

# Objetividade e verdade: melhor você acreditar\*

Ronald Dworkin

Tradução de Roberto Freitas Filho<sup>1</sup>

Ana Cláudia Lago Costa<sup>2</sup>

## 1 Introdução

Será que existe alguma verdade objetiva? Ou devemos finalmente aceitar que no fundo, no fim das contas, filosoficamente falando, não existe verdade “real”, ou “objetiva”, ou “absoluta”, ou “fundacional”, ou “questão verdadeira”, ou “resposta certa” sobre nada; que mesmo nossas convicções mais confiáveis sobre o que ocorreu no passado, ou do que o universo é feito, ou sobre quem somos, ou sobre o que é bonito, ou quem é mal, são somente nossas convicções, somente convenções, somente ideologia, somente insígnias de poder, somente regras de jogos de linguagem que decidimos jogar, somente o produto de nossa disposição irrefreável de nos enganarmos de que seja possível descobrir lá fora, em algum mundo objetivo, atemporal, independente da mente, que nós mesmos tenhamos de fato inventado, por instinto, imaginação e cultura?<sup>3</sup>

Essa perspectiva, que é chamada de “pósmodernismo”, “antifundacionalismo” e “neopragmatismo”, hoje domina o estilo intelectual que está na moda. Dela não se escapa nos inseguros departamentos das universidades americanas: em faculdades de história da arte, literatura inglesa e antropologia, por exemplo, bem como nas faculdades de direito. Formas mais sofisticadas desse mesmo ceticismo profundo, tem sido influentes na filosofia acadêmica por muitos séculos.<sup>4</sup> Elas aparecem em duas versões: uma geral, indiscriminada, que engloba tudo, a qual ataca a própria ideia de verdade objetiva sobre qualquer coisa; e uma versão limitada, seletiva, que aceita a verdade objetiva nas afirmações “descritivas”, incluindo as matemáticas, mas a nega nas verdades “valorativas”, como as morais, éticas, interpretativas ou estéticas.

Em ambas as versões - indiscriminada e seletiva - essas influentes teorias são, como eu as denominarei, “arquimedeanas”. Elas pretendem afirmar que estão fora de todo um conjunto de crenças e que é possível julgá-lo, como um todo, a partir de premissas ou atitudes que nada tem a ver com ele. É claro que elas não podem estar fora do pensamento como um todo, negando a verdade real a cada pensamento. Assim, mesmo os arquimedeanos precisam

\* Publicado originalmente em *Philosophy and Public Affairs*, v. 25, n. 2, p. 87-139, spring, 1996. truth Disponível em: <<http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/11/dworkin-objectivity-and-.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2010. Um primeiro esforço no sentido de traduzir o presente texto foi feito por um grupo de alunos do Programa de Mestrado em Direito do UniCEUB. Ocorre que, dadas a complexidade do argumento do autor, seu estilo redacional e dimensão do texto, a divisão da tarefa em grupo se revelou impossível. A versão em português que ora se publica foi realizada integralmente pelos tradutores e foi autorizada por Ronald Dworkin por meio de e.mail em 11 de março de 2010. Tradução recebida em agosto de 2013. Aceita para publicação em agosto de 2013.

<sup>1</sup> Doutor em Direito – USP Coordenador e Professor do Curso de Direito do UniCEUB

<sup>2</sup> Mestre em Direito - UniCEUB

<sup>3</sup> Eu venho lecionando e ensinado sobre o assunto desse ensaio por muitos anos e mais pessoas discutiram e criticaram minhas ideias do que posso mencionar ou me lembrar. Agradecimentos especiais são devidos a Paul Boghossian, Ruth Chang, G. A. Cohen, Donald Davidson, James Dreier, Stephen Guest, Derek Parfit, Thomas Scanlon, Nicos Stavropoulos, Sigrun Svavarsdottir, e David Wiggins, aos membros do Colóquio sobre Direito, Política e Filosofia Social da Faculdade de Direito da Universidade de Nova Iorque, e aos meus colegas professores Thomas Nagel e Bernard Williams. O ensaio aparecerá em uma coleção de ensaios sobre incomensurabilidade editado por Ruth Chang a ser publicado pela Harvard University Press, no outono de 1997.

<sup>4</sup> “Ceticismo” é usado em diferentes formas. Eu uso no sentido não de agnosticismo, mas de rejeição. Ênfase que céticos diferentes, mesmo sobre a moralidade, possuem diferentes alvos. Os céticos que eu discuto afirmam rejeitar não a moralidade, mas certas opiniões filosóficas sobre ela.

de algum lugar para estar, como seu criador reconheceu. Devem assumir que algo daquilo que pensam (em um nível absolutamente mínimo, suas crenças sobre o bom raciocínio) não é apenas sua própria invenção ou de sua cultura, mas verdadeiro ou válido de fato, “objetivamente”. Caso contrário eles apenas poderiam apresentar suas concepções como disposições “subjetivas”, nas quais nós apenas precisaríamos ter um interesse biográfico. O ceticismo, no sentido de descrença, deve ser construído a partir de alguma crença, qualquer que seja; ele não pode ser cético até as últimas consequências, como sustentaremos. A versão indiscriminada do arquimedeanismo se propõe, nas formas extremas, a ficar de fora o máximo possível. A versão seletiva que devo discutir de forma mais intensa, propõe-se, mais modestamente, a ficar de fora de todos os campos valorativos.<sup>5</sup> Esses arquimedeanos céticos seletivos propõem-se a justificar suas afirmações céticas – que esses domínios não podem fornecer uma verdade objetiva – a partir de premissas que não são, elas próprias, valorativas. Dizem que seu argumento não parte de suposições morais, ou éticas, ou estéticas, mas de teorias não valorativas sobre quais tipos de propriedades existem no universo, ou de como podemos ter conhecimento ou crenças confiáveis sobre qualquer coisa.

No presente ensaio eu me concentrarei nessa versão seletiva do arquimedeanismo sobre a verdade nos domínios maleáveis [*soft*] da moralidade e da arte, ao invés daqueles duros [*hard*], relacionados à física ou à matemática. O ceticismo seletivo sobre valores, sob o nome de “subjetivismo” ou “emotivismo”, tem sido considerado por um longo tempo como a forma mais plausível do ceticismo arquimedeano e também a mais perigosa. Ninguém – nem mesmo o pós-modernista ou antifundacionalista mais comprometido – concebe que sua perspectiva pessoal possa afetar a maneira como os físicos ou matemáticos, em realidade, trabalham. Entretanto, hoje tem-se afirmado enfaticamente que já que não há verdade objetiva sobre a interpretação, ou a arte, ou a moralidade, não pode haver nenhum padrão de mérito ou sucesso na

<sup>5</sup> Se uma forma de ceticismo é propriamente entendida como interna ou seletivamente externa ao domínio que ela critica é uma questão frequentemente complexa de interpretação. O ceticismo baseado na ciência sobre a religião é interno, por exemplo, se a religião é compreendida como sendo ela própria parte do campo da ciência como deveria ser se incluísse afirmações causais sobre a origem do universo que competissem com outras teoria cosmológicas.

reflexão artística, moral ou jurídica, além daquele relacionado ao interesse que uma teoria desperta e no domínio acadêmico que ela garante. Esse “auto da fé” sobre a verdade tem comprometido as discussões públicas e políticas, bem como as acadêmicas.

Meu argumento é de que mesmo a forma seletiva do ceticismo arquimedeano é mal concebida. Todo argumento – em verdade, todo argumento inteligível – bem sucedido de que proposições valorativas não são nem verdadeiras nem falsas, deve ser interno ao domínio valorativo, ao invés de ser arquimedeano a esse respeito. Assim, por exemplo, a tese de que não existe resposta certa sobre se o aborto é um mal é ela própria uma afirmação moral substantiva, a qual deve ser julgada e avaliada da mesma forma como qualquer outra asserção moral substantiva; a tese de que não há resposta certa para a pergunta sobre como um artigo da Constituição deve ser compreendido é uma afirmação jurídica que deve, novamente, ser julgada ou avaliada como outras afirmações jurídicas; a afirmação de que é indeterminado se Picasso ou Braque foi o artista mais criativo é uma afirmação artística ou estética, e assim por diante. Assim, mesmo essa forma seletiva de ceticismo deve ser limitada. Não podemos ser céticos, mesmo sobre os valores, até as últimas consequências.

## 2 Ceticismo interno e externo

O ceticismo arquimedeano, ou externo, deve ser contrastado com o ceticismo interno.<sup>6</sup> Uma tese cética sobre valores é cética internamente se pressupõe a verdade de algum juízo positivo valorativo. Utilizarei o ceticismo moral como o exemplo mais importante de ceticismo interno, embora seja bastante fácil construir exemplos também em outros domínios valorativos, como veremos. Devo assumir que todos os leitores, incluindo aqueles atraídos pelo ceticismo arquimedeano, aceitam que a nossa linguagem compartilhada e nossa experiência comum incluem avaliações sobre o que consideramos uma dimensão moral própria. Não tentarei definir essa dimensão, ou separar os predicados que usamos para empregá-la. Se eu estiver correto, nenhuma definição útil de moralidade como um todo pode ser dada. Em todo caso, a existência de uma dimensão moral de avaliação

<sup>6</sup> Eu já discuti esta distinção antes. Ver o meu *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. 78-86.

em nossa experiência não está em questão, embora seu status esteja.

Os predicados morais – aqueles que usamos nessa dimensão de avaliação – incluem predicados abstratos, como “moralmente bom”, “moralmente mau”, “justo”, “injusto”, “moralmente obrigatório” e “moralmente proibido”; também predicados menos abstratos, incluindo predicados “densos”, como aqueles usados para identificar virtudes morais e vícios. Um julgamento moral positivo atribui um predicado moral a um ato, ou pessoa, ou evento; um julgamento negativo nega tal qualificação. A classe dos julgamentos morais positivos inclui não somente atribuições simples, como o julgamento de que a igualdade é boa ou que o aborto é cruel. Também inclui formas mais complexas de tal qualificação, incluindo as condicionais, como por exemplo, a afirmação de que a igualdade é moralmente desejável, contanto que não conduza à indolência; e as formas de atribuição contrafactual, como o julgamento de que o aborto ainda seria mal, mesmo se ninguém pensasse que ele o fosse. Também inclui atribuições contrafatuais que assumem que atos, eventos ou pessoas teriam propriedades morais desde que certas circunstâncias específicas fossem satisfeitas, embora declare que elas não o são; o que inclui, por exemplo, a afirmação corriqueira de que, considerando que Deus não existe, a moralidade é uma ilusão. Também inclui afirmações sobre a moralidade como um todo que embutem ou pressupõem atribuições diretas, ou condicionais, ou contrafatuais de propriedades valorativas. A afirmação utilitarista de que a questão mais fundamental da moralidade é maximizar a felicidade humana global, por exemplo, assume que a felicidade humana é um bem; a afirmação rival de que a sua questão mais fundamental é reconhecer e honrar o valor inerente a todo ser humano, assume que os seres humanos possuem um valor inerente. É uma questão interpretativa, se uma declaração geral sobre a moralidade é ou não um julgamento moral positivo. Uma explicação sociológica das convicções morais de outras pessoas não é um julgamento moral positivo, porque não endossa ou pressupõe por si própria qualquer avaliação moral.

Uma posição internamente cética, então, nega algum grupo de afirmações positivas conhecidas e justifica essa negação pela adoção de uma asserção moral positiva diferente – talvez uma mais geral ou contrafactual ou teórica. Muitas pessoas são céticas internas sobre a moralidade sexual convencional, por exemplo. Elas negam que

os atos sexuais sejam inerentemente bons ou maus, certos ou errados, porque acreditam que o sofrimento é a única coisa que é inerentemente má, e duvidam que atos heterossexuais ou homossexuais, por si mesmos, previnam ou promovam tal sofrimento. Outras pessoas pretendem ser céticas sobre o lugar que a moralidade ocupa na política externa: elas dizem que não faz sentido supor que a política de comércio de uma nação possa ser moralmente certa ou errada. Embora esta opinião seja, de fato, cética sobre os julgamentos morais que algumas pessoas fazem – que a política americana na América Latina foi frequentemente injusta, por exemplo –, a opinião normalmente pressupõe algum julgamento moral positivo: por exemplo, que os governantes de uma nação sempre deveriam agir tendo apenas em mente os interesses de seus próprios cidadãos.

Essas são versões limitadas de ceticismo interno, mas também há versões conhecidas que são mais amplas ou mesmo globais. A opinião de que a moralidade é vazia porque não existe Deus pressupõe a visão substantiva de que uma vontade sobrenatural é um (e único) fundamento plausível para a moralidade. A opinião mais moderna de que a moralidade é vazia porque todo o comportamento humano é causalmente determinado, é comumente apoiada por uma convicção moral diferente, mas igualmente substantiva: de que é injusto culpar as pessoas ou responsabilizá-las por algo que elas não poderiam evitar. A tese popular contemporânea segundo a qual a moralidade é relativa à cultura, que é cética sobre todas as afirmações morais universais, frequentemente se baseia na convicção de que tais afirmações são imperialistas e insuficientemente respeitadas com outras culturas, mais do que com a sua própria cultura. As pessoas que poderiam ser tentadas a alguma forma de ceticismo amplo ou global, por uma ou outra dessas razões morais positivas, bem poderiam ser imunes a outras. Alguém que acredita que o único fundamento da moralidade é um juízo divino e que, portanto, é vulnerável ao primeiro argumento caso perca a sua fé, pode não ser vulnerável aos outros argumentos, se neles não crer. Ele pode pensar que Deus resolveu o problema do livre arbítrio, e que a diversidade cultural é explicada amplamente pelo fastio de Deus em compartilhar seus *insights* ou sua graça.

Como esses exemplos sugerem, o ceticismo interno amplo ou global, frequentemente supõe um julgamento moral positivo contrafactual. Afirma não existirem certas condições que supostamente sustentariam atribui-

ções morais positivas. Tal ceticismo não pode incluir o ceticismo sobre os julgamentos positivos contrafatuais sobre os quais se apoiam, e assim, não se pode ser cético sobre valores até as últimas consequências; não mais que as mais limitadas formas de ceticismo interno, como já mencionei anteriormente. Essa característica é, portanto, comum a todo ceticismo interno, assim como também o é uma segunda característica. Sendo o ceticismo interno uma posição substantiva, tem implicações diretas para a ação. Se formos céticos sobre moralidade sexual, então não poderemos consistentemente censurar as pessoas por suas escolhas sexuais, tampouco fazermos *lobby* em favor da proibição legal da homossexualidade com fundamentos morais.

Enfatizo essas duas características do ceticismo interno – que se baseia em julgamentos morais positivos e que possui implicações diretas para a ação – porque o ceticismo externo arquimedeano que examinarei é supostamente diferente em ambos os aspectos. É supostamente austero, no sentido de que não se funda nem sequer em julgamentos morais positivos muito gerais, ou contrafatuais, ou teóricos; e é supostamente neutro no sentido de que não toma partido de controvérsias morais substantivas. Ambas as características vem juntas em muitas descrições arquimedeanas de seus projetos. Seu ceticismo, conforme sustentam, é dirigido não a convicções morais substantivas, mas sim às opiniões de segunda ordem sobre tais convicções. Um arquimedeano concorda com a maioria das pessoas de que o genocídio e a escravidão são errados, por exemplo. Apenas nega que estas práticas sejam *realmente* erradas, ou que o erro esteja “lá fora” na realidade. Insiste, ao invés, em que o erro está “aqui dentro”, em nossos próprios peitos, que nós “projetamos” a qualidade moral para a realidade, que os eventos não são, intrinsecamente, certos ou errados, bons ou ruins, independentes de nossas emoções, projeções ou convenções, que nossas convicções morais não são, afinal de contas, verdadeiras ou falsas, ou parte do que nós sabemos ou não sabemos, mas são apenas, de formas complexas, produtos de nossa invenção ou manufatura. Ele é cético, em outras palavras, não sobre convicções, mas sobre o que nós poderíamos chamar de perspectiva do “valor de face” dessas convicções.

Essa é a visão que você, eu e a maioria das outras pessoas temos. Pensamos que o genocídio na Bósnia é errado, imoral, mal, odioso. Nós também pensamos

que essas opiniões são verdadeiras – nós podemos estar suficientemente seguros, ao menos nesse caso, ao dizer que sabemos que as opiniões são verdadeiras – e que as pessoas que discordam estão cometendo um grande erro. Além disso, pensamos que nossas opiniões não são apenas reações subjetivas à ideia de genocídio, mas opiniões sobre seu caráter moral verdadeiro. Em outras palavras, pensamos que é uma questão objetiva – uma questão de como as coisas realmente são – que o genocídio é errado.

Arquimedeanos seletivos fazem uma distinção entre a primeira dessas três últimas declarações, a que estabelece um julgamento moral positivo, e as duas outras, as quais, dizem eles, não fazem nada mais do que expressar opiniões metafísicas ou filosóficas sobre a natureza dos julgamentos morais positivos. Poderíamos chamar declarações como a primeira delas de *proposições-I* (I de Internas), e declarações como as duas outras de *proposições-E* (E de “Externas”). A distinção explica porque os arquimedeanos frequentemente negam que sejam céticos a respeito da moralidade. Consideram a perspectiva do valor de face – que nossa crença sobre genocídio é verdadeira e que ela descreve uma questão objetiva – como um conjunto de proposições-E, portanto não como parte da moralidade substantiva, e pensam que quando contradizem aquelas proposições-E, deixam todas as proposições-I, como a alegação de que o genocídio é um mal, intocadas.

