a bifurcação entre “*é*” e “*deve*” dentro do projeto epistemológico kantiano – reconhecendo a ilegitimidade e a distinção entre tais classes. Kant afirma, ao discutir o modelo de ideias que justificam *A República* de Platão, que existe um abismo entre a ideia e a realização da ideia (KANT, 2018, p. 288). Neste sentido, Platão veria uma relação de causalidade entre a existência de uma ideia ou forma (como objetos que fazem parte do que realmente é, isto é, objetos da ontologia do mundo) e a efetivação destas ideias ou formas no mundo (como objetos normativos, que dizem a respeito sobre como o mundo deve ser). No entanto, no que diz respeito a ontologia, “a experiência nos fornece as regras [de discriminação] e é a fonte da verdade”, i.e., somente a experiência pode ser capaz de nos fornecer o conteúdo daquilo que realmente é no mundo, e “em relação às leis morais, porém, a experiência é (infelizmente!) a mãe da ilusão, e é altamente repreensível extrair as leis sobre aquilo que *devo* fazer daquilo que *é feito*, ou querer limitá-las a isso”, ou seja, a experiência não diz nada, por si só, a respeito da normatividade dos nossos atos (KANT, 2018, p. 289). Enquanto o campo da razão especulativa se preocupa com o empírico, o campo da razão

---

<sup>45</sup> Vale ressaltar que com “prático”, Kant não pretendia denotar apenas os atos *morais*, mas toda ação que fosse feita voluntariamente – partindo do pressuposto de que são ações *livres*. Razão prática, neste sentido, está relacionada aos nossos atos voluntários, e a ação moral está inclusa na medida em que a vontade de um agente, isto é, o uso que ele faz de sua liberdade está direcionado para fins morais.

prática se debruça sobre aquilo que ultrapassa a experiência, isto é, como ideia pura<sup>46</sup> do que deve ser.

Na Crítica da Razão Pura, Kant encontra os conceitos puros da lógica (especificamente, do silogismo aristotélico) localizados na própria estrutura da razão. A estrutura da razão, que é dada *a priori*, permite com que possamos derivar outros conhecimentos de cunho especulativo (ou, conhecimentos sintéticos, que são determinados pela experiência), dado que já possuímos incondicionalmente os conceitos que permitem o conhecimento condicional – ou seja, a razão especulativa contém a estrutura necessária para que possamos conhecer como o mundo é (KANT, 2018, p. 297).

A razão prática, por outro lado, não estará preocupada em conhecer o mundo empírico; enquanto a razão pura se ocupa do entendimento, isto é, de declarações da classe *é*, a razão prática se ocupa das nossas ideais<sup>47</sup>, isto é, daquilo que transcende o mundo empírico e pretende dizer o que deve ser – o uso prático está preocupado com a execução de regras (KANT, 2018, p. 294). A razão, neste sentido, é prática, somente na medida em que ela pode seguir regras – escolher segui-las.

Enquanto o domínio especulativo da razão lidará com uma necessidade que é encontrada na natureza, o domínio prático da razão lidará com uma necessidade que é estabelecida pela razão, de forma *a priori*. A noção de *incondicionado*, aqui, assim como na razão especulativa, desempenha um papel importante na filosofia moral kantiana: enquanto a razão prática pode ser condicionada por objetos empíricos e sensíveis, a ação moral genuína é somente aquela que segue a regra moral (que é uma regra *incondicionada*), simplesmente pelo dever que é estabelecido pela regra (KANT, 2008, p. 29).

A lei moral é o horizonte da razão prática: ela é aquilo que não possui nenhuma condição, mas é a condição necessária para a ação moral. A natureza do mundo sensível é determinada, de

---

<sup>46</sup> Entende-se aqui *ideias* como um tipo de conceito que puro da razão que não pode ser encontrado na experiência. Kant, de maneira bem técnica, pretendeu justificar o uso legítimo do termo ideia, excluindo a possibilidade de se referir a experiência possível, sem excluir a possibilidade de que elas possam ser usadas de forma regulativa em relação ao conhecimento. No entanto, esta concepção não é válida para o conhecimento dos postulados da razão prática: estes últimos não seriam validados como *conhecimento*, mas como conceitos práticos *a priori* derivados da nossa vontade. Para mais sobre este conceito, ler o verbete *Ideias* no *Dicionário Kant* (1995), traduzido por Álvaro Cabral.

<sup>47</sup> “O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nessa sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua possibilidade é provada pelo facto da liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.” (Id., *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 12. Tradução: Artur Mourão)

certa forma, por leis que estão além do mundo sensível; da mesma forma, a lei moral está além da experiência. Estas leis “pertencem a autonomia da razão pura” (KANT, 2008, p. 56), no sentido de que elas estão em um âmbito distinto da experiência sensível – num âmbito comum para criaturas racionais. Neste sentido, a lei moral é estabelecida na razão tal como uma lei natural, ou seja, é independente da natureza sensível, mas se objetiva no mundo empírico. Enquanto a lei natural determina necessariamente o mundo empírico, a lei moral determina necessariamente a ação moral – tal como a lei natural é universal, a lei moral estabelece o que deve ser, no campo das ações, universalmente válido (KANT, 2008, p. 56-57). Isso não significa, no entanto, dizer que a ação moral é necessária no sentido estrito, dado que há a liberdade dos agentes. Ela é necessária não determina empiricamente a ação moral, mas determina racionalmente a ação voluntária.

A sagacidade de Kant, neste sentido, ao invés de fundamentar a moralidade em objetos que não são *per se* morais (como o fizeram os naturalistas éticos), foi identificar a possibilidade de ação moral, um dever incondicionado, presente na própria estrutura da razão. A razão não precisa encontrar um fundamento ulterior para a moralidade, porque já encontra, nela mesma, a própria disposição para o agir e as condições de possibilidade da moralidade – existe na razão uma lei prática incondicionada, que é o princípio formal da ação moral. Kant afirma na *Crítica da Razão Pura* que estes conceitos, incondicionados, “talvez tornem possível uma passagem dos conceitos da natureza [daquilo que *é*] para os práticos [para aquilo que *deve ser*] e possam até fornecer às ideias morais, desse modo, um suporte e uma concatenação coerente com os conhecimentos especulativos da razão” (KANT, 2018, p. 295). Em outras palavras, estes conceitos só podem tornar possível a passagem do *é*, para o *deve*, se eles forem, puramente e em si mesmos, leis morais – conceitos normativos, do tipo *deve*.

Kant estava ciente, e aceitava, a crítica feita por Hume no *Tratado da Natureza Humana*. Nas palavras de Susan Neiman, “Tendo aceitado a acusação de Hume”, de que a moralidade era, em última instância, um aspecto subjetivo da vida do agente<sup>48</sup>:

[...] a tarefa de Kant era fornecer uma análise [...] que evitasse o subjetivismo Humeano, usando os insights de Hume para subverter o próprio trabalho de Hume. Reconhecendo a acusação de Hume que a causalidade não pode ser encontrada na experiência, Kant mostra que ela constitui a forma da experiência. Aceitando a afirmação de Hume de que o “deve” é um tipo de relação completamente diferente do “é”, Kant irá localizar essa relação na estrutura da razão em si mesma (NEIMAN, 1999, p. 57, tradução nossa)

Neste sentido, Kant consegue dar um suporte para a moralidade sem incorrer em uma

---

<sup>48</sup> Essa afirmação é derivada pelo suposto comprometimento de Hume com o subjetivismo – a doutrina que afirma que “bom” e “mau” seriam expressões de aprovação ou desaprovação moral. Para uma compreensão melhor sobre o subjetivismo, ler o capítulo *A Sensible Subjectivism?*, de David Wiggins (1993).

inconsistência lógica, dado que ele aceita a bifurcação entre “é” e “deve” e inicia o seu projeto moral a partir do “deve”. A lei moral, que é incondicionada, é um princípio normativo que é encontrado pela razão e é universalmente válido para todos os agentes racionais. Ou seja, Kant aceita a existência de um princípio normativo que não exige uma prova prévia a ele, dado que ele é parte da constituição da própria razão.

Para um filósofo moral não incorrer na imputação de inconsistência lógica, neste sentido, basta ele assumir que há um princípio normativo que é inerente ao próprio fenômeno da moralidade (tal como fez Reid ou Kant, por exemplo). Ele deve aceitar que somente através de princípios e premissas normativas podemos derivar conclusões normativas sangue puro, e desta forma, sugerir um curso de ação moral para um agente – tal como é a tarefa da ética normativa. Desta forma, o filósofo moral não negará a existência da bifurcação “é” e “deve” e, como consequência, assentirá com a afirmação de que as questões da moralidade possuem uma *autonomia lógica*. Afirmar que existe uma autonomia lógica das questões da moralidade é, meramente, afirmar que a teoria moral de primeira ordem depende de premissas normativas. Neste sentido, sustentar a tese da autonomia da ética é também sustentar, de outra forma, a neutralidade entre a ética normativa e a metaética, dado que não poderíamos fundamentar a primeira na segunda.

### 2.3 A possibilidade da Heteronomia da Ética

A tendência em cair em modos de raciocínio falaciosos é muito mais [parecida] com uma epidemia que entra em erupção durante uma guerra. Ela atinge um dos lados primeiro, dando uma vantagem temporária: mas [este modo de raciocínio] tem uma maneira de se espalhar através da linha de batalha e infectar aqueles que, anteriormente, tinham a satisfação de estar livres dele. (Tradução minha. PRIOR, 1949, p. 26, tradução nossa)

Não é exagero afirmar que muito do debate da metaética e ética normativa contemporânea foi delineado pela bifurcação entre “é” e “deve”. Em um volume organizado por William Donald Hudson, *The Is-Ought Question* (1969), diversos autores discutem a proposta bifurcação. Nomes como John Searle<sup>49</sup> e Aslador MacIntyre<sup>50</sup> defendem uma suposta possibilidade de transição de premissas “é” para o “deve” – ambos, ancorados em suas respectivas perspectivas teóricas. Por

---

<sup>49</sup> Searle defende uma perspectiva, a partir de uma interpretação da teoria dos atos de fala de Austin (1962) e de uma distinção de fatos brutos e fatos institucionais, baseado em Anscombe (1958), que é possível realizar a derivação do *é* para o *deve*. Confira “How to Derive ‘Ought’ from an ‘Is’” (1964), *What is an Institution?* (2005) e “Speech Acts” (1969), de John Searle.

<sup>50</sup> MacIntyre parte do pressuposto que existe a possibilidade de derivação (e que a filosofia de Hume pretendia demonstrar isso) a partir de conceitos que funcionam como ponte – funcionam como um *telos*. Por exemplo, pelo fato de alguém *querer* algo, isso seria o suficiente para passar de um *é* para o *deve* – Todas as pessoas saudáveis acordam cedo; Eu *quero* ser saudável; Portanto, eu *devo* acordar cedo. Confira MacIntyre, “Hume on Is and Ought” (1959).

outro lado, autores como Richard Hare e Judith Thomsom defendem a impossibilidade de realizar a transição, apoiados sobre os ombros da tradição.

Embora este tenha sido um tópico relevante, que conseguiu concentrar autores de renome da filosofia em torno de uma mesma discussão, a substância da discussão, muitas vezes, seguia um estilo interpretativo livre. Hudson, ao apresentar o problema na introdução da obra, afirma que o problema central da filosofia moral pode ser entendido como “o problema *é-deve*”; logo em seguida, converge o problema *é/deve* com, respectivamente, a noção de “declaração de fato” e “juízo moral” (HUDSON, 1969, p. 11). Searle, ao defender a possibilidade de derivação do “é” para o “deve”, defende uma perspectiva que engloba um tipo de fato que em conjunção com regras constitutivas são capazes de realizar a derivação do *é* para o *deve*; MacIntyre defende que existem conceitos de conexão que demonstraria a possibilidade de interpretação da filosofia moral de Hume como apontando para a possibilidade de superação da bifurcação.

De certa forma, estes autores deixaram a questão sobre a lógica da bifurcação entre “é” e “deve” de lado para defender questões de cunho substantivo (consideradas) mais urgentes. Anteriormente afirmei que a bifurcação entre “é” e “deve” era um gêmeo univitelino da dicotomia fato e valor: isso ocorre porque diversas questões morais estão impregnadas nas questões da lógica da bifurcação. Mesmo Prior, em *Logic and The Basis of Ethics*, apesar de tentar fazer jus somente ao ofício de lógico, em diversas ocasiões, fez também o papel de filósofo moral. Isso se mostra também quando Hudson, ao apresentar o problema da bifurcação “é” e “deve”, comete um “deslize” ao elaborar a questão em termos de uma distinção entre declarações de fatos e juízos morais; o mesmo vale para quando Searle correlaciona a classe que chamamos de “normativa” com a classe que ele chama de “valorativa”; ou, ainda, quando MacIntyre resume a questão da bifurcação sobre a passagem de premissas “não-morais” para conclusões “morais”. Embora a linguagem seja extremamente variada (uma variância que é conceitualmente relevante), o que há de comum sobre essa ampla terminologia é que a bifurcação, em um nível da lógica, reverbera na possibilidade de interpretação dos conceitos na filosofia moral. Não podemos culpar os filósofos por inconsistência terminológica, já que todos estes temas citados partem, de certa forma, da bifurcação entre “é” e “deve”. Ao mesmo tempo, não podemos divagar sobre questões que são periféricas em relação ao problema lógico que estamos analisando.

Neste sentido, a bifurcação lógica entre “é” e “deve” exerceu o papel de um centro gravitacional em que as teorias morais contemporâneas orbitavam: muitas das questões que ressoaram no pensamento moral dos filósofos contemporâneos tomava como pressuposto a

bifurcação conceitual. Concordar com esta tese implicaria em afirmar a tese de que a ética é autônoma; discordar dela seria equivalente a ferir este postulado que cerceia o pensamento moral. A tese da autonomia da ética, em conjunção com a bifurcação entre “é” e “deve”, forma um núcleo coerente em que, por um lado, não podemos negar a bifurcação é/deve sem negar por consequência a autonomia da moralidade, e por outro lado, é impossível negar a autonomia da moralidade, já que, ao tomarmos a bifurcação é/deve como sendo o caso, questões morais (*deve*) possuem um estatuto normativo (*moral*) privilegiado em relação às questões não-morais (*é*). Assim, um ponto de vista ético heterônomo, que nega a bifurcação é/deve, é barrado antes mesmo de ver a luz do dia como teoria de filosofia moral, já que este ponto de vista entra em flagrante conflito com os pressupostos básicos do filosofar sobre a moralidade – isto é, entra em conflito com a própria autonomia da moralidade. A ética, como uma disciplina que versa sobre a conduta dos agentes morais, é independente de questões que são estrangeiras a ela (questões do tipo “é”) e funciona a partir de suas próprias regras<sup>51</sup>.

A bifurcação entre “é” e “deve”, como proposto na obra de Prior, forma a base lógica da autonomia do discurso da ética. O “deve” refere-se a uma qualidade distintiva e não redutível da ética – derivado da própria lógica relacional do termo “deve”. Tal postulado sustenta o pressuposto de neutralidade metaética na medida em que a metaética versa sobre a classe de proposições descritivas, da classe “é”, e conseqüentemente, a ética normativa versa sobre a classe de proposições normativas, da classe “deve”. Se for assim, haverá um abismo lógico intransponível pela impossibilidade de transição de um conjunto de premissas puramente metaéticas para uma conclusão da ética normativa. Em outras palavras, a metaética é neutra em relação às questões normativas da moralidade – um “é” metaético não pode implicar um “deve” da ética normativa – dado a existência da bifurcação entre “é” e “deve”.

No entanto, desde a afirmação de Hume e da constituição do campo de estudo da metaética, muita tinta foi gasta, não só na área ética, como também na área da lógica. Neste sentido, se há ou não uma autonomia da ética em relação a lógica, o meio correto de disputar tal afirmação não é no campo da teoria moral (tal como Prior e Prichard sugerem), mas nas trincheiras da própria lógica. Para o autonomista da ética, rejeitar a bifurcação entre “é” e “deve” implica em formular uma teoria moral inconsistente com os princípios lógicos que estão por trás das questões da moralidade. Mas a imputação de inconsistência só é possível se a bifurcação entre “é” e “deve” for um axioma

---

<sup>51</sup> John Rawls em *The Independence of Moral Theory* (1975) afirma este ponto enfaticamente, proclamando a independência da teoria moral não somente da lógica, mas de questões da filosofia da mente ou da epistemologia pura.

incontestável.

A questão sobre a autonomia da moralidade não deve ser formulada como se estivesse em conformidade ou contestação com os pressupostos lógicos da bifurcação, tal como exige o autonomista. A questão legítima que devemos fazer não é moral, mas lógica. Se mesmo sobre análise e afronta a bifurcação lógica consegue se manter resistente à quaisquer objeções que possam ser feitas, podemos afirmar que as teorias morais precisam se conformar aos postulados da autonomia ética. No entanto, se for possível demonstrar que a lógica que fundamenta a autonomia da ética é falha, ou pelo menos, revisável, nós podemos conceber um tipo de teorizar ético distinto, fundamentado em uma concepção lógica legítima, que permite a derivação entre o “é” para o “deve” e abre espaço para uma concepção heterônoma da moralidade.

A perspectiva heteronomista da ética – de forma oposta à perspectiva autonomista – afirma que *é possível derivar, a partir de um conjunto de proposições da classe “é” (descritivas), uma conclusão da classe “deve” (normativa)*. Ao contrário de outros argumentos que partem de uma perspectiva substantiva da moralidade (como apresentado no livro editado por Hudson ou na posição “naturalista”), a heteronomia da ética parte dos princípios da lógica para compreender tanto a concepção da posição autonomista como para fundamentar uma perspectiva heteronomista na moralidade. Sendo assim, a agenda para o heteronomista é clara: ele não precisa argumentar contra a autonomia da moralidade, mas somente demonstrar que a noção central em que a autonomia está sustentada, isto é, em um nível da lógica da bifurcação entre “é” e “deve”, não possui um status axiomático irrefutável como pressupõem os autonomistas. Sendo assim, nas trincheiras da lógica, a tática do heteronomista é atingir um dos postulados básicos da bifurcação: a lei da transitividade.

David Rynin, em *The Autonomy of Morals* (1957), foi responsável por questionar a máxima autonomista que afirma que é impossível extrair de um argumento algo que já não está implícito nas premissas – ou seja, um “deve” de um “é”. Neste breve artigo, podemos encontrar os argumentos centrais contra a perspectiva autonomista da ética. No entanto, como uma forma de retratação pelo ponto defendido em *Logic and the Basis of Ethics*, Prior (1960) refina o argumento de Rynin, oferecendo um tipo de contraexemplo rigoroso para a perspectiva autonomista em um artigo intitulado *The Autonomy of Ethics*. Estes dois artigos formam o *locus classicus* sobre a discussão heteronomista da ética.

De fato, embora o artigo de Rynin tenha inaugurado a discussão do ponto de vista

heteronomista, o artigo de Prior teve uma influência muito mais geral no debate posterior<sup>52</sup>. Talvez essa influência seja devido ao fato de Prior ter enfatizado em *Logic and The Basis of Ethics* o ponto de vista autonomista. Podemos notar um ponto em comum em ambos os autores, pois eles partem da perspectiva da lógica pós-silogística para demonstrar que a perspectiva autonomista é inválida. Estes artigos não são intercambiáveis, mas complementares: enquanto Rynin expõe muitos dos pressupostos da perspectiva autonomista, Prior aplica a lógica para uma perspectiva antiautonomista de forma mais consistente para rejeitar a bifurcação “é” e “deve”.

Rynin, em seu artigo, mostra que a perspectiva da autonomia da ética admite uma versão *fraca* da autonomia. Tal perspectiva afirma que podemos “estar dispostos a admitir que algumas declarações normativas implicam [*entails*] declarações factuais [descritivas], sem, portanto, necessariamente nos comprometer com o visão de que qualquer declaração factual [descritiva] implica [*entails*] uma declaração normativa” (RYNIN, 1957, p. 308), ou seja, o comprometimento com a perspectiva fraca admite que “deve” pode implicar em “é” enquanto nega o oposto. Uma versão forte da autonomia da ética não admite nem que declarações normativas impliquem em declarações descritivas e nem que declarações descritivas impliquem em declarações normativas.<sup>53</sup> A versão fraca e forte também valerá para a perspectiva heterônoma da ética – respectivamente, “é” implica em “deve” e “deve” implica, mas não é implicado, por “é”.

Contudo, segundo Rynin, se admitirmos que a negação de uma proposição normativa é uma proposição normativa, e se admitirmos que a negação de uma proposição descritiva é uma proposição descritiva, a versão forte da autonomia seria indefensável. Isso, pois, poderíamos demonstrar através da equivalência lógica<sup>54</sup>, a partir do princípio de transposição<sup>55</sup>, que a doutrina é contraditória: dado que a doutrina da autonomia estabelece que “não é o caso que proposições da classe ‘é’ implicam em proposições da classe ‘deve’”, podemos também afirmar, via transposição, que “não é o caso que não é o caso que ‘não deve’ implica em ‘não é’”. Dado que “é” e “não é” são da classe descritiva, e “deve” e “não deve” são da classe normativa, aplicar o princípio de

---

<sup>52</sup> Veja, por exemplo: Nelson (2007); Jackson (1974); Hill (2008) e Karmo (1988).

<sup>53</sup> Este ponto foi fortemente enfatizado por Bloomfield em *Two Dogmas of Metaethics* (2006). Bloomfield argumenta que a afirmação de que *deve implica em pode*, e a afirmação *é não implica em deve* – ambas como postulados gerais das teorias normativas – estariam em contradição *se* pudéssemos ler o *pode* como um *é* modal.

<sup>54</sup> Na lógica, podemos substituir uma proposição por outra se elas possuem equivalência lógica. Dizemos que uma proposição é logicamente equivalente à outra se seu valor de verdade de uma proposição é preservado ao ser substituída por outra. Um exemplo disso seria a equivalência lógica de  $P \rightarrow Q$  e  $\sim (P \rightarrow \sim Q)$  – de forma materializada, “*se chove, então o cai água do céu*” é logicamente equivalente com dizer que “*não é o caso que se chove, então não cai água do céu*”. (HALL, R. L. 2010, p. 164)

<sup>55</sup> A regra da transposição demonstra equivalência lógica entre dois condicionais. Neste caso,  $(P \rightarrow Q)$  é logicamente equivalente a  $(\sim Q \rightarrow \sim P)$  – de forma materializada, “*Se chove, então cai água do céu*” é logicamente equivalente a “*Não cai água do céu, então não chove*”. (HALL, R. L. 2010, p. 166)

transposição faria com que afirmássemos simplesmente que “é o caso que proposições descritivas implicam em proposições normativas”.<sup>56</sup> Um problema semelhante não seria extraído da perspectiva heterônoma, dado que ela habilitaria a transição de um tipo de enunciado para o outro.

Apesar deste problema, se tomarmos a perspectiva autonomista em valor nominal, será suficiente para negá-la se pudermos demonstrar a possibilidade de que alguma proposição descritiva, da classe *é*, implica alguma proposição normativa, da classe *deve* (RYNIN, 1957, p. 309). De acordo com a perspectiva da autonomia da ética, tal demonstração seria impossível – já que o termo “deve” não ocorrerá em premissas puramente da classe “é”. Tal argumento, que é uma mera reafirmação da persistência e generalidade da lei da transitividade, seria o argumento definitivo contra a perspectiva heterônoma da ética (RYNIN, 1957, p. 310).

Rynin questiona que este argumento seja mesmo definitivo, tal como reivindicado pelos autonomistas. Para o autor, é possível extrairmos conclusões com termos que não estão evidentes nas premissas sem isso implicar em um argumento falacioso. Se temos, por exemplo, uma premissa que diz que “A é maior que B”, podemos concluir, de forma não falaciosa, que “B é menor que A”. A perspectiva de que a conclusão de um argumento deve estar explícita nas premissas tem “muito pouca plausibilidade”, e a plausibilidade que tal perspectiva possui é derivada somente da teoria

---

<sup>56</sup> Esse é um argumento complexo, mas extremamente relevante. Quando afirmarmos a bifurcação entre “é” e “deve”, nós afirmamos que:

$$(P1) \sim (D \rightarrow N)$$

Por transposição, podemos afirmar que se a bifurcação é verdadeira, ela implica seu oposto. Formalizamos da seguinte maneira:

$$(H2) \sim (D \rightarrow N) \rightarrow \sim \sim (\sim N \rightarrow \sim D) \text{ (Transposição P1)}$$

Isso quer dizer meramente que “não deve” implica em “não é”. Se retirarmos a dupla negação, obtemos:

$$(H3) \sim N \rightarrow \sim D$$

Agora, quando falamos que alguém “não deve” nós estamos estabelecendo um *dever*, i.e., proferindo uma proposição *normativa* – “Não deves matar”, por exemplo. Quando afirmamos “Não é” estamos dizendo como o mundo *é*, i.e., proferindo uma proposição *descritiva* – “A mesa não é azul”, por exemplo. Podemos afirmar com isso que proposições “Não deve” e “Deve” ambas são proposições normativas, e que proposições “Não é” e “é” são ambas proposições descritivas. Essa é a hipótese mais importante para a demonstração deste argumento, e podemos assumir que os autonomistas da ética não iriam disputar o estatuto normativo de “não deve” e descritivo de “não é”. Se isso é o caso, podemos identificar premissas que envolvem “não”, nestes exemplos, como pertencentes à mesma classe das que não envolve a negação. Sendo assim, temos duas hipóteses:

$$(H4) \sim N = N$$

$$(H5) \sim D = D$$

Isso significa que tanto “não deve” e “deve” e “não é” e “é” pertencem à mesma categoria lógica – respectivamente, pertencem à classe normativa e descritiva. Agora, por transposição com a hipótese H3, se aceitarmos tanto (H4) e (H5), obtemos uma premissa que entra em contradição com a premissa (P1).

$$(C4) D \rightarrow N \text{ (Transposição H3)}$$

Dessa forma, demonstramos que a própria bifurcação entre “é” e “deve” entra em contradição. É claro que pode existir uma posição que não aceite que possamos classificar “não deve” e “deve” e “não é” e “é” sob uma mesma categoria lógica – talvez, ao negarmos uma proposição normativa e descritiva nós criemos uma classe especial que englobe somente negações de proposições normativas e outra que englobe proposições descritivas. Mas *se* pudermos classificar, respectivamente, como proposições da classe descritiva e normativa as premissas que possuem uma negação, a bifurcação entre “é” e “deve” está em contradição formal.

clássica do silogismo.

A partir do momento que começamos a considerar a lógica não-silogística, nós podemos ver que este princípio, “longe de expressar um princípio da lógica, é completamente errôneo” (RYNIN, 1957, p. 311). Temos que assumir, portanto, que o argumento definitivo dos autonomistas da ética requer uma base mais sólida que a lei da transitividade. A lei da transitividade, é postulado, é essencial para manter uma relação entre as premissas e a conclusão – pois, caso contrário, a conclusão que é carregada das premissas e a conclusão extraída de uma contradição possuiriam o mesmo estatuto de validade.

Rynin não nega que alguma relação entre as premissas e a conclusão deve existir em um argumento válido, mas nega que o princípio de transitividade seja um critério categórico para determinar a validade de um argumento. Implicação não se reduz à transitividade lógica. Existem relações implicativas válidas que não envolvem transitividade de partículas lógicas. Se temos “A é um pai”, podemos implicar, de forma válida, que “A tem um filho”. Para Rynin, a noção de implicação envolve condições de verdade (necessárias e suficientes), pela qual podemos sustentar a validade de um argumento. Assim formulado, “A é um pai” é uma condição necessária para afirmar que “A tem um filho”, e “A tem um filho” é uma condição suficiente para afirmar que “A é um pai” – ambas as declarações possuem condições de verdades compartilhadas (RYNIN, 1957, p. 311-312).

Formular uma definição de implicação em termos de condições necessárias e suficientes tem a vantagem de manter, em algum sentido, que a conclusão está “contida” no argumento.<sup>57</sup> Essa perspectiva demonstra que é possível formular uma definição de argumento em que as premissas e a conclusão possuem uma relação sem apelar, necessariamente, para a lei da transitividade. Negar o estatuto absoluto da lei da transitividade não fará a doutrina da autonomia automaticamente falsa. Podemos elaborar a tese da autonomia da ética a partir deste escopo. Ou seja, se há alguma condição de verdade necessária para declarações da classe “é”, descritivas, que podem ser uma condição de verdade suficiente para declarações da classe “deve”, normativas, então podemos sustentar a tese da autonomia da ética.

