

## EM BUSCA DO CONHECIMENTO MORAL

### IN SEARCH OF MORAL KNOWLEDGE

ALCINO EDUARDO BONELLA<sup>1</sup>

(UFU/Brasil)

#### RESUMO

Neste artigo, depois de esclarecer aspectos da pretensão de objetividade dos juízos morais comuns e aspectos gerais da epistemologia moral, apresento e analiso a possibilidade da existência e obtenção de crenças morais verdadeiras, primeiramente, em posições céticas contrárias a tal, como na perspectiva niilista da teoria do erro e na subjetivista das teorias relativistas (social e individual), depois, em segundo lugar, em duas posições favoráveis ao conhecimento moral, a realista naturalista e a realista não-naturalista ou intuicionista. Uma perspectiva normalmente considerada contrária à existência e obtenção de crenças morais verdadeiras é a expressivista. Neste artigo, no entanto, sugiro e indico como a perspectiva expressivista, ou ao menos algumas de suas versões mais sofisticadas, pode ser epistemicamente amistosa na busca por conhecimento moral, num sentido mais fraco do conceito.

**Palavras-chave:** Ética; Metaética; Epistemologia; Conhecimento Moral; Prescritivismo.

#### ABSTRACT

In this article, after clarifying aspects of the claim to objectivity in the common moral judgments and general aspects of moral epistemology, I present and analyze the possibility of the existence and attainment of true moral beliefs, firstly, in skeptical positions contrary to this, as in the nihilistic perspective of error theory and in the subjectivist perspective of relativistic theories (social and individual), then, secondly, I present and analyze the traditional concept of moral knowledge in two favorable realist positions, the naturalist realism and the non-naturalist realism or intuitionism. A perspective normally considered contrary to obtaining true moral beliefs is the expressivist one, but I suggest and outline here how it, or at least some of its more sophisticated versions, can be epistemically friendly in the search for moral knowledge, in a more weak meaning of the concept.

**Key words:** Ethics; Metaethics; Epistemology; Moral Knowledge; Prescriptivism.

#### 1. Pretensão de objetividade dos juízos morais comuns: um ponto de partida

Consideremos em primeiro lugar alguns aspectos da natureza do conhecimento moral como crença moral verdadeira e justificada, em especial, a noção de verdade moral em algumas teorias filosóficas acerca da moralidade, teorias chamadas de metaéticas. O ceticismo em relação à ideia de haver tal conhecimento e de podermos adquiri-lo, ou mesmo, numa outra maneira de colocar as coisas, de sabermos que nossos juízos morais estão racionalmente justificados (cf. Shafer-Landau 2003; 2004, Sinnott-Armstrong 2006; 2019, Hare 1999), é o pano de fundo desafiador, em epistemologia moral, para lidarmos com o tema da objetividade moral. Na verdade, conhecimento moral pretensamente objetivo e justificação racional de

juízos morais são maneiras ligeiramente diferentes de se lidar com a verdade e a justificação na esfera moral; ambas podem ser alternativas uma à outra, ou seja, caso descartemos que haja conhecimento moral, ainda podemos falar de juízos morais justificados. Neste trabalho, todavia, usarei a expressão “conhecimento moral” para me referir tanto à verdade quanto à justificação morais, exceto quando a distinção for necessária para contrapor concepções significativamente diferentes. Este é o caso, como sugerirei, das concepções *intuicionista racional* e *expressivista*, que penso serem as mais apropriadas, dentre as que vou analisar abaixo, para explicar e interpretar a pretensão de objetividade dos juízos morais comuns, concepções que diferem bastante entre si em muitos aspectos.

Na vida diária usamos juízos morais essencialmente para aprovar ou desaprovar ações e práticas humanas. Chamando-as, por exemplo, de *certas* ou *erradas*, *boas* ou *más*, *justas* ou *injustas* etc., orientamos praticamente a nós e aos outros. Com esta linguagem também temos a pretensão de que as ações julgadas corretas sejam *realmente* corretas, implicando com isso que devem ser assim para qualquer pessoa e em qualquer situação idêntica nas suas características principais. Assim, há um componente prático (pretensão de orientar a ação) e um componente epistêmico (pretensão de objetividade) em nosso discurso moral (cf. Smith 1994). Uma teoria que interprete nossa linguagem moral diária, especialmente esse segundo componente, a busca de respostas *corretas* para problemas morais, como uma pretensão de objetividade que é independente da motivação para agir, e independente de nossos estados mentais subjetivos, provê uma interpretação *realista* robusta dos juízos morais, ou seja, uma interpretação em que tais juízos morais expressariam *crenças* morais acerca da realidade, crenças que poderiam ser *falsas* ou *verdadeiras*, e dentre as quais ao menos algumas seriam de fato verdadeira (cf. Sayre-McCord 2015, Huemer 2005, Bonella 2014).