Aquela perspectiva do projeto arquimedeano explica ambas as reivindicações de neutralidade e de austeridade. Ela alega neutralidade sobre a substância das convicções morais positivas ordinárias porque não toma partido entre a opinião de que o terrorismo é imoral e a de que não o é. Alega austeridade porque propõe se basear em argumentos não morais para derrotar a perspectiva do valor de face, a qual sustenta ser má filosofia, e não uma moralidade equivocada. Baseia-se, por exemplo, no argumento que não há uma realidade moral objetiva “lá fora”, a qual as crenças morais possam se adequar e que, por essa razão, a ideia de verdade objetiva sobre a moralidade é uma ilusão. Parece não haver traço de nenhuma convicção ou afirmação moral, mesmo que muito abstrata, nesse argumento. Pelo contrário, parece ter sido construído sobre uma plataforma filosófica especial a partir da qual um filósofo poderia desconsiderar a moralidade como um todo.

É a combinação dessas duas dimensões de externalidade – neutralidade e austeridade – que dá ao archi-

medeanismo seu grande apelo. A neutralidade é particularmente importante. Como eu disse, muitas pessoas, particularmente na sociedade secular ocidental, sentem que é arrogante, em face da grande diversidade cultural, sustentar que todos que discordam deles estão errados. O ceticismo global interno sobre a moralidade parece, entretanto, estar fora dessa questão. Não podemos acreditar que não há nada moralmente censurável em relação ao terrorismo, ao genocídio, à discriminação racial ou à clitoridectomia. O ceticismo arquimedeano oferece às pessoas hesitantes quanto a isso, exatamente o que elas querem. É agradavelmente ecumênico. Permite a seus partidários ser tão culturalmente modestos e relativistas quanto qualquer um poderia desejar, abandonando todas as afirmações às suas próprias verdades morais absolutas ou mesmo à superioridade em relação a outras formas morais. Permite-lhes fazer isso e ao mesmo tempo continuar aderindo à sua moralidade com o mesmo entusiasmo de sempre, denunciando o genocídio, ou o aborto, ou a escravidão, ou a discriminação de gênero, ou as trapaças ao sistema de bem-estar social com todo o seu antigo vigor. Apenas precisam dizer que revisaram suas visões não sobre a substância, mas sobre o “status” de suas convicções. Não mais sustentam a verdade objetiva para essas convicções; já não acham que os seus pensamentos “espelham” uma “realidade” externa, mas ainda defendem suas opiniões com a mesma intensidade. Podem estar tão desejosos de lutar ou até mesmo morrer por suas crenças como sempre estiveram, mas agora com uma diferença: podem ter as suas convicções morais e perdê-las também. Richard Rorty chama este estado mental de “ironia”.<sup>7</sup>

Neutralidade, a primeira suposta dimensão da externalidade, dá ao arquimedeanismo uma vantagem conhecida e crucial sobre o ceticismo interno. Austeridade, a segunda dimensão, confere ao arquimedeanismo uma vantagem filosófica mais técnica e defensiva, mas ainda crucial. O cético interno não pode ser cético até as últimas consequências, como eu disse, porque constrói o seu ceticismo sobre alguma posição moral positiva. Se afirmasse que nenhum julgamento moral, ou convicção, ou instinto de qualquer tipo pudessem ser verdadeiros, condenaria sua própria teoria. Mas, se o argumento do arquimedeano pode ser construído de forma totalmente

independente de qualquer asserção ou pressuposto moral positivos, então pode feroz e inflexivelmente negar a verdade objetiva de qualquer julgamento moral positivo sem contradizer seu próprio empreendimento, porque se mantém em uma filosofia firme ao invés de em algum domínio de valor frágil ou dissolúvel. Embora essas duas dimensões de externalidade funcionem juntas, elas são logicamente independentes uma da outra. Uma crítica arquimedeano pode pretender ser austera sem ser neutra: pode oferecer uma prova supostamente não moral de que todos os julgamentos morais positivos são falsos, o que os deixaria ao lado daqueles que rejeitam esses julgamentos como uma questão substantiva. Assim, devo considerar as duas dimensões do ceticismo externo separadamente.

### 3 Neutralidade: a hipótese de dois mundos

#### 3.1 A Leitura natural

Em primeiro lugar temos de esclarecer sobre que tipo de neutralidade está em questão. Suponha que um argumento venha à baila sobre o aborto em circunstâncias específicas, digamos, quando uma anomalia fetal grave tenha sido diagnosticada. Um lado insiste em que o aborto é proibido nessas circunstâncias, e outro que é obrigatório. É claro que um terceiro ponto de vista está disponível: que é permitido, mas não obrigatório. Este terceiro ponto de vista é neutro entre os contendores originais, mas não é neutro sobre a discussão que estão travando. Ele assume uma posição – sustenta que os dois estão errados – e isso tem uma implicação direta para a ação, porque considera que seria errado interferir em uma decisão sobre o aborto, de qualquer forma, por motivos morais. Agora, suponha uma quarta posição, que insiste que esses três pontos de vista estão errados, porque juízos morais não podem ser verdadeiros ou falsos, ou porque não existem propriedades morais, ou qualquer outro argumento arquimedeano. Essa quarta perspectiva também não é neutra. Ela insiste que é um erro para ambos, exigir e se opor a um aborto por razões morais. Tem, no entanto, as mesmas implicações para ações que tem o terceiro ponto de vista, e embora seja assentada em linguagem mais ambiciosa, não é mais neutra. Se o arquimedeano quiser mostrar que o seu tipo de ceticismo realmente é neutro, deve fazer mais do que apenas apontar para um espaço lógico entre juízos de obrigação e proibição, ou nos lembrar de que dizer que uma proposição

<sup>7</sup> RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

não é verdadeira nem falsa é diferente de dizer que ela é falsa. Precisa de mais estrutura e um argumento mais ambicioso do que isso.

Ele deve mostrar que o alvo de suas críticas é algo completamente distinto das asserções morais substantivas comuns que todos nós fazemos, de modo que podemos aceitar os seus argumentos enquanto continuamos a julgar e agir, na dimensão moral, como fazíamos antes. Richard Rorty, que é o mais proeminente expoente americano do ceticismo arquimedeano na sua versão geral, busca mostrar isso, distinguindo entre níveis de pensamento ou discurso. Aqui está uma afirmação recente e característica dessa perspectiva:

Dado que vale a pena falar sobre as montanhas, como certamente vale, uma das verdades óbvias sobre montanhas é que elas estavam aqui antes de nós falarmos sobre elas. Se você não acredita nisso, você provavelmente não sabe como jogar os jogos de linguagem usuais que empregam a palavra “montanha”. Mas a utilidade desses jogos de linguagem nada tem a ver com a questão de saber se a Realidade Como Ela É Em Si Mesma, a despeito da forma como é útil para os seres humanos descrevê-la, contém montanhas.

Rorty imagina dois níveis de discurso. O primeiro é o nível normal no qual você e eu vivemos: nesse nível, montanhas existem, existiram antes que pessoas existissem, existirão, presumivelmente, depois de existirem pessoas e teriam existido, presumivelmente, mesmo que nunca tivesse havido pessoas. Se você não concorda, você não sabe como jogar o jogo de linguagem da “montanha”. Além disso, entretanto, há um segundo nível filosófico arquimedeano, em que uma outra questão pode ser levantada: não se indaga se existem montanhas, mas se a Realidade Como Ela É Em Si Mesma contém montanhas. Nesse segundo nível, de acordo com Rorty, se iniciou uma disputa entre metafísicos desencaminhados, que dizem que Ela contém montanhas, e pragmáticos, como ele, que dizem que Ela não contém, que as montanhas existem apenas em virtude da utilidade de um “jogo de linguagem” que as pessoas jogam no primeiro nível.

Uma crítica comum a Rorty é que nada disso pode fazer qualquer sentido, a menos que a proposição de que as montanhas existem possa receber um significado diferente da proposição de que as montanhas são parte da Realidade Como Ela É Em Si Mesma. Rorty pensa que é absolutamente possível: acha que a primeira é, em nosso vocabulário, uma proposição-I interna à geologia e a se-

gunda, uma proposição-E externa a ela. Mas não explica qual é a diferença de significado, apenas afirma que há algum, através da utilização sem sentido da letra maiúscula. Se pressionarmos a questão de qual diferença pode haver entre as duas proposições, Rorty parece confrontado com um dilema. Se ele dá à frase “As montanhas são parte da Realidade Como Ela É Em Si Mesma” o mesmo significado que ela teria em nosso “jogo de linguagem” se qualquer de nós realmente dissesse isso, então ela não significa nada diferente de “Montanhas existem, e existiriam mesmo se não houvesse pessoas”, e o contraste de que precisa desaparece. Se, por outro lado, atribui algum sentido novo ou especial àquela sentença – se diz, por exemplo, que significa que as montanhas são uma característica logicamente necessária do universo – então seu argumento perde toda força crítica ou pungência filosófica. Sua posição é interessante apenas se contradiz algo que alguém acredita, algo que tem influência, se não na vida cotidiana, pelo menos na filosofia acadêmica.

Muitos filósofos que apoiariam esta conhecida refutação de Rorty resistiriam a uma afirmação paralela sobre o ceticismo arquimedeano seletivo. Insistiriam que as proposições-E, como a proposição de que a moralidade é uma questão de fato objetivo, ou de que pode haver respostas certas para questões morais, são realmente diferentes de proposições-I, como a proposição de que o genocídio é mau ou que o aborto é imoral, e que faz sentido, em virtude dessa diferença, negar o primeiro par de asserções, ao mesmo tempo em que se afirme uma ou ambas do segundo. Vou argumentar, no entanto, que o mesmo argumento que derrota o arquimedeanismo geral de Rorty também derrota a neutralidade arquimedeano, mesmo na sua forma seletiva.

Imagine que estou falando amplamente sobre o aborto. Começo dizendo “o aborto é errado”; essa é, de acordo com o cético arquimedeano, uma proposição-I de moralidade, positiva e de primeira ordem. Agora, indo além, adiciono uma variedade de outras afirmações que os arquimedeanos classificam como proposições-E ao invés de proposições-I. “O que eu disse sobre o aborto não era apenas o desabafar de minhas emoções, ou a descrição, ou expressão das minhas próprias atitudes, ou de qualquer outra pessoa. Minhas opiniões são verdades. Elas descrevem o que a moralidade de fato requer, a despeito dos impulsos ou emoções de qualquer pessoa. Mais do que isso, são reais e objetivamente verdadeiras. Elas ainda

seriam verdade, mesmo se ninguém, exceto eu, pensasse que são verdade – de fato, ainda mesmo que eu não pensasse que são verdade. Elas são universais e absolutas. São parte do tecido do universo, apoiadas, como de fato ocorre, nas verdades atemporais e universais sobre o que é sagrado e fundamentalmente certo ou errado. São relatos de como as coisas realmente são lá fora, em um campo de existência de fatos morais independente e subsistente.” (Se eu tiver deixado de fora algum dos alvos favoritos dos arquimedeanos, por favor inclua-o você mesmo.) Chame-mos todas as declarações que fiz depois de tomar fôlego, as quais os arquimedeanos classificam como proposições-E, de minhas “afirmações complementares”.

Dois questões relativas às afirmações complementares aparecem: primeira, podemos encontrar uma interpretação plausível ou tradução de todas elas que mostre que são juízos morais positivos, ou reformulações, ou esclarecimentos das proposições-I originais de primeira ordem que anunciei, ou afirmações morais complementares que elaboram ou expandem as proposições-I? Se as entendermos dessa forma, qualquer ceticismo sobre elas deve de ser moralmente engajado, em vez de neutro. Isso constituiria um juízo moral negativo – ou o ceticismo de primeira ordem sobre as minhas afirmações-I de que o aborto é errado, ou o ceticismo de primeira ordem sobre outras afirmações-I que eu pudesse ter pensado em adicionar. Segunda, podemos encontrar uma interpretação ou tradução de quaisquer das afirmações complementares – uma leitura delas que capture o que qualquer um que a tenha feito possa plausivelmente crer – que mostre que não seja uma proposição-I de primeira ordem, mas, ao invés disso, uma proposição-E filosoficamente distinta? Se nós respondermos a primeira pergunta positivamente e a segunda negativamente, então a neutralidade arquimedeano é uma ilusão. Se alguém for persuadido a abrir mão da perspectiva de valor de face da moralidade, deverá abrir mão também da própria moralidade.

É bastante fácil responder sim à primeira pergunta, porque a leitura mais natural de todas essas afirmações complementares as mostram como nada além de reformulações ou elaborações esclarecedoras, enfáticas ou metafóricas da proposição-I de que o aborto é errado. Se alguém pensa que o aborto é moralmente errado, poderia muito bem dizer, por exemplo, em um momento de exaltação: “É a pura verdade que o aborto é errado”, mas isso seria apenas uma reafirmação apressada da sua

posição substantiva. Algumas das outras afirmações complementares parecem mesmo adicionar algo à afirmação original, mas somente substituem-na por proposições-I mais precisas. As pessoas que realmente usam os advérbios “objetivamente” e “realmente” em um contexto moral, fazem-no para esclarecer o conteúdo de suas opiniões; elas querem distinguir as opiniões assim qualificadas das outras opiniões que consideram como “subjetivas” (somente uma questão de seus gostos). Se alguém diz que o futebol é um jogo “ruim” ou “imprestável”, por exemplo, pode muito bem admitir, pensando bem, que sua aversão ao futebol é totalmente “subjetiva”, que não considera o jogo em qualquer sentido “objetivo” menos valioso do que jogos que prefere assistir. Embora possa dizer que tenha uma razão para não assistir futebol, ninguém, cujo gosto seja diferente, tem necessariamente o mesmo motivo. Assim, quando digo que a maldade do aborto é objetiva, ou que o aborto é objetivamente ou realmente mau, seria natural entender que não considero minha visão sobre o aborto dessa forma subjetiva. Estaria enfatizando que, na minha visão, a destruição deliberada da vida humana em qualquer estágio não é permitida por razões que de nenhuma forma dependem das minhas reações pessoais ou gostos, ou de quem quer que seja. A afirmação de que o aborto é objetivamente errado parece equivalente, no discurso ordinário, a uma outra afirmação complementar que fiz: que o aborto continuaria sendo errado mesmo se ninguém pensasse que fosse. Isso, em uma leitura mais natural, é uma outra forma de enfatizar o conteúdo da afirmação original, ou enfatizar, mais uma vez, que quero dizer que o aborto é simplesmente errado, não que seja errado somente porque as pessoas pensam que é.

Considere, a seguir, a afirmação complementar de que sei que o aborto é errado. Minha audiência poderia naturalmente me compreender como se estivesse afirmando, nesse sentido, que tenho razões determinantes para crer que o aborto é errado, razões as quais justificam sem dúvida minha conclusão. Essa afirmação complementar, assim entendida, é evidentemente uma proposição I – ela insiste em que o fato de o aborto envolver a morte deliberada de um ser humano inocente é razão incontestável e obviamente forçosa para condená-lo. A afirmação complementar de que o aborto é universalmente errado pode também ser entendida como somente um esclarecimento da minha afirmação moral original. Ela esclarece seu alcance ao deixar claro que, na

minha visão, o aborto é errado para qualquer pessoa, não importando em qual circunstância, ou de qual cultura ou disposição, ou de qual grupo ético ou tradição religiosa. Isso é diferente de dizer simplesmente que o aborto é errado, ou simplesmente que é objetivamente errado. Seria concebível pensar que o erro em abortar fosse objetivo, já que depende de características do aborto, não das reações que as pessoas tem sobre ele e, ainda assim, que o erro do aborto não fosse universal, porque não é errado em certos tipos de comunidades – aquelas nas quais a vida religiosa fundamenta uma concepção inteiramente diversa da sacralidade da vida humana, talvez. Quando alguém diz que considerar o aborto um erro é universal e também objetivo, é natural entendê-lo excluindo exceções dessa natureza. E o que dizer da afirmação de que o erro do aborto é absoluto? Ela é naturalmente entendida no sentido de que não somente o aborto é sempre errado em princípio, mas que seu erro não é nunca anulado por considerações rivais: que nunca é verdade, por exemplo, que o aborto é o menor de dois males, mesmo quando a vida de uma mãe é ameaçada. O que dizer das afirmações barrocas que adicionei ao final, sobre “fatos” morais estando “lá fora” em um campo de existência “independente”? Essas não são coisas que as pessoas em realidade digam; elas são inventadas pelos filósofos arquimedeanos por razões que iremos considerar mais tarde. Nós podemos, entretanto, compreendê-las com algum sentido como sendo formas metafóricas, infladas, de repetir o que algumas das primeiras afirmações complementares dizem de maneira mais direta: que o aborto ser errado não depende de que qualquer pessoa pense que o seja, por exemplo.

### 3.2 Metafísica?

Assim, não temos dificuldade em ler as afirmações complementares como proposições-I complementares, seja repetindo, ou esclarecendo, ou suplementando a proposição-I original de que o aborto é moralmente errado. Se nós as lermos nesse sentido, e se nós admitirmos que o ceticismo arquimedeano as rejeitam, então o ceticismo arquimedeano não é moralmente neutro. Se a afirmação complementar de que o aborto é realmente ou objetivamente errado significar que não é errado, mesmo quando e onde as pessoas não pensem que o seja, e o arquimedeano negar esta afirmação complementar, estará endossando o juízo moral negativo de que não há objeção moral ao aborto em sociedades nas quais é aprovado. Assim a neutralidade arquimedeano somente pode ser mantida se en-

frentar o desafio da segunda pergunta que coloquei. Podemos encontrar uma interpretação plausível de qualquer das afirmações complementares que as interprete como não sendo uma proposição-I substantiva, mas, ao invés disso, uma proposição-E de segunda ordem, não moral?