A forma que isso pode ser feito – e a forma que aparentemente é feito – é simplesmente por

---

<sup>57</sup> Dessa forma, podemos deixar de fora as implicações que se seguem de premissas falsas. É afirmado que qualquer conclusão se segue de um conjunto de premissas contraditórias, por exemplo. Neste sentido, se tivéssemos  $S \wedge \sim S$ , poderíamos *necessariamente implicar*  $R$  – dado que qualquer coisa pode se seguir de um conjunto de premissas contraditórias. No entanto, não é o caso que  $R$  esteja contido (seja uma  $c_{vn}$  ou  $c_{vs}$ ) do conjunto  $S \wedge \sim S$ ; tal maneira de formular a noção de implicação nos ajuda a evitar estes casos indesejados da doutrina do silogismo e a explicar em que sentido (e o que queremos dizer) com estar contido. (RYNIN, 1957., p. 312)

estipulação: “simplesmente resolve a questão ao decidir usar a expressão [...] de tal forma que é uma condição suficiente para alguma declaração S não ser uma declaração normativa por ela implicar qualquer declaração factual [descritiva], e uma condição suficiente para mostrar que alguma declaração S não é uma declaração factual [descritiva] mostrar que ela implica em alguma declaração normativa” (RYNIN, 1957, p. 313). Porém, da mesma forma que o autonomista pode estipular isso, o heteronomista pode estipular que é uma condição suficiente para uma declaração descritiva implicar em uma declaração normativa. Estipular é um ato discricionário, e será tão possível para um lado da disputa fazê-lo quanto para o outro.

Mas, mesmo que, pelo bem do argumento, nós aceitarmos a perspectiva autonomista, isso não faz com que esta posição seja verdadeira. Um contra argumento para a perspectiva autonomistas se faz pela demonstração de que existem condições de verdade necessárias para uma premissa descritiva que são condições de verdade suficiente para uma conclusão normativa. Há filósofos que sustentam que fazer uma promessa, por exemplo, é uma condição suficiente para o estabelecimento de uma obrigação; sendo assim, poderíamos implicar a partir de uma proposição descritiva – “Eu prometi x” – do tipo “é” um dever normativo do tipo “deve” – “Eu devo cumprir x”.<sup>58</sup> Até mesmo na linguagem ordinária e no senso comum temos esse tipo de relação implicativa: por alguém ser dono de um gato, ele deve alimentá-lo; por alguém ser pai, ele deve educar seu filho. Assim, é geralmente assumido, fora de contextos filosóficos, que é possível fazer uma derivação do é para o deve de forma direta – isto é,  $D \therefore N$ .

A acusação do autonomista, nestes casos, é a de que existe uma premissa normativa implícita: nós *devemos cumprir nossas promessas* somente se aceitamos que *todos que fazem uma promessa devem cumpri-la*. Sendo assim, entre a premissa “Eu prometi X”, para a conclusão “Eu devo cumprir a promessa que fiz”, haverá uma premissa normativa escamoteada, aceita pelo promitente, que afirma que “Todas as promessas devem ser cumpridas” (RYNIN, 1957, p. 313-314). A premissa normativa é exposta de forma que uma premissa descritiva, somada com uma premissa normativa, implica (sem ferir a lei da transitividade) em uma conclusão, *strictu sensu*, normativa ( $(D, N) \therefore N'$ ), o que demonstra a validade da tese da autonomia da ética.

Para Rynin, no entanto, este argumento só se sustenta se nós partimos do ponto de vista da lógica silogística e tomarmos a lei da transitividade como categórica para o estabelecimento da

---

<sup>58</sup> Por exemplo, grande parte do argumento de Searle em “*How to Derive an Ought From an Is*” (1964) se sustenta sobre a correlação de dizer que promete, uma declaração do tipo *é*, para a conclusão de que se é obrigado a cumprir a promessa, uma proposição do tipo *deve*.

validade de um argumento. Pelo princípio de exportação<sup>59</sup>, nós podemos isolar a premissa descritiva e afirmarmos a validade do argumento; isto é, de “Eu fiz uma promessa”, posso concluir que “Se todas as promessas devem ser cumpridas, eu devo cumprir a promessa que fiz”. Formalizando, o princípio de exportação nos permite partir de  $((D, N) \therefore N')$ , para  $(D \therefore (N \rightarrow N'))$ .

A partir do princípio de exportação, podemos demonstrar que premissas puramente descritivas podem extrair conclusões puramente normativas. Para manter a tese da autonomia da ética, o autonomista precisa ou demonstrar a invalidade lógica do princípio de exportação ou afirmar que condicionais com premissas normativas – como no caso de “Se todas as promessas devem ser cumpridas, eu devo cumprir a promessa que fiz” – não são, em última instância, normativas em algum sentido (o que parece ser impossível de ser feito). De acordo com Rynin:

Parece para mim, em todo o caso, um erro assumir que um argumento em que uma declaração normativa parece ser derivada de uma declaração factual [descritiva], [este argumento] é um entimema com uma premissa normativa ausente. O que é requerido para validar a derivação de uma declaração normativa a partir de uma declaração factual [descritiva] não é uma premissa normativa implicitamente, em conjunto com uma premissa factual [descritiva], mas uma regra correta de inferência pela qual a inferência é feita. Quando nós reconhecemos um argumento em *modus ponens* como válido, isso não é porque o condicional necessariamente verdadeiro [que] correspondente ao argumento é uma premissa do argumento, mas ao invés disso, porque com estas premissas e esta conclusão, é impossível para as premissas serem verdadeiras e a conclusão falsa; é a *impossibilidade* que valida o argumento com estas premissas e aquela conclusão. O princípio validador de uma inferência não é em si mesmo uma premissa do argumento que é usado para validar. De fato, é um lugar comum na lógica moderna distinguir entre regras de inferência e premissas do argumento. (RYNIN, 1957, p. 315)

Em outras palavras, a validade de um argumento não é definida pela classificação de suas premissas e sua conclusão, mas meramente se a conclusão se segue logicamente das premissas. Embora pareça um abuso reduzir a noção de validade para “seguir logicamente”, Rynin tentou demonstrar – como no caso da promessa – que há uma relação de implicação, que pode ser apontada pelas condições de verdade necessárias e suficientes, que é válida argumentativamente a partir de premissas descritivas para uma conclusão normativa. O argumento de Rynin não é uma redução da classe normativa para a classe descritiva (ou o oposto), mas somente uma demonstração que, de um ponto de vista da lógica, a doutrina da autonomia, como é estabelecida, carece de sustentação.

Rynin demonstrou que, em um sentido amplo de implicação, é possível derivar a partir de premissas descritivas premissas normativas. No entanto, o problema nos argumentos de Rynin é que falta substância para a compreensão do que seriam declarações normativas – de fato, o exemplo que

---

<sup>59</sup> A regra de exportação permite substituir argumentos com antecedentes conjuntivos e consequentes condicionais ou o contrário. Ela é formulada da seguinte maneira:  $((P \wedge Q) \rightarrow R)$  é logicamente equivalente a  $(P \rightarrow (Q \rightarrow R))$ . Um exemplo na linguagem natural seria: “Chove e o sol brilha, então há um arco íris” é logicamente equivalente a “Se chover, implica que se o sol brilha então faz um arco íris”. (HALL, R. L. 2010, p. 166).

Rynin utiliza para demonstrar a falsidade da doutrina parte da palavra “bom” ao invés do termo “deve”<sup>60</sup>. Mas a plausibilidade de sua posição (e, no geral, seu objetivo) é somente demonstrar a possibilidade lógica de realizar a derivação, enfraquecendo a afirmação do autonomista de que é impossível realizar isso.

Prior, em *The Autonomy of Ethics* (1960), refina o argumento de Rynin. O autor partirá de pressupostos semelhantes de Rynin, isto é, de que a lógica não-silogística possibilita a derivação e que pode haver uma relação de consequência lógica entre premissas descritivas e conclusões normativas, embora ele se distancie, crucialmente, na perspectiva da definição do que constitui uma declaração moral normativa. Neste artigo, o autor pretende fazer uma retratação ao ponto de vista defendido em *Logic and The Basis of Ethics* e defender uma perspectiva heterônoma da moralidade. Sua diferença para Rynin é a de que ele demonstrará além da possibilidade da derivação em que sentido é ilegítimo realizar a derivação – de um ponto de vista da lógica.

O primeiro objetivo de Prior é determinar o que conta como uma declaração normativa (RYNIN, 1957, p. 317). De acordo com Prior, declarações normativas da ética envolveriam termos que são, evidentemente, morais – tal como “bom”, “errado”, “proibido” e “deve”<sup>61</sup>. Estes termos devem estar, em uma perspectiva heterônoma, presentes na conclusão e ausentes nas premissas.

A ocorrência de termos morais, embora seja uma condição necessária para uma declaração ser uma declaração normativa da moralidade, não é uma condição suficiente. Isso porque existem casos em que os termos podem ocorrer de forma vaga – como por exemplo, na declaração “Eu devo

---

<sup>60</sup> O exemplo final de Rynin demonstra muito mais como atribuímos crenças a partir de fatos para uma pessoa. Ele afirma que a conclusão é, em algum sentido relevante, normativa, mas pelo fato de que juízos morais, era suposto, tem uma essência puramente normativa. Neste sentido, demonstrar que alguém acredita em algo de natureza moral já seria o suficiente para considerar tal crença como normativa. Seu argumento se dá da seguinte maneira:

(1) X é um seguidor da moralidade cristã

(2) X julga Y como uma boa pessoa

(3) Se X é um seguidor da moralidade cristã, X acredita que Y ama seus semelhantes como ama a si mesmo.

É claro que neste exemplo, não há nenhum “deve” explícito. Mas é importante notar que o condicional na conclusão é um condicional que tem valor moral – e no contexto de Rynin, afirmar que algo possui valor moral era o mesmo que afirmar que possui valor normativo.

<sup>61</sup> Prior utiliza a terminologia “ético” ao invés de “normativo”. Termos éticos, como “bom”, “errado”, “certo” e “dever”, estariam amontoados em um mesmo conjunto – como foi explicado no capítulo anterior, era um lugar comum na filosofia admitir que termos valorativos possuíam uma característica de guiar ações no mundo, e intrinsecamente, um caráter normativo. Iremos considerar, como consideramos no decorrer deste capítulo, somente a perspectiva normativa, no sentido de que uma proposição ética, que chamaremos de moral, será definida pelo seu caráter de guiar ações. Podemos, claramente, traçar uma linha entre o normativo, valorativo e deontico, mas fazer tal distinção seria um trabalho distinto do objetivado deste texto. Neste sentido, é preciso evidenciar o “deve”, embora não seja uma precaução (ou melhor, uma preocupação) de Prior neste momento. Parece seguro assumir que o que Prior tinha em mente ao tratar estes termos, que não possuem um “deve” explícito, como intrinsecamente normativos, é a possibilidade de podermos demonstrar que o que é bom deve ser perseguido, o que é errado deve ser proibido, o que é proibido não deve ser feito, e por aí vai. Dito isso, vamos deixar de lado a discussão sobre a possibilidade de fazer tais reduções e assumir, dogmaticamente, que Prior considerava termos éticos equivalentes à termos normativos.

ou não devo lutar pelo meu país”, em que a mera ocorrência do termo “deve” é trivial (PRIOR, 1960, p. 200). A ocorrência de um termo moral não deve ser o critério de discriminação entre uma declaração normativa e não-normativa.

Prior estabelece três condições para demonstrar que uma declaração normativa pertence, genuinamente, ao campo da moralidade. Em primeiro lugar, o termo moral deve aparecer essencialmente na declaração. Isso exclui alguns casos em que termos morais aparecem em tautologias e contradições, por exemplo<sup>62</sup>. Em segundo lugar, os termos não devem ocorrer somente de forma essencial. No caso de proposições da lógica deôntica, por exemplo, termos como “deve” ou “obrigatório” podem aparecer de forma essencial, mas eles não pertencem a ética em si mesmo<sup>63</sup>. Em terceiro lugar, em declarações morais genuínas o termo ético é mencionado em relação a alguma coisa de forma relevante (PRIOR, 1960, p. 200).

No entanto, a mera conjunção de um termo moral *em relação a alguma coisa* não tornará ela uma declaração moral *per se*: a declaração “Tomar chá é comum na Inglaterra e se qualquer coisa é obrigatória ela é permissível” possui uma declaração normativa da lógica deôntica em conjunção com uma declaração empírica, mas não é, de forma alguma, uma proposição normativa da ética. O termo moral deve aparecer de forma não-vazia e em relação com algo a mais.

Prior coloca seu argumento em teste com dois exemplos de derivação do “é” para o “deve”. Em ambos os exemplos, ele excluirá das premissas qualquer tipo de termo ou símbolo normativo e trará, a partir destas premissas, uma conclusão normativa. O critério para afirmar que se trata de uma conclusão normativa genuína e não só mais um *mumbo jumbo* qualquer será demonstrar como podemos também extrair a mesma conclusão a partir de premissas que são, *strictu sensu*, morais. Se pudermos demonstrar que a conclusão “deve” se segue das premissas de tipo “é”, e que esta conclusão também se segue de premissas normativas, iremos demonstrar que ela não é irrelevante moralmente – e que, desta forma, a conclusão obtida não será irrelevante moralmente ao ser

---

<sup>62</sup> No caso de “Eu devo ou não devo lutar pelo meu país” não é uma declaração moral, pois o termo “devo” não ocorre essencialmente. Se mudarmos o termo “devo” por “as vezes preciso” ou “quero”, o valor de verdade da sentença não mudaria, porque ela é uma verdade lógica – isto é, é do formato “ $P \vee \sim P$ ”. Elas são, em última instância, triviais.

<sup>63</sup> Prior lista alguns exemplos, e é interessante demonstrar, a partir destas declarações não-éticas, o porquê foram descartadas como candidatas à declarações normativas da moralidade genuínas. Prior se preocupa com as premissas da lógica deôntica porque elas carregam termos normativos (como “deve” ou “obrigatório”), mas são premissas descritivas. Se considerarmos, de uma perspectiva da lógica deôntica, premissas como “o que é obrigatório deve ser feito”, “tudo que é obrigatório é permissível” e “é obrigatório que o que é obrigatório seja feito” são premissas pertencentes à classe descritiva – isto é, possuem valor de verdade –, então, poderíamos facilmente anexá-las em argumentos com outras premissas descritivas e extrair uma conclusão normativa (aparentemente) somente a partir de premissas descritivas. Por exemplo, se “O uso de máscaras é obrigatório”, e “Tudo que é obrigatório deve ser feito”, podemos (com alguns passos extras), extrair a conclusão normativa “Deve-se usar máscaras”. Se permitimos premissas da lógica deôntica em argumentos com conclusões normativas, estaríamos extraindo impropriamente um conteúdo normativo de premissas sobre a normatividade, e por isso tal possibilidade tem de ser afastada.

extraída também de premissas da classe descritiva.

Os três critérios estabelecidos por Prior são: 1) o termo moral deve ocorrer de forma essencial; 2) as premissas não podem ser somente essenciais, como no caso de premissas descritivas da lógica deôntica; 3) as premissas precisam ter uma relação não-vazia com algo a mais (excluindo tautologias e verdades lógicas) que se estabeleça de forma relevante. Seguindo de premissas com essas características, se formos capazes de extrair uma conclusão com um termo normativo, teremos demonstrado a falsidade da doutrina da autonomia. O primeiro exemplo que Prior nos dá é o seguinte:

(1) Tomar chá é comum na Inglaterra.

(2) Então, ou tomar chá é comum na Inglaterra ou todos os neozelandeses devem ser fuzilados.

A premissa (1) segue os três critérios propostos por Prior, enquanto que na conclusão (2) o termo normativo “deve” é exposto. Isso se segue de um aspecto geral de declarações disjuntivas, em que quando temos P podemos afirmar que P ou Q sem contradição. Assim, parece que podemos extrair diretamente uma conclusão normativa de uma premissa puramente descritiva (PRIOR, 1960, p. 201). Se tivermos dúvidas enquanto a validade da conclusão (2), podemos demonstrar como extraímos essa conclusão de um argumento moral, da seguinte forma:

(4) Todos que fazem aquilo que não é comum na Inglaterra devem ser fuzilados.

(5) Todos os neozelandeses bebem chá.

(6) Ou beber chá é comum na Inglaterra ou todos os neozelandeses devem ser fuzilados.

Este exemplo demonstra a validade da conclusão como uma conclusão genuinamente moral. Parece estranho elaborar a nossa conclusão desta forma, mas muito do nosso raciocínio moral é elaborado assim.<sup>64</sup> É demonstrado, a partir do argumento com premissas morais, que a conclusão que se segue das premissas não é normativamente irrelevante. Podemos admitir também que por negação – isto é, se não fosse o caso que tomar chá é comum na Inglaterra – poderíamos extrair uma conclusão, genuinamente, normativa, i.e, a conclusão de que todos os neozelandeses devem ser fuzilados. O autonomista, neste sentido, terá que admitir que as declarações com partículas descritivas e normativas em uma disjunção:

---

<sup>64</sup> Embora seja uma declaração que cause estranheza, isso só ocorre por ela ser afirmada em forma de uma disjunção. No entanto, quando discutimos, por exemplo, a legitimidade do aborto, a culpabilidade de um acidente de trânsito ou a posição do veganismo, nós elaboramos conclusões morais disjuntivas sem muitos problemas – por exemplo, “ou o feto se desenvolve a partir da fecundação ou o aborto deve ser permitido até o terceiro mês”; “ou o freio do carro estava com defeito ou ele deve ser julgado por homicídio doloso”; e, “ou os animais não tem sentimentos e dignidade tal como os seres humanos ou não se deve matar animais para a produção de alimentos”.

[...] são como um todo éticas ou elas não são. Se elas são, nós podemos deduzir proposições éticas [normativas] de não éticas [descritivas] como [demonstrado] acima. E se elas não são, nós podemos deduzir proposições éticas de não éticas usando a forma “Ou P ou Q, mas não-P, então Q” (PRIOR, 1960, p. 202, tradução nossa).

No entanto, Prior admite que este tipo de exemplo contém certa carga de extravagância. No caso demonstrado, o dever que é estabelecido não diz apenas que algo deve ser feito, mas que *é feito* – pelo fato de que “Tomar chá é comum na Inglaterra” não se segue meramente que “Tomar chá é comum na Inglaterra ou todos os neozelandeses *devem* ser fuzilados”, mas também que “Tomar chá é comum na Inglaterra ou todos os neozelandeses *são* fuzilados”. O dever em questão não é nenhum dever com o qual precisamos ficar apreensivos. Parece que, dado as premissas e a conclusão que se segue delas, o dever estabelecido pode, consistentemente, de acordo com as premissas, deixar de ser cumprido – ele se mostra, de certa forma, redutível a um “é”, e neste sentido, não implica nenhum dever genuíno.

Isso ocorre neste exemplo pois os termos normativos que aparecem nele surgem de forma contingentemente vazia. Isso significa que a validade deste argumento é mantida independente dos termos que substituíssemos pelo termo “deve”. Pigden (1989, p. 133) exemplifica que se substituirmos “todos os neozelandeses devem ser fuzilados” por “todos os neozelandeses são ouriços”, o sentido do argumento, nos moldes de Prior, se manteria – e ao invés de negar a autonomia da ética, o exemplo estaria negando a autonomia da *ouricisse*. Qualquer variável que colocamos no lugar de Q, em um argumento da forma P, então P ou Q, terá a característica de manter o argumento (logicamente) válido, porque o conteúdo da partícula Q é contingentemente vazio. Sendo assim, uma perspectiva heterônoma da ética também precisará evitar os casos em que a conclusão de um argumento ocorre de forma contingentemente vazia.

Prior fornece um exemplo mais robusto. Considere a seguinte premissa “Agentes Funerários são Oficiais da Igreja”. Esta premissa sozinha não parece, explicitamente, implicar em nenhum dever substantivo. Mas essa premissa implica em uma identidade entre o que quer que seja que um Oficial de Igreja deve fazer, um Agente Funerário também deve fazer.<sup>65</sup> Podemos formalizar o

---

<sup>65</sup> O ponto importante que Prior pretende demonstrar é que nós podemos partir, de uma relação de identidade entre o termo “Agente Funerário” e “Oficial de Igreja”. Pode ser argumentado que a premissa normativa é necessária para fazer a transição, como no caso:

- (1) Todos os Oficiais de Igreja devem ser reverentes;
- (2) Agentes Funerários são Oficiais de Igreja;
- (3) Todos os Oficiais de Igreja devem ser reverentes.

Que implica que *se* Agentes Funerários são Oficiais de Igreja, eles devem ser reverentes. (1) é uma premissa normativa (envolve um dever) que ocorre de forma essencial para a extração da conclusão. No entanto, uma premissa descritiva sozinha pode ser utilizada para extrair o dever. Considere o seguinte:

- (1a) Agentes Funerários são Oficiais de Igreja;

argumento da seguinte forma:

(7) Agentes Funerários são Oficiais de Igreja

(8) Então, Agentes Funerários devem fazer qualquer coisa que Oficiais de Igreja devem fazer.

Em que sentido o dever aqui estabelecido é diferente do exemplo (1) – (2)? Prior afirma que no caso (7) – (8) o dever não é contingentemente vazio, e isto estabelece uma relação genuína de dever. Nem significa, a partir das premissas, que os agentes funerários fazem aquilo que os oficiais de igreja fazem, mas simplesmente que se eles são (em algum sentido relevante) Oficiais de Igreja, eles devem fazer o que quer que os Oficiais de Igreja façam. Neste sentido, se Oficiais de Igreja devem respeitar os mortos, Agentes Funerários também.

Há um sentido em que o “deve” estabelecido na conclusão (8) pode ser lido como contingentemente vazio – isto é, se nós substituirmos ambas as ocorrências do “deve” por alguma outra cláusula. No entanto, tal característica contingentemente vazia existe em qualquer argumento moral, no sentido de que o argumento permanecerá vago. O exemplo em questão possui validade simplesmente por se tratar de um condicional que possui dois “deves”, de forma que há uma diferença dos deveres do Agente Funerário e dos deveres do Oficial de Igreja<sup>66</sup>. Esta classe de

---

(2a) Se todos os Oficiais de Igreja devem ser reverentes, Agentes Funerários devem ser reverentes.

Isso teria a implicação indesejada que, todos os deveres de um agente funerário são idênticos aos deveres de um oficial de igreja – o que não é necessariamente o caso. Sendo assim, poderíamos concluir que:

(1b) Agentes Funerários são Oficiais de Igreja;

(2b) O que quer que um Oficial de Igreja deva fazer, um agente funerário deve fazer.

Mas isso ocorre porque simplesmente desindexamos o dever em questão. Os deveres dos Agentes Funerários e Oficiais de Igreja se interseccionam em um sentido específico, que é a sua relação – de reverência – com os mortos. Neste sentido, podemos mostrar de que forma os dois deveres se interseccionam por essa relação de identidade.

(1c) Oficiais de Igreja lidam com os mortos;

(2c) Agentes Funerários lidam com os mortos;

(3c) Se todos aqueles que lidam com os mortos, mesmo que não sejam Oficiais de Igreja, devem ser reverentes, Agentes Funerários devem ser reverentes.

O ponto essencial do argumento é que a conclusão é um condicional. Neste sentido, a partir de duas premissas descritivas, nós podemos extrair um condicional que envolve deveres de forma essencial, partindo das premissas, de forma não falaciosa. O mesmo se aplica para o seguinte:

(1d) Oficiais de igreja lidam com os mortos;

(2d) Filósofos não lidam com os mortos;

(3d) Se todos aqueles que lidam com os mortos, mesmo que não sejam Oficiais de Igreja, devem ser reverentes, Filósofos não devem ser reverentes.

Onde a premissa (3d) demonstra, dado que há uma não identidade entre aquilo que o Filósofo e o Oficial de Igreja fazem, o dever em questão, exposto em (3d), não é estendido para o Filósofo. Se o Filósofo lidasse com os mortos, claramente, poderíamos atribuir a ele o dever de ser reverente desta forma condicional – como isso não é o caso, ele não possui o dever (e a obrigação) de ser reverente. Neste sentido, mostramos como partimos de premissas essencialmente descritivas para uma conclusão condicional normativa. *Ibid.*, p. 203.

<sup>66</sup> Isto é, embora o dever de ser reverente seja compartilhado entre o Oficial de Igreja e o Agente Funerário, parece que existe deveres que são legítimos ou específicos do Agente Funerário que não se estenderá para o Oficial de Igreja – por exemplo, talvez o agente funerário deva exumar o corpo, embora o Oficial de Igreja não. Neste sentido, parece que o dever de cada parte do condicional específico, ocorrem de forma não vaga, e mais importante, diz algo de

deveres contidos uns nos outros não são menos válidos que outros deveres morais. Estes deveres:

[...] são todos, pode-se dizer, *deveres parasitas*, pressupondo outros deveres. Eles são, desta forma, bem mais parecidos com proposições da lógica deôntica, e.g., “Nós não devemos fazer qualquer coisa incompatível com aquilo que devemos fazer”. Eles não são, contudo, proposições da lógica deôntica, dado que outras expressões ocorrem de forma não-vazia neles além das [proposições] éticas e formais (no nosso exemplo, a expressão “Agente Funerário” e “Oficial de Igreja”), e devemos resistir qualquer sugestão de que deveres deste tipo parasítico não são [...] deveres perfeitamente genuínos e significantes, ou que eles são deveres somente em algum sentido anormal. Ninguém pode seriamente dizer isso, por exemplo, de deveres expressados em tais preceitos, tal como *alguém não deve prometer fazer aquilo que alguém não deve fazer*, ou que *alguém deve ser punido por fazer aquilo que ele não deve fazer*, ou que *alguém deve passar algum tempo, mas não muito, procurando o que ele deve fazer*. (PRIOR, 1960, p. 205, tradução nossa)

Vale notar que os deveres que são estabelecidos por este processo não podem ser descarregados. Pelo simples fato de que Agentes Funerários *são* Oficiais de Igreja, isso já implica que eles devem fazer o que quer que os Oficiais de Igreja façam – e se eles não o fazem, eles estão agindo contra o dever, que é derivado a partir da identidade com Oficiais de Igreja (PRIOR, 1960, p. 206). Esse tipo de dever, embora possa parecer peculiar, é comum e pode ser derivado simplesmente a partir do princípio de identidade. O mesmo princípio de derivabilidade de proposições descritivas para condicionais normativos pode valer para “Residentes são médicos”, “Promotores de justiça são agentes judiciários”, “Católicos são cristãos” entre outros. Talvez estes deveres parasíticos caiam sobre uma classe especial de deveres, e tenha algo que faça com que nós sejamos capazes de distinguir deveres legítimos e deveres ilegítimos que são derivados dessa forma. Mas isso não é capaz de negar o fato de que estes deveres podem ser derivados de simples proposições do tipo “é”.

Como dito anteriormente, o argumento de Prior e de Rynin possuem um núcleo comum: ambos partem da possibilidade de negação da bifurcação “é” e “deve” partindo de premissas descritivas para condicionais normativos. Dado que a perspectiva autonomista pressupõe que não podemos passar de premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve”, os argumentos fornecidos pelos autores formam um corpo consistente contra a perspectiva autonomista e a favor de uma perspectiva heterônoma da moralidade. A posição heterônoma mostra, primeiro, que a lei da transitividade não é determinante para estabelecer se um argumento é válido ou inválido, e segundo, que é possível passar de premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve” sem que façamos isso de forma falaciosa.

Lembremos que a tese da autonomia da ética é sustentada pela bifurcação *é/deve*, e que a bifurcação *é/deve*, no contexto da moralidade, é legítima dado a tese da autonomia da ética. Neste

---

determinante sobre os deveres de um agente.

sentido, se demonstramos que não há uma barreira entre o “é” e o “deve”, de forma tão rígida quanto propuseram os autonomistas da ética, nós enfraquecemos a própria tese da autonomia da ética. Ao mostrar que podemos transitar entre premissas do tipo “é” para conclusões do tipo “deve”, nós demonstramos que há a possibilidade de compreender uma teoria da moralidade heterônoma.