Por exemplo, hoje em dia uma grande parte de nós pensa que a escravidão humana é *errada*, uma parte menor mas significativa pensa que é *correto* permitir aos gays os mesmos direitos que os que não são gays têm (incluindo casamento e adoção), e uma parte muito pequena pensa que é *errado* matar outros animais para alimentação ou divertimento. Consideremos o caso da condenação da escravidão. Não é incomum ouvirmos, em certos debates, observações do tipo “mas no passado não era assim”. Elas parecem ressaltar que, se a escravidão já foi tida como *correta* e hoje não é mais aceita assim, então o erro da escravidão dependeria de lugares, pessoas ou momentos da avaliação moral. Porém, se a referida interpretação realista for verdadeira, devemos concluir que, no passado, as pessoas simplesmente estavam erradas, a escravidão também era *inaceitável* e não deveria ter sido aceita; ou que nós hoje é que estamos equivocados mas não as pessoas do passado; ou, quem

sabe, que há diferenças relevantes entre as situações do passado e do presente, diferenças que justificariam a mudança da crença sobre o erro da escravidão, hoje, mas não no passado.

Se a interpretação realista procede, as discordâncias de opinião exigem que distingamos entre *crença* ou opinião sobre a aceitabilidade ou não da escravidão, por um lado, e a própria moralidade ou não da escravidão, por outro. A moralidade dependeria, antes de mais nada, do tipo de coisa que a escravidão seria, e não das convicções que por acaso tenhamos sobre ela. Neste caso, a pretensão de que a escravidão seja realmente errada se adequa muito bem à aceitação de que há verdades morais e conhecimento moral, que um juízo moral correto é uma crença moral verdadeira e justificada, um juízo cuja verdade constituirá uma das justificações para que seja adotado. Uma das questões filosóficas de natureza ontológica a esse respeito é sobre a existência ou não de uma realidade moral objetiva, e outra questão, de natureza epistemológica, é sobre a possibilidade de se conhecer tal realidade, ou seja, de sabermos que nossos juízos morais são verdadeiros e estão justificados. Há uma profusa literatura, clássica e contemporânea, em torno desses pontos (cf. Sayre-McCord 2015, Miller 2003, Mendonça 2014).

A possibilidade de que existam crenças morais verdadeiras e justificadas, ou juízos morais justificados racionalmente, são duas faces do tema da objetividade de nossos juízos morais. Por isso, esse tema relaciona-se, em parte, à discussão sobre se a própria realidade moral existe, o que ela seria e, neste caso, um dos focos seria a existência e o estatuto de algo como a verdade moral. Este tema ontológico (sobre *se existe* algo como a verdade moral), também pode ser explorado em conexão com temas epistemológicos, em que se estudam questões relacionadas ao conhecimento destas verdades (cf. Campbell 2019, Audi 1997). Um problema é que, mesmo se a noção de verdade moral fizer sentido e existir a realidade moral, pode ser ainda que não seja possível termos acesso a tais verdades ou sabermos o que de fato devemos moralmente fazer. Esse assunto pertence à epistemologia moral.

## 2. Epistemologia e epistemologia moral

Alguns assuntos da epistemologia são: a natureza e os tipos de conhecimento (por exemplo, proposicional, por familiaridade, prático); os modos de conhecermos (por exemplo, percepção, raciocínio *a priori*, introspecção, testemunho e memória); o ceticismo sobre todos ou alguns tipos de conhecimento e a consequente distinção entre tipos de ceticismos (como, classicamente, entre o ceticismo *acadêmico* e o ceticismo *pirrônico*); a justificação do conhecimento, geralmente distinguida entre a fundacionalista, a coerentista e num híbrido de

ambos, a *fundamentista*; a fiabilidade (garantia) na obtenção de conhecimento; as propostas particulares recentes para se responder aos desafios céticos.