Uma estratégia para fazer frente ao desafio parece natural para muitos arquimedeanos: dizem que as afirmações complementares podem ser interpretadas como afirmações filosóficas, metaéticas, sobre juízos de valor, ao invés de serem propriamente juízos de valor. Segundo essa visão, as afirmações complementares são proposições-E, porque elas assumem posições sobre questões metafísicas sobre se há propriedades morais no universo e, se as houver, que tipo de propriedades são essas. Sustentam que as propriedades morais existem como propriedades genuínas de atos ou eventos, e que tais propriedades não podem ser eliminadas de uma descrição completa e precisa de como o universo é. Arquimedeanos que adotam essa visão das afirmações complementares sustentam que elas são erradas, mas em um sentido filosófico, não substantivo. Pensam que ao corrigir esses erros filosóficos, a moralidade substantiva permanece onde está.

Essa estratégia, entretanto, incorre em petição de princípio, porque estamos tentando decidir, não se as afirmações complementares podem ser traduzidas para fazê-las mais filosóficas ou metafísicas, mas se podemos entender essas próprias traduções filosóficas como algo que não seja afirmações valorativas de primeira ordem. A proposição filosófica ressonante de que há propriedades morais no universo, por exemplo, é - ou acarreta - uma negação completa do ceticismo interno global: ela afirma que alguns atos realmente são injustos, ou algumas pessoas realmente boas, ou alguma coisa desse tipo. Assim entendida, a proposição é uma proposição-I (muito fraca), e um cético que a tivesse negado dificilmente seria neutro em relação à moralidade substantiva. Agora considere uma peça mais robusta de metafísica: alguns naturalistas insistem que propriedades morais “consistem em” ou “são as mesmas propriedades do que” as propriedades naturais mais corriqueiras. Insistem, por exemplo, que assim como a propriedade da temperatura é a mesma coisa do que a propriedade da energia cinética média, e a propriedade de ser água é a mesma propriedade de ter a composição química H<sub>2</sub>O, assim a propriedade da correção é a mesma coisa do que a propriedade da maximização da felicidade. Mas essas várias afirmações de identidade-de-

-propriedade são sintéticas, não semânticas.<sup>8</sup> A identidade de afirmações sobre a temperatura e água depende de uma “redução”, que é o desfecho da descoberta científica.<sup>9</sup>

A redução é esgotada pela descoberta: nada extra e “metafísico” é adicionado aos fatos científicos sobre a temperatura e a água pelo relato deles como afirmações sobre a identidade de propriedades. Similarmente, a afirmação de identidade sobre a correção é o desfecho de uma tese moral substantiva – utilitarismo – e é esgotada, no mesmo sentido, por aquela tese substantiva. Não há diferença entre o que duas pessoas pensam se uma pensa que a única coisa que pode tornar uma ação correta é a sua capacidade de maximização de poder, (e assim não faz sentido avaliar a correção de nenhuma outra forma) e outra pensa que a propriedade da correção e a propriedade da maximização do poder são a mesma propriedade. A segunda opinião usa o jargão da metafísica, mas ela não é capaz, em relação à primeira, de adicionar ou subtrair qualquer ideia original. Soa mais filosófica, mas não é menos valorativa. Então não podemos converter as alegações complementares de proposições-I em proposições-E interpretando-as como afirmações metafísicas daquele tipo.

### 3.3 Propriedades Secundárias?

Filósofos distinguem entre qualidades primárias, as quais pertencem às próprias coisas, como a propriedade química dos metais, e propriedades secundárias, que consistem na capacidade que elas possuem de provocar sensações ou reações definidas em criaturas sencientes. A maioria dos filósofos pensa que a repugnância a ovos podres, por exemplo, é uma propriedade secundária. É verdade que os ovos podres são repugnantes, dizem, mas a verdade consiste apenas na capacidade dos ovos provocarem uma sensação de nojo na maioria das pessoas normais. Muitos filósofos também pensam que as propriedades morais são propriedades secundárias, que a maldade do genocídio consiste apenas no fato de que a maior parte das pessoas normais, que reflete sobre isso, reage de uma

maneira específica. Suponha, ao contrário, que entendamos as afirmações complementares como uma rejeição a essa posição, asseverando que as propriedades morais são propriedades primárias de coisas ou eventos, não apenas disposições de provocar reações nas pessoas. Seriam, então, essas afirmações complementares, afirmações externas que assumiriam uma posição em uma controvérsia filosófica acerca da natureza das propriedades morais, mas que não assumiriam um lado em qualquer disputa moral substantiva real ou possível? Afinal, filósofos que acreditam que a maldade do genocídio consiste no seu impacto sobre a maioria das pessoas ou sobre as pessoas normais, também pensam, em termos de suas convicções de primeira ordem, que o genocídio é um mal.

Mas alguém que sustenta que propriedades morais são propriedades secundárias, de fato assume um lado nas disputas substantivas reais ou potenciais. Suponha que descobríssemos que, ao contrário de nossas expectativas, refletir sobre o genocídio não ultrajasse nem mesmo a maioria das pessoas normais. O genocídio não seria, então, moralmente errado de acordo com essa explicação baseada na disposição pessoal, embora é claro, muitas pessoas pensassem que fosse. Mesmo quando não há dissenso substantivo sobre como as coisas se apresentam, a explicação baseada na inclinação pessoal não é neutra. Ela afirma não somente que a maior parte das pessoas ou que as pessoas normais reagem ao genocídio de uma forma específica, mas que a maldade do genocídio consiste nessa reação, e essa afirmação enseja declarações condicionais ou contrafatuais que são tanto substantivas quanto controversas. Quais afirmações condicionais ou contrafatuais se seguem da tese da disposição pessoal depende da forma precisa que a tese assume; depende, em particular, do quão longe e de que forma a extensão das propriedades morais é estabelecida pela nossa própria história natural.

Creio que a forma mais natural seja essa: o que faz um ato ser moralmente errado é que contemplar esse ato, de fato, produz um tipo específico de reação na maioria das pessoas, ou na maioria dos membros de uma comunidade específica. Dessa formulação se segue que se um dia as pessoas em geral, ou na comunidade estipulada, parassem de reagir daquela forma quanto ao genocídio, o genocídio deixaria de ser mal, assim como os ovos podres deixariam de ser repugnantes se não mais enojassem ninguém. Mas a tese de que o genocídio deixaria de ser

<sup>8</sup> Isto é, não se elas forem sensatas. Não estou considerando aqui a visão patentemente falsa que faz parte do significado de “correto” que as ações corretas são aquelas que maximizam a felicidade. Se isso fosse verdade, somente os utilitaristas poderiam evitar o erro linguístico.

<sup>9</sup> Ver PUTNAM, Hilary. “On Properties”, sem seus *Philosophical Papers*, v. 1, *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 305.

mal se não mais fosse assim considerado é absolutamente substantiva e controversa. É verdade que a explicação com base na tese da disposição pessoal poderia tomar uma forma diferente: poderia sustentar, por exemplo, que o que faz o genocídio ser errado é a reação, não de qualquer tipo de pessoa que possa existir eventualmente, de tempos em tempos, mas de nós, isto é, das pessoas com a estrutura psicológica, interesses básicos e disposições mentais gerais que as pessoas de fato têm agora.<sup>10</sup> Nesse caso, não mais se concluiria que o genocídio deixasse de ser mal se os seres humanos desenvolvessem interesses gerais muito diferentes ou uma rede neural diferente. Mas alguma afirmação basicamente substantiva e controversa ainda se seguiria: por exemplo, a de que o genocídio não teria sido mal, se condições econômicas ou de outra natureza, tivessem sido diferentes à medida em que as reações humanas foram evoluindo, de forma que criaturas com nossos interesses e atitudes em geral não tivessem se revoltado contra o genocídio. A justificativa para tal inclinação pessoal poderia tomar outras formas que não essas duas; poderia buscar a determinação da extensão das propriedades morais de outras maneiras. Mas assim como toda explicação filosoficamente reveladora sobre no que consiste a repugnância a ovos podres dá ensejo a afirmações contrafatuais sobre as circunstâncias nas quais ovos podres não seriam ou não teriam sido repugnantes, também toda explicação reveladora de propriedades morais como secundárias implicam contrafactualidades que afirmam posições morais substantivas. Isso não significa que propriedades morais sejam primárias. Mas isso significa que o argumento que discute se elas são primárias está no campo de uma disputa moral substantiva. Poderíamos dizer, se quiséssemos, que isso é um argumento sobre os tipos de propriedades que existem no mundo. Essa formulação não causa nenhum mal, desde que nos lembremos que ela é também um argumento sobre as circunstâncias nas quais as instituições são justas ou injustas, ou as pessoas são boas ou más, e o por quê.

<sup>10</sup> Compare a discussão do “naturalismo subjetivo” em DAVIES, M.; HUMBERSTONE, L. Two notions of necessity. *Philosophical Studies*, v. 38, n. 1, p. 22-25, 1980. O subjetivismo discutido aqui é pessoal – algo sendo errado é tido como sendo uma questão de que o emissor não gosta daquilo. O argumento no texto, o qual considera o exemplo menos implausível de subjetivismo intersubjetivo se aplicaria, é claro, à versão pessoal.

### 3.4 Correspondência com a realidade?

Arquimedeanos frequentemente dizem que as afirmações complementares são equivocadas porque asseveram ou pressupõem que as convicções morais “correspondem a” ou “representam” ou “se adéquam” a algum estado moral de coisas. Mas, tomada em si própria, a afirmação de que convicções morais correspondem à realidade é apenas redundante. “A proposição de que o aborto é errado corresponde a um fato” pode ser entendida apenas como uma forma prolixa de dizer que o aborto é errado. É verdade que essa leitura faz da ideia das proposições corresponderem à realidade, uma simples tautologia: ela usa, como filósofos agora gostam de dizer, um sentido “mínimo” de “correspondência”. Mas podemos encontrar um sentido mais forte e mais externo? Em determinados contextos, “corresponde a” ou “representa” pode ser entendido como a afirmação de uma relação causal, como quando dizemos, por exemplo, que uma fotocópia representa aquilo que foi copiado. Podemos querer dizer que o original exerce o tipo de papel causal ao produzir a cópia que, quando o processo funciona corretamente, garante que a cópia corresponde ao original.<sup>11</sup> Podemos interpretar as afirmações complementares para dizer alguma coisa similar sobre crenças e fatos morais – isto é, para dizer que esta *causa* aquela? Se assim for, então talvez o ceticismo arquimedeano possa mostrar sua neutralidade ao insistir que é apenas essa afirmação causal que está rejeitando quando declara que crenças morais não correspondem a nenhuma realidade, e não às próprias crenças morais.

Ocorre que essa estratégia somente funciona se a tese causal que as afirmações complementares supostamente possuem, produzir um impacto direto e independente das propriedades morais em receptores humanos. Não funcionaria, assim, se a tese suposta consistisse somente na conjunção de uma proposição moral substantiva com uma empírica comum, declarando a interação entre seres humanos e fenômenos naturais. Já que acredito que a dor é um mal, a visão de pessoas com dor me faz pensar que sua situação é ruim. Eu poderia narrar esse processo dizendo que a ruindade de sua situação me fez acreditar que sua situação fosse ruim, mas o arquimedeano

<sup>11</sup> Esse é o sentido de “representa” que Crispin Wright usa ao explorar a questão sobre se crenças morais podem representar a realidade. Ver WRIGHT, *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. Retorno à discussão de Wright adiante.

no não pode questionar *essa* afirmação causal sem negar que a dor é um mal. Alguns filósofos argumentam que as propriedades morais são idênticas às propriedades naturais – que a relativa correção de um ato, por exemplo, está apenas em seu poder relativo de maximizar a felicidade. Segundo essa visão, se dissermos que o fato de que alguma ação promove a felicidade faz com que as pessoas pensem que é correto (o que é frequentemente plausível), podemos igualmente dizer que o fato dele ser correto é causa para as pessoas pensarem que o seja. Mas, mais uma vez, essa afirmação última não oferece nenhum alvo ao arquimedeano neutro, porque não pode rejeitá-la sem rejeitar a afirmação da identidade-de-propriedades, e isso, como já enfatizei, é uma convicção moral abstrata.

As afirmações que acabamos de considerar não são alvos adequados para o arquimedeano neutro porque elas são combinações de relatos causais inócuos, por um lado, e posições morais substantivas por outro, e que somente podem ser atacadas quando se contradizem as últimas. Devemos tentar imaginar, então, uma tese causal na qual o suposto mecanismo causal não seja a interação corriqueira entre as propriedades naturais e os órgãos humanos sensoriais, mas uma ação totalmente direta e independente de propriedades morais. Se as afirmações complementares forem entendidas tendo como pressuposto esse tipo de interação causal, um arquimedeano poderia sensatamente dizer, mesmo sendo neutro sobre as crenças morais das pessoas, que rejeita as alegações complementares porque rejeita aquela teoria sobre sua origem. Poderíamos ainda indagar se uma tese do impacto causal independente faria sentido, e se fizesse, poderíamos atribuí-la a alguma das afirmações complementares?

A ideia de um impacto direto entre as propriedades morais e os seres humanos supõe que o universo abrigue, dentre suas numerosas partículas de energia e matéria, algumas partículas especiais – “morons”<sup>12</sup> – cuja energia e o momento estabeleçam campos que de uma só vez constituam a moralidade ou imoralidade, virtude ou vício, de determinadas ações humanas e instituições; e

também que interajam de alguma maneira, com os sistemas nervosos humanos de forma que tornem as pessoas conscientes da moralidade ou imoralidade, ou da virtude ou do vício. Poderíamos chamar essa imagem de tese do “campo-moral”. Se ela é inteligível, é também falsa. Não é nem mesmo remotamente plausível, a tese segundo a qual se atribua a alguém a capacidade de dispor das afirmações complementares - a despeito da insanidade da tese - como uma parte da física. Se alguém pensasse que suas crenças morais fossem diretamente causadas por partículas morais, consideraria isso como uma justificativa dessas crenças, assim como consideramos a descoberta de que nossas observações ordinárias são causadas por aquilo que afirmamos observar. Mas ninguém que acredita que o aborto é errado, pensa estar dando um argumento em favor de sua posição, ou mesmo uma explicação de como veio a aceitar isso, ao insistir que tal erro é objetivo ou um fato moral ou (se dissesse algo assim) parte do tecido do universo moral. Se lhe for pedido um argumento ou uma explicação, se oferecer algo, serão proposições muito diferentes de quaisquer das afirmações complementares. Poderá dizer que o aborto é errado porque é a destruição deliberada de uma vida humana inocente e que percebe isso ao refletir sobre esse fato, ou porque isso lhe foi ensinado na igreja.

Poderia ser objetado que essas últimas asserções são inadequadas como justificações ou explicações – que se necessita de algo mais ou algo diferente. Poderia mesmo ser dito que somente um impacto direto de *morons* no cérebro poderia justificar uma convicção moral. É importante distinguir essas sugestões críticas, entretanto - as quais deverei considerar na próxima seção - da tese interpretativa que estamos agora considerando: que apesar de as proposições-I substantivas – julgamentos morais positivos – não precisarem ser compreendidas como se causassem qualquer impacto, uma ou mais das afirmações complementares deveriam ser assim entendidas. Somente essa tese interpretativa mantém-se pertinente, porque ela (e não a tese crítica) poderia sustentar a neutralidade ao separar as afirmações complementares que o arquimedeano rejeita, dos julgamentos morais positivos que supostamente respeita. Mas a afirmação interpretativa fracassa, não somente porque a tese do campo-moral é absurda, mas porque ninguém pensa que as afirmações complementares realizam a função de justificação que elas poderiam realizar se assim fossem interpretadas. De-

<sup>12</sup> [N. T.] A tradução da palavra inglesa “moron” é débil mental. O autor utiliza esta palavra com um sentido imaginário atribuído a uma partícula inexistente, mas com uma conotação evidentemente jocosa. Não a traduziremos, pois não nos pareceu fazer sentido nenhuma das variantes de significado no português, como por exemplo, “cretino”, “imbecil” ou “retardado”.

veríamos também finalmente observar que mesmo que fosse razoável atribuir a tese do campo-moral às afirmações complementares, isso não as converteria em proposições-E neutras, dado que teríamos então que entendê-las como se adotassem a visão de que a incorreção moral do genocídio consiste em um campo que envolveria sua ocorrência e essa visão é ela própria uma afirmação moral substantiva (absurda).

### 3.5 Explicando o erro?

Até agora consideramos duas leituras-E malsucedidas das afirmações complementares: primeira, que elas insistem em que as propriedades morais são propriedades primárias; e segunda, afirmam uma correspondência causal direta entre os fatos morais e as crenças morais. Devemos agora considerar uma terceira sugestão: a de que as afirmações complementares são externas porque contem asserções escondidas sobre a melhor explicação sobre a discordância moral e sobre o erro. Crispin Wright, em sua esclarecedora tentativa de encontrar questões genuínas nas disputas entre os chamados realistas filosóficos e antirrealistas, sugere que é uma importante pergunta sobre qualquer conjunto de pensamento se é verdade, *a priori*, que discordâncias dentro dele, quando não nos levem à vagueza, podem em princípio, ser explicadas pela identificação da incapacidade cognitiva de qualquer pessoa – seja a falta de informação pertinente ou um defeito genérico no equipamento intelectual manifestado em formas além de sua inabilidade para alcançar a resposta certa sobre a questão moral específica em análise. Poderia a sugestão de Wright fornecer leituras-E das afirmações complementares? É plausível interpretar a alegação de que o aborto é objetivamente imoral, ou que o genocídio é realmente errado, ou que a maldade do terrorismo é um fato moral, como se incluísse o que poderíamos chamar de uma alegação de incapacidade geral (que qualquer um que não concorde com essa opinião está sofrendo de algum impedimento cognitivo que explica seu erro)?