A barreira entre “é” e “deve”, afirmamos, funciona como uma barreira imposta pela lógica que sustenta o pressuposto de neutralidade metaética: a metaética como teorias que versam sobre declarações do tipo “é” e a ética normativa como teorias que versam sobre declarações do tipo “deve” são neutras uma em relação a outra ao considerarmos a tese da autonomia da ética, sustentada pela bifurcação *é/deve*, dado que nós não poderíamos transitar entre declarações do tipo “é” da metaética para declarações do tipo “deve” da ética normativa. A função desempenhada por ambas as partículas lógicas seriam distintas e justifica a compreensão de que, logicamente, a metaética é neutra em relação a ética normativa.

Porém, ao demonstrarmos que a bifurcação *é/deve* não possui um *status* axiomático e que, a partir da própria lógica pós-silogística nós podemos transitar de premissas descritivas para condicionais normativos, nós demonstramos que não há, *strictu sensu*, uma barreira intransponível entre o “é” e o “deve”<sup>67</sup>. Consequentemente, se premissas metaéticas são da classe “é” e premissas da ética normativa são da classe “deve”, nós podemos dizer que não há uma barreira *lógica* entre o discurso metaético e o discurso da ética normativa.

Se este é o caso, o papel da metaética em relação às teorias normativas da moralidade não é imparcial e as posições metaéticas podem ter consequências normativas para a ação. Isso significa dizer que, ao invés de uma metaética simplesmente esclarecedora dos conceitos da moralidade<sup>68</sup>, a

---

<sup>67</sup> Uma discussão posterior sobre os princípios lógicos da bifurcação entre “é” e “deve” ocorreu entre Geach e Hare. Geach rejeita “a regra que proíbe a inferência de conclusões morais a partir de premissas não morais”, e afirma que “a diferença entre factual e valorativo, ou entre o moral e o não-moral, nunca pareceu uma diferença da qual a lógica deve levar em conta” (GEACH, 1976, p. 347). Geach defende a perspectiva que podemos extrair conclusões morais ou do tipo “deve” por mera condicionalização. Por outro lado, Hare afirma que argumentos que utilizam o princípio de condicionalização não extraem conclusões morais genuínas, e que, em todo caso, há uma premissa analítica implícita no argumento – que em conjunção com uma premissa descritiva resulta em uma conclusão sintética normativa. A conclusão, no entanto, não poderia ser derivada meramente a partir da premissa descritiva. Embora argumentos válidos possam ser obtidos através da condicionalização, eles não teriam nenhuma característica genuinamente moral – ou seja, não representariam valores/deveres por si mesmas (HARE, 1977). Para mais sobre esta discussão, consultar Geach (1976;1981) e Hare (1977;1981).

<sup>68</sup> Este ponto foi feito por William T. Blackstone, no artigo *Are Metaethical Theories Normatively Neutral?* (1961). Ele conclui que, em um sentido relevante, teorias metaéticas não influenciam a conduta moral do agente. No entanto, *se* um agente acredita em uma teoria metaética específica, isso pode ter implicações para a sua “vida moral”, mas somente de forma a explicar o fenômeno moral. Por exemplo, um agente que acredita que todos os juízos morais são atitudes emotivas de aprovação ou reprovação, talvez, tome cuidado ao agir ou julgar quando estiver com muita raiva. Ele pode, até mesmo, aceitar a desculpa de alguém que agiu de forma inescrupulosa em um acesso de raiva. Mas a adoção da teoria metaética *per se* não implicará nestas atitudes, pois sua conduta moral é independente da explicação do fenômeno moral. Se ele desculpou quem agiu em um momento acalorado emotivamente, ou refreou-se de emitir

metaética pode ter um papel propositivo na ação moral. Não haveria rompimento com as leis da lógica extrair a partir de um conjunto de premissas metaética deveres substantivos, morais, que podem dizer algo de relevante sobre a ação do agente.

O defensor da neutralidade metaética ainda pode argumentar que mesmo que possamos derivar deveres, de uma perspectiva lógica, nós ainda não podemos refutar o pressuposto de neutralidade metaética. Teorias metaéticas partem de um ponto de vista distinto das teorias normativas da moralidade: a primeira, parte de uma perspectiva teórica, enquanto a segunda, de uma perspectiva direcionada para ação. Neste sentido, ele pode argumentar que o tipo de dever que é derivado em uma perspectiva heteronomista, embora seja uma refutação da bifurcação *é/deve*, não implica em um comprometimento normativo do agente, ou em como ele deve conduzir sua conduta moral. A metaética ainda seria neutra, como uma teoria de segunda ordem da moralidade, em relação à conduta moral substantiva dos agentes.

## 2.4 Sobre a Derivação de Prior e Rynin

É importante ressaltar que Prior reconhece em seu artigo que a derivação, tal como demonstrada, se sustenta sobre uma noção de “vacuidade contingente” problemática (PRIOR, 1960, p. 206). De certa forma, qualquer termo que estivesse na posição correta nos silogismos demonstrados seriam capazes de realizar a transição do “*é*” para o “*deve*”. Isso é problemático, pois, desta forma, o problema da derivação do “*é*” para o “*deve*” se torna, por falta de melhores palavras, moralmente irrelevante.

Pigden (1989) afirma que a autonomia lógica da ética não se trata, exclusivamente, de um problema sobre a ética, mas “meramente um exemplo de uma tese mais geral de que a lógica é conservadora”. Para Pigden, a questão da autonomia da ética não envolve somente a autonomia lógica, mas também semântica e metafísica (PIGDEN, 1989, p. 128). Neste sentido, focar a discussão sobre a autonomia da ética somente no escopo da lógica é, em última instância, uma tarefa pouco interessante para a compreensão do fenômeno moral. Não me estenderei nas

---

juízos ou agir quando estava de mau humor, isso só ocorre porque ele acredita que ações feitas em episódios de raiva são moralmente erradas – neste sentido, ele sustenta que *é errado agir por impulso de raiva* ou que *não se deve agir por impulso de raiva*. Este agente, independentemente de suas crenças de segunda ordem, poderia acreditar que não se deve desculpar quem agiu por impulso de raiva ou que agir por impulso de raiva é moralmente legítimo (e as vezes, requerido), o que são crenças normativas, ao invés de metaéticas. Da mesma forma, um físico que joga pedrinhas para que elas ricocheteiem em uma lagoa pode compreender todas as miudezas do fenômeno que está adiante dele, mas a decisão de pegar a pedra e jogar ou seu divertimento ao realizar tal ato são independentes das leis da física que explicam o fenômeno observado – não há relação normativa entre a lei da inércia e a atividade de jogar pedrinhas na lagoa.

especificidades do argumento de Pigden, mas sua alegação geral é a de que não é possível, meramente a partir da lógica, negar a tese da autonomia da ética.

Acredito que Pigden está correto em sua análise e que, em última instância, Prior e Rynin não fazem nenhuma demonstração positivamente relevante para a ética. No entanto, discordo de Pigden de que as conclusões alcançadas sejam, em algum sentido, irrelevantes. O que foi demonstrado pelos autores é que não podemos sustentar a tese da autonomia da ética somente com argumentos baseados na lógica. A lógica é complexa, tal como a ética, e permite uma argumentação que possibilita também uma tese heterônoma. Ambas as perspectivas, autonomista e heteronomista, de acordo com a lógica, são igualmente equipolentes.

Por outro lado, considerando o aspecto negativo da demonstração de Prior e Rynin, eles demonstram de forma aporética que sustentar a tese da autonomia da ética somente a partir da lógica é, em última instância, uma empreitada fadada ao fracasso. A relevância de Prior e Rynin para a autonomia da ética é demonstrar a falsidade da tese defendida em *Logic and The Basis of Ethics*, a saber, a tese de que a lógica fornece uma restrição suficiente para o discurso moral. Não há nenhuma barreira (moral) que possa ser fornecida meramente pela lógica para o discurso moral, e conseqüentemente, não há uma barreira (moral) fornecida pela lógica que sustente o pressuposto de neutralidade metaética.

Por outro lado, acredito que mesmo se tentarmos defender uma tese da autonomia da ética, isso envolverá ou a autonomia semântica ou a autonomia metafísica – tal como Pigden sugere. Se este for o caso, iremos nos deparar com algo semelhante à dicotomia fato e valor, a saber, sustentar que o discurso moral é autônomo por possuir alguma característica valorativa especial. Neste sentido, mesmo que a autonomia lógica da ética seja irrelevante moralmente, se pretendemos defender tal autonomia precisaremos recorrer a algum tipo de semântica ou metafísica especial dos termos morais, o que, conforme argumentado no primeiro capítulo, seria um curso de ação indisponível. Sendo assim, friso que a tese da autonomia da ética está em maus lençóis e que, portanto, podemos rejeitá-la. A possibilidade de rejeição da autonomia da ética, conforme argumentei, é extremamente relevante para a compreensão do pressuposto da neutralidade metaética. Ao negar a tese da autonomia, nós criamos uma ponte direta entre as teorias metaéticas e o discurso moral substantivo.

## **CAPÍTULO 3:**

### **CONSEQUÊNCIAS NORMATIVAS DA METAÉTICA**

Nós consideramos como compreender a neutralidade da metaética, até então, a partir de duas perspectivas: a primeira diz a respeito da independência metafísica de fatos em relação aos valores, e a segunda sobre a distinção lógica entre relações descritivas e normativas. Foi assumido por estas perspectivas que há uma barreira (tanto metafísica quanto lógica) impossível de ser transposta. Mas, demonstramos que os pressupostos que fundamentam o distanciamento de questões o factuais e valorativas e entre relações o descritivas e normativas, na verdade, são frágeis e podem ser revistos. Parece indevido, assim, fundamentar a noção de neutralidade da metaética sobre tais bases.

Há uma última forma que podemos afirmar que perspectivas metaéticas são neutras em relação à ética normativa. Esta perspectiva afirma que o discurso metaético é distinto do discurso da ética normativa pois eles realizam tarefas essencialmente diferentes. Quando nos engajamos em uma discussão metaética estamos falando sobre as relações conceituais dos termos morais, e por outro lado, quando nos engajamos em uma discussão substantiva da moralidade nós estamos discutindo sobre as ações que são moralmente justificadas, corretas e legítimas. Isso, provavelmente, se segue de um aspecto extrafilosófico do discurso metaético, dado que essa investigação é mantida, na maioria das vezes, por filósofos em contextos acadêmicos. Discussões normativas, a respeito da conduta, por outro lado, são de domínio público: o filósofo (apesar de ser teoricamente mais justificado) se encontra na mesma posição que um padre em uma no que diz respeito à questões morais práticas. O filósofo não pode convencer alguém de que o aborto é errado com argumentos metaéticos, mas precisa justificar sua posição moralmente.

Se segue disso que os metaeticistas, ao fazerem metaética, precisam levar em consideração o objetivo de uma análise genuinamente conceitual. Ele deve, por assim dizer, se afastar das questões normativas da moralidade, que versam sobre a conduta moral, já que seu objetivo teórico é simplesmente fornecer uma explicação conceitual sobre o fenômeno de primeira ordem da moralidade, sem, necessariamente, se comprometer com aquilo que um agente deve ou não deve fazer. O metaético, que julga e prescreve, estaria infectando seus enunciados com questões que são estrangeiras do próprio trabalho que ele propõe fazer, o que compromete o resultado de sua análise. Da mesma forma que desconfiamos de uma análise antievolucionista de um cientista cristão, desconfiamos de uma análise dos conceitos morais de um metaeticista que se propõem como um

moralista.

Neste sentido, a neutralidade da metaética não seria uma barreira de natureza lógico-metafísica, mas um *critério* pelo qual poderíamos dizer quais tipos de análises da moralidade são genuinamente metaéticas e quais não são. Este critério compromete as análises metaéticas a serem neutras, no sentido de que não impliquem ou comprometam em nada no que diz respeito à conduta moral dos agentes, dado que o escopo e interesse de análises desta natureza deve ser simplesmente teórico e não prático. A metaética, concebida genuinamente, não pode ter implicações normativas para a moralidade. Uma teoria metaética que tem consequências substantivas para a ação não pode ser classificada como uma teoria metaética genuína, já que ultrapassa os limites de sua própria análise. A neutralidade da metaética é considerada um critério que deve ser aplicado na análise teórica da moralidade. Este critério permite a identificação das teorias legítimas e ilegítimas, das que são teóricas e das que são práticas, daquelas teorias que pretendem analisar e daquelas que pretendem moralizar. Em outras palavras, o critério de neutralidade se torna um objetivo da análise metaética.

Na primeira parte deste capítulo, investigaremos em que sentido podemos compreender a neutralidade metaética como um critério de discriminação que parte do ponto de vista teórico. Demonstraremos que devemos nos comprometer com uma perspectiva de análise que não tenha consequências normativas para ação para fazer uma análise metaética genuinamente neutra. A metaética, considerada por um agente, não pode, de forma alguma, influenciar sua conduta. A investigação moral de segunda ordem não irá fornecer nenhuma *regra* que guie ações, pois seu objetivo é meramente clarificar os conceitos do fenômeno moral. Em última instância, quando falamos de metaética, tomamos um ponto de vista que explica a moralidade, mas não se compromete com juízos ou recomendações de ação.

Na segunda parte, iremos apresentar a perspectiva antiarquimediana de Dworkin em *Objectivity and Truth: You'd better Believe-it!* (1994) e *Justice for Hedgehogs* (2011). De acordo com Dworkin, é indevido afirmar que enunciados metaéticos são distintos das questões substantivas da moralidade: de fato, defender uma perspectiva metaética é o mesmo que defender uma perspectiva normativa. Segundo Dworkin, toda posição metaética, na verdade, é somente uma perspectiva moral declarada de forma mais enfática. Se este é o caso, nós devemos abandonar a metaética como um todo, da forma como ela é concebida, e nos concentrarmos naquilo que realmente importa, i.e., nas questões substantivas da moralidade.

Na última parte, nós iremos lidar com os argumentos propostos por Dworkin. Aceitamos

tanto a premissa de Dworkin que a metaética possui consequências normativas para a ação como a premissa que afirma que o pressuposto de neutralidade é falso. O que iremos discordar é a posição “quietista” de Dworkin. Embora o pressuposto de neutralidade metaética não seja um critério determinante para distinguir questões metaéticas e substantivas da moralidade, podemos, ainda assim, afirmar que a metaética é uma investigação legítima. Nós não precisamos reivindicar uma suposta neutralidade para legitimar a disciplina metaética. Na prática, ao negar a neutralidade metaética, poderemos ver mais claramente porque a metaética importa.

### **3.1 Neutralidade como um critério de análise**

Vamos começar esta seção com uma pergunta simples e pretenciosa: qual é o dever do metaeticista? Perguntar isso não é trivial. Quando pergunto sobre o dever do metaeticista pretendo obter uma resposta sobre o que ele deve fazer como um metaeticista. Paralelamente, nós podemos nos perguntar qual é o dever do professor ou qual é o dever do advogado. Podemos perguntar, da mesma forma, o que o professor, o advogado e o metaeticista não devem fazer. Responder estes questionamentos nos permitirá enxergar alguns princípios condutores da análise metaética, tal que, o metaeticista deverá segui-los e aplicá-los para poder se inserir no debate metaético.

Podemos responder da seguinte forma: o metaeticista deve fazer uma análise da moralidade. Esta, acredito, é uma resposta vazia. Não só o metaeticista, mas o sociólogo, o historiador e o antropólogo devem fazer, em diversas instâncias, uma análise da moralidade. O metaeticista desempenha essa tarefa e faz alguma coisa a mais. Ele não está somente tecendo análises sobre a moralidade, mas faz algo significativo que o insere em um contexto discursivo metaético.

Não basta simplesmente responder o que ele deve fazer, mas o porquê ele deve fazê-lo. Analogamente, o sociólogo faz uma descrição de uma gama de fenômenos sociais tendo como objetivo compreender melhor a sociedade em que estamos. O historiador, objetiva lançar luz sobre os eventos que influenciaram determinados acontecimentos ou períodos históricos. O antropólogo pretende compreender melhor a cultura de uma determinada sociedade. Eles tomam a moralidade como um objeto na medida em que ela é utilizada como evidência para alcançar certa finalidade de suas análises. Neste sentido, quando perguntamos o porquê o metaeticista deve fazer uma análise da moralidade, nós nos perguntamos sobre os objetivos envolvidos na própria metaética.

Vamos prosseguir: o sociólogo deve omitir evidências em detrimento de uma análise? O historiador deve escolher certos acontecimentos como forma de justificar uma hipótese? O antropólogo deve intervir ao presenciar rituais ou práticas que ele considera erradas? A resposta

provável para todas estas perguntas é um “não” inegociável. Se for o caso que o sociólogo, o historiador e o antropólogo, pudessem fazer estas coisas, nós teríamos a compreensão de que suas análises estão, em princípio, viciadas. Isso porque ao agir de tal modo estes investigadores infringem os princípios reguladores que imperam sobre a análise que eles se propõem a realizar. Podemos muito bem dizer que são maus cientistas – não no sentido de que eles tem um desvio de carácter, mas no sentido de que a maneira que conduzem a investigação científica é inadequada.

Quando nós perguntamos “O que o metaeticista deve fazer?” e conseqüentemente “Por que o metaeticista deve fazer o que ele deve fazer?”, nós estamos nos perguntando sobre quais são os princípios reguladores incorporados em uma análise metaética genuína. O pressuposto da neutralidade metaética seria, neste contexto, um destes princípios reguladores. Uma análise metaética imprópria seria, justamente, aquela que incorpora junto à análise algum princípio ou juízo de natureza moral. O metaeticista que faz isso, seja consciente ou por mero deslize, comete uma “infração teórica” e é acusado de moralizar, onde deveria somente analisar.

Em *Moral Neutrality and The Analysis of Morality* (1958), R. G. Durrant tenta responder se é possível fazer uma análise (metaética) da moralidade em que esteja ausente da própria análise qualquer atitude moral. Ao responder isso, Durrant ilumina alguns pontos sobre o que torna uma análise da moralidade uma análise metaética genuína. O que é preciso de uma análise metaética, de acordo com o autor, “é uma perspectiva geral da moralidade que irá se aplicar para todas as moralidades, para aquelas que estamos dispostos a rejeitar tal como para aquelas que estamos dispostos a aceitar” (DURRANT, 1958, p. 169). O objetivo da metaética, nesta perspectiva, é oferecer definições para aquilo que compreendemos como moral: uma definição muito ampla incluiria coisas que não são moralidades e uma muito estreita excluiria coisas que são moralidades.

O problema é que fornecer uma definição “envolve algum elemento de escolha, alguma arbitrariedade sobre casos limites” e portanto, qualquer “perspectiva geral da moralidade deve envolver uma escolha”. Ainda assim, “devemos insistir que qualquer elemento de escolha aqui não deve ser uma escolha moral, fundamentada em preferências morais e suportada por atitudes morais. Se for uma escolha moral, o projeto [de análise] falhou” (DURRANT, 1958, p. 169-170).

Durrant, passa boa parte de seu artigo tentando demonstrar que assentir a um princípio moral “é fazer uma decisão pessoal para perseguir certo curso de ação em circunstâncias apropriadas” (DURRANT, 1958, p. 170) e que o princípio da universalizabilidade “serve para distinguir discurso moral de outros discursos que tem uma referência prática ou comprometimento”. Estes dois diagnósticos, de acordo com o autor, são análises consistentes com o projeto metaético,

dado que estas afirmações não discrimina entre aquelas moralidades que estamos dispostos a aceitar ou rejeitar. De acordo com Durrant, “Pode haver moralidades perfeitamente consistentes que afirmam diferenças morais relevantes entre os homens baseadas na cor da pele, raça ariana, suposto nascimento nobre e por aí vai” (DURRANT, 1958, p. 169), e nenhum dos princípios que ele tenta demonstrar como análises metaéticas válidas seriam capazes de dizer que estas moralidades são inadequadas ou não – isto é, não recomendam qual destas um agente deve adotar ou seguir. Se estes princípios não são capazes de discriminar entre moralidades, podemos assumir que eles são moralmente neutros, desta forma, legitimamente metaéticos.

Há nos argumentos de Durrant lama e ouro. Em primeiro lugar, temos aquilo que Rawls chamou em *The Independence of Moral Theory* (1974) de “condições formais dos princípios das concepções morais”. Estes princípios – isto é, os princípios que dizem a respeito de características gerais da moralidade e não fazem discriminações de moralidades que estamos e não estamos dispostos a aceitar – seriam características gerais das teorias normativas da moralidade, i.e., condições formais necessárias que regem a estrutura de uma teoria moral de primeira ordem<sup>69</sup>. Estas condições formais que Rawls propõe recebem o título legítimo de investigação metaética, pois estão comprometidos somente com a explicação daquilo que é a epistemologia.

Por outro lado, a afirmação de que podem haver moralidades consistentes que afirmam e supostamente justificam diferenças morais entre negros e brancos, que se sustentam sobre uma linhagem de nobreza e sobre a superioridade de uma raça ariana, nos mostra um problema a respeito do tipo de evidência que utilizamos em nossas análises metaéticas. Se podem haver moralidades completamente consistentes que afirmam estas perspectivas, como poderíamos decidir (ou escolher) entre uma moralidade e outra? Como poderíamos discriminar (moralmente) aquelas moralidades que devemos rejeitar, daquelas que não são problemáticas? Claramente, Durrant não levanta estes questionamentos substantivos, já que seu interesse é de uma ordem puramente metaética. A decisão a respeito destes assuntos não pode ser tomada por uma perspectiva que analisa a moralidade em um nível puramente teórico, pois, caso o fizesse, discriminaria entre tipos de moralidade em um nível normativo – violando o critério de neutralidade.

A primeira parte do argumento é incontroversa: a metaética, realmente, se preocupa com princípios e condições das teorias normativas da moralidade. No entanto, a afirmação de que a

---

<sup>69</sup> “As condições formais são, acredito, melhor compreendidas como simplesmente propriedades bem gerais que parecem ser naturais para se impor em concepções morais por várias razões. O fundamento talvez seja uma convicção de alto nível que qualquer concepção [moral] atrativa deve satisfazer [...] e certamente considerações de significado são uma delas” (RAWLS, 1974, p. 10-11, tradução nossa).

metaética não deve discriminar entre moralidades, e conseqüentemente, que pode existir moralidades consistentes que afirmam princípios gerais, de modo geral, racistas e preconceituosos, postula um desafio genuíno para o metaeticista. Em *Socratic Definitions and "Moral Neutrality"* (1964), Robert Gordon mostra em que sentido existe um problema a respeito da nossa evidência para perspectivas metaéticas e como isso entra em conflito com o (ou, de fato, permite a rejeição do) pressuposto de neutralidade metaética.

O critério de neutralidade metaética defendido por Durrant pode ser definido da seguinte forma: "Nenhuma definição de termos morais ou análise de raciocínio moral deve favorecer um conjunto de princípios ou ideais morais sobre outro, ou [uma] resposta para uma questão moral sobre outra" (GORDON, 1964, p. 434). Esta definição é consistente com a perspectiva que afirma que uma análise metaética não deve envolver uma escolha moral e nem discriminar entre moralidades. Neste sentido, o pressuposto de neutralidade da metaética, assim compreendido, seria um critério que diz quais, entre as análises da moralidade, irão ter o mérito de receber a etiqueta de análise metaética genuína.

O argumento proposto por Gordon baseia-se em uma analogia do conteúdo do discurso metaético em relação ao jogo da velha. Considere uma pessoa que desconhece o jogo da velha e quer jogá-lo (GORDON, 1964, p. 439-440). Essa pessoa conseguiria aprender as regras do jogo somente através da observação de uma partida ou campeonato? O leigo no jogo da velha poderá observar os movimentos na grade, observar que os jogadores escolhem entre dois símbolos distintos (*X* ou *O*), que quando três destes são colocados em uma linha reta, um risco é feito na grade demarcando uma sequência do mesmo símbolo, mas ele conseguirá identificar as regras do jogo por indução? Ou isto está inacessível para ele?

É provável que essa pessoa possa muito bem imitar os mesmos movimentos que viu e ter uma noção geral (se ele assiste a jogos onde ninguém quebra nenhuma regra) de qual é o propósito do jogo da velha e o que deve ser feito nele. No entanto, ele não saberá, por exemplo, distinguir entre uma *estratégia* de uma *regra do jogo*. Se todas as vezes que o aprendiz assistiu uma partida observou, por exemplo, que os jogadores iniciam a partida colocando um símbolo no centro da grade, ele poderá muito bem tomar isso como uma regra do jogo – algo como "o jogador que abrir a partida deve colocar a peça no centro da treliça" ou uma regra mais geral que possa ser derivada desta – apesar de que isso se trata, não de uma regra do jogo, mas de uma estratégia de como jogar bem o jogo da velha. O novato não terá nenhum critério corretor que o diga que a regra que ele descobriu, na verdade, se trata de uma estratégia – e desta forma, ele irá confundir uma definição do

jogo da velha com uma forma de conduta no jogo da velha (GORDON, 1964, p. 441-442).

Como isso se relaciona com a análise metaética? Suponhamos que uma teoria metaética proponha uma definição de que “*certo' é definido como x*” e outra teoria metaética proponha a definição de que “*certo' é definido como y*”. Ambas as teorias partem da mesma “grade” que é o uso que fazemos dos termos morais na nossa linguagem, tendo como diferença substancial somente a forma pelo qual explicam o significado dos termos quando usados no nível substantivo. Qual o critério que poderíamos utilizar para dizer que a definição *x* é preferível em relação a *y*, ou que a definição *y* é preferível em relação a *x*? Gordon afirma que não existe um critério decisório para sabermos qual entre as definições é a correta, dado que a nossa única evidência é o uso corriqueiro no discurso moral de primeira ordem. Neste ponto, nós notamos que não há nada na conduta moral que favoreça a definição *x* ou *y* – isto é, não há nenhum marcador que podemos utilizar para decidir a disputa metaética. Mais dramaticamente, não há nada nestas teorias metaéticas que possa ser utilizado para determinar qual conduta deve ser aceita e qual delas deve ser descartadas, levando em consideração o desacordo moral no nível substantivo (GORDON, 1964, p. 443-447).

Se um agente segue uma moral cristã, ou uma moral ariana, nós não poderíamos recorrer ao nível metaético para determinar qual destas perspectivas é a perspectiva normativa correta – fazer isso, novamente, seria assumir o papel de moralista, ao invés do papel de analista. Em outras palavras, assumir que o discurso metaético é neutro em relação ao discurso normativo da moralidade – que é o nível do discurso que fornece a evidência para o metaeticista – cria um beco sem saída, onde não poderíamos nem recorrer ao discurso normativo para resolver disputas metaéticas e nem recorrer ao discurso metaético para resolver as disputas normativas. Aplicar o critério da neutralidade faz com que nós não tenhamos uma forma de determinar o que é uma definição e o que é uma estratégia no que diz respeito ao jogo moral. Ou seja, como última consequência, não poderíamos falar nem em verdade nem em correção, tanto nas nossas definições sobre a moralidade como também na conduta moral de primeira ordem.

O ponto geral que o critério de neutralidade metaética tenta trazer é que é “uma coisa ruim confundir princípios sobre conduta por princípios que nos dizem como falar corretamente sobre a conduta” (GORDON, 1964, p. 447), isto é, a neutralidade enfatiza que é errado confundir a metaética com a ética normativa. Porém, o tipo de análise que a metaética propõe se encontra em um lugar complicado, dado que “nenhuma marca empírica distingue o conteúdo de uma caixa do conteúdo adequado da outra” (GORDON, 1964, p. 448), isto é, não há nada que possa distinguir a “caixa” em que vão as definições da moralidade da “caixa” em que vão as condutas morais. Não há

um critério capaz de etiquetar o que é definição e o que é comportamento moral. Sendo assim, nós não poderíamos dizer se um desacordo entre duas perspectivas morais ocorre em um nível metaético ou em um nível de normativo da moralidade – e conseqüentemente, não saberemos em qual nível estamos em desacordo.