Em relação a este último ponto, vários projetos epistemológicos recentes sobre a investigação humana são interessantes para o debate sobre o conhecimento moral, como os projetos de naturalização da epistemologia, da epistemologia das virtudes e de um ceticismo neopirrônico. Eles podem ser explorados mais explícita e diretamente em suas implicações para a teoria ética em geral e para a epistemologia moral em particular. Diferenças entre o conhecimento proposicional (*knowing-that*) e outras formas de conhecimento, como o prático (*knowing-how*), são importantes para o projeto de se analisar a natureza do conhecimento moral e subsumi-lo, ou subsumir sua maior parte, ao saber como (fazer) (cf. Steup 2019, O'Brien 2013, Teixeira 2012, Machuca 2018, Sinnott-Armstrong 2006, Audi 1997, Dutra 2001; 2010, Campbell 2019, Dall'Agnol 2016b; 2016).

Segundo Steup (2019), a questão mais geral da epistemologia moral é saber o que torna ações corretas, corretas, e quais ações são corretas ao aplicarmos este critério. Para ele, o desenvolvimento de uma investigação a esse respeito pode se estruturar em torno de três pontos: 1) o debate acerca da intuição - e do uso do raciocínio *a priori* e do apelo a casos hipotético-imaginários - como método, contrastado com métodos de caráter mais empírico, para a obtenção de conhecimento moral; 2) o debate sobre os modos fundacionalista e coerentista de justificação; 3) o debate sobre o ceticismo moral, neste caso, sobre se o conhecimento especificamente moral seria realmente possível, dada a dúvida sobre a existência de uma realidade moral à qual as crenças morais se refeririam. Na mesma direção, Teixeira (2012) sugere que a epistemologia moral concentra-se em dois debates: 1) o debate sobre o uso de intuições morais como fonte de conhecimento, debate suscitado, segundo ela, pela desconfiança de que as intuições talvez não sejam mais do que reflexos de nossos preconceitos culturais; 2) o debate sobre o estatuto dos fatos morais, suscitado, segundo ela, pelas várias dificuldades de se afirmar tal existência. Sobre esse último ponto, Teixeira também sugere que se considere a concepção segundo a qual pode haver conhecimento moral sem fatos morais, mas lembra também que tal perspectiva enfrenta vários problemas.

A ideia de conhecimento moral sem fatos morais se vincula às formas mais sofisticadas de uma abordagem chamada hoje de *expressivismo*, normalmente catalogada como *não-cognitivista*, e do lugar que conceitos como “verdade”, “objetividade” e “racionalidade” ocupariam em semelhante abordagem. Esse é um dos temas que O'Brien (2013) coloca em discussão ao tratar do ceticismo moral. Ele sugere contrastar o emotivismo, uma das formas clássicas de não-cognitivism, e o relativismo, uma forma de subjetivismo (e, como veremos,

uma forma de naturalismo, perspectiva segundo a qual os fatos morais não só são naturais, mas são fatos naturais dependentes da mente ou psicologia humana).

É comum em muitas análises do juízo moral se fazer essa aproximação entre emotivismo e subjetivismo, assim como a aproximação entre emotivismo e teoria do erro (cf. Shafer-Landau 2004; 2018), mas, em geral, tais aproximações são mais desorientadoras do que esclarecedoras, na medida em que desconsidera a diferença lógica entre descrever e prescrever, e a importância lógica desta diferença para a obtenção da objetividade (cf. Hare 1997, Bonella 2014b, Horgan & Timmons 2006, Copp 2001). Algo muito interessante, sugerido por O'Brien, é a relação potencial entre conhecimento moral e conhecimento por testemunho, já que o testemunho parece ser uma das formas mais comuns do conhecimento em geral, ao lado da percepção e do raciocínio. Por fim, tratando da percepção como modo de obter conhecimento moral, O'Brien a aproxima da teoria utilitarista, como abordagem empírica da moralidade, e, tratando do raciocínio a priori, ele o identifica com teoria moral de Kant.