Novamente, é importante distinguir duas proposições: a primeira é que pessoas com convicções morais controversas têm uma razão para tentar explicar porque outras pessoas discordam deles. A segunda é que essas pessoas têm uma razão para afirmar que deve haver uma explicação de algum tipo específico, mesmo quando elas não têm nenhuma ideia de qual seja. A primeira dessas proposições é verdadeira. Temos mais confiança em nossas próprias opiniões, e uma chance mais vívida de

persuadir outras pessoas, se nós pudermos mostrar que aqueles que aderem à posição contrária cometeram erros de fato, ou que seus argumentos são demonstravelmente falaciosos, ou que são incapazes de um raciocínio bem fundamentado, ou que tem razões de interesse próprio para adotar essa perspectiva, ou que tenham se mostrado em outras ocasiões inconscientes ou insensíveis ao sofrimento alheio, ou que careçam de alguma outra virtude de caráter essencial ao julgamento moral sensato, ou algo assim. Mas a segunda proposição não é derivada da primeira e é falsa. As pessoas não tem motivo para afirmar que aqueles que discordam deles devem carecer de alguma informação que possuem, ou sofrer de alguma incapacidade intelectual ou defeito de caráter, quando não tem evidências de qualquer ignorância dessa natureza ou incapacidade ou defeito. Essa alegação, nessas circunstâncias, seria retórica vazia, não acrescentando nada à alegação original substantiva. Ninguém pensaria que seu argumento ou posição seria aperfeiçoado por ela.

Wright diz que uma alegação de incapacidade geral decorre, obviamente, em qualquer domínio intelectual, da assunção de que as opiniões naquele domínio podem representar algo externo aos seres humanos, e deles independente. Explica a obviedade por meio de uma analogia: se dois dispositivos representacionais, como máquinas de fac-símile, produzem resultados diferentes, então isso só pode ser explicado por uma de duas formas: ou dispositivos receberam diferentes “inputs” – informação diferente – ou ao menos um dispositivo funciona mal como um instrumento de representação e podemos em princípio identificar o defeito. Assim, se seres humanos tem a capacidade de representar como as coisas são em um campo moral independente, isso deve valer para eles também.

Esse parece um argumento convincente para que lêssemos uma ou outra das alegações complementares como se contivessem uma tese de incapacidade geral, porque essas afirmações complementares parecem mesmo afirmar a independência entre o fato moral e a vontade humana, e de pressupor a habilidade de humanos de formar opiniões que representem ou correspondam ao fato moral. Mas a inferência óbvia de Wright supõe um sentido particular de correspondência ou representação – o sentido causal que identifiquei anteriormente. Alguma coisa representa alguma outra coisa, nesse sentido, somente se essa outra coisa deixa uma impressão nela por meio de algum processo físico, da forma como a luz deixa

uma impressão na placa fotográfica, ou, no exemplo de Wright, a impressão causa uma representação eletrônica de si mesma em uma máquina de fax. As convicções das pessoas não poderiam representar ou corresponder à moralidade nesse sentido de representação a menos que a tese do campo-moral fosse verdadeira. Como disse, nós não temos licença para atribuir aquela tese a qualquer pessoa e, se tivéssemos, nós não estaríamos entendendo suas afirmações complementares como moralmente neutras.

Há outros sentidos de correspondência e representação segundo os quais os seres humanos podem formar opiniões que correspondam e representem o que lhes é independente. Wright pode bem supor, por exemplo, que ofereceu uma boa representação do debate entre realismo e antirrealismo e que sua interpretação corresponda à melhor maneira de entender esse debate. Outros discordam, mas dificilmente será verdade *a priori* que Wright ou eles tenham diferentes informações à mão, ou sofram de qualquer incapacidade cognitiva independente. É claro que esse sentido diferente de “corresponder” e “representar” carece do poder explanatório do “representar” no sentido causal que produz a obviedade de Wright. Ajudamos a explicar a fotografia quando dizemos que a luz cria a representação no filme do objeto que ele reflete. Não explicamos nada quando dizemos que nossas opiniões sobre o aborto representam ou correspondem à verdade moral. Mas essa observação somente nos leva de volta a um ponto anterior: as afirmações complementares não são destinadas a explicar nossas opiniões morais, mas somente a enfatizar ou esclarecer ou expandir seus conteúdos no sentido que a sua leitura natural informe. Assim, nós não podemos interpretar alguém que diz que suas opiniões morais representam ou correspondem à verdade, por uma afirmação mais forte do que a que Wright pode fazer sobre suas próprias opiniões filosóficas.

Não consigo imaginar toda leitura-E das afirmações complementares que um arquimedeano possa sugerir. Mas essas que discuti mostram, penso, o quão difícil é resistir à leitura natural e, portanto, quão difícil é sustentar uma neutralidade arquimedeano que depende da rejeição dessa leitura natural. Qualquer tentativa de construir uma leitura diferente, arquimedeano, significa cedo ou tarde atribuir às pessoas reflexivas algo tão absurdo quanto a tese do campo-moral. Isso ajuda a explicar porque os arquimedeanos sempre descrevem os moinhos de vento contra os quais guerreiam como metáforas ruins

das quais nunca se beneficiam, porque dizem que não acreditam que a moralidade seja parte do “tecido” do universo ou que ela esteja “lá fora” - uma frase que aparece centenas de vezes nos seus textos, sempre entre aspas irônicas, utilizadas como se fossem coisas desagradáveis das quais querem se livrar. A alegação sedutora da neutralidade, a qual depende de uma distinção firme entre o que significa uma proposição-I e uma proposição-E, parece até agora sustentada somente por tolas figuras de discurso.

### 3.6 Leituras expressivistas?

Temos tentado distinguir as afirmações complementares das proposições-I substantivas nos concentrando no que aquelas possam significar. Alguns céticos arquimedeanos, entretanto, começam pelo outro lado: tentam distinguir os dois tipos de proposição, revisando nossa opinião sobre as últimas. Dizem que os julgamentos positivos que constituem as proposições-I da moralidade (ou da ética, estética ou interpretação jurídica) não são verdadeiramente proposições, mas pertencem a uma categoria semântica distinta: elas são expressões-I de aprovação ou desaprovação, ou recomendações-I de regras de conduta. Quando as pessoas dizem que Goering era um monstro moral, ou que o aborto é imoral, ou que o terrorismo dirigido às crianças é mal, não se entende que estejam descrevendo qualquer coisa. Estão apenas expressando seus sentimentos negativos sobre Goering, ou sobre o aborto, ou sobre o sadismo, ou endossando um padrão de conduta que condenaria esse tipo de pessoas ou atos.

Algumas dessas teorias “não-cognitivistas” são muito mais detalhadas e elaboradas do que esse breve resumo sugere. Mas o resumo é suficientemente preciso para sugerir o quanto elas todas são dramaticamente revisionistas. As pessoas que dizem que é injusto negar cuidados médicos adequados aos pobres, não pensam que elas estão apenas expressando uma atitude, ou aceitando uma regra ou um padrão como um tipo de compromisso pessoal. Pensam que estão chamando atenção para alguma coisa que já é verdade independentemente da atitude de qualquer pessoa, inclusive de sua própria, ou da aceitação de qualquer regra específica. Assim, os não-cognitivistas não podem simplesmente lembrar as pessoas do que realmente querem dizer e esperar que elas concordem, como o gramático faz em relação a quem denuncia que nós às vezes utilizamos o modo indicativo (“Há uma corrente de ar vindo da janela”) quando queremos fazer um pedi-

do. O não-cognitivista deve motivar as pessoas a mudar suas visões sobre aquilo que sua prática moral representa – sua mensagem deve ser, com efeito, “Isso é o que você está querendo dizer ou fazer quando diz que Goering, ou o aborto, ou o terrorismo é mal, porque de outra forma suas afirmações não fariam nenhum sentido.”

Allan Gibbard, um dos não-cognitivistas mais proeminentes, coloca a questão de forma incisiva. Se nós continuarmos a tratar nossos julgamentos normativos como relatos descritivos, diz, teremos que adotar o “Platonismo”, o qual define como a ideia de que as verdades sobre o que é racional, justo ou bom estão “entre os fatos do mundo”.<sup>13</sup> Adverte que essa ideia é “fantástica” em relação a uma percepção ordinária. Se alguém seriamente acreditasse nisso, então seria necessário “desmascarar” sua crença. Assim, se tivermos de resgatar a moralidade, deveremos mostrar que ela não depende do Platonismo, e que o não-cognitivismo revisionista tem a intenção de fazer isso propondo que a moralidade não seja de nenhuma forma um projeto descritivo, mas uma empreitada expressiva, inteiramente diferente.

Mas essa explicação sobre por que precisamos resgatar a moralidade da perspectiva do valor de face incorre exatamente na mesma petição de princípio que viemos discutindo. Ela assume que as várias afirmações complementares que constituem o Platonismo (assim definido) não estão, elas próprias, entre as proposições-I que estão prestes a serem reinterpretadas como não-cognitivas. Assim, se essa distinção é ilusória – se a visão de que o erro do genocídio está “entre os fatos do mundo” só pode ser entendida como uma repetição barroca da afirmação mais simples de que o genocídio é errado – então os dois tipos supostamente diferentes de atos de fala devem se sustentar ou cair juntos. Se o Platonismo deve realmente ser “desmascarado” como falso, então a moralidade deve, assim como ele, ser desmascarada. Logo, o não-cognitivista deve encontrar uma leitura plausível de “É um fato moral que o genocídio é mal” que não simplesmente repita que o genocídio é mal. Sua estratégia não é diferente afinal: precisa da mesma leitura da proposição-E das afirmações complementares que até agora não fomos capazes de construir.

Há, entretanto, uma outra possibilidade. Se o “Platonismo” e a moralidade substantiva estão no mesmo barco, porque aquele é somente uma reafirmação desta, então ao invés da moralidade substantiva ser desmascarada como Platonismo, o Platonismo poderá ser salvo, reinterpretado ele próprio como não-cognitivo, junto com a moralidade substantiva. Vários filósofos fizeram incursões nesse projeto alternativo mais ecumênico. Mostram-se visivelmente relutantes em descartar algumas partes da perspectiva do valor-de-face da moralidade como erradas, ou dizer que opiniões que quase todos nós partilhamos são sem-sentidos metafísicos – a opinião de que a escravidão ainda seria errada, mesmo que a evolução e a história tivessem avançado de tal forma que quase ninguém pudesse imaginar que fosse. Assim, estendem a categoria do não-cognitivo. Dizem que a afirmação de que a escravidão ainda seria errada mesmo que ninguém pensasse que fosse, não é um esforço fracassado para descrever alguma realidade moral, mas apenas a expressão de uma atitude de alguma forma mais refinada do que aquela expressa pela afirmação mais simples de que a escravidão é errada. Em nossa terminologia, aceitam que a afirmação mais complicada é ela própria uma proposição-I (não-cognitiva) ao invés de uma proposição-E (falsa e Platônica).

Mas não conseguem achar um ponto para cessar esse processo de alargamento do domínio do não-cognitivo antes que abarque e, portanto, destrua seu próprio não-cognitivismo. Considere essas observações de Simon Blackburn, que se autodescreve como um “projetivista” e “quase-realista” sobre ética:

O projetivista pode dizer essa coisa vital: que não é por causa de nossas respostas, refletidas coletivamente ou de outra forma, que a crueldade é errada. A explicação decorre da forma na qual o quase-realismo nos fez lidar com contextos oblíquos. Ele propõe uma leitura “interna” da afirmação de dependência, de acordo com a qual a afirmação importa em uma visão ética ofensiva sobre (é claro) o que é que faz a crueldade ser errada... Há apenas um modo apropriado de encarar a pergunta ‘Do que depende o erro da crueldade libertina?’: como uma pergunta moral com uma resposta na qual não haja menção a nossas respostas reais [...] Desde que alguém use uma sentença cuja simples asserção expresse uma atitude, esta pessoa está na empreitada de discutir ou emitir uma opinião ética.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> GIBBARD, Allan. *Wise choices, apt feelings: a theory of normative judgement*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. p. 154.

<sup>14</sup> BLACKBURN, Simon. *Essays in quare-realism*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 172-173.

Blackburn é capaz de insistir que o erro da crueldade não depende de atitudes porque diz que essa afirmação é interna à “empreitada” de expressar atitudes e, portanto, deve ser tratada como outra afirmação moral de primeira ordem. Ela expressa uma atitude que ele de fato sustenta, assim como quase todas as outras pessoas. Mas então, quais afirmações sobre a moralidade são externas a essa empreitada? Deve achar algumas asserções externas do tipo certo, por meio das quais declare seu próprio “projetivismo” ou não-cognitivismo. Assim, se a afirmação complementar de que, por exemplo, os fatos morais formam parte da estrutura última da realidade é, ela própria, interna ao empreendimento – somente expressa uma atitude – então os “realistas” não cometeram nenhum erro que o “projetivismo” ou o “quase-realismo” de Blackburn corrija.

Aqui está a sua resposta a esse desafio: “Se alguém tenta discutir questões externas,” diz, “deve utilizar uma perspectiva diferente – no meu caso, um naturalismo que coloca as atividades da ética no campo do ajuste, do aperfeiçoamento, do sopesamento e da rejeição de atitudes ou sentimentos diferentes.” Isso ainda não é útil, porque não sugere nada que pudesse contradizer nenhum dos “realistas” que aqui imaginamos. É claro que uma descrição “naturalista” das “atividades” da ética seria uma descrição psicológica ou sociológica. Blackburn também diz, entretanto, que “O projetivista...tem um direito perfeito de confinar as questões externas de dependência a domínios onde os estados reais das coisas, com suas relações causais, estão em questão. As únicas coisas neste mundo são as atitudes das pessoas... as propriedades morais não estão neste mundo de nenhuma forma, e é somente por causa disso que o naturalismo permanece verdadeiro.”<sup>15</sup>

O que essa última passagem significa? Blackburn diz que “este mundo” é o mundo das “relações causais”, então pode estar dizendo somente que a tese do campo-moral é falsa, isto é, que os fatos morais não entram nas relações causais com seres humanos ou com qualquer outra coisa. Mas se isso é tudo que o “projetivismo” ou “quase-realismo” vem a ser, é consistente com um “Platonismo” que assevera, tão vigorosamente quanto pode, que há propriedades morais genuínas “lá fora”, que elas são independentes da vontade ou atitude humanas, e

que os juízos morais são verdadeiros na medida em que correspondem ou corretamente representam essas propriedades. Se Blackburn quiser preservar o projetivismo como uma posição metaética distinta, terá que achar algo mais forte para defender; a afirmação de que “não há propriedades morais”, somente “atitudes” dentre “reais estados das coisas”, parece direcionada a possibilitar essa defesa. Isso só pode acontecer, entretanto, se pudermos compreender esse argumento como capaz de afirmar algo independente de, e consistente com sua declaração anterior: de que o erro ou a crueldade não depende das atitudes. Mas como pode o erro da crueldade não depender das atitudes, se atitudes são tudo de que pode depender, porque elas são as únicas coisas que há dentre os “estados reais de coisas”? Como pode a moralidade “depende de” alguma coisa que não é real?

Assim, o ecumenismo de Blackburn não é um passaporte através da dificuldade que viemos explorando. Ele quer distinguir questões “internas” de dependência, as quais são questões morais substantivas de primeira-ordem, de questões “externas” de dependência, as quais são questões filosóficas a serem definidas pela consulta ao “mundo”. Mas ele não tem como separar os erros supostamente externos que os projetivistas corrigem em nome do naturalismo, das convicções internas que assume como parte da “empreitada” da moralidade. Se o pensamento de que o erro da crueldade não depende em nada das atitudes é um “insight” interno, então como pode a afirmação de que o erro da crueldade existe como um estado real de coisas - a qual somente diz a mesma coisa em uma linguagem mais deselegante - ser uma confusão externa? Mas se esse julgamento é também um “insight” interno, então não resta nada de que o projetivista possa dissentir e sua teoria engole a si própria, o Gato Risonho da filosofia moral.

## 4 Austeridade: a primazia do valor

### 4.1 Diversidade e motivação

Concluo que tanto as afirmações complementares barrocas quanto as comuns, tão amaldiçoadas pelos arquimedeanos, são somente - pelo menos até onde tem sido capazes de mostrar - formas redundantes ou mais elaboradas das proposições-I que gostariam de deixar intocadas. Se for assim, a primeira dimensão da externalidade – sua suposta neutralidade – desmorona. Mas isso

<sup>15</sup> BLACKBURN, Simon. *Essays in quase-realism*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p.172-173. p.174.

ainda não é confortável para a perspectiva do valor-de-face, porque pode simplesmente fazer com que a crítica arquimedeano da moralidade seja ainda mais devastadora do que a maioria dos arquimedeanos pretendem.

John Mackie chegou a essa conclusão. Ele foi um arquimedeano que rejeitou a neutralidade: insistiu, assim como eu, que a perspectiva do valor-de-face é uma parte integrante da moralidade ordinária. Porém, concluiu que a moralidade ordinária é falsa. Foi um arquimedeano, a despeito de desprezar a neutralidade, porque insistiu na austeridade. Não foi um cético interno que se apoiou em algumas assunções morais substantivas, como a tese de que não há moralidade porque Deus está morto. Ele foi um cético externo pretendendo se sustentar somente em argumentos independentes, não-morais e filosóficos.