Para Gordon, o filósofo metaético estaria em uma situação pior que o aprendiz indutivo do jogo da velha. Isso porque pelo menos no jogo da velha há uma tradição pela qual as regras do jogo são ensinadas e passadas de um jogador para o outro – “o objeto da sua investigação existe, apesar de estar além de seu alcance” (GORDON, 1964, p. 448). Já no caso da metaética, não há uma tradição pela qual as regras do jogo (as regras sobre a definição dos termos morais) seja rigidamente ensinada. Quando o filósofo metaético afirma que estamos buscando uma análise moralmente neutra, ele estabelece “um objetivo para qual apontar”, enquanto “esconde a inutilidade da investigação”. De acordo com Gordon, “o requerimento de que uma análise correta [da moralidade] seja 'moralmente neutra'” é “tanto arbitrário ou vazio”. Isso porque ela não pode ser capaz de decidir disputas entre análises conflitantes, tanto no nível metaético, como no nível normativo (GORDON, 1964, p. 449). Se o argumento de Gordon for efetivo, não há descobertas metaéticas. Gordon afirma:

Minha alegação não é que as disputas metaéticas são irresolvíveis pelo desejo de acessar a verdade, mas que elas irresolvíveis porque pressupõem algo que é falso, assim como disputas a respeito de um segredo de família de uma família que não tem segredo. Eles [os filósofos metaéticos] pressupõem que existe uma “caixa” correta, i.e., uma correta resposta para a questão “Quais políticas de uso universais refletem regras linguísticas, e quais refletem consenso substantivo?”. Mas somente há uma caixa correta se existe uma tradição [...] Mas nenhuma tradição assim existe. (GORDON, 1964, p. 450, tradução nossa)

A posição proposta por Gordon, embora dramática, promove uma reflexão sobre o tipo de relação que as teorias metaéticas devem ter em relação às teorias substantivas da moralidade. De acordo com o critério da neutralidade, a metaética não deve ter nenhum papel ativo em relação à essas teorias ou condutas substantivas. Mas isso coloca a metaética em um tipo de enigma semelhante ao novo enigma da indução, proposto por Nelson Goodman<sup>70</sup>: não poderíamos decidir qual das teorias metaéticas é a correta, dado que diferentes teorias versam sobre o mesmo tipo de evidência, e nem mesmo decidir qual tipo de conduta normativa é a correta, dado que a metaética

---

<sup>70</sup> O “Novo Enigma da Indução”, de Goodman, demonstra que quando temos um conjunto de evidências que pode ser confirmado por duas hipóteses conflitantes, nós não teríamos um critério determinante para escolher entre as duas hipóteses. O “Novo Enigma”, neste sentido, seria *qual* das hipóteses é a mais adequada para a evidência disponível, dado que ambas nos fornecem os mesmos resultados. O debate metaético estaria sobre uma ameaça semelhante, dado que não teríamos nenhum critério para decidir qual das teorias metaéticas reflete corretamente o fenômeno moral – dado que só há um fenômeno moral, que fornece um conjunto de evidências, para uma miríade de hipóteses. (GOODMAN, 1955, p. 59-81, tradução nossa).

não deve comentar nada sobre esta classe de discurso. A implicação disso é que teríamos uma gama infinita de teorias metaéticas, para uma gama infinita de condutas morais, sem que uma pudesse corrigir a outra – e dessa forma, parece que a tarefa que a metaética se propõe não passa verborreia filosófica.

Este desafio só pode ser lançado se nós adotarmos o critério de neutralidade metaética como formulado por Durrant, isto é, sem que teorias metaéticas pressuponham ou favoreçam perspectivas normativas da moralidade. O ponto importante da análise de Durrant é que uma teoria metaética não pode fazer uma escolha moral: nós não podemos, a partir da análise, recomendar um curso de ação. Este seria o núcleo da proposta da neutralidade metaética. A acusação de Gordon é que, se este é o objetivo da análise metaética, nós não conseguiríamos dizer quando estamos falando de metaética ou ética normativa e, em última instância, a metaética não teria um propósito claro.

No entanto, se aceitamos os argumentos de Durrant, estaríamos nos comprometendo com algumas perspectivas normativas da moralidade que parecem, de alguma forma, injustificadas. O termo “moralidade”, como utilizado por Durrant, parece ser amplo demais, no sentido de que inclui sobre a égide de moralidade qualquer sistema normativo de ação – não sistemas éticos, mas um *ethos*<sup>71</sup>. Há uma diferença que deve ser feita entre sistemas normativos e sistemas morais – há filósofos que defendem a perspectiva, por exemplo, que não é possível defender um sistema moral egoísta, dado que o egoísmo entra em conflito com a própria natureza da moralidade.<sup>72</sup> Neste

---

<sup>71</sup> Ao discutir uma perspectiva da moralidade existencialista, Frankena, em um texto chamado *Recent Conceptions of Morality* (em *Morality and The Language of Conduct*, Org. Castañeda, 1963), o autor afirma que uma concepção “individualista” da moralidade se afasta muito de uma concepção do que compreendemos como moral. Ele afirma “tal existencialismo é talvez melhor compreendido como uma proposta de substituir o que nós chamamos de moralidade por um ‘ethos’”, e pode ser chamado de ética somente porque “toma algum espaço em nossas vidas”. Nesse sentido, parece existir uma diferença substancial entre aquilo que é ético/moral e aquilo que diz respeito somente a conduta normativa do agente. Embora esta conduta seja julgada, de alguma forma, moralmente, a postura que o agente assume diante deste princípio ou conduta é diferente daquela postura que alguém adota quando se compromete com a moralidade – em outras palavras, pode ser que um *ethos* se sobreponha ao que é moral, mas não necessariamente um *ethos* deverá ser moral. (Frankena, 1963, p. 3)

<sup>72</sup> Bernard Williams (1985) sugere que não poderíamos, de forma razoável, responder a questão “Como devo viver?” através de uma resposta egoísta. Isso porque considerações *éticas* seriam antagônicas às considerações *egoístas* - as primeiras dizem respeito sobre nossas ações, demandas, requerimentos e necessidades, enquanto as segundas são centradas puramente no auto interesse desprendido de qualquer ideia do ético. A filosofia moral, neste sentido, deveria se preocupar não com aqueles que adotam considerações egoístas - pois estes estão *além* da ética -, mas deve fornecer justificção para aqueles que estão *comprometidos* com a vida moral. Terrance McConnel (1985) demonstra também que uma teoria do egoísmo moral *não* poderia se proclamar como uma teoria ética. Teorias éticas seguiriam algumas *meta-prescrições* para se proclamarem, legitimamente, teorias normativas da moralidade – como deontologia ou utilitarismo. Um destes requerimentos para uma teoria moral é que ela seja *promulgável*, isto é, um agente que adota um comprometimento moral com a teoria das virtudes, por exemplo, deve poder dar conselhos (morais) a partir deste ponto de vista. Uma teoria do egoísmo ético, que requer que o agente siga somente seu autointeresse, não poderia em algumas condições ser promulgável - de fato, para a vida do egoísta ser boa, parece que ela *requer* que ele jamais diga, explicitamente, que age a partir de seus próprios interesses egoístas - dado que, muitas vezes, o conselho a ser dado neste caso poderia entrar em conflito com os desejos ou interesses do egoísta (em outras palavras, é melhor para

sentido, podemos nos perguntar se é possível fornecer uma definição melhor do critério de neutralidade da metaética, sem que nos comprometamos com perspectivas normativas problemáticas e possamos nos livrar das críticas feitas por Gordon.

Vamos voltar para as nossas questões iniciais: qual é o dever do metaeticista? Qual é o objetivo da metaética? De acordo com Durrant, o dever do metaeticista envolve não discriminar entre moralidades; e é um objetivo da metaética fornecer uma análise da moralidade que não seja baseada em escolhas ou preferências morais. Sendo assim, ser um metaeticista é tomar um ponto de vista neutro no que diz respeito às questões normativas da moralidade: o metaeticista não pode tomar o ponto de vista moral, pois isso seria fazer o papel que deve ser desempenhado pelo filósofo da ética normativa.

“Tomar um ponto de vista”, é, muitas vezes, uma peça de vocabulário técnico, e não somente uma metáfora no nosso discurso (MOLINE, 1968, p. 191). Jon Moline, em *On Points of View* (1968), destaca que tomar um ponto de vista “é como escolher e olhar através uma lente construída com um propósito particular e tendo uma extensão focal e campo de visão particular” (MOLINE, 1968, p. 195). Neste sentido, se tomamos o ponto de vista da metaética, “alguns objetos estarão em foco (relevante) e outros irão simplesmente ser excluídos da visão (irrelevante)” (MOLINE, 1968, p. 195). Se adotamos o ponto de vista metaético, temos que nos questionar sobre quais são os objetos que são relevantes para uma análise genuinamente metaética e quais são irrelevantes – e o ponto frisado por Gordon é que, na verdade, o ponto de vista metaético é um ponto cego.

Não obstante, as críticas de Gordon não se direcionam somente para a metaética, mas para uma gama de *metaestudos* que também aspiram neutralidade. De acordo com Moline, em *On Philosophical Neutrality* (1970), se as críticas de Gordon forem contundentes, a empreitada tanto da metaética quanto destes outros metaestudos – tal como a filosofia da história, do direito, das normas e da ciência – estaria fadada ao fracasso desde o início. Todos estes metaestudos compartilham a noção de que a clarificação “das regras lógicas, formais ou gramaticais é baseada sobre um corpo de evidência linguística, apelo que pode, supostamente, resolver de uma forma neutra disputas entre várias tentativas de clarificação” (MOLINE, 1970, p. 21). O problema para os metaestudos, segundo Moline, se sustenta sobre três bases: sobre o *tipo* de evidência disponível para estabelecer

---

o egoísta que ele seja o único egoísta no seu bairro, e que os vizinhos não desconfiem disso). Ao falhar neste teste, nós poderíamos demonstrar que o egoísmo *não é, strictu sensu*, uma teoria ética, mas apenas uma posição de conduta normativa. Estes são apenas dois exemplos que demonstram que a metaética seria capaz de discriminar entre posições *morais* e *imorias*, e dizer que o egoísmo moral, por exemplo, é uma posição (considerada como posição ética) indisponível, reivindicando um papel, embora neutro em relação a conduta do agente, discriminador teoricamente.

uma disputa teórica; sobre a *existência* da evidência para resolver as disputas teóricas; e sobre o tratamento *neutro* da evidência disponível.

O argumento de Gordon versa, em grande parte, sobre o tipo e existência de evidência disponível: as “teorais metaéticas são supostamente baseadas em regularidades observadas no discurso ético ordinário”; e dado que não existe nenhuma marcação no discurso ordinário que sirva como evidência para separar as definições dos termos morais das condutas que são guiadas por princípios morais, “a neutralidade aspirada pelo metateorista é aparentemente ameaçada, dado que a adequação da sua evidência linguística para resolver disputas de uma forma neutra é questionada” (MOLINE, 1970, p. 21).

Este argumento se sustenta sobre a analogia entre definições e regras de jogos e a suposta relação entre definições e conduta no escopo da ética – respectivamente, entre análises metaéticas e condutas normativas. Para Gordon, os tipos de regras que existem em jogos, como no jogo da velha, é muito menos maleável e tem uma tradição muito mais rígida que as regras que permeiam o discurso na ética, e por este motivo, poderíamos resolver desacordos em dois níveis distintos no primeiro caso, mas não no segundo (MOLINE, 1970, p. 22). Além disso, o discurso metaético enfrenta um problema maior por se reivindicar neutro em relação ao discurso normativo da moralidade, o que não é o caso para o jogo da velha.

De acordo com Moline, nós podemos distinguir entre as afirmações metaéticas e as afirmações substantivas da ética no nosso discurso ordinário. Podemos afirmar, por exemplo “*Você não pode usar o termo ‘certo’ e ‘errado’, em um sentido moral, para uma mesma ação. Uma ação não pode ser moralmente certa e errada ao mesmo tempo*” ou “*O projeto de renda única universal é justo, moralmente falando, embora seja inviável economicamente*”, sendo que, em cada um destes exemplos nós falamos algo distinto. No primeiro caso, fornecemos uma definição, no segundo realizamos um juízo moral. Não se segue que nós não podemos distinguir entre os dois tipos de enunciados da ética no nosso discurso ordinário. Mesmo que não tenhamos uma teoria que diga onde está a diferença linguística, nós podemos reconhecer que as duas afirmações versam sobre assuntos diferentes. A distinção “linguística-substantiva é continuamente feita no nosso discurso”, e conseqüentemente, o argumento de Gordon não serve para nos mostrar que não temos uma marcação linguística distinta entre o discurso metaético e discurso substantivo (MOLINE, 1970, p. 25).

O segundo pilar do argumento de Gordon se sustenta sobre a perspectiva de que, no caso do jogo da velha, existe uma tradição pela qual as regras, definições e estratégias são ensinadas; já no

caso da moralidade, não existe uma tradição tão rígida. A consequência deste argumento é que a disciplina da metaética versa sobre um segredo de família que na verdade não existe. Assumir que é necessário que exista um objeto fixo pelo qual o teórico deve se debruçar é, contudo, colocar os cavalos atrás da carroça. Tal demanda exige que o homem comum “faça o trabalho do metateorista antecipadamente, assumindo que tudo o que o metateorista tem que fazer é descobrir relatos verbais neste trabalho”. Ao aceitar as críticas de Gordon, confundiríamos “o trabalho do informante com o do teórico” (MOLINE, 1970, p. 27). Moline afirma:

Sendo assim, as objeções à investigação metaética examinadas acima implicitamente desconstruem os métodos e objetivos de todos os metaestudos. É assumido que nosso estoque de distinções filosóficas é fixo; que nenhum novo pode ser articulado, inventado, ou promulgado; que nenhuma nova projeção a partir de regularidades linguísticas existentes pode ser feita. (MOLINE, 1970, p. 27, tradução nossa)

Não é necessário para o metateorista em qualquer campo encontrar distinções que ele precisa já manifestadas no uso ordinário ou mesmo no uso técnico. É a tarefa dele formular sistemas capazes de clarificar os usos dos termos éticos, termos de explicações científicas, termos legais, e assim por diante. Não deve surpreender se ele precisar fazer novas distinções ou projeções a partir das velhas ao fazer isso. (MOLINE, 1970, p. 28, tradução nossa)

Desta forma, as críticas de Gordon contra o trabalho do metaeticista, e conseqüentemente, de outros metaestudos, não se sustentam ao crivo da análise. A tarefa do metaeticista é justamente criar uma teoria pela qual possamos explicar o escopo normativo da moralidade sem que seja necessário que as definições ou distinções existam previamente ao estudo que é realizado. A única coisa que resta, agora, é compreender em que sentido o estudo do metaeticista como um metateorista é neutro em relação ao discurso normativo e se a neutralidade aspirada é possível.

De acordo com Durrant, uma análise metaética genuína não irá discriminar entre aquelas moralidades que estamos dispostos a aceitar e rejeitar: se a análise envolver uma escolha moral, ela é moralmente parcial. Contudo, este critério utilizado por Durrant parece ser generoso demais: ele assume que uma moralidade deve ser considerada qualquer coisa que (qualquer um de) nós deseje chamar de moralidade. Isso se mostra ao Durrant incluir moralidades de pessoas “insanas” – como racistas e arianos – e afirmar que uma teoria metaética não pode ou deve dizer algo sobre isso.

Segundo Moline, é possível argumentar que ao ampliar tanto o conceito de moralidade Durrant possa ter infringido seu próprio critério de neutralidade. Isso porque este critério de análise metaética “agora surge como um requerimento que qualquer teoria metaética adequada se aplique de forma igual para visões [em] que qualquer um esteja disposto a chamar estas visões de morais”. Isso faz com que este requerimento metaético possa “ser considerado simplesmente como uma visão moral liberal disfarçada sobre o valor da tolerância e abrangência na classificação de supostas perspectivas morais” (MOLINE, 1970, p. 33). Assim, pegamos o gato no pulo: o critério de

neutralidade de Durrant parte de uma escolha moral – a escolha de sermos tolerantes com quaisquer que sejam as moralidades que estamos analisando.

De acordo com Moline, o metateorista precisa fazer certas discriminações a partir dos objetos que ele investiga (MOLINE, 1970, p. 34). Dado um conjunto de evidências disponíveis, não é somente desejado, mas requerido que o metateorista selecione a evidência necessária para o seu estudo – ele precisa focar naquilo que é relevante a partir do seu ponto de vista. De acordo com Durrant, o metateorista não pode dizer que uma moralidade nazista, por exemplo, não é uma moralidade, sob a pena de perder o cargo de metaeticista. Contudo, este requerimento teórico exige que o metateorista abandone seu trabalho e aceite todas as evidências que a pessoa comum proclama como evidência para sua análise. De acordo com Moline, “Classificar uma perspectiva ou sistema de perspectivas como outra coisa que não moral não é sinal de intolerância. Não é nem mesmo um sinal de hostilidade. Alguém que classifica dessa forma pode de fato se entreter com a possibilidade que essa perspectiva não-moral em questão poderia ser de fato uma boa substituta para toda a instituição da moralidade” (MOLINE, 1970, p. 33, nota 28).

Moline sugere que consideremos o caso paralelo da filosofia da ciência: o filósofo da ciência que é proibido de decidir o que é e o que não é uma teoria científica está em uma posição impossível. Ele não poderá, de acordo com o critério de Durrant, fazer juízos científicos acerca, por exemplo, de astrologia ou frenologia. Isso não impede, contudo, o filósofo da ciência de classificar os métodos, objetivos e explicações utilizados e promulgados por essas pseudociências como não-científicos. Se, por outro lado, o filósofo da ciência não puder classificar estas perspectivas como não-científicas, isso implica que o “metateorista não pode fazer qualquer julgamento ou discriminação no geral” (MOLINE, 1970, p. 34). Sendo assim:

É impossível construir uma teoria científica satisfatória que torna filosoficamente respeitável as “explicações” de astrólogos, Cientistas Cristãos e frenologistas, todos estes que se chamam de cientistas [...]. Nenhuma teoria coerente pode tratar dados incoerentes e altamente discrepantes indiscriminadamente. O metaeticista não pode fazer seu trabalho, assim como o filósofo da ciência pode fazer o dele, se ele é sobrecarregado com uma abordagem que demanda falta de discriminação [*indiscriminateness*] em nome da neutralidade. (MOLINE, 1970, p. 34, tradução nossa)

O metateorista que determina o escopo e os temas que podem ser, legitimamente, classificadas como objetos de seu estudo não pode ser acusado de parcialidade ao fazer isso. O filósofo da ciência que classifica astrologia como não-científica e o metaeticista que classifica o *ethos* nazista como não-ético não fazem isso a partir do ponto de vista científico ou moral, mas o fazem a partir do ponto de vista teórico. Sua classificação é baseada tanto na divergência entre os dados iniciais (entre a evidência científica e ética, e a não-científica e não-ética) e a sua

legitimidade teórica de delimitar os dados de um corpo amplo de evidência para construir uma metateoria coerente.

O metaeticista não pode ser acusado de parcialidade moral ao fazer estas discriminações. Ele não parte do ponto de vista moral, mas do ponto de vista teórico, e julga a evidência disponível (o discurso normativo) a partir daquilo que é e não é moral. Ele não precisará fazer juízos morais deste ponto de vista, mas somente perceber graus de similaridade e diferença entre aquilo que é e não é moral – e a partir disso, selecionar, examinar e julgar os dados que são legítimos para realizar o seu trabalho. O ponto de vista moral é relevante para o metateorista somente no sentido de que ele é “requerido por um número máximo de sistemas que são putativamente ou intuitivamente sistemas éticos, e juntos podem prover um razoável e coerente corpo de evidência” (MOLINE, 1970, p. 37) – ou seja, ele é relevante enquanto objeto de estudo, e irrelevante enquanto ponto de vista adotado. Levando em consideração o ponto de vista moral, desta forma, o metaeticista poderá discriminar aquelas perspectivas que são genuinamente morais, daquelas que não são – e poderá dizer, por exemplo, que uma moralidade nazista não parte de um ponto de vista moral, se houver evidência suficiente para essa afirmação. Dado que o interesse do metaeticista deve ser meramente teórico, e não em compatibilidade com suas próprias perspectivas morais, “isso é suficiente para refutar as afirmações que ele deve escolher entre viés moral por um lado e indiscriminação teórica por outro” (MOLINE, 1970, p. 37).

Neste sentido, quando nós afirmamos que um metaestudo é neutro em relação ao discurso substantivo, nós não estamos dizendo que ele não faz juízos ou distinções, mas queremos dizer que este metaestudo parte de um ponto de vista distinto daquele ponto de vista que é tomado no discurso substantivo. Neutralidade, neste sentido, não é indiscriminação teórica em relação aos dados analisados, mas partir de uma atitude diferente da atitude adotada no discurso de primeira ordem. De certa forma, Durrant estava correto ao afirmar que uma análise metaética que faz juízos morais estaria comprometida moralmente, mas errado ao exigir do filósofo metaético que ele não faça distinções do nível normativo – basta que estas distinções sejam juízos do ponto de vista metaético.

Nós começamos essa seção com dois questionamentos principais: a respeito do *dever* do metaeticista e a respeito do *objetivo* da metaética. Vimos que a metaética, como uma proposta de análise do discurso da moralidade, pretende criar uma estrutura teórica capaz de explicar os fenômenos da moralidade. A afirmação de que ela é neutra não deve ser compreendida como uma afirmação de que ela deve ser indiscriminadora em relação ao discurso substantivo da moralidade, mas que ela deve partir de um ponto de vista distinto. O dever do metaeticista, neste sentido, não é

tratar os dados do discurso substantivo da moralidade indiscriminadamente, mas assumir um ponto de vista teórico, de análise e conceituação. Quando exigimos que a análise metaética seja neutra, nós exigimos que ela seja normativamente neutra em relação a conduta moral dos agentes – ela não deve emitir juízos acerca da conduta, ou dizer o que um agente deve fazer, de um ponto de vista moral.

De fato, talvez seja possível que um agente que adote determinada teoria metaética elabore diferentes tipos de juízos morais, e que a aderência de determinada teoria seja um fator importante para as suas decisões morais. No entanto, não é o caso que essa seja uma relação necessária – não é o caso, por exemplo, que alguém que acredite, de um ponto de vista metaético, que não existem valores morais seja automaticamente um niilista ou anarquista moral – de forma que dado que um agente se compromete com determinada explicação metaética ele irá se comprometer com determinada perspectiva moral substantiva. Uma perspectiva metaética tomada por um agente teria meramente um poder explicativo, de esclarecer os seus juízos morais, tanto para ele como para os outros. Mas acreditar numa perspectiva teórica metaética não comprometerá um agente com quaisquer princípios ou condutas morais, da mesma forma que um cristão que acredita que tudo o que acontece é providência divina não deixará de trabalhar para alcançar os seus objetivos ou se esforçar para ser uma boa pessoa. Isso porque explicar e fazer são duas coisas diferentes: fornecer uma justificação metaética e oferecer um conselho ou juízo moral são atividades distintas. Quando dizemos que uma abordagem metaética é neutra em relação a uma conduta moral, queremos dizer que uma não implicará necessariamente na outra – em outras palavras, a metaética é normativamente neutra no que diz respeito às ações, condutas ou juízos morais.

### **3.2 A Metaética como uma investigação interna da moralidade**

As críticas de Gordon apontam para a impossibilidade de distinguir entre o discurso metaético e o discurso substantivo da moralidade: a metaética não pode se proclamar como neutra enquanto utiliza de evidências que partem do discurso substantivo. Essa crítica pode ser evitada se consideramos o tipo de abordagem, i.e., o ponto de vista metaético, como neutro em relação às condutas dos agentes. Ao fazer isso, estabelecemos um escopo para o discurso metaético, um objetivo teórico para o metaeticista, que não pretende aconselhar qualquer coisa sobre a conduta moral. Assim, quando afirmamos que há neutralidade entre os dois tipos de discurso, estamos afirmando que o primeiro campo não influencia (nem deve influenciar) a postura de um agente no segundo campo. Ou seja, juízos metaéticos são normativamente neutros em relação às ações morais.

Durrant está correto ao afirmar que “a descoberta que uma análise do caráter lógico da moralidade tem consequências morais importantes seria uma prova repentina que a análise da moralidade é deficiente” (DURRANT, 1958, p. 178), embora esteja incorreto na sua caracterização do que conta como moral. Se uma análise que parte do ponto de vista metaético tiver consequências práticas para a ação ou influenciar diretamente a conduta moral em um nível substantivo, podemos afirmar que essa análise não é neutra. A tarefa do metaeticista, como metateorista, é oferecer uma teoria que explique o significado, status, princípios e relações dos conceitos envolvidos no discurso moral substantivo. Neste sentido, para desafiarmos a perspectiva de que a metaética é neutra, precisamos demonstrar em que sentido o comprometimento com uma perspectiva metaética gera, necessariamente, consequências substantivas para ação. Se pudermos demonstrar que o discurso metaético possui consequências para a ação, nós mostraremos que o critério de neutralidade metaética, na verdade, não se sustenta.

Uma tentativa de demonstrar em que sentido a metaética possui consequências substantivas para a ação foi feita pelo filósofo do direito Ronald Dworkin, em *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It* (1994) e *Justice for Hedgehogs* (2011). Os argumentos, nas duas instâncias, são similares e possuem um objetivo comum: justificar uma teoria unificada do valor. Mais do que questionar a legitimidade das teorias metaéticas (como proposto por Gordon), Dworkin pretende mostrar que estas teorias estão comprometidas com o discurso normativo da moralidade – uma teoria metaética seria carregada normativamente. A metaética, para Dworkin, não é algo independente da teoria moral normativa, mas estaria orbitando um mesmo centro gravitacional, isto é, a conduta moral dos agentes.

Dois argumentos suportam a perspectiva de Dworkin. Em primeiro lugar, Dworkin distingue entre questões internas e externas de um campo de discurso (DWORKIN, 2011, p. 30-32). De acordo com Dworkin, o pressuposto de neutralidade metaética esta sustentado por um tipo de ceticismo externo às discussões substantivas da moralidade. Mas esse tipo de ceticismo se mostra como uma posição *interna* ao discurso moral. A revelação de que o ceticismo externo na verdade é interno ao discurso substantivo da moralidade sustentará o segundo argumento, de que há consequências práticas, i.e., normativas para ação. Se o discurso cético metaético, na verdade, for interno à moralidade, ele se mostrará como uma posição normativa, e desta forma, terá consequências não só para a explicação de posições morais, mas também para a conduta moral – negando o a suposta neutralidade metaética.

A maior preocupação de Dworkin é o que ele chama de *ceticismo arquimediano*. Esse tipo

de ceticismo “pretende ficar fora de todo um corpo de crença e julgá-lo como um todo a partir de premissas ou atitudes que não devem nada a ele”, tal posição cética argumenta “a partir de de teorias não avaliativas sobre o tipo de propriedade que existe no universo, ou como podemos ganhar conhecimento ou crença confiável sobre qualquer coisa” (DWORKIN, 1994, p. 88). No caso da moralidade, o ceticismo arquimediano se mostra como posições metaéticas – externas ao discurso substantivo – que negam a possibilidade de que juízos morais tenham valor de verdade. Este é um tipo de ceticismo que se proclama externo a um campo do discurso e deve ser contrastado com o que Dworkin chamou de *ceticismo interno*.

O ceticismo interno não é arquimediano, pois não pretende se manter fora de um campo de discurso. O ceticismo interno na moralidade pressupõe a falsidade de algum juízo moral positivo. Um juízo moral positivo “atribui um predicado moral a um ato, pessoa ou evento”, enquanto um juízo moral negativo “nega tal atribuição” (DWORKIN, 1994, p. 91). O ceticismo interno “nega um conjunto familiar de afirmações positivas e justifica a negação endorsando uma afirmação moral diferente” (DWORKIN, 2011, p. 33). Ele é interno, pois, não pode afirmar que valores não sejam portadores de verdade, já que contrapõe um juízo moral com outro. Por exemplo, a perspectiva que afirma que não existe nada de inerentemente certo ou errado nas escolhas sexuais de alguém é fundamentada sobre uma perspectiva que estabelece o que é um ato certo ou errado, e a partir disso, afirma que não existe nada em relações sexuais consentidas entre adultos que caia no campo do que é certo ou errado.