Destaquemos agora o seguinte: será que, existindo uma capacidade qualquer de apreensão de uma moralidade objetiva, os seus resultados poderiam equivaler a conhecimento? Se há uma moralidade objetiva, ou seja, que é independente de nossa opinião, ou ao menos independente das opiniões *puramente* individuais (subjetivas) e *meramente* culturais (relativas), podemos, então, concluir que existem verdades morais, e assumir, provisoriamente, que podemos conhecer tais verdades de um modo racionalmente justificado, e não por mero acaso? Considerando isso e assumindo que nossos juízos morais possuem a pretensão de objetividade, penso que faz sentido aceitarmos, como um segundo ponto de partida investigativo (o primeiro está em 1, acima), a concepção de conhecimento moral como crença moral verdadeira e justificada, uma aplicação, à moralidade, da análise tradicional do que é conhecer, em epistemologia geral.

Talvez um quarto elemento seja necessário para se fazer frente ao chamado *desafio de Gettier*, ou uma outra análise do que é conhecer seja necessária. Gettier apresentou casos desconcertantes, em que obtemos crenças verdadeiras e aparentemente justificadas, por mero acaso, casos que colocam em xeque a análise tradicional, ao menos em relação aos elementos necessários e suficientes para definir o conhecimento (cf. Gettier 1963). Deixarei de lado, porém, esse desafio, pois os juízos morais talvez já não passem no teste de se constituir em conhecimento, talvez nem sequer expressem crenças ou opiniões sobre uma realidade moral, ou, caso constituam crenças, ainda sejamos incapazes de alcançar a verdade, em razão da provável inexistência de realidade a que se referem tais crenças. Isso já seria um problema para a concepção de que há conhecimento moral como crença moral verdadeira e justificada.

### 3. As teorias metaéticas principais e a verdade moral

A noção de verdade moral combina bem com as teorias metaéticas realistas (cf. Huemer 2005, Brink 1989, Shafe-Landau 2003). No realismo moral, como citado acima, os juízos morais são como juízos factuais comuns (crenças), estes juízos podem ou não serem verdadeiros, e, para um realista, ao menos alguns serão verdadeiros. Que sejam reconhecidos essencialmente como juízos factuais, revela o aspecto cognitivista do realismo, aspecto em que se entende a linguagem moral como essencialmente descritiva. Isso quer dizer que quando dizemos que é errado causar dor a um animal, devemos tomar esta expressão de modo similar à proposição de que o animal sente dor; uma, a segunda, predica a propriedade *sentir dor*, acerca do sujeito *animal*, enquanto a primeira predica *ser errado*, acerca do sujeito *ação de causar dor*. Mas o cognitivismo não é um componente ou aspecto apenas de teorias realistas. Pode ser que, por exemplo, apesar da semântica factualista dos juízos morais, tais juízos estejam sempre equivocados ou sejam sempre falsos. Já é comum chamar esta perspectiva de teoria do erro (Mackie 1977), que é uma abordagem *antirrealista* (também chamada de *niilista*, já que *nega* que possa haver verdade moral). Considerando isso, e também outros componentes das várias teorias, Huemer (2005) divide as abordagens metaéticas em cinco: niilistas, subjetivistas (em se inseririam o relativismo cultural, o individual e o do comando divino), não-cognitivistas, naturalistas e intuicionistas. Para Huemer, apenas as duas últimas são teorias realistas. A última, também chamada hoje de realismo não-naturalista, é a forma mais robusta de realismo moral.

Por que apenas as duas últimas seriam, para Huemer, teorias realistas? Porque, em primeiro lugar, e ao contrário do niilismo, nessas teorias podemos, em princípio, conhecer fatos morais do mesmo modo como conhecemos outros fatos, como por exemplo, empiricamente, por observação do mundo, ou como, por exemplo, de maneira *a priori*, usando conceitos formais, ou de ambos os modos; em segundo lugar, e ao contrário do subjetivismo, essas teorias tratam as verdades morais como verdades independentes do sujeito que conhece (diz-se que elas são *mind-independent*), independentes da mera opinião da sociedade ou dos indivíduos que a compõe, assim como, mesmo, da opinião divina; por fim, e ao contrário do não-cognitivismo, elas assumem uma semântica em que os juízos morais descrevem algo do mundo, seus fatos morais, redutíveis ou não a outros fatos. Tanto no não-cognitivismo quanto no niilismo não haveria espaço teórico para o conceito de fatos morais, fatos aos quais nossas crenças morais corresponderiam. No não-cognitivismo, por exemplo, juízos morais não são crenças e não visam, primariamente, descrever algo do mundo, eles visam, antes, orientar a ação ou expressar

atitudes de aprovação ou desaprovação. Por exemplo, o juízo de que é errado causar dor ao animal visaria, primariamente, segundo os não-cognitivistas, expressar condenação desta ação. No niilismo, o juízo visa apontar que a propriedade de *ser errado* está ligada ao ato de causar dor, mas tal descrição sempre seria um engodo e fracassaria sempre. Para um niilista, propriedades morais deste tipo, no mundo, não seria, similares às propriedades, essas sim objetivas, da dor ou da existência de um animal.