Mackie se sustentou em dois argumentos que são agora matérias-primas do ceticismo austero. O primeiro deles é o argumento comum da diversidade moral, o qual insiste que o fato de pessoas discordarem tanto sobre a moralidade, de tempo em tempo, e de lugar para lugar, e mesmo dentro de culturas específicas, mostra que a perspectiva do valor-de-face tem que estar errada e que nenhuma afirmação moral poderia ser verdadeira. A diversidade moral é às vezes exagerada: o grau de convergência sobre assuntos básicos sobre a moral através da história é ao mesmo tempo impressionante e previsível. Mas as pessoas discordam sobre questões fundamentais, como aborto e justiça social, mesmo no âmbito de culturas específicas e esse fato dá às pessoas razão para reexaminar suas próprias convicções. Por que eu deveria estar tão confiante que estou certo se outros, que parecem ser tão inteligentes e sensíveis quanto eu, discordam de mim tão profundamente?

Uma coisa, entretanto, é reexaminar as visões de alguém e talvez mudá-las após reflexão ulterior, e outra é decidir que nenhuma afirmação moral positiva é verdadeira, como Mackie e outros arquimedeanos não-neutros insistem que deveríamos fazer. Afinal, se não consideraríamos a popularidade das nossas opiniões morais como evidência de sua veracidade, porque deveríamos creditar a controversialidade delas como evidência contra a verdade? Em todo caso, o argumento popular da diversidade moral é radicalmente incompleto. Se a diversidade de opinião em algum domínio intelectual tem implicações céticas, isso depende de uma questão filosófica complementar: a de que ela somente terá tais implicações se a

melhor explicação do conteúdo daquele domínio conseguir elucidar por que teria. A melhor explicação do pensamento científico, de fato, explica quando e porque a discordância nos julgamentos científicos é suspeita. Suponha que milhões de pessoas tenham afirmado que viram unicórnios, mas tenham discordado ferozmente sobre seus tamanhos e formas. Nós desconsideraríamos suas evidências: se houvesse unicórnios e as pessoas os tivessem visto, as reais propriedades do animal dariam ensejo a relatos mais uniformes. Mas quando não possuímos tal explicação sobre esse campo específico do porque uma diversidade de opiniões inviabiliza qualquer opinião, não conseguimos extrair nenhuma conclusão cética dessa diversidade. Já que não acreditamos que opiniões filosóficas sejam causadas por fatos filosóficos, não concluímos que pela diversidade das visões filosóficas (a qual é mais pronunciada do que o desacordo moral) nenhuma tese filosófica positiva seja razoável. Se a tese do campo-moral fosse verdadeira, então a controvérsia moral seria como controvérsia sobre as propriedades dos unicórnios e despertaria suspeita similar. Mas uma vez que rejeitamos essa tese, ficamos sem nenhuma conexão entre diversidade e ceticismo. Talvez possamos descobrir tal conexão quando enfrentarmos mais diretamente a questão da epistemologia moral, como faremos em breve. Mas, a menos que o façamos, podemos deixar o argumento da diversidade de lado.

O segundo argumento de Mackie é também conhecido no cânone arquimedeano: ele insiste na “estranheza” de uma ideia que declara ser essencial à moralidade como é comumente compreendida - a ideia de que aquelas propriedades morais são inerentemente motivadoras. A ideia de um “bem objetivo”, disse Mackie, é estranha porque supõe que o “bem objetivo seria buscado por qualquer um que fosse familiarizado com ele, não por causa de nenhum fato contingente do que esta pessoa, ou toda pessoa, seja constituída e que faça com que deseje este fim, mas somente porque o fim tem um “mandamento-de-busca” [*to-be-pursuedness*] que de alguma forma lhe é intrínseca. Similarmente, se houvesse princípios objetivos de certo e errado, qualquer (possível) curso de ação errado teria um mandamento-de-não-realização [*not-to-be-doneness*] de alguma forma intrínseco a ele.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> MACKIE. *Ethics: inventing right and wrong*. New York: Penguin Books, 1977. p. 40.

Mais metáforas! O que se poderia querer dizer ao falar que um fim tem um “mandamento-de-busca” ou uma ação, um “mandamento-de-não-realização” “intrínseco” [*built into*] a ela? Isso não está claro, e a popularidade do argumento supostamente cético sobre moralidade e motivação talvez dependa da não separação das diferentes formas nas quais tais metáforas possam ser desdobradas. Em uma leitura, a proposição de que a moralidade é inerentemente motivadora significa que qualquer um que contemple um fim que de fato é bom, ou um ato que de fato é mal, sente um impulso emocional em direção a esse fim ou para longe desse ato. Isso não poderia ser verdadeiro a não ser que alguma coisa como a tese do campo-moral fosse verdadeira; se fosse, então os “morons” ao redor de um genuíno fim bom ou um genuíno ato errado, poderiam ter o poder de impelir pessoas em atração ou repeli-los em inibição. Mas a sugestão de que fins bons ou atos maus tenham atratividade ou repulsividade magnética intrínseca não é nem um pouco essencial para a prática ou opinião moral ordinária. Sabemos que muitas de nossas opiniões morais são controversas e que por outro lado, pessoas perfeitamente normais que contemplam aborto ou justiça econômica sentem emoções e impulsos muito diferentes dos nossos. Ninguém considera esse fato óbvio para enfraquecer a posição de ninguém.

A segunda leitura supõe uma conexão, não entre mera contemplação e impulso, mas entre dois tipos de crença: sustenta que qualquer um que acredite que o fim seja bom ou que um ato seja errado pode também acreditar, sob pena de contradição, que ele mesmo tem que se comportar de um determinado modo. Tal implicação não ocorre no primeiro caso da suposta “intrinsecalidade” [*built-in-ness*] de Mackie, o caso dos fins objetivamente bons. Se acredito que o mundo pode ser moralmente melhor se houver menos sofrimento, talvez então devesse fazer o que posso para reduzi-lo. Mas isso é uma questão de julgamento moral ou ético, não de conexão de conceitos. No segundo caso de Mackie - o erro objetivo dos atos - a conexão parece mesmo mais conceitual. Se reconhecesse ser moralmente errado sonegar meus impostos, mas negasse haver qualquer razão para não fazê-lo, você ficaria compreensivelmente perplexo. Entretanto, não há nada de bizarro na ideia de que um dever moral necessariamente forneça uma razão moral para a ação. Isso pode ser verdade somente em virtude do que “obrigação” e “razão” signifiquem.

A terceira leitura da proposição sobre “intrinsecalidade”, a qual combina elementos das duas primeiras leituras, é uma interpretação mais plausível do que os arquimedeanos tem em mente. Nessa visão, a afirmação de que a moralidade é inerentemente motivadora significa que ninguém realmente aceita um julgamento moral ou valorativo a não ser que realmente sinta algum impulso motivacional para agir na direção que tal julgamento aponta. Uma vez mais, a proposição, assim entendida, parece errada no caso de crenças sobre fins objetivamente bons. Alguém que pense que o mundo seria melhor com menos sofrimento pode ter uma deficiência de caráter, como disse, se não for conseqüentemente movido à ação. Mas se não o for, disso não se segue que não tenha aquele pensamento. Mais uma vez, entretanto, a proposição de fato parece plausível no caso de crenças sobre atos objetivamente errados. Posso afirmar que penso que sonegar seja errado, mas se você vê que de jeito nenhum me esquivo de sonegar sempre que tenho a oportunidade, e que não demonstro arrependimento, hesitação ou desconforto quando o faço, você pode muito bem pensar que não sou sincero ou que estou desconectado de minhas próprias convicções reais. Todavia, não há nada de estranho na ideia de que quando atribuímos um certo estado mental a alguém, não consideramos apenas a própria opinião do indivíduo sobre seu estado. Alguém pode honestamente pensar que está com ciúmes, ou apaixonado, ou confiante quando seus impulsos e comportamento demonstram que não está.

É verdade, como os arquimedeanos irão enfatizar, que não condicionamos a qualificação de crenças sobre assuntos ordinários ao fato de que o agente demonstre qualquer impulso motivacional *específico*, prescindindo de todos os outros motivos que possui. Minha crença de que arsênico é um veneno fatal não depende de minha demonstração de qualquer aversão a ele, a menos que também seja verdadeiro que eu queira permanecer vivo. No caso dos julgamentos morais sobre ação, por outro lado, a referida conexão é independente dos outros motivos. Se realmente acredito que sonegar é errado, de acordo com a presente leitura da afirmação de “intrinsecalidade”, sentirei um impulso contra a sonegação, sem importar quais outros motivos eu tenha. É isso que se quer dizer por esse entendimento da ideia de que moralidade é inerentemente motivadora. Mas podemos explicar esta distinção entre moral e crenças farmacológicas simplesmente em termos

de seus conteúdos distintos. Imputamos crenças a pessoas como parte de um processo complexo no qual também imputamos motivos e significados, e os três se encaixam de tal forma que façam o melhor sentido de seus comportamentos como um todo<sup>17</sup>. Não fazemos julgamentos sobre condutas incorretas, a não ser que consideremos plausível supor que o agente seria motivado em algum grau a evitar o ato que considera incorreto, independentemente de outros motivos que possa ter para evitá-lo, desconsideradas as circunstâncias de fraqueza de vontade ou de desordem emocional. Não há nada estranho ou bizarro nessa estratégia de qualificação.

Suponha, entretanto, que agora se diga que o estranho seja a suposição subjacente à estratégia, qual seja, de que pessoas podem ser movidas exclusivamente por considerações morais, independentemente de interesses próprios ou outros desejos. O egoísmo psicológico é uma hipótese empírica extremamente implausível, mas é concebível que possa se tornar verdadeira; mais tarde, neste ensaio, considerarei quais seriam as consequências para a moralidade, se as houver. Por agora é suficiente dizer, entretanto, que mesmo que de sua verdade decorresse que ninguém nunca teve uma crença moral, não decorreria que nenhuma proposição moral fosse verdadeira.

#### 4.2 Hierarquia epistemológica

Insisti até o momento no argumento de que a absurda tese do campo-moral não é essencial à moralidade. Devo agora confrontar um argumento arquimedeano genérico: que essa tese, ou algo aproximado, é de fato essencial, porque não faz sentido supor que atos, eventos ou instituições possuam propriedades morais a não ser que tenhamos alguma explicação possível de como os seres humanos poderiam estar “em contato com” ou conscientes de tais propriedades. Se rejeitamos a explanação oferecida pela tese do campo-moral, teremos que apelar para alguma outra explicação de uma faculdade moral que seria igualmente oculta. Já me referi à explicação de Crispin Wright sobre este argumento. Ele sugere que uma versão puro sangue do “realismo moral” teria que descrever o mecanismo pelo qual o ser humano passou a ter opiniões morais e fazê-lo de tal forma que demonstre como

o erro moral poderia ser explicado, de forma não trivial, como a do mau funcionamento desse mecanismo. Na seção passada, disse que seria um erro interpretar qualquer elemento da perspectiva do valor de face da moralidade como se anunciasses ou pressupusesse que a moralidade passa nesse teste. O ponto agora, entretanto, não é essa questão interpretativa, mas uma questão diferente, mais diretamente filosófica, sobre se a moralidade deixa de passar no teste e se o fizesse, quais seriam as consequências de tal fracasso.

Wright afirma que a disposição destas questões pode mudar o lado que ficará o ônus da prova, e que por ora o “realista” tem esse ônus. Todavia, diferentemente de um argumento em um tribunal, o curso de uma investigação filosófica é fixado não por um postulado metodológico independente, como a navalha de Occam, citado por Wright, mas pela forma como as opiniões se posicionam quando a investigação começa. Nenhum argumento cético pode ser bem sucedido, para ninguém, a não ser que lhe traga uma convicção cética e isso significa que nenhum de nós pode aceitar tal argumento a menos que ache suas premissas convincentes, mesmo quando compreendemos sua implicação cética. Devemos achar tais premissas mais plausíveis do que as que querem que abandonemos. Aceitemos, em nome do argumento, que somos forçados a escolher entre as duas seguintes proposições. (1) Seres humanos possuem uma faculdade especial, porém às vezes falível, de julgamento que nos possibilita decidir quais asserções morais aceitar ou rejeitar; uma capacidade cujo mau funcionamento pode, por vezes, resultar somente em julgamento errado, sem nenhuma repercussão prejudicial a nenhuma outra atividade cognitiva. (2) Não existe nenhuma objeção moral em exterminar um grupo étnico ou em escravizar uma raça ou torturar uma criança, só por diversão, em frente a sua mãe refém. Qual delas devemos abandonar?

Essa não é uma questão de onde o ônus da prova repousa, mas do que achamos que acreditamos, considerando cada possibilidade o mais amplamente possível, e percebendo suas implicações para o resto do que pensamos. Evidente que não estou querendo dizer que nossas convicções estão certas apenas porque achamos que são irresistíveis, ou que nossa inabilidade de pensar em algo diferente é a razão, fundamento ou argumento que sustenta nosso julgamento. Pelo contrário, essas sugestões são formas do ceticismo a que estou me opondo. Meu ponto

<sup>17</sup> Essa é uma afirmação crua de uma influente e proeminente explicação da interpretação. Ver DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation* Oxford: Clarendon Press, 1984.

é que qualquer razão que pensamos ter para abandonar uma convicção é ela mesma outra convicção, e não podemos afirmar nada, - inclusive por meio de qualquer argumento ou tese cética mais sofisticada - a não ser observar, depois de refletir da forma que achamos mais apropriada, se é assim que pensamos. Se você não consegue deixar de acreditar inteira e constantemente em alguma coisa, é melhor continuar acreditando nela. Não como acabei de falar, pelo fato de sua crença defender sua própria verdade, mas porque você não consegue achar nenhum argumento, uma refutação decisiva a uma crença que não foi abalada. No começo e no final, está a convicção.

Se fosse forçado a escolher entre as duas proposições recém-descritas, aceitaria a primeira e rejeitaria a segunda. Tenho consideráveis evidências na minha própria experiência - como penso que você tenha na sua - de ter capacidade de fazer julgamentos morais que trazem convicções que são majoritariamente duráveis, que estão de acordo com o julgamento de muitas outras e que são favoráveis às combinações e operações lógicas normais. Possuo uma mente aberta sobre o caráter das estratégias neurais e processos intelectuais que são dispostos nessa competência: não sei praticamente nada sobre esses. Mas se a hipótese da primeira proposição - de que a capacidade moral é *ad hoc* e não sistematicamente integrada a outros poderes intelectuais - é a única alternativa para negar qualquer capacidade de se chegar a quaisquer opiniões morais críveis, ficaria contente em aceitá-la. Isso não envolve nada misterioso, artificial ou contraintuitivo, como, por exemplo, a tese do campo-moral faz. Por outro lado, é surpreendentemente contraintuitivo pensar que não existe nada de errado com o genocídio, a escravidão ou a tortura de um bebê por diversão. Eu precisaria de razões realmente inquestionáveis para aceitar isso e penso que a maioria das pessoas também. Podem tais razões ser encontradas?

Não podem ser encontradas no que podemos chamar de epistemologia arquimedean. Esta é uma epistemologia hierárquica que tenta estabelecer padrões para crenças confiáveis *a priori*, ignorando as diferenças de conteúdo entre diferentes campos de crença e sem considerar a extensão das crenças que já temos como confiáveis. Considere a sugestão de Gilbert Harman de que não podemos considerar qualquer crença confiável a não ser que pensemos que a melhor explicação causal do porquê a sustentamos, se refere ao estado de coisas que ela

descreve<sup>18</sup>. De alguma maneira, este teste parece mesmo apropriado para crenças sobre o mundo físico, mas isso se dá em virtude do conteúdo dessas crenças. Já que são crenças sobre objetos e eventos que podem interagir causalmente com o sistema nervoso humano, é sensato incluir algum requerimento de interação direta, remota ou pelo menos potencial dentre nossos testes sobre sua confiabilidade. Mas nada no conteúdo das opiniões morais (estéticas, matemáticas ou filosóficas) convida ou justifica tal teste. Pelo contrário, o conteúdo desses campos o exclui, porque uma explicação causal adequada sobre uma crença inclui mostrar que a crença não teria ocorrido se a causa alegada não estivesse presente, e que não pudéssemos entender ou testar tal afirmação contrafactual a respeito de crenças morais ou estéticas porque não podemos imaginar um mundo que é exatamente como o nosso, exceto pelo fato de que nesse mundo a escravidão é justa ou *O Casamento de Fígaro* é um lixo. Se o teste causal da “melhor explicação” é universalmente sensato, então, nenhuma crença moral (estética, matemática ou filosófica) é confiável. Podemos, contudo, reverter tal julgamento: se alguma crença moral é confiável, o teste da “melhor explicação” não é universalmente sensato. Qualquer direção do argumento - tomando uma ou outra das duas hipóteses como axiomáticas e usando-a para negar a outra - incorre em petição de princípio da mesma maneira.

É melhor que achemos nossa epistemologia parte de uma busca completa por ampla harmonia - o que John Rawls chamou, em um contexto diferente, de equilíbrio reflexivo - dentre nossas opiniões como um todo e que a nenhuma delas possa ser dado um poder de veto automático ou antecedente em relação ao resto. É verdade que, em um sentido diferente e menos problemático, esse equilíbrio epistemológico também incorre em petição de princípio. Assumimos ao longo do caminho que o processo, no fim das contas, justifica qualquer padrão para crenças confiáveis. Isso é tanto verdade para a epistemologia física ou científica como para qualquer outra - o teste da “melhor explicação” assume que as várias hipóteses psicológicas sobre percepção e crença que nos dão razão para aceitar o teste se submetem a eles mesmos. No final, toda a estrutura intelectual se mantém de pé ou desmorona como as estacas de uma cúpula geodésica.

<sup>18</sup> Ver HARMAN, Gilbert. *The nature of morality*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.