Esse tipo de ceticismo se baseia em uma compreensão de que há, de certa forma, verdades no campo da moralidade. Note que, caso fosse verdadeiro que houvesse algo de inerentemente certo ou errado nas escolhas sexuais de alguém, a primeira afirmação seria verdadeira; mas, se somos céticos neste campo da moralidade, isto é, no que diz respeito a conduta sexual consentida entre adultos, nós afirmaremos a falsidade desta afirmação. Isso trata-se de uma atitude geral em relação à moralidade que Dworkin chamou de *perspectiva ordinária* (DWORKIN, 2011, p. 26-27). A perspectiva ordinária assume que quando dizemos que algo é moralmente correto ou incorreto estamos reivindicando que nossas “convicções morais não dependem do que outras pessoas pensam ou sentem” (DWORKIN, 2011, p. 27). A perspectiva ordinária se compromete com tomar o ponto de vista moral em valor nominal [*face value*], isto é, quando as pessoas dizem que algo é moralmente errado, elas acreditam que isso é *realmente* errado (DWORKIN, 2011, p. 28).

Neste sentido, quando alguém afirma que não existe nada errado nas escolhas sexuais de alguém, ele quer dizer que as coisas realmente são assim – que essa afirmação é verdadeira, é

objetiva e não depende da opinião ou sentimento de outras pessoas. De acordo com Dworkin, a negação deste tipo de afirmação inclui, em si mesma, um juízo moral positivo alternativo (DWORKIN, 1994, p. 90). Quando alguém afirma que não se pode julgar alguém por seu país de origem, mas, age ativamente na sociedade de forma xenófoba, podemos dizer que essa pessoa age de forma não-moral – ou ao menos, inconsistente com o que acredita moralmente. Da mesma forma, podemos dizer que quando alguém afirma que não existe nada de certo ou errado nas escolhas sexuais de alguém, mas julga as pessoas baseado em suas escolhas sexuais, essa pessoa também age de forma errada. Isso porque ele age, de acordo com a perspectiva ordinária, contrário ao que sustenta em valor nominal. Sendo assim, em uma perspectiva do ceticismo interno da moralidade, quando você se compromete com determinada afirmação moral em valor nominal, você também se comprometerá com algumas atitudes que sejam implicadas a partir dessa perspectiva cética, como por exemplo, não julgar alguém pelo seu país de origem ou por suas preferências sexuais.

O ceticismo interno da moralidade pressupõe tanto um juízo moral positivo (ou seja, afirma um juízo moral alternativo ao negar a verdade de um determinado juízo) e tem consequências práticas para a ação (influencia diretamente a conduta moral do agente). Essa perspectiva não pode ser cética em relação aos valores, pois ela pressupõe valores que contrapõem uma determinada posição – valores que funcionam como um contrafactual para o juízo que está sendo negado (DWORKIN, 1994, p. 91).

O ceticismo externo está, neste sentido, em direta contraposição ao ceticismo interno: ele dá um passo para trás, no que diz respeito aos juízos morais, e julga as afirmações internas da moralidade, não de uma perspectiva *da* moralidade, mas *sobre* a moralidade (DWORKIN, 2011, p. 31). Ao fazer isso, o ceticismo externo simplesmente informa o agente sobre os aspectos, a verdade e status das afirmações morais, não influenciando diretamente em suas ações. Sustentar a opinião de que não há nada de certo ou errado na escolha sexual de adultos é um juízo moral; sustentar a hipótese de que essa é uma opinião quase universalmente aceita é fazer um juízo que diz respeito aos juízos morais, mas que é neutro em relação à estes.

Em outras palavras, podemos dizer que o ceticismo interno versa sobre à ética normativa, enquanto o ceticismo externo é de ordem metaética. O ceticismo arquimediano, vale notar, pode existir em qualquer campo de investigação: “externo” se refere aqui ao prefixo “*meta*”, às questões de segunda ordem, às questões que tomam o discurso substantivo como objeto de estudo, ou seja, se trata de um ceticismo puramente teórico. No escopo da moralidade, esse ceticismo é desenvolvido

no campo metaético. No entanto, arquimedianos que argumentam a partir desta perspectiva, não discordam que, por exemplo, o genocídio é errado ou que devemos proteger o meio ambiente. Ele simplesmente nega que estas coisas *realmente* são erradas ou *realmente* são deveres. Segundo Dworkin:

Ele [o arquimediano] insiste, ao invés disso, que o errado [*wrongness*] está “aqui”, no nosso próprio peito, que nós “projetamos” qualidades morais na realidade, que eventos não são, neles mesmos, certos ou errados, bons ou maus, aparte das nossas emoções ou projetos ou convenções, que nossas convicções não são, afinal, verdadeiras ou falsas além daquilo que nós sabemos ou não sabemos, mas são simplesmente, de formas complexas, produtos da nossa invenção ou manufatura. Ele é cético, em outras palavras, não sobre convicções, mas sobre o que nós podemos chamar de perspectiva de “valor nominal” destas convicções. (DWORKIN, 1994, p. 92, tradução nossa)

Arquimedianos são céticos somente no nível metaético. Eles consideram que a perspectiva ordinária, quando afirma que as coisas realmente são erradas, cruéis ou injustas, está, na verdade, fazendo afirmações a respeito da ontologia ou epistemologia da moralidade – afirmações a respeito daquilo que Dworkin chamou de *morons*<sup>73</sup>. Para os filósofos arquimedianos, não podemos simplesmente dizer que nossos juízos são verdadeiros, mas precisamos ter o direito de dizê-lo. Este direito não é garantido em argumentos normativos da moralidade, mas precisa ser conquistado no campo da argumentação filosófica, precisa ser conquistado fazendo metaética. Quando dizemos que nossas opiniões simplesmente refletem a realidade, quando dizemos que estamos falando algo verdadeiro, de objetivo, nós precisamos ter uma teoria metaética que fundamente nosso argumento nestes termos.

Considere a seguinte afirmação em um debate acalorado sobre racismo: “A escravidão é imoral. Sempre foi errada e deve ser reconhecido e julgado como errada. Não devemos perdoar aqueles que apoiam um regime escravagista ou tentam justificar o preconceito racial de qualquer forma. Ao pensar que pessoas justificam isso, sinto repulsa. Não digo isso simplesmente porque é minha opinião. O que digo é um fato sobre como o mundo é e sobre como devemos viver. Digo isso, pois se trata de uma verdade, dessa forma, é indiscutível. É uma questão objetiva que brota da própria natureza da moralidade.”

---

<sup>73</sup> *Morons*, segundo Dworkin, seriam propriedades ou qualidades que forneceriam aos termos morais verdade ou falsidade. *Morons* são, neste sentido, *atos morais* casualmente responsáveis pelas propriedades morais no mundo – e cujo qual, a realidade moral é dependente. Infelizmente, em português o sarcasmo pretendido por Dworkin ao cunhar o termo *moron* é perdido: ele estava fazendo uma analogia com outra partículas subatômicas, quarks, mésons, kaons neutros e etc. Junto destas partículas estaria também os *morons*, partículas morais que fazem parte da constituição do universo. O ceticismo arquimediano, neste sentido, seria a perspectiva que nega a existência destes *morons* – e negam como algo *a respeito* da moralidade, não como algo *interno* à moralidade. Podemos traduzir *moron* para o português como *idiota*, e suspeito que Dworkin estaria apontando para a futilidade (ou, possível insanidade) em alguém acreditar que tais partículas existem na estrutura do universo, ou mesmo em se entreter em refutar a existência de tal partícula. A nota sarcástica seria, justamente, sobre o fato de filósofos sérios se debruçarem tanto sobre estes, possíveis, *morons*.

Acredito que este é um argumento moral totalmente plausível. Não só plausível, como é suportado pela compreensão da perspectiva ordinária – pessoas utilizam, ordinariamente, estes termos para referir-se aos seus comprometimentos em debates ou discussões morais. No entanto, se considerarmos uma perspectiva arquimediana da moralidade, nós teríamos que dividir este argumento em duas afirmações de categorias distintas: a primeira parte em juízos morais substantivos e a segunda como afirmações a respeito da moralidade. Quando digo que “a escravidão é imoral”, que “não devemos perdoar aqueles que apoiam um regime escravagista” e que “ao pensar que pessoas justificam isso, sinto repulsa”, julgo de uma perspectiva normativa da moralidade, estou emitindo um juízo que afirma que a escravidão é errada, imperdoável e repulsiva. Mas quando afirmo que “é um fato sobre como o mundo é”, que “se trata de uma verdade” e que “é uma questão objetiva que brota da própria natureza da moralidade”, eu faço declarações sobre o estatuto da afirmação de que a escravidão é errada. Eu não estou falando que a escravidão é errada, mas estou falando sobre a afirmação de que a escravidão é errada. Estou fazendo metaética.

Esse segundo conjunto de afirmações, as afirmações metaéticas, é o que Dworkin chamou de *afirmações complementares* [*further claims*]<sup>74</sup>. Estas afirmações complementares “declaram verdade independente da mente de uma forma bem enfática” (DWORKIN, 2011, p. 53), se considerarmos elas como afirmações metaéticas. Mas elas também parecem ser juízos morais. Se tomarmos a perspectiva ordinária em consideração, quando usamos termos como “objetivo”, “verdade” e “realmente” em argumentos morais, geralmente, queremos clarificar um ponto específico do nosso argumento, de forma que contrastamos estas afirmações de afirmações de cunho subjetivo (DWORKIN, 2011, p. 54). A afirmação de que “a escravidão é realmente errada” parece querer, simplesmente, enfatizar o conteúdo da afirmação moral. Esta afirmação tenta distinguir a opinião moral de uma questão negligenciável de gosto, por exemplo. Se considerarmos dessa forma, as afirmações complementares perdem o seu estatuto metaético e se tornam simplesmente uma ênfase do conteúdo do juízo moral. Assim, podemos considerar o segundo conjunto de premissas, não meramente como um discurso a respeito da metaética, mas como uma posição que emite juízos morais normativos – juízos *complementares* de primeira ordem.

A conclusão de Dworkin é a de que as afirmações complementares, na verdade, representam juízos morais substantivos, não um arcabouço teórico-conceitual que se apresenta fora das discussões de primeira ordem da moralidade. Se isso for verdadeiro, qualquer ceticismo que

---

<sup>74</sup> Further claims pode ser traduzido, literalmente, como *afirmações posteriores* ou *afirmações seguintes*. A tradução *afirmações complementares* foi uma sugestão do meu colega Luca Igansi que, acredito, soa bem e mantém o sentido do termo original.

pretenda negar uma posição que afirme “verdade”, “objetividade” e “realidade”, no que diz respeito a moralidade, i.e., qualquer posição cética arquimediana, na verdade, se mostrará como uma posição normativa da moralidade. Dessa forma, o ceticismo arquimediano, que se apresenta como uma posição neutra, externa à moralidade e sem consequências práticas para ação, na verdade, se mostrará como um tipo de ceticismo interno. A suposta reivindicação de neutralidade sustentada pelos arquimedianos se mostra, portanto, falsa.

No entanto, o cético arquimediano nega simplesmente o estatuto metaético destas afirmações: ele não acredita que exista “verdade”, “objetividade” ou “realidade” de um ponto de vista teórico. Ele nega o direito do metaético em fazer estas afirmações (DWORKIN, 2011, p. 26), pois ele desconsidera uma perspectiva metaética que as fundamenta. Mas se as afirmações metaéticas são simplesmente uma extensão enfática dos nossos juízos morais, o arquimediano, ao ler as afirmações complementares como afirmações de segunda ordem, coloca mais do que simplesmente palavras na boca daqueles que sustentam a perspectiva ordinária, ele coloca uma teoria metaética inteira. Como ele pode apresentar uma posição cética de algo que nós não estamos afirmando?

Dado que o cético arquimediano sustenta a distinção entre questões da ética normativa e questões metaéticas, ele pode, supostamente, reivindicar a neutralidade dos dois campos do discurso. Dessa forma, ao reivindicar a não existência de propriedades e fatos na moralidade, o cético arquimediano não parte de uma posição normativa, mas simplesmente nega que haja tais propriedades no fenômeno moral. Sua posição seria análoga à posição do ateu em relação às posições religiosas, ou do ceticismo astrológico em relação às questões astrológicas. O ateísmo não pode ser considerado, estritamente, uma posição religiosa; o ceticismo sobre a astrologia não pode ser considerado, estritamente, uma posição astrológica. Estas posições negam a existência de determinados fatos ou propriedades, mas não tomam uma posição substantiva, de primeira ordem, em relação ao discurso que formulam tal opinião (DWORKIN, 2011, p. 40-41). Da mesma forma, o cético arquimediano na moralidade nega a existência de certas propriedades, mas não toma partido no discurso substantivo – não podemos considerar tal posição como uma posição, estritamente, moral.

Porém, se definirmos uma posição religiosa como uma posição que fala sobre a existência de Deus, ou se definirmos uma posição astrológica como uma posição que fala sobre a influência dos corpos celestes no comportamento humano, certamente, tanto a posição ateu quanto o ceticismo astrológico são posições normativas (DWORKIN, 2011, p. 41). Elas tomam partido no discurso em

questão. Igualmente, a definição arquimediana da moralidade, isto é, a definição metaética de que afirmações a respeito da existência, verdade, realidade e objetividade do discurso moral, não são, elas mesmas, posições morais, pode ser pressionada. Se nós definirmos uma posição moral como aquela que toma sobre, por exemplo, quais juízos morais são verdadeiros, certamente, ao tomar uma posição cética a sobre estes, o arquimediano adota uma posição moral – ou seja, interna à moralidade (DWORKIN, 2011, p. 42).

Assim, se pudemos considerar o ceticismo arquimediano como um ceticismo interno da moralidade, ele terá consequências práticas para a ação e estará comprometido com juízos morais positivos para contrapor outras posições morais. Se, em uma discussão moral, o ceticismo arquimediano se mostrar neutro – isto é, se pudermos defender uma perspectiva metaética a respeito da negação da verdade, objetividade e realidade na moralidade sem que esta posição tenha algum comprometimento moral – poderemos sustentar uma posição arquimediana privilegiada.

Suponhamos um cenário em que algumas pessoas discutem sobre a questão da eutanásia, se ela é ou não moralmente requerida ou proibida. Pedro afirma que a eutanásia é moralmente requerida em certos contextos; Maria afirma que a eutanásia nunca deve ser permitida, que é algo análogo ao assassinato; Pirro afirma que ambos estão errados, que a eutanásia não é nem requerida e nem proibida, mas tal como cortar as unhas, sempre permissível e nunca mandatório. Claramente, nenhuma destas posições é neutra em relação à discussão moral, pois elas emitem um juízo moral positivo – elas recomendam qual ação deve ser feita. Embora a terceira posição não recomende qual curso de ação deve ser tomado, isto é, se a eutanásia está ou não no escopo das ações morais proibidas ou requeridas, ela não é neutra em relação às outras duas posições, pois emite um juízo moral positivo contrário ao que estas posições afirmam – isto é, ambas estão erradas, e Pirro nos dá uma posição cética interna da moralidade. Ainda há, no entanto, uma quarta posição disponível, a posição de Arquimedes: esta posição afirma que a eutanásia não é nem moralmente proibida, nem moralmente requerida, e nem moralmente permitida, em última instância, porque não há nenhuma propriedade ou fato sobre a moralidade que torne as ações proibidas, requeridas ou permitidas. Esta posição é moralmente neutra?

O diagnóstico que podemos fazer da posição Arquimedes é que ela sofre da carência de *morons*. Arquimedes proclama sua posição como neutra porque não existe nada no tecido do mundo que possa recomendar ações de uma perspectiva moral, e desta forma, sua posição também não poderia recomendar ações morais. Mas note que, se fosse o caso que existissem *morons*, a eutanásia seria ou moralmente proibida, ou requerida ou permissível; haveria uma resposta definitiva para a

questão<sup>75</sup>. Entretanto, não é o caso que existam *morons*, segundo a perspectiva arquimediana. Sendo assim, sua posição não é, em si mesma, uma perspectiva normativa, pois não fala do ponto de vista moral, mas do ponto de vista da metafísica ou epistemologia – de forma que, supostamente, não estaria se envolvendo na questão substantiva da eutanásia – sobre a falta de *morons* na estrutura da realidade.

No entanto, Arquimedes comete um severo erro ao não compreender a discussão que estava sendo tomada: Pedro, Maria e Pirro discutiam sobre as razões, se existem, que fazem a eutanásia ser proibida, requerida ou permissível. Eles não estavam discutindo sobre a metafísica ou epistemologia da moralidade. Os argumentos que eles usam ao discutir a questão da eutanásia são muito diferentes dos argumentos que Arquimedes nos fornece: eles se referem a autonomia da pessoa, à dignidade humana, ao direito à vida e ao direito de escolha, ao sofrimento que certas doenças causam e por aí vai. Mesmo que Pedro, Maria e Pirro fossem filósofos e utilizassem argumentos que se referissem aos *morons*, o que importa são as conclusões destes argumentos, i.e., as razões categóricas, se existem ou não, que alguém pode ter para dizer que o procedimento da eutanásia é ou não é moralmente proibido, requerido ou permissível (DWORKIN, 2011, p. 43). O importante é a atitude que tomam em relação ao desacordo substantivo, não o que acreditam sobre metafísica, epistemologia ou lógica.

Se considerarmos as conclusões dos argumentos, a posição que Arquimedes sustenta será semelhante a de Pirro: ambos não acreditam que seja proibido, requerido ou permissível, moralmente falando, realizar a eutanásia. Para ambos, não importa qual o rumo de ação é tomado – porque eles são céticos em relação à uma resposta objetiva neste campo específico da moralidade. O argumento de Arquimedes inclui o de Pirro, por se tratar de um argumento mais geral, mas da mesma forma que o argumento de Pirro é uma posição moral, o argumento de Arquimedes também é uma posição moral. A posição de Arquimedes é clara: não importa qual rumo de ação você tome no que diz respeito a eutanásia, porque não existem *morons* – e afirmar isso é emitir um juízo moral normativo. Arquimedes diz, no fim das contas, que não existem razões categóricas para tomar qualquer rumo de ação no que diz respeito à eutanásia (e possivelmente, por ser um tipo de ceticismo mais geral, isso se aplicará também em outros campos da moralidade), e dizer isso é, claramente, se colocar em oposição aos juízos de Pedro e Maria. A posição arquimediana, portanto:

[...] tem as mesmas implicações para a ação que a terceira perspectiva, e embora esteja revestida em uma linguagem mais ambiciosa, não é mais neutra. Se o arquimediano pretende mostrar que o seu tipo de ceticismo é realmente neutro, ele deve fazer mais que apontar para

---

<sup>75</sup>“Sua suposição de que não há *morons*, ele insiste, não é em si uma afirmação moral. É uma reivindicação da física ou metafísica” (DWORKIN, 2011, p. 43).

o espaço lógico entre os juízos de obrigação e proibição, ou nos lembrar que dizer que uma proposição não é verdadeira ou falsa é diferente de dizer que é falsa. Ele precisa de mais estrutura e um argumento mais ambicioso do que isso. (DWORKIN, 1994, p. 95, tradução nossa)

Há disponível, na tradição do ceticismo externo, diferentes posições para defender a proposição de que a metaética é neutra em relação à ética normativa. Em *Justice for Hedgehogs*, Dworkin aponta para o *ceticismo do erro* e o *ceticismo de status* que defendem o pressuposto de neutralidade metaética<sup>76</sup>. Em *Objectivity and Truth*, Dworkin oferece uma extensa lista de posições da metaética contemporânea e demonstra em que sentido elas falham<sup>77</sup>. A conclusão, em ambos os casos, é que as premissas metaéticas na verdade funcionam como juízos morais positivos, e dessa forma, se apresentam como *internos* à moralidade.<sup>78</sup> Dois pontos se salientam da argumentação de Dworkin.

De acordo com Dworkin, o ceticismo que se proclama neutro em relação às posições normativas da moralidade deve satisfazer duas condições: ser *semanticamente independente* e carregar *pertinência cética* (DWORKIN, 2011, p. 55). No entanto, qualquer tipo de ceticismo legítimo para determinado campo do discurso não será semanticamente independente. Se ele for semanticamente independente, ele não terá a pertinência cética que é requerida por uma postura cética.

Considere os exemplos que utilizamos anteriormente: a afirmação de que o ateísmo é verdadeiro e que a astrologia é falsa. Se nós definirmos essas afirmações como afirmações

---

<sup>76</sup> Dworkin define dois tipos principais de ceticismo externo: o ceticismo de erro e o ceticismo de *status*. Ambos, se mostrarão no fim como posição *internas* ao discurso moral. O ceticismo de erro é derivado da teoria do erro de John L. Mackie em *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977) e afirma que todos os juízos morais são *falsos* – porque, em última instância, não há uma ontologia capaz de sustentá-los. O ceticismo de *status*, derivado do sentimentalismo humeano e emotivismo positivista, por outro lado, nega que juízos morais tenham valor de verdade no fim das contas (MACKIE, 1977, p. 32-35). O ceticismo do erro estaria mais vulnerável às críticas de Dworkin porque, se for possível demonstra que as afirmações complementares feitas por essa perspectiva podem ser interpretadas como afirmações internas, então ela estará em contradição, pois fará um juízo interno, que se autoproclama verdadeiro, que afirma que juízos morais são falsos. O ceticismo de status enfrentaria uma dificuldade diferente, já que não proclama que juízos morais tem valor de verdade, sendo necessário estabelecer uma linha que consiga delimitar o discurso metaético e o discurso normativo – o que Dworkin demonstrará ser impossível.

<sup>77</sup> Em *Objectivity and Truth*, Dworkin faz um argumento por casos para defender sua posição. Neste sentido, ele levanta uma lista de posições metaéticas que se sustentam sobre o pressuposto da neutralidade, e as acusa de carregar comprometerimentos normativos de primeira ordem. Seus argumentos diferem para cada teoria – como um bom jurista, ele levanta os argumentos de defesa e tenta demonstrar as incoerências para sustentar sua posição –, e não será possível (ou interessante) abordar estes argumentos em totalidade aqui. No entanto, é interessante notar que Dworkin argumenta que teorias do realismo metafísico, do erro, expressivistas, das propriedades secundárias e correspondencialista fazem parte do pacote de teorias que se proclamam neutras e carregam comprometerimentos morais.

<sup>78</sup> Dworkin fornece uma lista extensa tanto em *Objectivity and Truth* quanto em *Justice for Hedhogs* de posições metaéticas que se sustentam sobre o pressuposto da neutralidade. Detalhar seus argumentos, porém, seria contraproducente no escopo desta dissertação, dado que envolvem questões periféricas da questão da neutralidade metaética – como a relação entre motivação e moralidade, a ontologia das propriedades morais, a psicologia da ação moral e por aí vai.

semanticamente independentes, respectivamente, ao discurso religioso e ao discurso astrológico, quais serão as consequências? Podemos definir, por exemplo, ambas as afirmações como parte do discurso cosmológico – isto é, da ciência que fala a respeito do que existe no universo. Agora, uma afirmação de cunho cosmológico pode ser pertinente ao discurso religioso ou astrológico? Provavelmente, mesmo que a posição ateísta fosse verdadeira, ou que a astrologia fosse de fato falsa, estas posições não teriam pertinência se não fossem elaboradas dentro do campo de discurso em questão. Definindo como verdades cosmológicas, nem o religioso, nem o astrólogo irá deixar de falar de verdade, objetividade ou realidade de suas respectivas áreas de discurso. A posição cética, assim elaborada, perde o alcance e pertinência do ceticismo que propõe. Tanto o religioso como o astrólogo continuarão a fazer afirmações complementares em seus respectivos campos de discurso. Mas se elaborarmos uma perspectiva cética interna ao discurso – como no caso do problema do mau para o discurso religioso ou se apontarmos para leituras e previsões conflitantes ou não acuradas no discurso astrológico – nós poderemos reivindicar, com maior propriedade, um tipo de posição que tem implicações céticas. De fato, precisamos reconhecer que quando as pessoas falam que não existe Deus ou fatos astrológicos, elas não pretendem ser neutras em relação ao discurso, tanto religioso como astrológico, mas elas pretendem enfatizar que não existe alguma razão ou justificativa dentro deste campo do discurso – elas reivindicam um ceticismo que é interno e pertinente.

Igualmente, o ceticismo externo na moralidade falha por reivindicar independência em relação ao discurso normativo: ao fazer isso, perde qualquer pertinência cética que possa ter. Mesmo que, por exemplo, não existam fatos morais e que todas as declarações morais sejam falsas ou meras expressões emocionais do agente, isso não impedirá que as pessoas elaborem juízos verdadeiros a respeito da moralidade. Pedro e Maria continuarão a dizer que a eutanásia é proibida, requerida ou permissível e reivindicarão a verdade de suas posições. A interjeição do cético que afirma que não existem fatos a respeito da moralidade não fará com que eles revisem suas opiniões. De fato, se Arquimedes diz que não existe verdade na moralidade, o mais provável é que Pedro e Maria interpretem tal afirmação como uma afirmação interna ao discurso. A forma como Arquimedes fala seria somente outra maneira de afirmar a mesma opinião de Pirro, de que a eutanásia não é nem proibida, requerida ou permissível moralmente, mas que é como cortar as unhas. Um argumento cético que elimine a verdade do discurso moral não pode ser elaborado fora do discurso moral<sup>79</sup>. Da mesma forma que a justificação de uma posição moral exige um argumento

---

<sup>79</sup> “Não existem questões filosóficas distintas deste tipo [externas]: em particular, a questão sobre se juízos morais

para o estabelecimento de um juízo moral, que deve ser elaborado dentro do discurso moral, uma posição cética, interna da moralidade, deve ser elaborada de forma interna à moralidade. Sendo assim:

Nós não podemos escalar para fora da moralidade e julgá-la de um tribunal arquimediano externo, não mais do que podemos sair da razão em si mesma e testá-la de fora. Estes fatos tem, eu concebo, importantes implicações para filosofia moral tal como para filosofia no geral [...]. Mas é claro que estas não podem ser implicações céticas. Isso não é um resultado para se alegrar, no entanto, e não é o tipo de vitória, barata ou cara, para ou sobre qualquer coisa. O único tipo de ceticismo que conta, de qualquer forma, é de um tipo realmente perturbador, o arrepiante ceticismo interno que nos agarra em uma noite escura, quando não podemos nos ajudar em pensar que as vidas humanas não significam nada, que nada que podemos fazer importa quando nós e todo o nosso mundo irá perecer de qualquer maneira em um ou dois instantes cósmicos. Esse tipo de ceticismo não pode ser possuído ou renegado por reclassificações semânticas ou refinamento metaético. Ele toma conta como um aterrorizante, esmagador, fato substantivo, e até que sua firmeza seja afrouxada por uma convicção concorrente, nós não podemos ser sofisticados ou irônicos, ou qualquer outra coisa além de vazios ou paralisados ou tristes. (DWORKIN, 1994, p. 128-129, tradução nossa)

Dessa forma, o tipo de ceticismo externo proclamado pelos arquimedianos, na verdade, se mostra como uma posição indisponível. Isso porque, grosseiramente, a posição cética externa da moralidade se opõe à juízos morais positivos, e desta forma, tem consequências normativas para a ação. Em última instância, o ceticismo arquimediano que se proclama neutro em relação às questões substantivas da moralidade, na verdade, se trata do ceticismo interno com um verniz metaético.

É importante notar que Dworkin argumenta seu caso não somente contra as posições céticas da moralidade, embora se concentre nelas. De fato, ele estica seu argumento para muitas perspectivas que pressupõem a existência de verdade moral, mas se proclamam neutras em relação ao discurso substantivo. Ao proclamar neutralidade em relação ao discurso substantivo, estas perspectivas negligenciam o fato de que suas posições influenciam a conduta, e em última instância, emitem juízos morais. Isso porque, segundo Dworkin, não existe ponto de vantagem para o julgar quando falamos sobre moralidade. Proclamar uma suposta neutralidade teórica, seja de cunho metafísico ou epistemológico, é se esquecer da própria natureza da moralidade<sup>80</sup>. Dworkin afirma que:

---

podem ser verdadeiros ou falsos é uma questão moral substantiva, não uma [questão] distinta metaética”. Ibid., p. 67.