Nas abordagens do tipo subjetivista encontramos, segundo Huemer, a perspectiva segundo a qual haveria fatos morais aos quais nossos juízos podem ou não corresponder ou retratar adequadamente, mas tais fatos seriam sempre dependentes dos sujeitos, por exemplo, das escolhas e determinações dos indivíduos, ou de uma cultura. Huemer inclui aqui a ideia de que os fatos morais sejam escolhas e determinações de Deus, a clássica teoria do mandamento divino. Essa dependência difere de nossa noção intuitiva e esclarecida de objetividade. Além disso, se há dependência do valor de verdade, às escolhas e determinações dos próprios sujeitos, os juízos morais não poderiam mais realizar a função de avaliar as próprias escolhas e determinações, ou seja, os sujeitos estariam sempre moralmente certos em sua escolha dos padrões do certo e errado. Resta então que, se aceitamos a possibilidade de que há fatos morais objetivos, sejam eles fatos redutíveis a outros fatos, como os naturais (ou não-normativos), sejam eles fatos normativos *sui generis*, então, devemos deixar em aberto a possibilidade de que há verdades morais e conhecimento moral, no sentido intuitivo em que há verdades e conhecimento também em outras áreas.

E por que o intuicionismo (ou realismo não-naturalista) é mais robusto que o naturalismo? A principal razão é que o naturalismo é uma proposta em que os fatos morais, em última instância, podem ser reduzidos a fatos não-normativos (às vezes chamados de fatos naturais), é uma teoria redutiva, enquanto o intuicionismo não. O naturalismo reduz a moral ao não-moral, seja por análise conceitual, seja por pesquisa empírica dos conceitos morais, enquanto no intuicionismo se assume que fatos morais objetivos não podem ser tratados assim, pois tal redução eliminaria seu caráter especificamente moral. No realismo não-redutivo, os fatos morais existem realmente, são um tipo de fato *sui generis*, ou primários, ou constitutivos da realidade, como realidade moral, quando contrastados com fatos naturais. Por exemplo, nesta forma de realismo, prazer e dor são fatos não-morais, assim como por exemplo a vontade da sociedade ou mesmo a vontade de Deus (caso Deus exista e tenha uma opinião sobre a moralidade humana), pois eles não são o que significamos ou queremos comumente dizer com as palavras morais, e nem poderiam ser idênticos ao fato de que é errado causar dor (ou de que é correto obedecer a Deus, caso o seja), estes sim, fatos especificamente morais. Ao menos em

tese, para o realismo não-naturalista, se, além da realidade puramente natural, há uma realidade moral objetiva, então podemos há pretensamente mais “realismo”, ou seja, uma maior pretensão de objetividade.

O realista não-naturalista ou intuicionista, assim, é um dualista, ao contrário do que resultaria, para Huemer, das outras teorias catalogadas em sua taxonomia, que seriam monistas, seja do tipo redutivista, em função da proposta de traduzir a realidade moral em termos de fatos não-morais, como no naturalismo e no subjetivismo, seja do tipo eliminativista, em função da simples eliminação dos fatos morais, como no niilismo e, para Huemer, no não-cognitívismo. Tal dualismo permite entender não só que os juízos morais expressam crenças, mas que, dado que aceita algo como a existência de uma realidade moral específica, tais crenças poderiam ser verdadeiras e justificadas. Para isso a realidade de fatos morais tem de ser uma parte constitutiva da realidade global, o que pode muito bem não ser o caso, mas ao menos o intuicionista mantém aberta essa possibilidade, enquanto nas outras abordagens isso não é sequer possível. É neste sentido que, para o bem ou para o mal, o intuicionismo ou realismo não-naturalista é um tipo mais robusto de realismo.