Desta forma, a epistemologia de qualquer campo deve ser suficientemente interna a seu conteúdo para fornecer razões - vistas da perspectiva daqueles que começam a sustentar convicções dentro deste domínio - para testar, modificar ou abandonar aquelas convicções. Claro, não podemos simplesmente estipular que algum conjunto de opiniões - proposições astrológicas, por exemplo, ou doutrinas religiosas sobre um Deus com poderes causais - seja verdadeiro e por isso declarar que quaisquer métodos de investigação confirmariam essas opiniões (pouco importando quão aparentemente escandalosas fossem) e que por essa razão, seriam confiáveis. Isso ensinaria o erro oposto, de conferir imunidade em relação a qualquer análise crítica, a qualquer convicção que por acaso tivéssemos. Já que astrologia e religião ortodoxa, pelo menos como comumente compreendidas, pretendem oferecer explicações causais, elas se encontram no amplo campo intelectual de ciência e portanto, submetidas a testes causais de confiabilidade. Já que a moralidade e os outros campos valorativos não fazem afirmações causais, tais testes não podem desempenhar nenhum papel em qualquer teste de plausibilidade para eles. Precisamos realmente de testes de confiabilidade de nossas opiniões morais, mas esses devem ser apropriados ao conteúdo destas opiniões. É por isso que um desafio epistemológico que não é nada além do que insistir que propriedades morais não são propriedades físicas deve fracassar. “Morons” não desempenham papel nenhum na reflexão ou no comprometimento moral, e desmascarar a tese do campo-moral, portanto, deixa a moralidade intacta.

Wright indaga se um “realista moral” teria qualquer razão para se preocupar se a moralidade não passaria no teste geral da incapacidade - se não há uma boa razão para pensar, *a priori*, que o desacordo moral sempre foi resultado de erro fatural ou de um mecanismo cognitivo genérico debilitado. Ele aventa um motivo de preocupação: uma vez aceito que a moralidade não passa no seu teste, então o progresso moral não pode mais ser explicado como resultado da gradual eliminação da ignorância ou de outros impedimentos ao funcionamento do intelecto humano. Isso é verdade, mas devemos tomar certos cuidados ao decidir quão sério isso seria. Qualquer um que esteja convencido que a escravidão é errada e que sabe que sua visão é agora partilhada por quase todas as outras pessoas, pensará que a percepção moral generalizada se desenvolveu ao menos a esse respeito, já que a

escravidão foi amplamente praticada e defendida. Talvez possam ser encontrados outros exemplos suficientes que nos permitam uma afirmação muito mais ambiciosa de que a opinião moral se desenvolveu amplamente em todas as frentes. Quanto progresso pensamos que podemos reivindicar, nesse sentido comparativo simples, depende somente das nossas próprias convicções morais e de nossas crenças sociológicas e históricas sobre a distribuição de convicções compartilhadas agora e no passado.

Seria de fato desejável, entretanto, sermos capazes de explicar assim como relatar esse progresso putativo pelo menos por duas razões. Primeiro, uma explicação poderia nos dar motivo para pensar que o progresso se manteria no futuro. Se pensamos que o progresso tem sido, por séculos, o resultado do impacto cumulativo de descobertas antropológicas - que fizeram com que várias formas de preconceito ficassem mais difíceis de sustentar, por exemplo - teríamos esse motivo para supor que descobertas futuras como essas dariam continuidade a essa tendência. Segundo, uma explicação nos daria confiança adicional de que as mudanças seriam de fato progresso - que estamos certos sobre a escravidão, por exemplo, e os gregos errados - porque podemos ter mais confiança em quaisquer de nossas opiniões se pudermos explicar porque aqueles que discordam delas passaram a sustentar um ponto de vista errado.

Nós bem poderíamos ser capazes de explicar, de fato, muito do que consideramos como progresso moral dessa maneira. Podemos ser capazes de mostrar, por exemplo, que pessoas que defenderam a escravidão sustentaram falsas crenças empíricas sobre a humanidade biológica das raças que escravizaram, ou que os donos de escravos foram sujeitos a uma escassez econômica diferenciada que os cegou em relação à imoralidade da escravidão, ou que lhes faltou informação pertinente de algum outro tipo, ou foram submetidos a outras influências conhecidas por distorcer a capacidade de julgamento. Algumas pessoas, em virtude de suas próprias convicções morais, podem ter outros tipos de explicação disponíveis. Pessoas que pensam que Deus é uma fonte de sabedoria moral, por exemplo, podem também acreditar que Ele revelou gradualmente Seu plano moral a mais e mais de Seus filhos. Utilitaristas - para usar um exemplo bastante diferente - podem explicar o progresso em termos econômicos. Podem afirmar que o erro moral desaparece gradualmente porque pessoas submetidas a sofrimento

desnecessário possuem maior incentivo para pressionar por princípios assistencialistas do que outras pessoas para resistir a eles.

Não obstante, Wright está certamente correto que nada garante, *a priori*, que sempre haverá uma explicação para cada mudança que consideremos como progresso. Podemos ser forçados a concordar, em alguns casos, que aqueles que possuíam visões diferentes não careciam das informações que nós temos e não estavam sujeitos a nenhuma diferente influência distorciva. Tudo que podemos dizer por meio da explicação da diferença é que eles não “viam” ou não mostravam suficiente “sensibilidade” ao que nós “vemos” ou “sentimos” e essas metáforas podem não ter nada por trás além de uma convicção simples e sem substância de que nossa capacidade para produzir juízos morais funciona melhor do que a deles funcionou. É claro que essa é uma situação menos satisfatória e nosso comportamento, quando possível, deveria refletir a diferença. Nós deveríamos ser menos críticos, mais modestos, mais conscientes da possibilidade de que no futuro seremos considerados tão insensíveis como hoje pensamos que os outros foram.

Não há nada, entretanto, em quaisquer dessas coisas, que garanta plenamente uma conclusão complementar: a de que nossas opiniões morais e as opiniões daqueles que discordam de nós estão todas erradas, porque nenhuma opinião moral pode estar certa, o que é a conclusão do cético arquimedeano que abandonou a neutralidade e agora insiste que esse ponto deve ser exortado. Existe uma grande diferença, que ele ignora, entre a tese que reforça a nossa crença de que nós não temos explicação sobre porque outras pessoas discordam de nós, o que é lamentável, e a tese de que nós não temos motivo para pensar que estamos certos, a qual não decorre da primeira tese. Certamente temos motivos para pensar que a escravidão é errada e que, portanto, os gregos estavam errados: dispomos de todas as razões morais que mencionaríamos em um debate moral sobre o assunto. Essas não são necessariamente razões que contribuem para uma explicação causal sobre o erro de qualquer pessoa sobre essas questões. É somente o dogmatismo que insiste que as únicas razões que podem sustentar uma convicção moral são as razões desse tipo. Vale a pena lembrar aqui, como sugeri anteriormente, que as razões que os filósofos oferecem para as suas próprias conclusões não explicam necessariamente os erros de outros filósofos. Dificilmen-

te é dado *a priori*, por exemplo, que todos os que estão disputando sobre pelo menos um aspecto da controvérsia que agora consideramos – sobre se as pessoas podem alegar sensatamente que possuem uma capacidade moral especial – estão sofrendo de alguma carência de informações pertinentes ou alguma deficiência intelectual generalizada ou alguma específica influência distorciva que explicaria sua incapacidade de compreender a superioridade da perspectiva alheia. O arquimedeano emprega sua própria capacidade filosófica autônoma para declarar que nenhuma capacidade intelectual pode sensatamente ser tratada como autônoma.

### 4.3 Refêns psicológicos

Estamos considerando se o ceticismo sobre a moralidade pode ser austero – isto é, se um ceticismo moral geral pode decorrer de um conjunto de premissas ou suposições em que nenhuma delas seja, ela própria, um juízo moral positivo. Tenho argumentado que todos os candidatos mais proeminentes a um ceticismo austero, que partem de premissas epistemológicas *a priori* sobre as condições de qualquer crença confiável, devem todos fracassar porque incorrem em petição de princípio de um modo muito simples. Devemos agora explorar, entretanto, uma estratégia austera que pode parecer inicialmente mais promissora porque parte de dentro da moralidade, ao invés de fora dela, e explora o fato de que a maioria das convicções morais das pessoas contém assunções não-morais que são refêns de refutações não-morais.

Nós já verificamos exemplos desse fenômeno de incorporação. Muitas pessoas flertam com o ceticismo moral global, como disse, porque elas aceitam o seguinte argumento: “A menos que as pessoas tenham livre arbítrio, nada do que elas façam pode ser moralmente certo ou errado. O determinismo é verdadeiro e exclui o livre arbítrio humano. Assim, nenhuma ação humana é moralmente certa ou errada.” Esse não é, entretanto, um argumento austero, porque embora afirme que “o determinismo é verdadeiro” não é um juízo moral positivo, a afirmação de que “o livre arbítrio, entendido em uma forma muito específica, é indispensável às apreciações morais” o é. Ele pressupõe um juízo contrafactual positivo – que a ação teria propriedades morais se houvesse livre arbítrio – e o juízo moral teórico de que o objeto básico da apreciação moral é a escolha livre. Esses juízos positivos podem parecer verdadeiros de forma autoevidente. Ocorre que tem sido rejeitados por muitas culturas, incluindo os

gregos, e por muitas tradições religiosas, incluindo algumas dentro das igrejas Católica e Protestante.

Dei outro exemplo: muitas pessoas acreditam que a descoberta de que Deus está morto (ou de outra forma comprometido) seria catastrófica para a moralidade. Insisto que apesar de o ateísmo não ser ele próprio um juízo moral positivo, este argumento também requer uma premissa, qual seja: a premissa que Deus é a única fonte dos valores morais, que Sua vontade - e apenas ela - pode gerar obrigação e virtude. Talvez muito do ceticismo filosófico contemporâneo tenha sua origem remota exatamente nesta lógica: pode ser que tudo seja um resíduo viral persistente da derrota de uma simples religião antropomórfica. De que outra maneira poderíamos explicar a tão difundida, mas completamente errônea assunção de que uma explicação Darwiniana bem sucedida de uma questão moral - que animais humanos com tais preocupações teriam maiores chances de sobrevivência - teria implicações céticas?

Podemos fazer melhor pelo ceticismo austero, entretanto, se nos concentrarmos não em suposições metafísicas enterradas em certas visões morais como estas duas, mas em suposições psicológicas comuns a quase todas as visões. Quaisquer dessas podem ser falsas, e podemos testar essa nova oportunidade do ceticismo austero imaginando a mais destrutiva de suas possibilidades. Uma suposição básica que quase todos nós fazemos é motivacional: a de que somos capazes de identificar e agir a partir do interesse de outros além de nós mesmos. E se tal suposição fosse falsa - se nós tivéssemos que aceitar a doutrina do egoísmo psicológico que não podemos nunca agir a não ser de acordo com alguma percepção consciente ou inconsciente de interesse próprio, que a chamada reflexão moral é apenas racionalização, que o que consideramos convicção moral é inevitavelmente e inescapavelmente algo autointeressado (*self serving*), apenas ideologia estabelecida por limitados interesses, papéis ou situações de classe? Não conheço nenhuma razão para aceitar esta tese sombria. É firmemente contrariada pela experiência e também, entre outras coisas, pelas mais proeminentes explicações Darwinianas sobre o desenvolvimento da moralidade<sup>19</sup>. A esse propósito imaginemos que temos provas psicológicas, antropológicas ou qual-

quer outra prova científica de que a tese sombria é verdadeira. Isto pareceria devastador, porque não podemos considerar que a ideia de que a moralidade é mais do que o interesse próprio seja uma hipótese contestável que poderíamos pensar em abandonar. Isso é da essência da moralidade. Se aceitássemos a hipótese sombria, teríamos de aceitar que não temos capacidade moral nenhuma e que a moralidade é, no fim das contas, um engodo.

Ou poderíamos? Que nova razão você de fato teria para abandonar quaisquer de suas crenças morais se a hipótese sombria fosse provada? Suponha que você pense que a justiça requer tributos mais altos para redistribuição aos pobres. Você tem algum orgulho em sustentar esta visão, porque sua renda é alta e tributos mais altos seriam custosos para você. Mas agora você está (de alguma forma) persuadido pela tese sombria de que você deve ter motivos egoístas inconscientes para ter esta opinião, apesar de não saber quais são eles, e que você será incapaz, mesmo após maior reflexão, de se livrar do efeito determinante de tais motivos inconscientes. Você ainda não tem qualquer base para mudar de opinião, porque ainda espera o próximo passo. Você ainda não tem nenhum motivo para abandonar as duas razões que dão suporte ao aumento de tributação - seu interesse próprio e a verdade moral. Agora você pensa que é verdade que somente uma dessas razões desempenhou algum papel realmente motivacional na formação das suas opiniões. Mas ela formou de fato as suas opiniões, nas quais se inclui aquela opinião de que a justiça demanda tributos mais altos e enquanto você acreditar nisso, não terá opção, exceto tratá-la como uma boa razão moral para votar a favor de impostos mais altos. Como você poderia - pensando o que você pensa sobre o que a justiça requer - tanto não votar quanto votar de outra forma?

Pode ser dito que é irrazoável que a justiça demande que você decida de qualquer das duas formas. Mas, por que é irrazoável? Sua opinião é sobre a justiça, não sobre seus próprios processos psicológicos ou mesmo sobre seu próprio caráter. Você nunca pensou que a sua capacidade para agir por motivos generosos, quando você ainda pensou que tinha essa capacidade, contou como um argumento pela justiça do aumento da tributação. Por que a ausência dessa capacidade deveria agora contar como um argumento contrário? Agora você está convencido de que não teria visto justiça em um aumento de tributos a menos que fosse em seu próprio interesse. Porque,

<sup>19</sup> Ver, por exemplo, a literatura descrita em WRIGHT, Robert. *The moral animal*. New York: Pantheon Books, 1994.

entretanto, você não deveria tomar isso como um golpe de sorte – um exemplo especial do que Bernard Williams chamou de sorte moral – que seu interesse próprio e a justiça coincidem nesse caso? Você percebe que teria uma opinião muito diferente se seu próprio interesse próprio tivesse, por outro lado, favorecido aquela opinião diferente (assim como você percebe agora, independentemente da tese sombria, que você teria opiniões diferentes se tivesse nascido em uma cultura bastante diferente). Mas somente este fato não pode ceifar sua convicção sobre justiça e, portanto, sobre a sua sorte moral. Você tem que pensar alguma coisa – ou que você tem uma obrigação de votar a favor de tributos mais altos ou que você não tem – e você não tem razão, somente em relação ao que a tese sombria declara, para desconsiderar todas as razões (as quais, como disse, não incluíram nenhuma suposição psicológica) que o levaram a pensar que você tem. Falta-lhe até então, em outras palavras, algo que nem a tese sombria, nem qualquer outra espécie de psicologia pode prover por si própria. Falta-lhe uma conexão normativa entre a psicologia sombria e qualquer conclusão sobre a justiça, ou qualquer outra conclusão sobre como você deveria votar ou agir.

Não quero dizer que não haja tal conexão. Você poderia muito bem pensar que achou uma conexão em um número qualquer de tradições ou atitudes ou suposições morais substantivas. Kant argumentou, por exemplo, que a questão da moralidade e do valor para as pessoas repousa na liberdade – o tipo de liberdade que apenas temos quando agimos sob a direção da razão ao invés do interesse próprio ou algum outro motivo heterônomo.

Se você é atraído por essa visão, então lhe parecerá crucial, como pareceu a ele, que aja não somente de forma coerente com o modo que agiu alguma criatura divina que respeitou a igual importância de cada pessoa, mas que você próprio aja por aquele motivo, que seja pela razão objetiva ao invés do auto interesse que determine o que você faz. Se você for então persuadido pela tese sombria de que nem você nem qualquer outro ser humano jamais possa agir por causa de tal motivo, poderá bem pensar que a possibilidade do valor e do comportamento moral tenham sido minados.

Mas essa visão kantiana da questão da moralidade, apesar de convincente, é plenamente um juízo moral positivo no sentido que defini anteriormente. Ela supõe que agir a partir da razão – e somente agir a partir da

razão – possui valor moral e, nas circunstâncias imaginadas, dispõe essa suposição ao efeito cético. Uma moralidade substantiva diferente não teria os mesmos resultados céticos. Se a sua moralidade fosse consequencialista, por exemplo, baseada no juízo positivo de que a felicidade humana é um bem moral e que quaisquer atos que aumentem esse bem são moralmente requeridos, a tese sombria não lhe forneceria razão para não continuar a pensar que você tivesse uma obrigação moral de votar em favor do aumento dos tributos. Nada nessa tese argumenta que a felicidade humana não seja um bem intrínseco, ou que eram falaciosos os argumentos que lhe convenceram a votar a favor de tributos mais altos, pois produziram mais felicidade humana do que qualquer outra ação disponível a você naquele momento. Você pensaria, portanto, que no seu caso o interesse próprio e a moralidade teriam de fato coincidido. Você estaria no mesmo estado mental de teólogos da predestinação, de Agostino até Calvino, os quais supunham que as pessoas viam a verdade somente porque elas tinham sido eleitas por Deus. Aqueles teólogos continuaram a pensar que estavam entre os eleitos, apesar de saber que as pessoas poderiam pensar assim sem terem sido eleitas. É claro que você ficaria desapontado ao aprender, a partir de Deus ou da história posterior, que teria sido desencaminhado pelo interesse próprio e não, portanto, que você tenha sido levado ao caminho correto pelo mesmo mestre.