<sup>80</sup> Um ponto interessante da perspectiva de Dworkin é que embora ele negue a neutralidade metaética, ele sustenta a autonomia da ética. Na seção “*Hume’s Principle*” do Capítulo 3 de *Justice for Hedgehogs*, o autor utiliza a passagem do *é/deve* de Hume para justificar a independência e autonomia do campo da moralidade. Para ele, embora a distinção entre descritivo e normativo seja exigida pelo Princípio de Hume, i.e., pela bifurcação *é/deve*, é muito mais interessante lermos este princípio como exigindo que justifiquemos nossas posições morais. Dworkin afirma que a bifurcação *é/deve* “exige justificação das práticas e instituições morais”. Tal justificação “é algo que alguém tem em mente quando alguém exige, em um tom nervoso, ‘Explique-se!’” (Ibid., p. 46). Neste sentido, ao aceitar a tese da autonomia da ética e negar a neutralidade metaética, a única alternativa que parece sobrar é que todo o discurso moral, na verdade, parte de uma perspectiva moral – de forma que não podemos fazer “metaética” nos moldes dos metaeticistas.

A consequência poderosa é essa. A moralidade é uma dimensão da nossa experiência distinta, independente e exerce sua própria soberania. Nós não podemos demonstrar nós mesmos livres dela, exceto por sua própria conta, exceto, por assim dizer, ao fazer paz com ela. Podemos muito bem descobrir que o que nós pensamos sobre virtude, ou vício, ou dever, ou certo é inconsistente com outras coisas que nós também pensamos sobre cosmologia, ou psicologia, ou história. Se for assim, nós devemos tentar restabelecer harmonia, mas este é um processo cujo resultados devem fazer sentido moral tal como qualquer outro tipo de sentido. Mesmo no caso mais extremo, quando nos são oferecidos motivos para dúvidas abrasadoras, nós ainda precisamos de juízos morais em algum nível profundo para decidir se essa dúvida é justificada e quais são realmente as consequências para virtude e vício, dever e o certo. Não importa o que nós aprendemos sobre o mundo físico ou mental, deve permanecer uma questão em aberto, e uma que pede por um juízo moral ao invés de qualquer outro tipo, [sobre] como devemos responder [a isso]. Se a moralidade está para ser destruída, deve presidir sobre sua própria destruição. (DWORKIN, 1994, P. 128, tradução nossa)

Desta forma, Dworkin pretende demonstrar que não há uma investigação neutra no que diz respeito à moralidade. Nós invocamos, necessariamente, juízos morais quando falamos sobre a moralidade. Neste sentido, qualquer análise metaética, na verdade, se comprometerá com uma perspectiva normativa. Embora os cétricos arquimedianos sejam a demonstração mais dramática da doutrina da neutralidade metaética, isso é válido para todo e qualquer discurso que versa sobre a moralidade. Não há um ponto de vista neutro, porque a nossa única posição disponível é do ponto de vista moral.

Sendo assim, o argumento de Dworkin difere substancialmente do argumento proposto por Gordon: enquanto Gordon pretende borrar a linha que divide o discurso metaético do discurso normativo, apelando para a dependência da evidência do primeiro em relação ao segundo, Dworkin demonstra que o discurso metaético como um todo é carregado moralmente. Se considerarmos o critério de Durrant para uma análise metaética genuína, podemos dizer que todo o discurso metaético é deficiente, pois todo discurso metaético inclui em si mesmo um juízo moral.

O argumento de Dworkin defende, por um lado, a soberania do discurso substantivo da moralidade, das nossas convicções e juízos morais, e por outro, a ilegitimidade da investigação externa, arquimediana, postulada pela metaética. A “consequência poderosa” citada por Dworkin, é poderosa o suficiente para atestar autenticidade da investigação normativa da moralidade, e por outro lado, devastadora o suficiente para a metaética. A denúncia de que todo o discurso metaético está no núcleo da discussão normativa da moralidade nos mostra que não há, em última instância, uma tarefa a ser perseguida legitimamente pela metaética. O que sobra para a metaética é apenas o ressoar de uma questão inquietante: *Por que a metaética importa?*

### **3.3 O porquê a Metaética é importante**

A conclusão obtida por Dworkin pode ser resumida em um condicional: *se a metaética*

*possuí consequências substantivas para a ação, então não podemos afirmar que ela é neutra em relação à ética normativa.* Dworkin se esforça para demonstrar a verdade do antecedente do condicional, e desta forma, sustentar sua conclusão. Como uma implicação de sua posição, no entanto, temos o corolário de que todo o discurso metaético, na verdade, é interno à moralidade, e assim, versa sobre questões substantivas. Não há uma distinção rígida entre o discurso metaético e o discurso normativo da ética. Podemos dizer que só há o nível normativo: quando pretendemos fazer metaética, como um campo independente de investigação, externo às discussões morais, nós estamos, na verdade, tomando um ponto de vista arquimediano arbitrário e negligenciando o fato de que nossa discussão está no próprio núcleo da conduta moral – isso porque, dado a perspectiva ordinária, estas discussões têm consequências práticas para a ação.

Nós nos encontramos, então, em uma posição desconfortante: temos que admitir que o escopo de todo este trabalho, como uma investigação metaética, versa sobre questões normativas da moralidade. A distinção entre fato e valor, entre “é” e “deve”, entre autonomia e heteronomia da ética, entre ponto de vista teórico e ponto de vista moral, seriam, na verdade, discussões internas ao discurso da moralidade. De forma análoga à conclusão obtida pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, nós não poderíamos falar nada, absolutamente, sobre metaética (WITTGENSTEIN, 1921, § 7). Nós faríamos melhor se nos focássemos em questões substantivas que examinam diretamente a conduta moral do agente. O resultado do argumento de Dworkin é que, dado que a metaética não pode ser neutra em relação às questões substantivas da moralidade, ela é uma empreitada fracassada.

Se Dworkin estiver correto ao afirmar que a metaética não é neutra e possui consequências práticas para a ação, como metaeticistas, temos que nos perguntar: *por que a metaética importa?* Isto é, se o projeto inicial que proclama neutralidade em relação à ética normativa se demonstra inviável, por que insistir na metaética? Por que não nos voltamos para questões realmente importantes, como, por exemplo, a questão do aborto, do preconceito, da desigualdade social e nossas responsabilidades quanto cidadãos em uma democracia? Por que perdemos tempo nestas *meta*-questões que se distanciam, somente na medida em que adotam um bestiário de termos filosóficos robustos, das questões que realmente importam? Não seria melhor utilizar todo o nosso potencial para tentar tornar o mundo que vivemos um lugar melhor?

Nós acreditamos que a metaética importa. De fato, muito do nosso esforço, até então, foi o de demonstrar que a metaética é importante, valiosa e esclarecedora sem a necessidade de proclamar uma suposta neutralidade inatingível em relação à normatividade da moralidade. Mas

não acreditamos nisso por simples preciosismo filosófico (ou para evitar a consequência prática de legitimar o desemprego de vários colegas metaeticistas em departamentos de filosofia no mundo todo), mas porque acreditamos que podemos obter conhecimento metaético legítimo capaz de fornecer justificar o conhecimento sobre não somente o que é a moralidade, mas também como devemos agir em nossas vidas morais.

Sendo assim, queremos afirmar que existem questões da metaética que são legítimas: adotar o ponto de vista teórico para estas questões é essencial para compreender a estrutura e funcionamento da moralidade. Afirmar isso exige uma melhor compreensão sobre o escopo das teorias metaéticas e em que sentido elas são relevantes para a ação moral dos agentes – ou seja, em que sentido podemos, consistentemente, reivindicar a legitimidade da metaética enquanto negamos sua neutralidade absoluta em relação à conduta moral. Se pudermos responder estas duas questões, poderemos demonstrar tanto que a metaética importa como um campo de investigação filosófica, como que ela têm consequências práticas que são relevantes, de um ponto de vista tanto da ação como para a normatividade da moralidade.

A primeira coisa que temos que notar, em relação a posição de Dworkin, é que se aceitamos seus argumentos somos envolvidos em um impasse. Isso porque: *ou* Dworkin julga as teorias metaéticas a partir de um ponto de vista arquimediano – neutro, que pretende não tomar partido no debate metaético (BLOOMFIELD, 2009, p. 290) – *ou* ele participa do debate metaético. Se ele julga as teorias metaéticas de um ponto de vista arquimediano, ele demonstra que é possível fazer, justamente, o que ele tenta mostrar que é impossível. Por outro lado, se ele participa da discussão metaética, ele demonstra que a metaética existe e é importante em algum sentido relevante.

Obviamente, a perspectiva que Dworkin sustenta não pretende nem ser arquimediana à metaética e nem participar do debate metaético porque, de acordo com seu ponto de vista, o debate metaético não passa de uma reformulação do debate da ética normativa. Neste sentido, a posição de Dworkin estaria, na verdade, tomando partido em questões morais substantivas, porém com um verniz metaético – e esta é a única possibilidade, segundo sua perspectiva, dado que só podemos ter estas discussões de forma interna à moralidade. Dworkin nega que sua posição seja o que alguns filósofos identificaram como quietismo (DWORKIN, 2011, p. 67). Quietismo seria a posição metaética que afirma que é impossível sair do nível normativo da ética, e que, portanto, não há respostas definitivas sobre estas questões. Para Dworkin, o uso do termo quietismo para definir a sua postura seria somente uma prova que os filósofos metaéticos não compreendem a independência geral da teoria moral e insistem em permanecer no suposto nível teórico da

moralidade.

No entanto, a posição quietista atribuída à Dworkin é exatamente a posição que ele sustenta: ele nega que seja possível sair do nível normativo da ética para um nível metaético, tal como um quietista faria. Apesar de negar a etiqueta de quietista, sua posição é quietista. Ao invés de se esquivar da classificação, por desejo de não participar do debate metaético, ele deveria sustentá-la, independente do que os filósofos metaéticos não-quietistas tivessem a dizer (LANG, 2010, p. 13). Esse ponto, no entanto, não perturba o argumento geral de Dworkin: não interessa se ele sustenta ou não uma posição metaética quietista, mas sim, as conclusões de primeira ordem que são obtidas pelos seus argumentos.<sup>81</sup>

Paul Bloomfield em *Archimedeanism and Why Metaethics Matter* (2009), afirma que a posição sustentada por Dworkin representa um ataque para toda a disciplina da metaética. Este ataque tenta demonstrar que a metaética, como uma posição arquimediana, “é o início de uma via que invariavelmente leva ao ceticismo, independentemente das intenções dos teóricos”, de forma que isso por si mesmo seria “uma boa razão para pararmos a discussão” (BLOOFIELD, 2009, p. 289). A boa razão para parar a discussão metaética seria justamente a impossibilidade de conseguir sustentar uma suposta neutralidade e diferenciação do discurso normativo. Dworkin demonstra tal inviabilidade do ponto de vista metaético ao satisfazer duas condições: I) demonstrar que podemos interpretar posições metaéticas como afirmações de primeira ordem<sup>82</sup>; II) denunciar a impossibilidade de existir um tipo de discurso metaético neutro que não seja moralmente carregado<sup>83</sup>. Seu argumento por casos, em *Objectivity and Truth*, podem ser vistos como uma acusação de que, ao fim e ao cabo, todos os tipos de teorias metaéticas estariam engajadas em discussões de primeira ordem.

O argumento das “afirmações complementares”, que são compreendidas pelos filósofos

---

<sup>81</sup> De fato, em defesa de Dworkin, pode-se argumentar que sustentar uma posição metaética quietista está em completa consonância com sua posição. O quietismo, como elaborado, sustentaria a posição de que o debate metaético é irrelevante e justificaria suas conclusões normativas para a moralidade – que são elas, em última instância, pertencentes ao único tipo de discurso disponível para avaliação, o discurso moral normativo.

<sup>82</sup> “A leitura mais natural das afirmações complementares mostra que elas são nada mais do que reformulações ou elaborações enfáticas ou metafóricas [...] Pessoas que realmente usam os advérbios “objetivamente” e “realmente em contexto moral, fazem isso para clarificar o conteúdo de suas opiniões [...]” (DWORKIN, 1994, p. 98).

<sup>83</sup> Ao fim e ao cabo, Dworkin acredita que todo o discurso metaético é engajado moralmente. O ceticismo arquimediano, considerado pela perspectiva das afirmações complementares, é somente um discurso de primeira ordem. Mas os cétricos arquimedeanos sustentam que este tem tipo de ceticismo tem um status distinto porque este tipo de ceticismo oferece “exatamente o que elas querem.” Isto é, “Ele é agradavelmente ecumênico. Ele permite seus partidários serem tanto metafísica como culturalmente modestos como qualquer um pode desejar”, permitindo que eles “adotem suas convicções tão entusiasticamente como nunca, denunciando o genocídio ou aborto ou escravidão ou discriminação ou fraudes no bem estar com o mesmo vigor anterior.”, afirmando simplesmente que eles revisaram o *status* dessas afirmações, enquanto permanecem com suas visões substantivas intactas. (DWORKIN., 2011, p. 36.)

arquimedianos como afirmações metaéticas, demonstra que juízos metaéticos são, na verdade, somente juízos morais acalorados, com valor puramente enfático – sendo que nessa interpretação o discurso metaético é equivalente à juízos morais positivos (BLOOMFIELD, 2009, p. 287). Assim, filósofos arquimedianos estariam envolvidos em um debate substantivo. Se for este o caso, Bloomfield afirma, teorias metaéticas arquimedianas que pressupõem que não existe verdade ou falsidade na moralidade estariam comprometidas com afirmações do tipo:

(1) Não há resposta correta sobre a afirmação de que a escravidão é perversa.

De acordo com os arquimedianos, tal afirmação pode ser lida como uma afirmação sobre a moralidade, i.e., uma afirmação metaética. Porém, segundo Dworkin, devemos compreender a afirmação como interna ao discurso da moralidade. Desta forma, se interpretarmos a afirmação (1) de uma perspectiva ordinária da moralidade, como representando afirmações complementares sobre o discurso substantivo, parece que a afirmação (1) implicará em:

(2) É falso afirmar que a escravidão é perversa.

Que, por sua vez, implicará em:

(3) A escravidão não é perversa.

Argumenta-se então que a perspectiva arquimediana está comprometida com perspectivas imorais desde o início, querendo ou não, sendo consciente ou não disso. Qualquer teoria arquimediana – inclusive algumas teorias que defendem que existe verdade moral de um ponto de vista metaético<sup>84</sup> – enfrentaria este dilema, dado que podemos ler (1) de uma perspectiva substantiva. No entanto, segundo Bloomfield, não temos que ler (1) imediatamente da forma que Dworkin propõe. Se negarmos (1), temos uma dupla negação – “*não é o caso que não há resposta correta sobre a afirmação de que a escravidão é perversa*” – que quando eliminada, resultará em:

(4) Há uma resposta correta sobre a afirmação de que a escravidão é perversa.

Claramente, ainda poderemos ler (4) como uma afirmação substantiva, engajada em um debate moral. Particularmente, se em uma discussão sobre a escravidão alguém declarasse (1), outra pessoa, indignada, poderia afirmar (4) como forma de provar um ponto ou afirmar que a escravidão é realmente perversa. Mesmo que ambas as posições não digam, em última instância, a respeito de *qual* é a resposta correta, ainda há a possibilidade de lermos estas posições como afirmações complementares opostas.

---

<sup>84</sup> Para Dworkin, não é um argumento metaético que irá dizer, em última instância, se a escravidão é ou não imoral. Só um argumento moral pode estabelecer a verdade de uma posição moral. Teorias que pressupõe verdade, em um nível metaético, falham em dar uma justificativa para as afirmações morais de primeira ordem. Estas teorias, embora tenham uma noção metafísica de verdade, perdem tato com a moralidade e com a justificação moral no momento em que proclamam neutralidade em relação às questões substantivas da moralidade.

No entanto, de acordo com Bloomfield, há contextos em estas afirmações são engajadas moralmente e há contextos em que elas não são. A mesma frase, (1) ou (4), poderia ser usada para sustentar tanto um argumento moral substantivo como uma posição metaética. O problema, para a perspectiva de Dworkin, é que se consideramos a derivação de (1) até (3) como válida, da mesma forma, teríamos que considerar a seguinte derivação como igualmente válida:

- (1) Não há resposta correta sobre a afirmação de que a escravidão é perversa.
- (2') É falso afirmar que a escravidão não é perversa.
- (3') A escravidão é perversa.

Sendo assim, podemos afirmar que a partir da premissa (1) é ambígua, e portanto, poderíamos concluir tanto (3) quanto (3'), o que resulta em “A escravidão não é perversa e a escravidão é perversa” – uma flagrante contradição. O mesmo seria válido para (4). Se a partir de (1) podemos obter uma posição imoral, podemos também obter uma posição moral. Mas a contradição explícita nos mostra que (1) é uma tautologia vazia e que não implica ou informa nada normativamente (BLOOMFIELD, 2009, p. 292). Se ela não informa nada de substantivo, e assim não diz qual conduta ou juízo devemos fazer, podemos afirmar que esta posição não fere a proposta neutralidade da metaética.

A primeira das condições que foi estabelecida por Dworkin, isto é, a possibilidade de interpretar as afirmações metaéticas como afirmações de primeira ordem, na verdade, é uma condição muito fraca. Bloomfield afirma que “simplesmente considerar sentenças isoladas e encontrar uma forma de interpretá-las como parte de um debate [moralmente] engajado não é suficiente para demonstrar a carência de neutralidade” (BLOOMFIELD, 2009, p. 293). O contexto em que uma sentença metaética (por assim dizer) está inserida é o que é realmente determinante para dizer se é moralmente carregada ou não. Sendo assim, a reinterpretação de posições metaéticas como posições morais, a partir do argumento das afirmações complementares e da perspectiva ordinária, como Dworkin argumenta, não é um critério suficiente para desconsiderar a neutralidade metaética.

O que é realmente relevante para a discussão é entender se “estar comprometido com uma teoria metaética em detrimento de outra *ipso facto* compromete alguém a alguma posição moral substantiva em particular e/ou vice-versa” (BLOOMFIELD, 2009, p. 294). Assim, podemos dizer que uma afirmação metaética é neutra em relação a determinado debate substantivo se há a possibilidade de um agente sustentar a verdade de uma posição moral substantiva e, sem contradição, sustentar a verdade ou falsidade de uma posição metaética. Se, necessariamente, ao

sustentar a verdade de uma posição metaética, o agente não puder consistentemente sustentar a verdade de um determinado juízo moral no nível normativo, podemos dizer que a teoria metaética que o agente se compromete não é neutra em relação aos seus juízos morais. Por outro lado, se o oposto for verdadeiro, poderíamos afirmar que ela é neutra. Ou seja, se a teoria metaética restringe os juízos morais possíveis de um agente, ela não pode se proclamar como neutra: sustentar determinados juízos morais estaria em direta contradição (ou relação de inconsistência) com a perspectiva metaética que o agente se compromete.

Considerando este critério, repare nas seguintes afirmações:

(5) A ontologia do mundo atual carece de propriedades morais independentes da mente.

(6) O aborto é imoral.

Um agente pode sustentar a verdade de uma das afirmações acima enquanto sustenta a falsidade da outra? Parece que sim. Não há nada de necessário em (5) que implique em (6), ou nada em (6) que implique em (5). Sendo assim, Bloomfield conclui que “o debate ético substantivo sobre a moralidade do aborto é neutro no que diz respeito ao debate sobre a existência de propriedades independentes da mente” (BLOOMFIELD, 2009, p. 295).

Bloomfield adverte que isso não significa que algumas posições metaéticas não tenham relações lógicas necessárias com algumas posições normativas. De fato, algumas posições na metaética podem remover ou incluir certas posições normativas, enquanto algumas posições normativas podem remover ou incluir certas posições metaéticas. De acordo com Bloomfield, o metaeticista não precisa ver a neutralidade metaética como algo preto e branco. O que o metaeticista deve insistir é:

[...] que a natureza da moralidade pode ser verdadeiramente descrita: entre uma variedade de posições metaéticas existentes (ou talvez, alguma ainda não concebida), uma destas é correta ou verdadeira, e outras são incorretas ou falsas, da mesma maneira que a maioria dos físicos assumem que uma interpretação da física quântica é verdadeira e as outras são falsas, mesmo se eles não estão em uma posição para dizer qual é qual [...] o teorizar metaético deve obedecer os mesmos cânones da lógica e raciocínio teórico, assim como qualquer tipo de teorizar: no mínimo, deve satisfazer padrões epistêmicos normais. (BLOOMFIELD, 2009, p. 296)

No fim das contas, pode ser que não exista uma distinção rígida entre o discurso normativo e o discurso metaético – mas uma distinção não-rígida ainda será uma distinção. Ambas, metaética e ética normativa, compartilharão alguns princípios ou postulados que possuem relações necessárias, mas não necessariamente toda a teoria metaética irá implicar em uma posição ou comprometimento com uma posição normativa (BLOOMFIELD, 2009, p. 296). O que a metaética poderá nos ensinar é o quanto da ética depende de nós, e o quanto dela não depende – o que é convenção, o que é

natural e o que é legítimo moralmente falando são coisas que a metaética pode nos ensinar. Isso quer dizer que a metaética é importante, tanto de uma perspectiva teórica, quanto moral (BLOOMFIELD, 2009, p. 298). Bloomfield afirma que há, pelo menos, quatro formas de compreendermos o papel da metaética para a teoria moral. A metaética pode:

1 – Explicar o tipo de autoridade que a moralidade tem sobre nós, assim como a natureza e extensão desta autoridade;

2 – Determinar qual é a epistemologia moral apropriada;

3 – Afetar como administramos a educação moral dos jovens e crianças;

4 – Afetar como concebemos e lidamos com desacordos morais substantivos.

Bloomfield conclui que a “Metaética importa porque a verdade sobre ela deve afetar, deve restringir a forma da ética engajada e [da] moralidade”. A metaética “pode ter um efeito direto no conteúdo ou substância da moralidade”, no sentido de que podemos dizer o que é e o que não é significativo moralmente falando (BLOOMFIELD, 2009, p. 302). Não é o caso que a metaética seja, tal como afirmado por Dworkin, irrelevante, dado que não podemos sustentar uma neutralidade abrangente em relação ao discurso normativo. De fato, nós podemos sem contradição tanto sustentar a neutralidade de certas discussões metaéticas como sustentar que há uma direta relação entre algumas perspectivas metaéticas e posições morais. Para emprestar uma frase de Bloomfield, a “metaética é substancialmente independente da ética engajada, e mesmo assim ela importa”<sup>85</sup>.

Desta forma, os argumentos de Bloomfield demonstram em que sentido podemos compreender a metaética como um campo de investigação legítimo da filosofia. Nós não precisamos, nem aceitar a conclusão de Dworkin, de que todo o discurso metaético pode ser

---

<sup>85</sup> Temos que ler esta frase, não como uma anuência ao pressuposto de neutralidade metaética, como um campo de discurso *independente*, não importa o que, do discurso substantivo da moralidade. De fato, podemos ler o *substancialmente* de forma análoga à *categoricamente*, e assim, tal frase, estaria reforçando o pressuposto da neutralidade. Porém, Bloomfield, no decorrer de seu argumento, reconhece que o discurso metaético *pode* implicar em posições morais substantivas, e até mesmo, em comprometimentos morais. Seria ingênuo da nossa parte acreditar, que depois de fornecer estes argumentos, o autor estaria reforçando a neutralidade irrestrita (*categorica*) do discurso metaético. Temos que interpretar *substancialmente* como tratando sobre o tipo de *conteúdo* que a metaética versa – neste sentido, questões a respeito da verdade ou falsidade de certas pressuposições metafísicas, a natureza do conhecimento moral, se é possível obter este conhecimento e por aí vai. A *substancialidade*, desta forma, deve ser compreendida de forma um tanto aristotélica, a respeito do conteúdo, da substância da moralidade. A metaética não nos dá, por ela mesma, um ponto de vantagem suficiente para resolver disputas normativas da moralidade; ainda assim, ela é relevante no sentido de que pode determinar, através de regras, definições e restrições, muito daquilo que consideramos moralmente relevante e moralmente irrelevante. O que é verdadeiro para a metaética – sua substancialidade – importa, de uma perspectiva moral, embora a investigação a respeito da verdade na metaética seja, de alguma forma, diferente daquela que ocorre no nível substantivo. O que precisamos reconhecer é que mesmo que o conteúdo destas investigações sejam diferentes eles são intrinsecamente relacionados. Se considerarmos dessa forma, obviamente, a metaética não é neutra em relação à ética normativa, mas há uma autonomia suficiente envolvida em investigações puramente metaéticas, de forma que podemos distinguir certas questões metaéticas de certas questões normativas. Embora a metaética não seja neutra, ela é distinta (BLOOMFIELD, 2009, p. 302).

interpretado de forma substantiva, nem a sua afirmação consequente, de que a metaética não importa de uma perspectiva da filosofia moral. Isso não significa, no entanto, que restabelecemos o pressuposto de neutralidade metaética: a neutralidade, compreendida como um postulado todo abrangente, que determina todo o campo metaético, deve ser descartada. Desta forma, nós ainda precisamos investigar em que sentido a metaética é importante, e ainda assim, não neutra em relação às teorias morais.

David Enoch, em um apêndice sobre a neutralidade metaética, na obra *Taking Morality Seriously* (2011), questiona: “O que significa para a metaética ser – ou falhar em ser – moralmente neutra?” (ENOCH, 2011, p. 43). Tal questão pode ser reformulada para um questionamento mais geral sobre a neutralidade em qualquer campo do discurso. O que significa, no geral, um campo do discurso  $D_1$  ser neutro em relação à  $D_2$ ? Parece que a compreensão geral até então é que um campo do discurso  $D_1$  é neutro em relação a  $D_2$  se e somente se nós não podemos extrair conclusões do tipo  $D_2$  somente a partir de premissas  $D_1$ ; se pudermos fazer isso podemos dizer que  $D_1$  não será neutro em relação à  $D_2$ . Em outras palavras, se um conjunto de premissas metaéticas é capaz de extrair uma conclusão normativa da moralidade, então, a metaética não é neutra; do contrário, mantemos a neutralidade.

No entanto, de acordo com Enoch, aplicar este critério seria uma exigência muito forte. Isso porque, em um sentido importante de neutralidade, existe uma diferença entre o nível teórico e substantivo. Aplicar este critério faz com que, virtualmente, qualquer campo teórico seja não neutro ao discurso substantivo. Considere, por exemplo, uma teoria do erro da matemática – isto é, uma teoria que sugere que não existem números *per se*, mas que eles são meras ficções. Este campo seria neutro em relação ao nível substantivo da matemática? Ao aplicar o critério acima, segue-se que não existe nenhum número primo entre 10 e 50, porque, em última instância, números não existem (ENOCH, 2011, p. 43-44). Sendo assim, seria difícil afirmar que uma teoria do erro na matemática seria neutra, em algum sentido relevante, em relação ao discurso matemático substantivo.

Contudo, o sentido importante em que o discurso teórico é neutro em relação ao discurso substantivo é o de que o praticante do discurso substantivo não precisa se preocupar com o nível teórico enquanto faz as suas tarefas no nível substantivo – o nível teórico não importa para o praticante! Não influencia em nada *praticamente* a adoção ou rejeição de uma teoria do erro na matemática em um nível teórico para o matemático praticante – suas equações iam continuar sendo feitas da mesma forma (ENOCH, 2011, p. 43). Seria irrelevante para o matemático praticante, caso quisesse encontrar os números primos entre 10 e 50, levar em consideração a teoria do erro

matemática: ela não teria nenhuma implicação explícita para a sua possibilidade de discriminação entre aqueles números que são e não são primos. De fato, o matemático pode até concordar com a hipótese de que números na verdade são ficções, mas talvez seja uma ficção que ele esteja profundamente absorvido. Esta forma de compreender a neutralidade é completamente compreensível.