#### 4. O ceticismo quanto à verdade moral e ao conhecimento moral

Consideremos o terceiro exemplo de juízo moral acima referido, o juízo de uma pequena parcela de pessoas, de que é errado matar outros animais para nos alimentarmos e nos divertirmos. Para o não-cognitivista clássico, as pessoas que dizem isso estão essencialmente defendendo, através de um tipo de ativismo prático-linguístico, que haja mudanças nas atitudes individuais e sociais predominantes em relação aos animais, estão se manifestando contra as atitudes da maioria, e expressam essa nova atitude, a sua, de desaprovação, através do uso dos juízos morais. A mensagem moral poderia ser compreendida, neste caso, como a defesa de um imperativo, o de não matar animais nestas circunstâncias. Ou de uma reação emotiva contrária, no caso, desaprovando o ato. E, dado que um imperativo simples do tipo “não mate!” é como outros imperativos, como “não feche esta porta”, o imperativo moral, como os outros, não é falso ou verdadeiro, no sentido comum da expressão. Os juízos morais corriqueiros que fazemos (como “não se deve matar animais desnecessariamente” ou “matar animais desnecessariamente é algo moralmente errado”) também não seriam, nesta perspectiva, falsos ou verdadeiros, apesar de sua semântica descritiva, ou seja, apesar de haver sujeito, verbo e predicado, nas sentenças morais, como há em outros tipos de frases indicativas, usadas para descrições.

Para muitos filósofos, o não-cognitivista clássico tem de interpretar tal semântica como algo que aparece apenas na superfície de nossa linguagem moral, como mera aparência. Por detrás dela, ou na profundidade, não se trata de estar descrevendo, nem acreditando ou opinando, trata-se de estar prescrevendo ou tomando uma atitude, algo relacionado mais à ação (política, por exemplo) ou ao estado psicológico (como ao manifestar desgosto com algo), do que a alguma dimensão cognitiva. A verdade moral e algo como o conhecimento moral não fariam sentido e não teriam função relevante, ao menos em seu sentido comum, como em outras sentenças, de caráter descritivo e com funções cognitivas. Não haveria na moral algo similar ao conhecimento que pensamos ter do mundo natural e que forma nossas crenças (aproximadamente) verdadeiras sobre os mais variados temas. Daí Shafer-Landau (2018) catalogar o não-cognitivismo como uma forma de niilismo, ou de ceticismo niilista, ou seja, nele não há crenças morais nem função alguma para o conceito de verdade moral.

Já a estratégia cética dos outros niilistas, como no caso da teoria do erro e outras assemelhadas, é diferente. Nesta outra forma de ceticismo, a posição heterodoxa acerca dos animais, presente no juízo moral reformista acima, sustenta, de fato, que há coisas no mundo como o erro de se matar animais, por exemplo, em touradas. Todavia, acreditar nisso como se fosse uma verdade literal é, para os teóricos do erro, um engano ou uma ingenuidade. Afinal, segue o argumento, existem animais, existem as coisas que fazemos a eles, assim como existe o que se deseja nisso tudo, como, no caso dos reformadores, que não seja feito a eles o que em geral ainda se faz. Porém, não há nada a que literalmente possa corresponder no mundo exterior, fora de nós, algo como “ser errado de se fazer a eles”, como fato objetivo. Nada haveria (e daí o nome de niilista) como realidade fora de nós, muito menos *além* dos fatos naturais, para ser a referência de uma crença moral. Nada haveria fora de nós constituindo uma realidade à qual nossas crenças morais fizessem referência. Esta é uma perspectiva antirrealista. Assim como uma crença religiosa numa realidade sobrenatural inexistente, a crença moral se referiria a uma realidade que simplesmente não existe. Mackie sugere que seria bizarro que houvesse algo assim no mundo, pois seriam algo objetivo e independente de nós que também faz exigências ou comandos de conduta, que também prescreve ações. Para ele é mais sensato interpretar as exigências morais como simples desejos subjetivos que se têm (Mackie 1977).