Mesmo se você fosse um consequencialista, a nova psicologia obscura lhe apresentaria novas questões morais a serem consideradas. Assegurado que as pessoas nunca agem contra o que elas tomam inconscientemente como seus próprios interesses mais profundos, a moralidade será, de fato, melhor servida se as pessoas a abandonarem e somente consultarem esses interesses conscientemente, de forma que uma mão invisível maximize o benefício coletivo? Ou o bem estar coletivo é melhor servido se as pessoas suprimirem a hipótese obscura e continuarem a agir a partir de cálculos morais sobre o que é normalmente o melhor, porque uma prática social desse tipo é coerente com os melhores interesses individuais das pessoas, como podem inconscientemente perceber? Essas questões não são muito diferentes das que os consequencialistas tem de fato debatido. De qualquer forma elas representariam, nas circunstâncias obscuras que nós estamos imaginando, não a derrota da moralidade pela psicologia, mas a adaptação da primeira às notícias cruéis sobre a segunda.

O argumento dos vários últimos parágrafos, devo lembrar, decorre da premissa de uma suposição tola, um caso de pior cenário da moralidade. Mesmo nesse tipo de caso, descobertas não morais não podem erodir ou modificar estruturalmente a moralidade sem a ajuda da moralidade. Elas fornecem informação que se conecta com juízos morais substantivos profundos e seu impacto depende do que esses próprios juízos profundos declaram ou assumem. A moralidade pode murchar em face dessa interação, pelas várias razões há pouco mencionadas ou por muitas outras. Ocorre que ela não seria derrotada, no plano da argumentação, pela austeridade sozinha. Não deveria haver nada surpreendente nessa conclusão. Mesmo o mais profundo ceticismo é uma opinião sobre o que a moralidade demanda e nenhum argumento pode ser decisivo em relação a essa questão que não inclua premissas e suposições sobre o propósito da moralidade.

Os arquimedeanos são maus metafísicos que pensam que a moralidade antiquada, puro-sangue e cínica da perspectiva do valor de face precisa de fundamentos não morais. Os arquimedeanos neutros pensam que uma forma de moralidade pálida e modesta pode estagnar sem tais fundações, abrindo mão de suas pretensões para continuar sobrevivendo. Mas essa é apenas outra forma de uma metafísica ruim, porque supõe que há alguma coisa relativa à fundação que, se pelo menos a moralidade a possuísse, a tornaria mais segura, mais merecedora das honras da perspectiva do valor de face. Alguns, assim chamados “realistas” morais, aumentam a confusão ao aceitar o desafio arquimedeano como sensato e ao tentar enfrentá-lo. Declaram que realmente existem propriedades objetivas e normativas ou fatos no universo, é verdade, mas declaram isso em linguagem que busca ressonância metafísica, como se sua verdade pudesse ser descoberta em algum campo filosófico que não o da valoração substantiva. Se eu estiver correto, eles compartilham da falácia dos arquimedeanos que é supor que algum sentido possa ser atribuído às afirmações supostamente metafísicas que não seja ele próprio normativo, ou ainda que haja uma forma de estabelecer uma proposição normativa que não seja por meio de argumentos normativos substantivos.

Considero minha visão sobre moralidade como sendo “realista” (mesmo que, dado à notória ambiguidade do termo, isso não queira dizer muita coisa) porque aceita a perspectiva do valor de face. Não me alinharia às formulações mais barrocas desta visão sobre verda-

des atemporais dentre os elementos do universo. Mas, se pressionado, insistiria que já que elas significam alguma coisa, são verdadeiras. Assim, meu realismo não conhece limites. Alguns críticos poderiam, entretanto, achar essa versão do realismo muito fraca porque, podem argumentar, ela emprega somente uma sombra minimalista das ideias completas e robustas sobre verdade ou conhecimento, ou propriedade, ou existência, ou objetividade, às quais pensam que seriam parte do realismo genuíno. Mas uma vez que desconsideramos a tese quase ininteligível do campo moral, parece não haver mais razão para chamar a visão que tenho defendido de minimalista ou maximalista, porque não há mais tese robusta a ser disposta por qualquer realismo ou refutada por qualquer anti-realismo, não mais uma metaética metafísica aceita pelo primeiro ou zombada por esta. Essa não é uma afirmação fraca; ao contrário, possui uma consequência poderosa que explica porque tão poucos filósofos parecem dispostos a aceitá-la.

A consequência poderosa é esta: a moralidade é uma dimensão distinta e independente de nossa experiência e ela exerce sua própria soberania. Não podemos afirmar que estamos livres dela a menos que ela mesma nos libere; exceto se fizermos as pazes com ela. Podemos também descobrir que o que pensamos sobre virtude ou vício, dever ou direito, é inconsistente com outras coisas que também pensamos sobre cosmologia, psicologia ou história. Se for assim, devemos tentar restabelecer a harmonia, mas esse é um processo cujos resultados devem fazer um sentido moral, tanto quanto todos os outros tipos de sentido. Mesmo no caso mais extremo, quando nos são dados motivos para dúvida atroz, ainda precisamos de um juízo moral em algum nível de profundidade para decidir se aquela dúvida é justificada e quais são suas reais consequências para a virtude e o vício, o dever e o direito. Não importa o que aprendamos sobre o mundo físico ou mental, a questão deve permanecer aberta e como devemos respondê-la demanda um juízo moral ao invés de qualquer outro tipo. Se for para a moralidade ser destruída, ela deve presidir sua própria destruição.

Não podemos escapar da moralidade para julgá-la de um tribunal arquimedeano externo, assim como não podemos escapar da própria razão para testá-la desde acima. Concordo que esses fatos tem implicações importantes para a filosofia moral, assim como para a filosofia geral e espero explorá-los em algum outro lugar. Mas é evidente

que elas não podem ser implicações céticas. Esse não é, todavia, um resultado para ser comemorado ou algum tipo de vitória, barata ou cara, de ou sobre qualquer coisa. O único tipo de ceticismo que conta, de qualquer forma, é o tipo realmente perturbador de ceticismo interno, que nos dá calafrio e nos pega em uma noite escura quando de repente não conseguimos evitar o pensamento de que as vidas humanas não significam nada, que nada que façamos importaria quando nós e nosso mundo todo for de qualquer modo perecer em um ou dois instantes cósmicos. Esse tipo de ceticismo não pode ser apropriado ou desapropriado por reclassificações semânticas ou refinamento metafísico. Ele domina como um fato substantivo aterrorizante, esmagador e até que perca sua força para uma convicção concorrente, não podemos ser sofisticados, irônicos ou qualquer outra coisa além de vazios, paralisados ou tristes.

#### 4.4 Ceticismo interno

##### 4.4.1 Indeterminação e padrão

Somos todos céticos – céticos internos – acerca de algumas asserções valorativas e nesta seção final quero considerar quais tipos de argumentos ou convicções poderiam sustentar o ceticismo em casos específicos. O ceticismo pode ser expresso de várias formas. As pessoas às vezes dizem, por exemplo, qualquer proposição valorativa não é nem verdadeira nem falsa, ou que é “indeterminada”, ou que dois assuntos sendo comparados valorativamente são realmente “incomensuráveis”, ou que não há “resposta certa” para qualquer questão valorativa. Essas asserções conhecidas são diferentes umas das outras, mas todas elas significam a negação de um conjunto inteiro e contextualmente definido de asserções valorativas positivas. Em alguns casos este dado conjunto contextualizado é uma série de asserções putativamente exaustivas – que o melhor vinho tinto é melhor do que o melhor branco, por exemplo, ou vice-versa; ou que os melhores tintos e brancos são exatamente iguais em qualidade. A afirmação cética é, portanto, de que estas asserções supostamente exaustivas são todas falsas por causa de alguma alternativa ignorada – que os melhores vinhos de cada tipo são ambos, na frase de Derek Parfit, “não pior do que” os melhores do outro tipo, por exemplo<sup>20</sup>. Em outros casos, nenhum dos conjuntos contextualmente dados pode ser

considerado falso sem que se aceite que outro seja verdadeiro – as proposições de que o aborto é moralmente errado e que é moralmente permitido formam um conjunto como esse, por exemplo – e a afirmação cética é de que nenhuma dessas proposições é verdadeira ou falsa. Posso chamar qualquer forma dessa negação genérica de todas as proposições positivas aparentemente elegíveis, uma afirmação de “indeterminação”, porque as questões que deverei discutir, não demandarão distinções cuidadosas das diferentes formas que tais afirmações assumem, e será suficientemente claro, nos contextos que discuto, o que a posição que chamo de “indeterminação” quer rejeitar.

Quais razões positivas – quais argumentos ou convicções – são necessários para sustentar um juízo de indeterminação? Começo por uma questão limite: precisamos de alguma razão positiva? Precisamos de uma razão positiva, por exemplo, para pensar que não é nem verdadeiro nem falso que Antígona fez a coisa certa ao enterrar seu irmão, ou que não há resposta certa à pergunta sobre se o aborto é cruel? Apesar disso poder surpreender alguns leitores, um grande número de filósofos pensa que a resposta é não. Eles acham que a indeterminação é a posição padrão da moralidade, da ética, da arte e do direito. Há de fato, duas versões dessa tese do padrão: uma primeira versão pessoal, que assume que um juízo de indeterminação é o correto para alguém atingir no curso de sua experiência moral pessoal de primeiro nível, quando ele está profundamente atormentado por alguma questão moral; e uma versão de terceira pessoa, que assume que um juízo de indeterminação é o correto para observadores externos alcançarem quando acham que outras pessoas discordam no primeiro nível dos juízos morais que eles fazem. Devo discutir principalmente a versão interna da tese, porque uma vez que tivermos visto por que a tese do padrão fracassa nessa versão, veremos porque ela também fracassa na outra.

Suponha que eu esteja confuso sobre o aborto ser cruel. Certos argumentos ou analogias o fazem parecer assim às vezes, quando estou com um determinado humor. Mas outros argumentos ou analogias fazem-no não parecer assim em outras vezes. Confesso que não possuo nenhum sentido seguro ou estável sobre qual desses conjuntos de argumentos é melhor. Então, de acordo com a primeira versão pessoal da tese do padrão, devo apenas concluir que a questão do aborto é indeterminada. Não há resposta certa para essa questão, devo dizer, mas ape-

<sup>20</sup> PARFIT, Derek. *Reasons and person*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p.431.

nas respostas diferentes. Esta premissa assume que a indeterminação sobre aborto é uma afirmação teoricamente menos ambiciosa que as outras duas que dizem que ele é imoral ou que não o é. Assume também que algo mais deva ser conhecido, ou evidenciado, ou suposto por alguém que profira um juízo moral de qualquer tipo, ou que se recusa a fazê-lo, do que por outra pessoa que diz que a questão tratada é somente uma questão de opinião, ou que a resposta é indeterminada, ou algo do gênero. Se é assim, então o fracasso em prover esse algo mais é suficiente para estabelecer a indeterminação, que é tida como a verdade padrão.

É certamente verdade que o que poderíamos chamar proposições-U, as quais são afirmações de que estamos ou deveríamos estar incertos [*uncertain*] sobre alguma questão, são teoricamente menos ambiciosas do que afirmações mais positivas ou negativas; proposições-U não se apresentam por definição, da forma que acabo de descrever. Se encontro argumentos em todos os lados de alguma questão, e não acho um conjunto de argumentos mais forte do que outro, mesmo depois de refletir, então posso declarar que estou incerto e que não tenho uma posição sobre a questão<sup>21</sup>. Não preciso de uma razão complementar, mais substantiva, para afirmar a incerteza, além do meu fracasso em ser persuadido por qualquer outra perspectiva. Em todos esses aspectos, entretanto, a indeterminação difere da incerteza. “Estou incerto sobre se a proposição em questão é verdadeira ou falsa” é plenamente consistente com “É um ou outro”, mas “A proposição em questão não é nem verdadeira nem falsa” não é. Uma vez considerada a incerteza, então a tese do padrão desmorona porque se uma das alternativas – incerteza – se apresenta como padrão, a indeterminação, que é diferente, não pode se sustentar.

Uma crença na indeterminação é uma asserção positiva e precisa de uma razão ou suposição positiva para lhe dar sustentação. Há três possíveis perspectivas que posso considerar sobre a questão do aborto, excluindo a incerteza, mas preciso de tanto argumento para a terceira perspectiva – indeterminação – quanto preciso para qualquer das outras duas. Assim, a tese do padrão fracassa na sua versão de primeira pessoa. Por consequen-

ência, fracassa também na sua versão de terceira pessoa. Se uma pessoa sustenta (em relação às suas convicções morais cotidianas) que o aborto é cruel, uma segunda que não é, e uma terceira sustenta que a questão é indeterminada, há três e não duas posições substantivas em jogo, e um quarto observador precisa do mesmo tanto de argumento para se alinhar com qualquer uma das posições quanto com quaisquer das outras.

#### 4.4.2 Razões de um terceiro tipo

Que tipo de razão positiva precisamos para pensar que não é nem verdadeiro nem falso que o aborto é cruel? Simplesmente não ter razão para achar tal proposição verdadeira ou falsa não é suficiente. Isso apenas justificaria a incerteza. Precisamos de uma razão para pensar que não há boas razões para achá-la verdadeira ou falsa. A diferença é importante. Apesar da reticência ser geralmente adequada em condições de incerteza, seria totalmente fora de propósito para alguém genuinamente convencido de que a questão não é incerta, mas sim indeterminada. A Igreja Católica declarou, por exemplo, que mesmo aqueles que estejam incertos sobre o feto ser ou não uma pessoa com direito a vida, deveriam se opor ao aborto porque o aborto seria muito terrível se viessem a concluir que o feto fosse uma pessoa. Nenhum argumento seria melhor que esse para sensibilizar alguém convencido de que não há uma resposta certa para a pergunta sobre se um feto é uma pessoa. É evidente que ele poderia ter outras razões para se posicionar sobre o aborto: ele poderia dizer que o aborto o desagrada (ou, suponho, o agrada), ou que já que aqueles que pensam que o feto é uma pessoa estão muito bravos em relação ao aborto, por isso ele deveria ser proibido; já que é injusto o Estado limitar a liberdade ao tomar uma posição em um assunto indeterminado, o aborto deveria ser permitido por essa razão. Mas ele não pode ter razões para reticência, agonia ou comprometimento em relação a pensamentos complementares que tem alguém que acha que o assunto é incerto.

Alguém que crê que não há resposta certa para uma pergunta moral específica pensa, portanto, que ninguém poderia ter uma determinada razão para agir ou exaltar ou condenar algo em qualquer sentido. O tipo de razão que ele pensa inexistir depende, é claro, de que forma de agir, exaltar ou condenar está em jogo, porque a razão deve ser interna ao campo. Se a questão é estética (por exemplo, a questão sobre se Picasso foi melhor que Braque, para a qual pensa-se que não há razão para prefe-

<sup>21</sup> Digo “todos” os lados para incluir a possibilidade de que não vejo uma boa razão para também pensar que a questão seja indeterminada.

rir um ao outro) então ele pensa que não há fundamento estético que pudesse justificar qualquer preferência. Mas já que se houver uma justificação para alguma opinião estética, ela será patentemente uma questão estética, sua opinião de que não há justificação para qualquer opinião é estética também, e deve ser sustentada, se for o caso, em fundamentos estéticos. Se a questão é moral – se ele acha que não é nem verdadeiro nem falso que o aborto é um mal – então acha que não há razão moral para uma visão em qualquer sentido e os seus fundamentos devem ser, portanto, também morais.

Algumas pessoas pensam que a ideia de nobreza, como um conceito estético, pode sensatamente ser aplicado ao vinho; dizem, por exemplo, que Pétrus é mais nobre que qualquer Beaujolais. Críticos de vinhos finos acreditam, ao contrário, que o conceito é simplesmente inaplicável a este contexto. Pétrus pode ter um gosto melhor que Beaujolais, e seu paladar pode durar mais, mas não é nem verdadeiro nem falso que seja mais nobre. Se essa é nossa visão, devemos ter alguma base para fundamentá-la. Pode ser que não sejamos capazes de dispor de qualquer elaboração cuidadosa sobre o conceito de nobre. Pode ser que, ao invés disso, confiemos somente em uma percepção dos limites aos quais uma caracterização estética complexa pode chegar – música pode ser nobre, poderíamos pensar, mas não vinho. Por mais elaborada ou simples que seja a nossa visão, entretanto, ela é uma visão estética ao invés de lógica, filosófica ou semântica. Rejeitamos a nobreza do vinho, talvez, como os enófilos diriam, em função de nosso preconceito, ignorância ou enfado. Mesmo assim, isso é um preconceito estético, ignorância estética ou enfado estético, não de outro tipo.

Agora consideremos uma afirmação mais interessante que alguém poderia fazer de que, tudo considerado, Picasso foi um gênio maior que Beethoven. Assumo que você, como eu, deseja e se considera capaz de fazer pelo menos algumas comparações do mérito artístico: pensamos que Picasso é um pintor melhor do que Balthus e também, apesar do caso ser parecido, um pintor melhor que Braque, apesar de Braque ter sido grande, e pensamos que Beethoven é um compositor melhor que Lloyd-Webber, e Mozart, um compositor melhor que Beethoven. Assim, acreditamos que comparações sobre os méritos de determinados artistas são, em princípio, sensatos. Creio, como acabei de dizer, que apesar de Braque ter sido um artista muito importante, todas as coisas consideradas,

Picasso foi melhor. Se você me desafiar, tentarei sustentar essa opinião de várias formas – indicando a grande originalidade de Picasso, sua inventividade e amplitude de qualidades desde sua jovialidade até sua profundidade, mesmo admitindo algumas vantagens na obra de Braque: uma perspectiva mais lírica do cubismo, por exemplo. Porque o mérito artístico é um assunto complexo e minha afirmação é uma do tipo “tudo-considerado”, a questão pode admitir uma discussão complexa. A conversa não se tornaria tola, como seria o caso se eu estivesse defendendo a afirmação da maior nobreza do Pétrus comparado a Lafite. Eu poderia ou não convencê-lo após uma discussão fundamentada de que estou certo sobre Picasso e Braque; você poderia ou não me convencer, mas se nenhum convencer o outro, continuarei com minha opinião e você, sem dúvida, com a sua. O fato de não conseguir convencê-lo depõe contra minha visão, mas não consideraria isso como uma refutação.