A mesma posição estaria disponível para o metaeticista. De fato, Mackie em *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), defendeu exatamente este ponto para a moralidade. Embora acreditasse que todas as afirmações na moralidade fossem fictícias, e portanto, falsas, ele sustentava uma independência do discurso normativo<sup>86</sup>. De certa forma, quando estamos jogando o jogo substantivo da moralidade, nós não nos questionamos se nossas afirmações são verdadeiras ou falsas – e mesmo se nós nos questionássemos, isso não impedirá que os agentes elaborem juízos morais no nível substantivo. Sendo assim, esta forma de compreender o pressuposto da neutralidade, da relação entre premissas  $D_1$  e conclusões  $D_2$ , não é um bom critério para mostrar a carência de neutralidade em um campo do discurso – porque todo discurso pode ser, em um sentido trivial, não neutro.

Suponhamos o caso em que exista um argumento que obtenhamos uma conclusão moral substantiva que seja extraída a partir de uma premissa metaética em conjunção com uma premissa moral substantiva auxiliar; além disso, suponhamos que esta conclusão *não possa* ser extraída somente a partir da premissa moral auxiliar. Parece, considerando este cenário, que a premissa metaética é *importante* em um sentido relevante para o debate substantivo da moralidade – dado que ela é essencial para a extração da conclusão substantiva (ENOCH, 2011, p. 44). Se este for o caso, podemos dizer que a metaética *não é neutra* em um sentido importante: sem a premissa metaética seria impossível extrair determinadas conclusões morais.

Enoch sugere que uma forma de compreendermos a neutralidade metaética é se o discurso metaético é *extensivo conservativamente* em relação ao discurso moral substantivo. Isso quer dizer que: uma teoria  $T_1$  se estende conservativamente à uma teoria  $T_2$  *se e somente se* todos os teoremas de  $T_2$  também são teoremas da teoria formada pela conjunção de ( $T_1$  e  $T_2$ ); e todos os teoremas da

---

<sup>86</sup> “[...] o que estou discutindo é uma visão de segunda ordem, uma visão sobre o status dos valores morais e a natureza da valoração moral, sobre onde e como eles se encaixam no mundo. Essas visões de primeira e segunda ordem não são meramente distintas, mas completamente independentes: alguém poderia ser um cético moral de segunda ordem sem ser de primeira ordem, ou novamente o contrário. Um homem poderia ter opiniões morais fortes e, na verdade, aquelas cujo conteúdo era totalmente convencionais, embora acreditando que eram simplesmente atitudes e políticas em relação à conduta que ele e outras pessoas tinham. Por outro lado, um homem pode rejeitar toda moralidade estabelecida enquanto acredita ser uma verdade objetiva que é má ou corrupta.” (MACKIE, J.L. 1957, p. 16, tradução nossa).

teoria ( $T_1$  e  $T_2$ ) que são formulados somente com termos de  $T_2$  são também teoremas de  $T_2$  (ENOCH, 2011, p. 45). Um exemplo é a relação entre a matemática e a física: a matemática, neste sentido, se estende conservativamente à física, pois, não há nenhum resultado pertencente *puramente* ao campo da física, que possa ser formulado na teoria da conjunção entre matemática e física que não possa ser formulado somente no âmbito da física sozinha. Sendo assim, a matemática, embora faça uma diferença na forma como trabalhamos com a física, não importa muito, dado que “qualquer resultado puramente físico provado dada a extensão (isto é, incluindo a matemática) já é provável na linguagem não-estendida da física” (ENOCH, 2011, p. 45).

A mesma ideia pode ser aplicada para compreensão do problema da neutralidade no contexto da metaética. Podemos substituir a noção de *teorema* por *bom argumento moral*, e *resultado* por *conclusão* (o que importa aqui é a “tradução” dos conceitos para uma perspectiva válida no contexto da relação da metaética e da ética). Desta forma, podemos afirmar que “a metaética estende conservativamente a ética [substantiva] somente se não há proposições morais que podem ser suportadas somente (até um certo nível) por um bom argumento com ao menos uma premissa metaética, somente se o nível de suporte que qualquer proposição moral possui na linguagem estendida da ética e metaética juntas é idêntico à aquele que ela têm na linguagem da ética normativa sozinha” (ENOCH, 2011, p. 45)<sup>87</sup>. De forma menos criptografada, a metaética não se estende à teoria substantiva da moralidade se em um conjunto de premissas que envolva uma premissa metaética e uma premissa normativa da moralidade, a premissa metaética é irrelevante para a conclusão moral que é obtida – a conclusão poderia ser obtida somente no âmbito da ética sozinha. Portanto, se for possível demonstrar que o discurso metaético *não* se estende conservativamente em relação à ética de forma relevante, poderemos demonstrar em que sentido a metaética *não* é neutra, e assim, de que forma ela é moralmente relevante. Ou seja:

[...] em ordem de mostrar que a metaética não se estende conservativamente à ética é [necessário] que exista um bom argumento de uma premissa metaética – talvez em conjunção com outra premissa moral verdadeira, ou ao menos plausível – para uma conclusão que não seria suportável sem a premissa metaética (ENOCH, 2011, p. 47, tradução nossa).

De acordo com Enoch, esta forma de delinear o problema da neutralidade na metaética tem vantagens imediatas. A neutralidade assim entendida é mais *precisa*, responde se a metaética faz ou

---

<sup>87</sup> Podemos colocar este argumento de uma forma menos charmosa, mas mais precisa: uma teoria metaética  $D_1$  se estende conservadoramente para uma teoria substantiva da ética  $D_2$ , se e somente se, qualquer proposição do tipo  $D_2$  que é suportada por bons argumentos em  $D_2$ , também é suportada por um bom argumento (na mesma medida) na conjunção extensiva de  $D_1$  e  $D_2$ , e qualquer proposição  $D_2$  que é suportada por bons argumentos na conjunção extensiva de  $D_1$  e  $D_2$ , já é suportada originalmente por bons argumentos somente na teoria substantiva  $D_2$ , de forma que o suporte que a conjunção extensiva não adicionará nada de relevante para o suporte que a teoria não-estendida já possui (ENOCH, 2011, p. 45-46).

não diferença moral, é ampla e geral (de forma que podemos também aplicar para outros campos do discurso que se proclamam neutros) e se aplica para instâncias particulares da metaética, o que nos possibilita testar se várias teorias metaéticas são ou não normativamente neutras.

Como uma consequência negativa do argumento de Enoch, a linha que distingue aquilo que é e não é moralmente relevante é eliminada, e por consequência, não temos um critério para determinar o que, entre tantas coisas, deve ser considerado moralmente relevante. Nesta compreensão, mesmo o discurso factual (pensemos aqui em *atos brutos*, como fatos sobre o campo eletromagnético da Terra) *pode* ser moralmente relevante. Isso não seria permissividade teórica demasiada? Esta queixa não preocupa Enoch, pois, segundo o autor, virtualmente qualquer coisa pode ser moralmente relevante, dependendo do contexto em que estamos inseridos. A questão sobre o que é e não é moralmente relevante não deve nos desviar do nosso propósito principal: a ideia geral que sustenta a discussão da neutralidade metaética é sobre se há relações intrínsecas entre a moralidade substantiva e nossas teorias metaéticas – de forma que esta última seja moralmente relevante. Devemos nos preocupar com isso no momento.

Com esta compreensão de neutralidade metaética, precisamos demonstrar em um argumento em que sentido premissas metaéticas fazem diferença moral. Para tal demonstração precisamos de uma premissa metaética e uma premissa normativa auxiliar relevante – ambas tomadas como verdadeiras – de forma que possamos extrair uma conclusão normativa em que a premissa metaética é essencial para a extração da conclusão. Enoch parte de duas premissas: o subjetivismo caricaturado e o princípio de imparcialidade – o primeiro como uma premissa metaética e o segundo como uma premissa normativa. Estas premissas são definidas, respectivamente, como:

**Subjetivismo caricaturado:** Juízos morais reportam simples preferências, que estão no mesmo nível de preferências sobre ir ao cinema ou jogar tênis.

**Princípio da imparcialidade:** Em um conflito interpessoal, devemos nos afastar das nossas preferências, ou sentimentos, ou atitudes, e na medida em que o conflito é devido à estes, uma solução imparcial e igualitária é exigida. Além disso, cada parte envolvida no conflito deve reconhecer isso: manter-se firme em sua posição, nestes casos, é agir de forma errada.

Primeiro, vamos explicar o subjetivismo caricaturado. De acordo com o subjetivismo caricaturado, juízos morais não teriam nenhuma característica distintiva a não ser reportar as

preferências pessoais de um agente. “Matar é errado”, “Picasso é um péssimo pintor” e “Eu quero ir ao cinema, ao invés de jogar tênis” estão em um mesmo nível em relação, tanto aos juízos do agente, quanto às suas propriedades (metafísicas ou semânticas) no mundo – eles se resumem, no fim das contas, em simples preferências (ENOCH, 2011, p. 27).

Enoch não pretende representar uma teoria metaética rígida com sua caricatura do subjetivismo – de fato, o autor não acredita que nenhum filósofo contemporâneo sustente tal perspectiva. É somente necessário para o argumento que esta perspectiva seja uma teoria metaética que tomamos como verdadeira. Esta caricatura do subjetivismo é, claramente, uma teoria metaética simples e não robusta que afirma que a moralidade é somente uma questão de preferências. Nós não precisamos torná-la mais complexa do que isso para o efeito do argumento. Será suficiente que aceitemos que tal perspectiva represente a natureza da moralidade, isto é, represente corretamente o que fazemos quando emitimos juízos morais.

O princípio da imparcialidade é um princípio hipotético exigido em casos de conflitos interpessoais – que envolverá também os casos de conflitos morais. Este princípio pretende oferecer uma regra de conduta em casos de conflitos nos termos relevantes especificados. Esta regra é neutra em relação às preferências subjetivas dos agentes (ENOCH, 2011, p. 19). Tal regra de conduta é semelhante à *posição de lugar nenhum* proposta por Thomas Nagel, que pretende ser capaz de resolver conflitos interpessoais<sup>88</sup>. Mas não quer dizer que este critério deva ser aplicado para *todos* os conflitos interpessoais: há casos em que será um requerimento a *não aplicação* deste princípio.

Considere, por exemplo, que você e um amigo querem passar o final de semana juntos. Seu amigo quer ir ao cinema, enquanto você quer ir jogar tênis. Neste caso, se vocês não conseguirem chegar a um acordo, talvez seja necessário buscar uma solução imparcial que não considere somente suas preferências subjetivas. Talvez, considerar fatores como valor, distância, ou uma alternativa em que vocês alterem o poder de decisão (“vamos no cinema esta semana, e na próxima vez, você escolhe”) seja uma escolha imparcial que vocês possam concordar. Da mesma forma, jogar uma moeda seria o suficiente para decidir o que fazer de forma imparcial, dado que nem você e nem o seu amigo persistiriam em suas próprias preferências pessoais. Neste cenário, o princípio

---

<sup>88</sup> Em termos gerais, a proposta de Nagel em *View From Nowhere* (1986) mostra que existe um tipo de razão que é neutra em relação ao agente. Estas razões estariam em contraposição às razões relativas ao agente – as razões que levam em consideração nossos desejos, projetos e comprometermos. Em casos de conflito de razões relativas ao agente – por exemplo, no caso de você e outra pessoa estarem com dor de dente, mas a sua ser muito pior e vocês possuírem somente um analgésico –, é requerido que nos afastemos de nossas razões relativas e busquemos uma solução neutra valorativamente – por exemplo, quem sente maior dor de dente tem prioridade a ser medicado. Essa posição seria neutra em relação às perspectivas dos agentes, e buscaria uma solução “imparcial”. Para mais sobre, consulte o capítulo IX da obra.

da imparcialidade se aplica sem muitos problemas.

Agora, suponhamos que vocês tenham um conflito interpessoal sobre algo que não dependa meramente de suas preferências<sup>89</sup>. Vocês decidiram ir ao show da banda pop *Tennis*, acreditando que poderiam convergir o seu interesse em assistir algo com o interesse do seu amigo por tênis. O que vocês discordam, agora, é qual é a forma mais rápida de chegar ao lugar do show: trem ou táxi? Suponhamos que você saiba que a forma mais rápida para chegar ao lugar do show, é, realmente, por trem. Seu amigo, por outro lado, acredita que vocês podem chegar mais rápido de táxi, embora ele esteja errado. Neste caso, o conflito exige uma solução imparcial? Talvez, se o seu amigo for ficar realmente chateado (mais do que valeria a pena chegar atrasado no show), este seja um caso em que você tenha que largar da sua posição, embora correta, para dar espaço para a decisão de seu amigo – aplicando o princípio da imparcialidade ou cedendo para a postura do seu amigo. Neste exemplo, em particular, parece que a verdade não importa tanto, de forma que outros fatores (como por exemplo, a chateação do seu amigo) podem determinar muito mais o curso de ação do que a simples possibilidade de estar factualmente correto. Se o seu amigo for ficar *realmente* chateado com você, parece que você *deve* aplicar o princípio da imparcialidade (mesmo que ele se recuse a aplicá-lo), porque você *não deve* manter-se em sua posição – fazer isso, mesmo que a verdade esteja em jogo, seria moralmente errado. Talvez seja difícil perceber, mas manter-se em sua posição neste caso se torna (tanto pela chateação do seu amigo como pela sua insistência em permanecer na sua posição) um conflito interpessoal, sobre preferências, sentimentos e atitudes – afinal, ambos *desejam* estar com a resposta definitiva sobre a forma mais rápida de chegar ao local do show! Mas algumas vezes é melhor manter uma amizade do que estar factualmente correto. Assim, quando aplicamos o princípio da imparcialidade neste caso, estamos reconhecendo que esta é uma ocasião em que a verdade e factualidade não é tão importante como, por exemplo, a relação de amizade e os sentimentos daquelas pessoas que nós nos importamos.

Agora, suponha que você e este seu amigo tenham que desarmar uma bomba. Vocês discordam sobre qual fio devem cortar – ou o fio vermelho ou azul irá desarmar a bomba. Como vocês devem resolver este conflito? Neste caso, você sabe que cortar o fio vermelho irá desarmar a bomba, e tem todas as razões para acreditar que este é o caso – não só você *tem* razões, como *este é o caso* e cortar o fio vermelho irá, *de fato*, desarmar a bomba. Seu amigo, por outro lado, insiste em cortar o fio azul. Você também sabe que se você cortar o fio vermelho seu amigo ficará

---

<sup>89</sup> Os argumentos que suportam a justificação do princípio da imparcialidade que reproduzo nos próximos parágrafos é, quase em sua totalidade, idêntico ao de Enoch. (ENOCH, D. Capítulo 2, Seção 2.1, "The Normative Premise", 2011).

extremamente chateado porque você não o escutou – “Você nunca me escuta, seja em questões sobre táxis ou sobre bombas!”. Você deve se afastar da sua posição por causa das possíveis reações emotivas do seu amigo supersensível? Definitivamente não. Neste caso, a *verdade* importa muito mais do que o estado de espírito do seu amigo<sup>90</sup>. O princípio da imparcialidade não se aplica porque as consequências (negativas) da imparcialidade sobrepõem suas razões para aplicar este princípio neste contexto – é uma situação de vida ou morte!

Suponha um último caso: você e seu amigo precisam decidir entre dois cursos de ação; um deles é mais dispendioso de alguma maneira (talvez um pouco desagradável ou desconfortável); e o outro causará dor em um cachorro. O resultado obtido em ambos os casos será idêntico. Você sugere causar dor ao cachorro, dado que você acredita que a dor que o cachorro sente não é, de qualquer forma, moralmente relevante. Seu amigo insiste no outro curso de ação: ele considera que a dor que o cachorro irá sentir é moralmente relevante, e por este motivo, vocês podem sentir um pouco de desconforto para poupar o sofrimento do pobre animal. Você, definitivamente, não gosta de sentir desconforto algum e insiste em causar dor ao cachorro. Como vocês devem lidar com este desacordo? Suponhamos que, embora você saiba que o cachorro sinta dor e não acredite que isso seja moralmente relevante, você esteja errado – a dor que o cachorro sente é, de fato, moralmente relevante. Seria este o caso em que vocês devem lançar uma moeda e deixar o destino decidir? Parece que não. Em realidade, parece que seu amigo está justificado em manter a posição moral que mantém e em não recorrer ao princípio de imparcialidade. Além de justificado, parece ser *requerido* que ele sustente sua posição, dado que causar dor ao cachorro é moralmente relevante – e de fato, é imoral causar dor evitável em animais. Parece que, se considerarmos a perspectiva moral, em casos de desacordo em que uma das opiniões resulta em um curso de ação imoral, não devemos abrir mão da posição que é moralmente justificada para dar espaço para uma decisão imparcial – nós sabemos o que deve ser feito; abrir mão disso é abrir mão do que é moralmente correto.

Agora, com as premissas assim caracterizadas, e a partir da discussão desta seção, nós podemos nos questionar: a metaética é moralmente neutra? Enoch sugere o seguinte argumento<sup>91</sup>:

(a) Subjetivismo Caricaturado é verdadeiro;

---

<sup>90</sup> Enoch possui dois objetivos principais com o princípio da imparcialidade: primeiro, ele pretende demonstrar que verdade, em contextos de desacordo, é extremamente relevante; segundo, ele pretende mostrar que verdade *na* moralidade poderá desbancar algumas posições metaéticas – particularmente, aquelas que tem implicações normativas não-morais. Nosso objetivo é simplesmente demonstrar em que sentido podemos compreender a neutralidade metaética, mas é necessário explicitar os comprometimentos que o autor faz.

<sup>91</sup> Enoch chama este argumento de “Argumento Simples”. Este argumento deve ser distinguido do que Enoch chamou de “Argumento *Reductio*” que é apresentado na seção 2.2. O Argumento *Reductio* pretende rejeitar parcialmente posições metaéticas em bases morais normativas (ENOCH, 2011, p. 27), enquanto o Argumento Simples pretende simplesmente demonstrar como a premissa metaética é indispensável para a obtenção da conclusão.

(b) Se o subjetivismo caricaturado é verdadeiro, então, conflitos interpessoais decorrentes de desacordos morais, são, na verdade, meros conflitos interpessoais decorrentes de diferenças em preferências;

(c) Portanto, conflitos interpessoais decorrentes de desacordos morais são somente conflitos interpessoais decorrentes de diferenças em preferências. (a partir do conteúdo do Subjetivismo Caricaturado);

(d) Quando um conflito interpessoal (de um tipo relevante) é decorrente de diferenças em preferências, então, uma solução imparcial e igualitária é exigida, e é errado manter-se firme em sua posição nestes casos. (A partir do conteúdo do Princípio da Imparcialidade);

(e) Portanto, em casos de conflitos pessoais devido à desacordos morais (de um tipo relevante), uma solução imparcial e igualitária é exigida, e é errado manter-se firme em sua posição nestes casos.<sup>92</sup>

É importante notar que este argumento tem uma conclusão substantiva *sangue puro*. Esta conclusão nos diz, basicamente, como devemos nos comportar em casos de desacordos morais. A premissa (a) é, claramente, uma premissa metaética que engloba a posição do Subjetivismo Caricaturado, enquanto a premissa (d) uma premissa normativa auxiliar que estabelece o Princípio da Imparcialidade – uma premissa normativa verdadeira, ou, pelo menos, plausível. Claramente, a premissa metaética que sustenta o subjetivismo caricaturado é *indispensável* para o argumento: sem ela nós não poderíamos extrair a conclusão (e). Portanto, podemos dizer que o Subjetivismo Caricaturado não se estende conservativamente para a moralidade substantiva. Em outras palavras, podemos dizer que a premissa metaética, neste caso, *não é neutra* em relação ao discurso substantivo da moralidade (ENOCH, 2011, p. 49-50).

Precisamos ressaltar alguns pontos deste argumento. Em primeiro lugar, lembremos que para sustentar a posição de que a metaética não faz diferença, precisamos demonstrar, através de um argumento substantivo (isto é, não estendido para o debate metaético), que a mesma conclusão moral relevante não precisa de uma premissa metaética para ser obtida – ou seja, a premissa metaética não deve ser essencial para a conclusão do argumento. Mesmo que seja possível demonstrar que há um argumento somente com premissas substantivas que podemos extrair a mesma conclusão, isso não torna o Subjetivismo Caricaturado inteiramente irrelevante, dado que a conclusão da premissa (e) depende de (a). Em segundo lugar, é difícil pensar em uma rejeição deste argumento que *não envolva* em si mesmo uma posição metaética. Isso porque, a própria negação da

---

<sup>92</sup> As premissas deste argumento foram utilizadas por Enoch para demonstrar as consequências da negação da neutralidade metaética. Consulte o argumento completo de Enoch em (2011, p. 49).

perspectiva metaética do Subjetivismo Caricaturado incluirá uma outra perspectiva metaética. Por fim, a conclusão (e) é importante e, de fato, é uma premissa que pode ser discutida em um nível puramente normativo da ética. Desta forma, não podemos afirmar que o filósofo moral preocupado com questões de primeira ordem não deve se importar com a conclusão, pois ela é algo que está no centro gravitacional de sua investigação.

Outra implicação importante é que o critério estabelecido por Bloomfield – isto é, que uma premissa metaética é neutra se um agente pode sustentar consistentemente a verdade ou falsidade da posição metaética e a verdade de juízo moral substantivo sem contradição – também se aplica. Se um agente se compromete com o Subjetivismo Caricaturado, e também com Princípio de Imparcialidade, ele se compromete, necessariamente, com a conclusão do argumento. Em outras palavras, o Subjetivismo Caricaturado *tem* consequências normativas para a ação que são extremamente relevantes, de forma que, não podemos afirmar a neutralidade desta posição metaética em relação à ética substantiva. Ainda mais, o Subjetivismo Caricaturado, assim concebido, tem uma consequência prática justamente porque afeta como concebemos e lidamos com os casos de desacordos morais, como foi proposto por Bloomfield como um dos objetivos da própria metaética.

Sendo assim, este argumento é suficiente para demonstrar que a metaética é importante e afeta, diretamente, como lidamos com questões substantivas da moralidade. Se o Subjetivismo Caricaturado for falso, em conjunção com o Princípio de Imparcialidade, obteríamos uma conclusão moral diferente. Se este argumento se apresenta como plausível, como acredito que se apresenta, podemos generalizar sua conclusão para outras posições metaéticas. Note que o Subjetivismo Caricaturado, por si mesmo, não diz nada a respeito sobre o que é certo ou errado, *mas*, em conjunção com o Princípio da Imparcialidade, ele nos diz o que devemos fazer – e seria errado, nesta perspectiva, nos mantermos em nossa posição. Isso porque, resumidamente, em diversos casos de desacordos morais, nós sabemos o que deve ser feito e não devemos abrir mão de nossas convicções – justificadas! – morais.

O problema com a perspectiva antiarquimediana de Dworkin é que ela reduz a metaética ao discurso substantivo da moralidade de forma que não há possibilidade de fazer metaética. Mas podemos discutir a metaética sozinha: dizer que existem ou não existem *morons* é uma questão legítima sobre a natureza da moralidade. Isso não significa que esta discussão é neutra em relação ao discurso substantivo, pois o argumento de Enoch nos mostra que a metaética faz diferença para alcançar determinadas conclusões morais. Talvez, podemos dizer, Dworkin nos forneceu o palpite

correto, de que a metaética não é neutra em um sentido relevante para a discussão moral, mas não se segue disso que ela não importa e é irrelevante moralmente.

Tentei demonstrar neste capítulo que há dois níveis distintos da investigação moral: um a respeito da natureza da moralidade e outro a respeito da conduta moral. A esta altura, este é um ponto que já afirmei diversas vezes. Podemos observar a moralidade tanto de um ponto de vista teórico, buscando explicar os fenômenos da moralidade, através de uma postura adotada pelo metaeticista, como de um ponto de vista moral, determinando a conduta dos agentes através da ética normativa. O mais importante é que o ponto de vista metaético não pode ser reduzido ao ponto de vista da ética normativa: eles são, significativamente, posturas que surgem em contextos de investigação distintos.

Isso não significa dizer que o ponto de vista metaético é neutro em relação ao ponto de vista moral. Existe uma conexão profunda e relevante sobre como a moralidade é em sua natureza e sobre o que devemos fazer moralmente. Da mesma forma que não ousaríamos contratar um advogado que não acredita que há justiça, ou que não ousaríamos votar em um político que não acredita na democracia, parece suspeito acreditar em uma metaética que não se importa com a moralidade. A metaética está, em um sentido relevante, relacionada com a nossa conduta moral. Um melhor entendimento da metaética se mostrará útil para que possamos compreender melhor tanto as nossas teorias morais como o nosso papel como agentes morais.

A metaética importa, por fim, porque somente se tivermos uma profunda reflexão e análise da moralidade poderemos compreender por completo o que é o fenômeno moral. Talvez a metaética seja somente uma pequena parte do quebra-cabeça da moralidade. Talvez, se nós nos focarmos somente na ética normativa e na ética prática, nós poderemos enxergar a figura que se forma neste quebra-cabeça da moralidade. Mas um quebra-cabeça parcialmente montado não mostrará, jamais, a imagem em sua completude. Da mesma forma, não podemos obter jamais uma imagem completa da moralidade se não colocarmos todas as peças em seu lugar. Só podemos ter um conhecimento moral completo se colocarmos as peças da metaética em seu devido lugar. E é por isso que a metaética importa.

### **3.4 Preocupações sobre o abandono da Neutralidade Metaética**

Talvez o leitor deste trabalho, até então, não tenha sido convencido pelo argumento principal do texto e, ainda assim, acredite que possamos sustentar a neutralidade metaética de uma forma ou outra. Posso prever, pelo menos, duas preocupações distintas. A primeira diz a respeito do

conceito de “neutralidade” que uso no decorrer do texto, e a segunda a respeito das conclusões individuais obtidas em cada um dos capítulos. Ambas as críticas são relacionadas. Desta forma, nos encontramos em uma posição semelhante aos navegantes nas histórias antigas da mitologia, em que se encontravam entre a Cila e Caríbides, entre o demônio e o mar profundo. Formularei e responderei ambas as críticas à seguir.

O demônio: “‘Neutralidade’, como utilizado nos três capítulos deste texto, é um termo um tanto quanto flexível. Por vezes, o autor se refere como *independência*, *autonomia*, *distinção*, entre (provavelmente) outros. O autor, do início para o fim do texto, não utiliza uma definição precisa do que devemos compreender como neutralidade metaética. De fato, o autor afirma tanto o *pressuposto*, *postulado* como também *critério* da neutralidade. O que significa cada um destes termos? Talvez o autor deveria ter deixado claro, desde o início, como devemos compreender a neutralidade metaética e permanecer firme em um único uso. No entanto, o autor vacila entre algumas concepções de neutralidade que não são, imediatamente, equivalentes umas as outras.”

O problema da neutralidade metaética não é um problema que salta aos olhos, mas exige uma taxonomia completa. De fato, muitos autores não falavam sobre a neutralidade metaética explicitamente. Alguns autores não falavam nem mesmo sobre a metaética – o próprio Arthur Prior, por exemplo, fazia metaética de forma não explícita. Entretanto, não acredito que seja estritamente necessário distinguir entre *independência*, *autonomia* ou *distinção* quando falo isso no contexto da neutralidade metaética. Posso afirmar a neutralidade dizendo tanto que a metaética é *independente*, *distinta*, ou *autônoma* em relação a ética normativa, enquanto sustento que a ideia principal disso é a de que a metaética não pretende, de forma alguma, tocar nas questões normativas da moralidade. Podemos compreender a afirmação da neutralidade da metaética da seguinte forma: embora a Ética, com E maiúsculo, envolva tanto a investigação metaética, quanto a investigação normativa da moralidade, o pressuposto da neutralidade afirma que a metaética e a ética normativa são como água e óleo, que embora sejam ambos líquidos, são substancialmente diferentes e visivelmente distintos. Esta analogia (embora esteja longe de ser perfeita) é o que tentei negar durante este trabalho. Tento demonstrar que metaética e ética normativa não são, justamente, como água e óleo.

Além disso, uma disputa a respeito das definições é sempre uma alternativa disponível, embora seja difícil determinar quem é o vencedor nestes casos. Um crítico pode, sem receio, oferecer uma definição de neutralidade metaética que seja mais abrangente ou mais restrita. Em ordem de fazer isso, ele deverá demonstrar em que sentido os termos que foram utilizados neste trabalho são insuficientes para compreender a questão da neutralidade em sua totalidade. Não

acredito que uma nova definição de neutralidade metaética seja inviável, de fato, acredito que para compreender como o pressuposto da neutralidade se enraizou no pensamento metaético *é necessário* que possamos compreender a neutralidade e sua relação interna com a teoria normativa em todos os subdepartamentos da metaética. Talvez, possa ser demonstrado que a neutralidade pode ser mantida, em algum sentido relevante, em alguma área da teoria metaética. Isso não será uma conclusão que não esteja em consonância com as conclusões obtidas neste trabalho, dado que é a única coisa que precisamos enfatizar é que uma neutralidade genérica não é possível para toda a metaética.

O mar profundo: “Embora possa ver como estas concepções de neutralidade são aplicadas em diversos campos da ética, o autor transcorreu diversos pontos da teoria da moralidade que não se tocam necessariamente. O autor falou tanto sobre metafísica, como lógica e normatividade, em um único trabalho. Mas parece que não foi uma preocupação do autor mostrar como as conclusões obtidas em cada um destes ramos da metaética podem convergir em harmonia: de fato, não parece que elas tem qualquer ponto de comunicação, a não ser, o pressuposto de neutralidade. Talvez, a negação da neutralidade tenha consequências não previstas e resulte em uma teoria metaética extremamente incoerente – e neste caso, parece que faz mais sentido mantermos o pressuposto em nome da coerência, do que negarmos por mero capricho filosófico.”

Essa é uma preocupação inconveniente, mas completamente legítima. Inconveniente porque o investigador não precisa estar consciente, imediatamente, de todos os possíveis resultados de sua investigação. Se, como consequência de negar o pressuposto da neutralidade, pareça que a teoria metaética tenha se tornado completamente incoerente, talvez esse seja um sinal que devemos revisar as nossas teorias metaéticas. Se, por outro lado, um projeto de revisão das teorias metaéticas for inconcebível, pode ser que a hipótese apresentada aqui seja falsa e que, realmente, a metaética seja neutra em relação ao discurso moral. Apesar disso, estas consequências exigem mais investigação, que infelizmente, não poderei desenvolver neste curto espaço.

A parte legítima desta preocupação é que ela questiona se os resultados obtidos entre os capítulos são coerentes entre si, isto é, se podemos sustentar a verdade de cada conclusão que foi obtida. A preocupação é se o investigador, ao desmembrar a metaética, não criou um Frankenstein – e o pior, um que não se sustenta em pé. Esta preocupação é legítima porque, realmente, cada capítulo pressiona o problema da neutralidade em uma direção, não necessariamente, convergente com a anterior, de forma que não fica explícito se elas tem algo em comum além da própria neutralidade metaética. No entanto, acredito que este Frankenstein anda e fala muito melhor que o

Frankenstein anterior, sustentado pela neutralidade metaética.

O que preciso demonstrar, explicitamente, é como as conclusões obtidas em cada capítulo se sustentam em um argumento coerente. No primeiro capítulo, afirmamos que não há um critério que exclua a possibilidade de falar sobre verdade em proposições em que ocorram termos morais. No segundo capítulo, afirmamos que, considerando as leis da lógica contemporânea, não há uma bifurcação intransponível entre declarações do tipo “é” e “deve” e que, sendo assim, podemos fazer a transição por simples aplicação da lei de transposição. A lei da transposição nos mostra que podemos concluir, de forma não falaciosa, a partir de premissas descritivas, um condicional normativo. Embora a transição de “é” e “deve” pudesse ser feita a partir de condicionais, o dever obtido não era, em um sentido robusto, relevante – isto é, não tinha consequências para a ação. Mostramos, neste capítulo, que a metaética é relevante moralmente, e desta forma, pode ter consequências práticas para a ação.

De certa forma, tivemos que mostrar como a neutralidade metaética se ramifica em diversas áreas da filosofia moral, e em cada uma delas, mostramos que é possível sua negação. Embora não seja imediatamente visível a partir das considerações acima como elas se encaixam, acredito que podemos demonstrar isso a partir de um argumento. Considere o mesmo argumento de Enoch, reformulado:

(i) Subjetivismo Caricaturado.

(ii) Se o Subjetivismo Caricaturado é verdadeiro, então, conflitos interpessoais decorrentes de desacordos morais são na verdade meros conflitos interpessoais decorrente de diferenças em preferências.

(iii) Se conflitos interpessoais (de um tipo relevante) devem ser resolvidos de forma imparcial e igualitária, então conflitos interpessoais decorrentes de desacordos morais devem ser resolvidos de forma imparcial e igualitária.

A primeira coisa que temos que notar é que a presença dos termos “desacordos morais”, “imparcial”, “igualitário” ou “deve” não é suficiente para rejeitar a validade do argumento – dado que, se estes termos podem ser considerados termos morais, podemos afirmar que eles são verdadeiros a partir das conclusões obtidas no primeiro capítulo. Em segundo lugar, este argumento transita de duas premissas do tipo “é”, para uma conclusão condicional do tipo “deve”, partindo das conclusões do segundo capítulo – e neste sentido, não faz sentido afirmar que estamos transpondo a barreira entre é/deve de forma indevida, pois foi demonstrado que não é necessário seguir a lei da transitividade para fornecer um argumento logicamente válido. A última parte frisamos

veementemente neste capítulo: a conclusão é uma conclusão moral genuína, que se segue de uma premissa metaética (i), que ocorre essencialmente.

Neste pequeno argumento, dado tudo que foi até então argumentado, podemos mostrar todas as peças do maquinário funcionando, acredito, de forma satisfatória. Este argumento toma cada uma das conclusões em consideração e dá vida ao nosso Frankenstein. É possível, claramente, que este não seja o melhor argumento formulado, mas acredito que há pontos de convergência entre cada uma das posições, e que levando estes pontos em consideração, é possível criar uma teoria metaética não-neutra coerente que seja extremamente relevante para o discurso moral.

Embora, como pode ser objetado, os pontos desenvolvidos em cada capítulo sejam sobre tópicos que estão muito distantes, eles ainda versam sobre um mesmo problema: a neutralidade metaética. Talvez a aparente distância entre estes problemas seja, justamente, pela neutralidade enraizada no próprio pensamento metaético. Acredito que ao negar a neutralidade a distância entre estes problemas diminuí drasticamente e poderemos ver com mais cuidado as interconexões que existem dentro da própria disciplina da metaética.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os argumentos apresentados neste trabalho pretenderam demonstrar que a metaética, compreendida em sua perspectiva metafísica, lógica e normativa, não é neutra em relação ao discurso substantivo da moralidade. A suspeita de que a metaética seria uma disciplina neutra em relação a conduta moral do agente, sustentada desde os positivistas lógicos até discussões recentes na filosofia, na verdade, está fundamentada sobre o postulado da neutralidade que influenciou o desenvolvimento da metaética contemporânea. Esta afirmação permaneceu firme, não por ser bem estruturada em si mesma, mas por simples falta de contestação da parte dos filósofos metaéticos. O pressuposto da neutralidade foi protegido no debate filosófico como uma parte fundamental da investigação metaética, como uma condição necessária para podermos fazer metaética.

Contudo, a metaética, partindo deste pressuposto, se demonstra como teoricamente parcial. Na verdade, este postulado deu uma vantagem inicial para inúmeras teorias derivadas da perspectiva positivista, que se baseiam em um antirrealismo moral e se manifesta nas correntes metaéticas do subjetivismo, emotivismo e mais recentemente o expressivismo e quasi-realismo. Estas posições partem de pressuposições que são ancoradas na neutralidade metaética, como a distinção entre factual e valorativo, entre “é” e “deve”, entre teoria e prática moral. Desta forma, a neutralidade metaética acaba por discriminar, teoricamente, posições metaéticas válidas e inválidas.

Podemos notar que os autores que discutem em profundidade a neutralidade metaética, como Putnam, Dworkin, Bloomfield e Enoch, sustentam posições realistas que afirmam tanto verdade quanto possibilidade de objetividade na moralidade. Eles precisaram lidar com a questão da neutralidade porque, quando afirmada de forma categórica, inviabiliza, em princípio, as posições filosóficas que estes autores defendem. Talvez, uma negação da neutralidade metaética represente um deslocamento para posições que possam comportar verdade e objetividade na moralidade. Ao mesmo tempo, pode ser que a carência de neutralidade na metaética não implique, necessariamente, nestas posições. De qualquer maneira, temos que ser honestos e reconhecer que a neutralidade, como concebida, não criou um ambiente favorável para sustentar determinadas posições metaéticas. A revisão da neutralidade, com certeza, terá um impacto em como concebemos as nossas teorias e equipará a discussão teórica de segunda ordem.

Não me referi no decorrer do texto (propositalmente) aos diversos *ismos* que existem no debate metaético (quando o fiz, foi para efeito de exemplo). Isso porque o pressuposto da neutralidade dominou o debate metaético indiscriminando entre os tipos de *ismos* existentes.

Acredito que a negação da neutralidade inviabiliza, obviamente, algumas posições metaéticas que partem deste pressuposto, mas não inviabiliza diretamente a própria empreitada metaética. A pluralidade de *ismos* dificilmente será afetada, embora deva ser repensada.

O escopo deste trabalho é, de certa forma, limitado. Nós não confrontamos, pelo menos diretamente, questões sobre a disputa entre cognitivismo e anticognitivismo, internalismo e externalismo, antirrealismo e realismo ou entre naturalismo e não-naturalismo. Provavelmente, posições apresentadas no decorrer do texto tem implicações para estas discussões – e como observado acima, particularmente para a discussão entre realismo e antirrealismo na moralidade. Mas não é só provável, como também altamente plausível, que a negação da neutralidade metaética tenha implicações diretas para todas estas áreas de investigação.

Quando os autores afirmam ou negam a neutralidade, eles o fazem como um meio para a demonstração de um ponto posterior, de forma que, aparentemente, se nós revisarmos a neutralidade metaética como uma condição necessária do argumento destes filósofos, teremos também que revisar as conclusões que são sustentadas pela neutralidade metaética. Não pretendi oferecer quais seriam estas implicações, mas apenas demonstrar que a neutralidade, como sustentada, carece de uma justificação tão forte quanto proclamada pelos seus defensores. Talvez (e muito provavelmente) haja uma forma de compreender a neutralidade metaética que não esteja abarcada nos argumentos oferecidos aqui, mas podemos dizer com segurança que uma neutralidade categórica, rígida e intransponível está fora de questão. Se os argumentos apresentados no texto são sólidos, uma concepção de neutralidade restante deverá ser muito mais modesta.

O problema da neutralidade metaética, podemos dizer, é um problema *metametaético*. Nós precisamos nos afastar das nossas concepções enrijecidas sobre a metaética e observar a relação de seus enunciados com os diversos campos da filosofia moral. Pode ser argumentado, ironicamente, que ao fazer isso estamos tomando um ponto de vista arquimediano em relação a metaética, de forma que uma questão *metametaética* seria neutra em relação à metaética. Não acredito que esta crítica seja válida. Quando estamos falando sobre a neutralidade, nós estamos no próprio campo de batalha da metaética. Não estamos, seguindo a metáfora, analisando uma guerra à distância, como observadores ou juízes não engajados nem envolvidos diretamente na batalha, mas estamos com as armas na mão, no meio do fogo cruzado e nos questionando se o conflito é legítimo e se devemos puxar ou não o gatilho. Reconhecemos que esta questão *metametaética* tem implicações diretas tanto em como fazemos metaética quanto em como fazemos filosofia moral no geral, de forma que

não precisamos proclamar neutralidade para demonstrar a validade de nossa investigação.

Quais são as implicações diretas da negação da neutralidade metaética? Em primeiro lugar, a negação da neutralidade terá, obviamente, uma consequência para a forma como fazemos metaética: negar a neutralidade metaética é afirmar que o metaeticista deve se preocupar, em alguma medida, com as implicações de sua teoria. Talvez uma teoria metaética possa ser completamente coerente, mas acabar desastrosa em um nível substantivo da moralidade. Neste caso, o que nós deveríamos fazer é descartar a teoria por causa de suas implicações – ou incoerência – para a nossa compreensão do fenômeno moral. Isso pode parecer um requerimento de que os filósofos metaéticos sejam moralmente responsáveis, mas acredito que se trata de um requerimento que eles sejam, no mínimo, teoricamente responsáveis. Isso porque, uma teoria metaética que não tem serventia nem para clarificar os conceitos nem a conduta substantiva da moralidade será, por assim dizer, teoricamente (de uma perspectiva substantiva) dispensável. Sendo assim, se os filósofos metaéticos querem realmente fazer metaética, eles precisam pensar, em alguma medida, como suas teorias podem ajudar a ampliar o conhecimento moral que temos. Uma segunda forma de exigir responsabilidade teórica do metaeticista é mostrar que, se ele não pensar nas consequências normativas de sua teoria, ela poderá ser facilmente rejeitada por argumentos normativos – tal como Dworkin ou Enoch fazem. Isso pode parecer mais uma ameaça do que um requerimento de responsabilidade teórica, mas trata-se de uma advertência que o filósofo que proclama neutralidade deve estar ciente que sua teoria pode enfrentar. Acredito que essas são duas consequências imediatas que chamam atenção dos filósofos para a importância substantiva da metaética.

Em segundo lugar, não só a forma de fazer metaética, mas também a forma de fazer teoria moral, deverá ser muito mais cuidadosa enquanto seus comprometimentos de segunda ordem. Como demonstramos, premissas metaéticas fazem diferença em argumentos substantivos da moralidade. Pode ser, assim, que um teórico da ética normativa se comprometa com algumas premissas metaéticas que possam derivar conclusões indesejadas para a sua teoria moral – um comprometimento não consciente, por assim dizer. Desta forma, o filósofo da ética normativa precisa ter uma compreensão mínima de seus comprometimentos metaéticos e como eles se relacionam, coerentemente, com a posição que ele apresenta substantivamente. Se ele não fizer isso, sua posição poderá ser facilmente desmanchada apontando para as incoerências do nível de segunda ordem e suas relações imediatas com o nível de primeira ordem. De fato, acredito que apontar as deficiências metaéticas para desbancar uma posição substantiva já é uma prática comum entre nós filósofos – uma prática que grita que a metaética não é neutra.

Por último e mais importante: negar o pressuposto de neutralidade fornece um objetivo legítimo para a investigação metaética. Ao mostrar que ela tem consequências práticas, nós mostramos que ela importa, não só para nós como filósofos morais, como também para a política, sociologia, história e direito. Nossa afirmação é a de que a forma como o mundo é moralmente, em um nível de análise metaética, é relevante para a ação. Esta afirmação não precisa ficar isolada na filosofia moral. De fato, inúmeros campos da nossa vida exigem uma reflexão sobre a moralidade para o raciocínio, conduta e decisão sobre questões práticas. Se estes domínios se comprometem em algum nível com a moralidade, o metaeticista poderá apontar em que sentido as afirmações que são elaboradas nestes campos são legítimas, harmônicas, o que pode ser melhorado nelas, o que pode ser aprendido com elas e o que devemos levar em consideração sobre elas, de uma perspectiva da moral, para que possamos ser pessoas melhores em nossa conduta no mundo. Isso jamais seria possível se a metaética fosse neutra em relação à conduta moral: nós, como metaeticistas, estaríamos sempre confinados em nossos próprios congressos, com a nossa linguagem cada vez mais criptografada, resolvendo os próprios enigmas que criamos e criando outros, novos, talvez mais desafiadores que os anteriores. A diferença entre a metaética e uma seita seria desprezível.

Assim, quando afirmamos que a metaética tem um papel relevante para a nossa conduta moral, nós estamos reivindicando a importância da metaética para inúmeros domínios de nossas vidas. Nós damos um objetivo ativo e transformador para a metaética. Uma compreensão maior sobre o que é certo ou errado, a relação entre dever e responsabilidade, a questão sobre quais valores dependem de nós e quais não dependem, claramente, pode iluminar tanto a ética normativa, quanto nossa relação com a justiça e o direito, como compreendemos a história e como devemos nos relacionar com as diversas culturas que habitam este planeta. Ao afirmar que a metaética importa e tem consequências substantivas, não estamos reivindicando protagonismo para a metaética, mas chamando atenção para o fato de que ela é uma parte importante da nossa vida moral.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE. **Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A revised text with Introduction and Commentary**. Editado por: ROSS, W.D. London: Oxford Clarendon Press, 1957.
- AUSTIN, J.L. **How to do Things With Words: The William James Lectures Derived at Harvard in 1955**. Oxford: The Clarendon Press. 1962.
- AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. 1. ed. New York: Dover Publications, 1952.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Essays**. 1 ed. London: The MacMillan Press. 1954.
- BAIER K. e TOULMIN S. On Describing. **Mind**. Vol. 61, n. 241, p.13-38. Jan, 1952.
- BERGMAN, I. **Cenas de um Casamento Sueco**. 1. ed. Rio De Janeiro: Nórdica. 1974.
- BLACKSTONE, W.T. Are Metaethical Theories Normatively Neutral? **Australasian Journal of Philosophy**, Vol 39. n. 1, 1961, p.65-74.
- BLOOMFIELD, P. Archimedianism and Why Metaethics Matter. **Oxford Studies in Metaethics**, Vol 4, p. 283-302. 2009.
- \_\_\_\_\_. **Moral Reality**. New York: Oxford University Press. 2001.
- \_\_\_\_\_. Two Dogmas of Metaethics. **Philosophical Studies**, Volume 132, p.439-466. 2007.
- CARNAP, R. The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. **Erkenntnis**. Volume 3, Issue 1, p. 61-81. Disponível em: <http://www.calstatela.edu/sites/default/files/dept/phil/pdf/res/Carnap-Elimination-of-Metaphysics.pdf> > Acesso em: 10 jun. 2020.
- \_\_\_\_\_. The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis. AYER, A. J. Et al. In: **Logical Positivism**. 1 Ed. United States: The Free Press. 1960.
- CHALMERS, D.J. On Sense and Intension. **Philosophical Perspectives**, Volume 16, Language and Mind, p. 135-182. Jan. 2003.
- CUDWORTH, R. **A Treatise Concerning Eternal and Imutable Morality**. Great Britain: Cambridge University Press. 1996.
- DURRANT, R.G. Moral neutrality and The Analysis of Morality. **Australasian Journal of Philosophy**. Vol 36, N. 6, 169-188. 1958.
- DWORKIN, R. **Justice for Hedgehogs**. London: Harvard Univeristy Press. 2011;
- \_\_\_\_\_. Objectivity and Truth: You'd Better Believe-it. **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 25, n. 2, p. 87-139. April 1996.

ENOCH, D. **Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism**. Oxford: Oxford University Press. 2011.

FEIGL, H. Logical Empiricism. RUNES, D.D. Et al. In: **Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought**. Ed. 1. New York: Philosophical Library, 1947.

\_\_\_\_\_. The Origin and Spirit of Logical Positivism. In: **Inquiries and Provocations: Selected Writings 1929 – 1974**. Edited by: COHEN, R.S.e 1. Ed. London: D. Reidel Publishing Company. 1981.

FLANAGAN, O.J. Quinean Ethics. *Ethics*, Vol. 93, n. 1, p. 56-74. Oct, 1982.

FRANKENA, W. K. The Naturalistic Fallacy. *Mind*, vol. 48, no. 142, p.464-477, 1939.

\_\_\_\_\_. Recent Conceptions of Morality. In: CASTAÑEDA, H-N & NAKHNIKIAN G. **Morality and the Language of Conduct**. Detroit: Wayne State Press University, 1965. p. 1-24.

FREGE, G. On Sense and Reference. *Philosophical Review*, Volume 57, No. 3. p. 209-230. May, 1948.

\_\_\_\_\_. The Foundations of Arithmetic. Translated by J. L. Austin. New York: Harper & Brothers. 1960.

GEACH, P. Mathematics and Martyrdom. **Theology**, Vol 79, n. 670, p. 235-236. 1976.

\_\_\_\_\_. On a Claim's of Hare. **Analysis**. Volume 41, Issue 1, p.63. January 1981.

\_\_\_\_\_. On Murder and Sodomy. **Philosophy**. Vol. 51., n. 197, p. 346-348. Jul, 1976.

GOODMAN, N. Fact, Fiction and Forecast. England: **Harvard University Press**. Fourth Edition. 1983.

GORDON, R.M. Socratic Definitions and "Moral Neutrality". **The Journal of Philosophy**. Vol. 61, n. 15, p.433-450. August, 1964.

HALL, R. L. **Logic: A Brief Introduction**. Stetson University. Disponível em: <<https://www.stetson.edu/artsci/philosophy/logic-text.php>> Acesso em: 10 Set. 2020.

HARE, R. Supervenience. **Aristotelian Society Supplementary**. Volume, Vol. 58, p. 1-16. 1984.

\_\_\_\_\_. **The Languages of Morals**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press. 1952.

\_\_\_\_\_. Geach on Murder and Sodomy. **Philosophy**. Vol. 52, n. 222., p. 467-472. October, 1977.

\_\_\_\_\_. On a Misunderstanding of Geach. **Analysis**, Vol. 1, Issue 1, p. 64. January, 1981.

HILL, S. Good News for The Logical Autonomy of Ethics. **Argumentation**, Vol. 23:277, p. 277-283. 2009.

\_\_\_\_\_. 'Is' – 'Ought' Derivations and Ethical Taxonomies. **Philosophia**, Vol. 36, p. 545-566. Apr. 2008.

HOBBS, T. **Leviathan**. London. Andrew Crooke. 1951.

\_\_\_\_\_. **O Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

HUDSON, W.D., et al. **The Is/Ought Question: A Collection of Papers on The Central Problem in Moral Philosophy**. London: MacMillan Education. 1969.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Clarendon Press, 1978

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

JACKSON, P. Defining the Autonomy of Ethics. **The Philosophical Review**, Vol. 83:1, p. 88-96. 1974.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1986.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Fernando Costa Matos. São Paulo: Editora Vozes. 4a Edição. 2018.

\_\_\_\_\_. **Critique of Practical Reason**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. 2002.

\_\_\_\_\_. **Critique of Pure Reason**. Traduzido e Editado por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

\_\_\_\_\_. **Prolegomena to Any Further Metaphysics: With Selections from the Critique of Pure Reason**. Editado por: HATFIELD, G. New York: Cambridge University Press. 2004.

KARMO, T. Some Valid (but no Sound) Arguments Trivially Span the 'Is'-'Ought' Gap. **Mind**, New Series, Vol. 97., n. 386, p. 252-257. Apr., 1988.

KOTERSKI, A. Quine's Two Dogmas as a Criticism of Logical Empiricism. **Philosophia Scientiæ**, Volume 19-1, p.128-142. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1046?lang=en>> Acesso em: 10 Jun. 2020.

KRAEMER, W.. Logical Positivism and Ethical Theory. **Educational Theory**, Illinois, Volume 4, Issue 3, p. 235-341, Julho, 1954.

KUHN, T. Objectivity, Value Judgement and Theory Choice. In: \_\_\_\_\_. **The Essential Tension**. London: University of Chicago Press, 1977. p. 320-340.

LANG, G.R. How Far Can You Go With Quietism? **Problema**, Vol. 4, p. 3-37, 2010.

LANGE, J. First Order and Second Order Philosophy. In: **Cognitivity Paradox: An Enquiry Concerning the Claims of Philosophy**. Pennsylvania: The Mapple Press Company, 1970.

MACBETH, M. 'Is' and 'Ought' in Context: MacIntyre's Mistake. **Hume Studies**. Volume 18, p. 41-50. April, 1992.

MACKIE, J. L.. Critical Notice. **Australasian Journal of Philosophy**, Vo. 28:2, p. 114-124. 1950.

\_\_\_\_\_. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. 1. Ed. London: Penguin Books, 1990.

MCCONNELL, T. Metaethical Principles, Meta-Prescriptions, and Moral Theories. **American Philosophical Quarterly**, Vol. 22., No. 4., p.299-309. Oct., 1985.

MEYERS, R.G. Truth and Theory in Philosophy: A Post Positivist View. **Philosophica**, Volume 15, p. 21-38. 1975.

MOLINE, J. On Philosophical Neutrality. **Metaphilosophy**. Volume 1, No. 1, p. 20-38. Jan. 1970.

\_\_\_\_\_. On Points of View. **American Philosophical Quarterly**. Volume 5, No. 3. p. 191-198. Jul, 1968

MOORE, G.E. **Principia Ethica**: Revised Edition. 1. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MURDOCH, I. **The Sovereignty of Good**. New York: Routledge. 2014.

NEIMAN, S. Kant on the Structure of Practical Reason. **Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly**. Volume 48, p. 55-68. Jan. 1999.

NEURATH, O. Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis [The Scientific Conception of The World: The Vienna Circle]. In: **Empiricism and Sociology**. Edited by NEURATH, M. e COHEN. R.S. 1. ed. Holland: Reidel Publishing Company, 1973.

PIGDEN, C. R. Logic and The Autonomy of Ethics. **Australasian Journal of Philosophy**, Vol. 67:2, p. 127-151. 1989.

PRICHARD, H. A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? **Mind**, New Series. Volume 21, no. 91, p. 21-37. Jan., 1912.

PRIOR, A. N. **Logic and The Basis of Ethics**. Oxford: The Clarendon Press. 1949.

\_\_\_\_\_. The Autonomy of Ethics. **Australasian Journal of Philosophy**, vol. 38:3, p. 199-206. 1960.

\_\_\_\_\_. The Ethical Copula. **Australasian Journal of Philosophy**, Vol. 29:3, p. 137-154. 1951.

PUTNAM, H. **The Collapse of Fact/Value Dichotomy and Other Essays**. Cambridge: Harvard University Press. 2002.

QUINE, W. V. e ULLIAN J.S. **The Web of Belief**. New York: McGraw-Hill. Ed. 2. 1978.

\_\_\_\_\_. On The Nature of Moral Values. **Critical Inquiry**, Volume 5, n. 3, p. 471-480. Spring, 1979.

\_\_\_\_\_. On What There Is. **The Review of Metaphysics**, Volume 2. no. 5, p.21-38. Sep. 1948.

\_\_\_\_\_. Two Dogmas of Empiricism. **The Philosophical Review**, Volume 60, n. 1, p. 20-43. Jan, 1951.

\_\_\_\_\_. **Theories and Things**. London: The Belknap Press. Ed. 2. 1982.

REID, T. **Essays on Active Powers of Man**. Geogre Square, Edinburgh University Press. 2010.

RYNIN, D. The Autonomy of Morals. **Mind**, Vol. 66, no. 263, p. 308-317. Jul.. 1957.

SCHLICK, M. Meaning and Verification. **The Philosophical Review**, Cornell University, Vol. 45, No. 4, p. 339-369, Jul. 1939.

\_\_\_\_\_. **Problems of Ethics**. Ed. 1. New York: Prentice Hall, 1939.

SCHURZ, G. **The Is-Ought Problem: An Investigation in Philosophical Logic**. Volume 1. Warsaw: Springer-Science+ Business Media. 1997.

SINCLAIR, N. The Naturalistic Fallacy and The History of Metaethics. SINCLAIR, N. *et al.* In: **The Naturalistic Fallacy**. Ed. 1. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 2019.

SMART, J. J. C. Prior and The Basis of Ethics. **Synthese**, Vol. 53:1, p. 3-17. Oct, 1982.

TAPPOLET, C. The normativity of evaluative concepts. In Anne Reboul (ed.), **Mind, Values and Metaphysics**. Philosophical Essays in Honour of Kevin Mulligan, 2014. Volume 2.

TARSKI, A. **Introduction to Logic and the Methodology of Deductive Sciences**. Ed. 4. New York: Oxford University Press. 1994.

WHITE, M. G. The Analytic and The Synthetic: An Untenable Dualism. HOOK, S. Et al. In: **John Dewey: Philosopher of Science and Freedom**. New York: Barnes and Noble. 1950.

WILLIAMS, B. **Ethics and the Limits of Philosophy**. London: Routledge. 2006.

WILLIAMSON, T. Taking Philosophical Questions at Face Value. In: **The Philosophy of Philosophy**. 1. Ed. London: Blackwell Publishing, 2007.

WITTGENSTEIN, L. A lecture on Ethics. **The Philosophical Review**, Volume 74, no. 1. p. 3-12. Jan. 1965.

\_\_\_\_\_. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Translated by C. K. Ogden. 1 ed. New York: Dover Publications, 1999.