Mas se me perguntassem se Picasso foi um gênio maior que Beethoven, minha resposta seria muito diferente. Negaria tanto que um foi melhor que o outro, quanto que foram exatamente iguais em mérito. Picasso e Beethoven foram ambos grandíssimos artistas, eu diria, e não é possível fazer uma comparação exata entre eles. É claro que devo defender a distinção que acabei de estabelecer. Por que posso ranquear Picasso e Braque, mas não Picasso e Beethoven? A diferença não é que as pessoas concordem sobre os padrões de comparação de artista no mesmo período ou gênero. Elas não concordam e não se conclui que os padrões de consenso seriam os corretos, mesmo que assim concordassem. A diferença não pode ser baseada em algum fato social ou cultural dessa natureza, mas deve ser baseada, se isso faz sentido de alguma forma, em pressupostos mais gerais, talvez mesmo bastante teóricos, sobre o caráter da realização artística ou de sua valoração. Tentaria defender meu juízo sobre Picasso e Beethoven da seguinte forma: creio que a realização artística somente pode ser mensurada como uma resposta à situação artística e à tradição,<sup>22</sup> e que discriminações desta ordem de magnitude somente podem ser feitas por meio de tais tradições e gêneros. Então, embora pense de fato que Shakespeare foi um artista mais criativo que Jas-

<sup>22</sup> Defendo uma visão sobre a ética que é diferente, mas similar e alguns aspectos a PETERSON, Grethe. *Foundations of Liberal Equality. Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, v. 11, 1990.

per Johns, e Picasso maior do que Vivaldi, acredito que nenhum ranking preciso faz sentido entre gênios evidentes nos mais altos níveis dos distintos gêneros. Essa não é, evidentemente, uma visão estável e eu bem poderia mudar de ideia, mas é essa opinião que possuo no momento.

Podemos agora sintetizar. Afirmções de indeterminação não são, por definição, verdadeiras: elas precisam, se não de argumentos (os quais podem não estar disponíveis de forma brilhante), pelo menos de um fundamento em instintos mais abstratos ou convicções. Devem ser convicções ou instintos situados no domínio sob o qual o juízo é proferido: no caso da estética, devem ser (como ilustra a “teoria” que acabo de expor) instintos ou convicções estéticas. Indeterminação é uma opinião substantiva a ser ranqueada em paralelo às outras opiniões substantivas a seu redor – por exemplo, que Picasso foi maior que Beethoven ou vice-versa. Não podemos esperar qualquer critério ou nível de demonstração maior para qualquer das duas últimas opiniões positivas do que podemos esperar para as primeiras. Seria obviamente injusto se eu reclamasse em relação a alguém que tenha dito que Picasso foi maior que Beethoven, que não conseguiu provar isso à satisfação de todos, ou que não conseguiu estabelecer uma posição teórica robusta a partir da qual essa opinião tenha fluído de forma tranquila. Essa é também exatamente a minha situação. Afirmo que a comparação é indeterminada, mas o melhor que posso fazer ao explicar o porquê é algo que também não convencerá as demais pessoas.

É comum que filósofos ridicularizem como confusos, inconclusivos ou dogmáticos, os argumentos das pessoas que creem que haja uma posição melhor em relação a uma controvérsia profunda. Dizem que os partidários dessa posição fazem vista grossa à verdade óbvia de que não há “verdade sobre a questão” ou nenhuma “resposta única correta” para o assunto em jogo.

Não param para considerar se possuem quaisquer argumentos substantivos em favor daquela posição igualmente substantiva e, se o tiverem, se esses podem ser também ridicularizados como sendo vagos, não persuasivos, ou baseados em instintos, ou ainda simples asserções no mesmo sentido. Clareza absoluta é o privilégio dos tolos e dos fanáticos. O resto de nós deve fazer o melhor que pode: temos de escolher dentre as três opiniões substantivas disponíveis, perguntando qual delas nos impressiona após a reflexão e a devida consideração

racional, como sendo a mais plausível dentre as demais. Se nenhuma for mais plausível, devemos então nos fixar na opinião padronizada, a qual não é de indeterminação, mas de incerteza.

Essas várias lições são igualmente aplicáveis à moral e à ética. Existe uma “resposta certa” sobre o que Antígona deveria ter feito? Isso depende, claramente, de questões complexas altamente teóricas de moralidade substantiva. Se formos inclinados a uma moralidade utilitarista, pensaremos que há uma resposta certa, mesmo que muitos séculos depois da peça ter sido escrita estejamos profundamente incertos sobre qual ela seja. Pensaremos que a resposta certa depende de qual das ações disponíveis para Antígona (ou, em uma versão diferente do utilitarismo, quais das regras teriam guiado sua escolha) teria produzido, a longo prazo, o maior resultado líquido de prazer em relação à dor a longo prazo. Assim, se pensamos que não há resposta certa ao problema de Antígona – de que qualquer coisa que ela fizesse seria a coisa errada a fazer, por exemplo – teremos rejeitado o utilitarismo. Teremos rejeitado, também, um grande número de outras teorias, perspectivas ou atitudes morais que teriam insistido na existência de uma resposta certa.

Nossa conclusão (ou instinto) de indeterminação reflete, então, uma concepção especial de moralidade, uma concepção que enfatiza, talvez, o caráter bruto e incansável dos deveres de diferentes tipos. Podemos não ser capazes de dizer muita coisa ao utilitarista em defesa de nossa atitude moral; talvez não possamos mesmo dizer muito mais a ele do que ele a nós. Isso não significa que estejamos certos ou não. Aqui, também, a convicção é inescapável. Continuamos sem sermos convencidos pelos seus apelos à fundamental importância do bem-estar humano, assim como ele, por nossas observações sobre o caráter profundo e inflexível do dever; nenhum de nós deve se curvar ao outro somente devido à crua força lógica dos argumentos dos quais qualquer de nós pode dispor. Nossa opinião, entretanto, não tem nenhuma vantagem epistêmica ou lógica sobre a dele. É tão fundamentada em uma atitude ou concepção moral como qualquer outra opinião no campo: ela precisa, repito, de tantos ou tão poucos argumentos positivos em sua defesa quanto a outra.

Filósofos negligenciaram esse ponto em ética em um grau ainda maior do que o fizeram em moral e estética. É uma opinião popular, por exemplo (pelo menos dentro de um certo espectro de opiniões), que não há “resposta

certa” para quais são as escolhas que as pessoas deveriam fazer sobre como conduzir suas vidas. Suponha que uma jovem tenha de escolher se deve seguir uma carreira promissora como uma defensora pública em Los Angeles ou emigrar para um Kibbutz em Israel. (É claro que teria muitas outras opções igualmente, mas suponha que essas são agora as únicas duas em questão). Ela poderia ficar confusa sobre muita coisa envolvida nessa escolha. Qual vida ela acharia mais satisfatória em retrospecto? Em qual papel ela seria mais bem sucedida? Em qual ela contribuiria mais para o bem estar dos outros? Ela pode estar incerta sobre as respostas corretas para cada uma dessas perguntas tomada separadamente e provavelmente estará incerta sobre a resposta correta à questão complementar sobre como sopesar essas respostas, umas em relação às outras. Agora suponha que alguém diga que ela é tola em se preocupar com tudo isso porque, já que ambas essas vidas são valorosas, não há resposta certa para a pergunta sobre qual é, tudo considerado, a melhor. Essa opinião surpreendente pode estar certa, mas não pode ser verdadeira de *per se*. Ela precisa de tanto argumento positivo, instinto ou convicção quanto à afirmação contrária de que a melhor vida, tudo considerado, realmente se situa na emigração. Um argumento como esse é fornecido simplesmente pela afirmação do fato óbvio de que há muitos valores e de que não podem todos ser realizados em uma única vida. Assim, a pergunta permanece – tanto para o filósofo como para as pessoas que agonizam em decidir sobre seus destinos – qual escolha é, não obstante, a melhor. Essa é uma pergunta ética e a terceira resposta – de que não há nenhuma – necessita não de truísmo sobre o pluralismo dos valores, mas de uma defesa ética do tipo que quase nunca recebe de filósofos que a abordam.

Adicionarei mais um exemplo, pois posso expô-lo de forma rápida<sup>23</sup>. Há uma tese difundida que em casos jurídicos muito difíceis, quando os juristas estão divididos sobre a resposta certa, em verdade não há nenhuma, porque a lei é indeterminada sobre o assunto. Essa tese da “não resposta certa” não pode ser verdadeira por definição, em direito tampouco em ética, estética ou moral. Não se conclui do fato de que nenhum argumento definitivo demonstra que, tudo considerado, as alegações do autor são melhores ou piores que as alegações do réu, que

suas alegações de fato não sejam melhores ou piores. Já que a afirmação da “não resposta certa” sobre o direito é uma afirmação jurídica – ela insiste que não há razão jurídica para considerar as alegações de um lado mais fortes que a de outro – ela deve se apoiar em alguma teoria ou concepção sobre o direito. Não é difícil achar teorias jurídicas que afirmem sustentar essa conclusão: as versões mais simples do positivismo jurídico o fazem, porque elas sustentam que somente decisões pretéritas de autoridades fornecem razões jurídicas e, em muitos casos, não há decisão pretérita de autoridade que apoie qualquer lado de uma questão. Existem teorias jurídicas mais complexas e plausíveis que podemos imaginar que gerem indeterminação em certos casos: uma teoria que faz com que as conclusões morais estejam à disposição dos argumentos jurídicos poderia ser combinada, por exemplo, com uma visão da moralidade que tornasse algumas questões morais indeterminadas, como no caso de Antígona.<sup>24</sup> Porque tais teorias jurídicas de geração de indeterminação realmente existem em formas elaboradas e articuladas, o direito fornece uma boa ilustração de minha afirmação de que a indeterminação é uma posição substantiva e, portanto, conta como um caso de ceticismo interno ao invés de externo, sobre a perspectiva mais positiva que desafia. Entretanto, a maioria dos juristas acadêmicos contemporâneos que acham autoevidente que não há resposta certa para questões jurídicas controversas, não se alinha ao positivismo jurídico ou a qualquer outra teoria que ofereça argumentos jurídicos positivos para a indeterminação.<sup>25</sup> Elas se enquadram na falácia de supor que a indeterminação se sustenta por definição.

Afirmações inteligíveis de indeterminação são, então, casos especiais de proposições-I. Elas fazem sentido, se há algum sentido a fazer, se tratadas como posições substantivas internas, baseadas, tão firmemente quanto qualquer outra, em teorias positivas ou pressuposições sobre o caráter fundamental do campo ao qual pertencem. Em direito, por exemplo, a necessidade funcional de uma decisão é ela própria um fator, porque qualquer argumento de que o direito é indeterminado a cerca de

<sup>23</sup> Para uma exposição completa do argumento desse parágrafo, veja “No Right Answer?” em meu livro, *A Matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

<sup>24</sup> John Mackie argumentou que uma teoria jurídica que fizesse os argumentos morais relevantes, produziria caracteristicamente a indeterminação. Ver MACKIE, John. The third theory of law, *Philosophy and Public Affairs*, v.7, n. 1, p. 3-16, fall 1977.

<sup>25</sup> Veja a discussão dos “Critical Legal Studies” em meu *Law’s Empire*, p. 271-74.

alguma questão, deve reconhecer as consequências dessa verdade e tomá-las em conta. Considere a diferença entre a questão estética suscitada pela pura forma da pergunta sobre Picasso e Beethoven, e a diferente questão que seria suscitada se o Congresso determinasse que uma grande estátua fosse erguida para qualquer deles que fosse o maior artista. Este tipo de “delegação” não mantém imutável a questão que é delegada; a delegação modifica a pergunta porque ela adiciona um contexto de finalidade e uma demanda por ação.

Assim a questão se torna: dado que o Congresso determinou em um momento específico que uma estátua seja erguida, e forneceu esse teste para decidir de quem deveria ser a estátua, qual seria a decisão correta que um agente deveria tomar? Outras coisas além do puro juízo estético se tornam, então, relevantes. Qual escolha, se fosse feita pelo próprio Congresso, teria sido a melhor, tudo considerado? Uma escolha teria, por exemplo, se adequado melhor à opinião pública sobre os dois artistas? Uma escolha teria mais condição de fomentar uma apreciação das artes em geral? Não dar nenhuma resposta – não construir nenhuma estátua – é obviamente parte do conjunto de opções, mas não seria possível concluir do fato que o puro juízo estético é indeterminado, que essa seja a melhor opção. Assim, o agente deve tratar esse fato como parte de seu desafio. Dada a determinação do Congresso e dada a indeterminação do juízo estético puro, o que deveria ser feito? A gama de fatores pertinentes a essa nova pergunta é muito maior do que a pertinente à pergunta sobre o puro juízo estético; e a questão da indeterminação é, de forma correspondente, mais fraca.

Uma última questão: arquimedeanos frequentemente se autodeclaram contra a “teoria”, com exceção da sua própria. Dizem que a “teoria” é produzida por filósofos que não entendem que, da perspectiva filosófica ou arquimedeano, não há respostas certas para as perguntas que essas teorias alegadamente enfrentam. Podemos ver agora (como uma nota final ao argumento como um todo) que a suposta aliança entre a indeterminação e a instância antiteórica é uma farsa, como tudo o mais na arquitetura arquimedeano. Proposições-U, as quais aceitam a incerteza, poderiam ser tomadas como (pelo menos relativamente) não teóricas. Afirmações de indeterminação, como acabamos de ver, são diferentes de afirmações de incerteza; as primeiras requerem um fundamento positivo, e não há razão para pensar que o fundamento

positivo de que precisam seja menos teórico do que outras afirmações positivas. Ao contrário, na forma global em que são caracteristicamente defendidas, são comumente mais ambiciosas porque são muito mais genéricas. Considere a afirmação jurídica recém discutida: quando juristas discordam e não há argumento definitivo disponível para conciliá-los, conclui-se que não dar razão para nenhum deles é melhor que dar razão para qualquer um. Há ilimitado número de razões porque alguns, mas não todos os juristas, poderiam pensar que um lado teria um determinado argumento jurídico melhor.

Alguém que defenda a opinião de que não há razão que possa mover o fiel da balança em qualquer sentido em um caso controverso enfrenta uma tarefa de enorme dificuldade, muito mais difícil do que aquela enfrentada por alguém que queira argumentar em favor de uma decisão ao invés de uma outra em um caso específico. Como pode apelar a alguma teoria abstrata muito genérica como o positivismo jurídico? Alguém que defenda uma afirmação global de indeterminação sobre a moral, a ética ou a estética – de que nunca há uma resposta certa para qualquer pergunta sobre o que devemos fazer, como devemos viver ou o que é maravilhoso – tem um problema ainda maior, e a sua necessidade de uma teoria muito abstrata que permita essas conclusões globais parece ainda mais evidente. Essas são afirmações verdadeiramente heroicas de uma vasta pretensão teórica, e tentar vesti-las nas roupas modestas do senso comum ou da praticidade é mais cômico que persuasivo.

#### **4.4.3 Uma Esperança Vã [A Pious Hope]**

Desejamos viver vidas decentes e que valham a pena, vidas que possamos olhar em retrospectiva com orgulho, não vergonha. Queremos que nossas comunidades sejam justas e boas, assim como nossas leis, justas e sábias. Esses são objetivos enormemente difíceis, em parte porque as questões em jogo são complexas e enigmáticas. Quando nos dizem que quaisquer convicções que nos esforçamos para atingir não podem ser, em qualquer caso, consideradas verdadeiras ou falsas, ou objetivas, ou parte daquilo que sabemos, ou que elas são somente jogadas em um jogo de linguagem, ou somente o vapor das turbinas das nossas emoções, ou somente projetos experimentais que deveríamos provar para ver como nos cabem, ou somente convites a pensamentos que podemos achar divertidos, ou recreativos, ou menos enfadonhos do que as formas pelas quais estamos acostumados a pensar, de-

vemos responder que essas sugestões denegridoras são todas falsas, somente má filosofia. São intervenções sem sentido, improdutivas e cansativas, e devemos esperar que os espíritos pesados de nossa era que as nutrem, em breve se elevem.

### Referências

- BLACKBURN, Simon. *Essays in quase-realism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation* Oxford: Clarendon Press, 1984.
- DAVIES, M.; HUMBERSTONE, L. Two notions of necessity. *Philosophical Studies*, v. 38, n. 1, p. 22-25, 1980.
- DWORKIN, Ronald. *A Matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GIBBARD, Allan. *Wise choices, apt feelings: a theory of normative judgement* Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- HARMAN, Gilbert. *The nature of morality*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.
- MACKIE, Jonh. *Ethics: inventing right and wrong*. New York: Penguin Books, 1977.
- MACKIE, Jonh. The third theory of law. *Philosophy and Public Affairs*, v. 7, n. 1, p. 3-16, fall 1977.
- PARFIT, Derek. *Reasons and person*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- PETERSON, Grethe. *Foundations of Liberal Equality. Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, v. 11, 1990.
- RORTY, Richard, *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- WRIGHT, Robert. *The moral animal*. New York: Pantheon Books, 1994.
- WRIGHT, Robert. *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

**Para publicar na revista Universitas JUS,  
acesse o endereço eletrônico  
[www.publicacoesacademicas.uniceub.br](http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br).**

**Observe as normas de publicação, para facilitar e agilizar o trabalho de edição.**