Novamente, não haveria como obtermos nem verdade nem conhecimento propriamente morais. Tanto a pessoa que acredita que não há nada de errado na matança de animais, como aquela que acredita que há, estariam sempre enganadas *nestas opiniões* se tomadas como crenças verdadeiras; tais crentes estariam sempre equivocados. Neste sentido, essa é uma forma de ceticismo moral. E, como em geral ocorre nas versões mais fortes de negação que se possa

conhecer, ou mesmo na negação de que exista algo de real além das *aparências* que temos (em nossas visões pessoais sobre o mundo, mas também sobre a moral), não haveria lugar para crenças morais verdadeiras e justificadas que pudessem ser conhecimento objetivo, como o que há na física, por exemplo. Uma sugestão é que podemos dizer que tal cético moral radical é como o cético acadêmico, que sabe e sustenta convictamente, ou dogmaticamente, que nunca haverá verdades morais, nem conhecimento moral. Por fim temos a estratégia do subjetivismo, que é também diferente das duas anteriores.

Para o subjetivismo, algo como “a verdade moral existe, mas é relativa à cultura”, representa melhor o que está presente nos juízos morais. No subjetivismo, o juízo moral em foco aqui, é de fato como uma opinião de que matar animais é um erro, e tal opinião ou crença pode ser verdadeira, enquanto a negação disto, falsa. Ou vice-versa, você pode estar enganado em pensar uma destas duas coisas, mas, se for este o caso, quem pensa o contrário de você não estaria enganado, como sugere o niilista: alguém estaria equivocado, mas não todo mundo. Porém, no subjetivismo, quem é que estará equivocado dependerá, não da adequação do que se crê a uma suposta realidade moral independente dos próprios sujeitos que creem, mas a uma realidade que é constituída ou construídas pelos próprios sujeitos. Por exemplo, tal realidade pode ser, como no relativismo cultural ou social, o conjunto das crenças culturais e costumes sociais vigentes ou predominantes, ou, talvez, determinações coletivas de um dado grupo social. Esta é uma forma de relativismo social (RS). Pode ser também que a realidade moral dependa das crenças individuais, preferências pessoais e escolhas subjetivas que as pessoas fazem, das normas morais que desejam adotar, o que se pode chamar de relativismo individual (RI), uma forma de existencialismo. Ou ainda, que dependa das escolhas, mandamentos ou desejos de uma vontade individual especial, a vontade divina, como na teoria do mandamento religioso, interpretada como um tipo de relativismo individual divino ou religioso (RR), como um tipo de subjetivismo.

No caso de RS, é o contexto social em que se está inserido que validará a crença individual de cada um, e a *tornará* verdadeira: em sociedades em que é culturalmente vigente ou predominante aceitar matar animais para alimentação ou diversão, o juízo de que é correto, ou aceitável, ou bom, tirar-lhes a vida nestes casos, será verdadeiro. Ora, há como se saber isso, pesquisando empiricamente se é ou não uma crença convencional desta sociedade. Nesta teoria, a verdade será variável e dependente das construções sociais humanas. Então, o conhecimento moral também será variável e relativo (subjetivo). Todavia, isso é um tanto estanho, quanto ao conceito de verdade e de conhecimento.

Quando cremos que a Terra não é plana, ou que vacinas não funcionam, não pensamos que o *conteúdo* desta crença, como descrição do que é o caso, seja variável e relativo, nem que basta viver numa sociedade em que se pensa que ela, a Terra, é plana, ou se pense que vacinas não funcionem, para que tal conteúdo da crença e sua verdade variem juntos. Se a Terra de fato não é plana (como é o caso) e as vacinas de fato funcionam (como é o caso), as proposições que negam isso serão falsas, seja o que for que um grupo ou indivíduo *ache* sobre isso. A verdade será invariável em relação às crenças sociais ou individuais, seu conteúdo não dependerá dos desejos humanos. Por isso, dado que há sólidas evidências científicas independentes sobre a forma da Terra ou o funcionamento das vacinas (algo que serve inclusive para justificar racionalmente estas proposições e a crença nelas), então, também dizemos que há conhecimento disto, que sabemos sobre a forma da Terra, ou como funcionam as vacinas. Estas crenças, se são verdadeiras e justificadas (por exemplo, se temos evidências sólidas e teorias explanatórias plausíveis, que dão créditos a tal conhecimento), não variam apenas em razão das opiniões sociais ou individuais, caso conflitem. Não há por que o mesmo tratamento não seja dado às crenças morais e ao conhecimento moral, ou seja, seu conteúdo, em princípio, não deve depender das opiniões sobre ele.

Talvez se possa dizer que no caso da moral não estamos, em nossas crenças sobre o certo e errado, falando de uma realidade independente, como o mundo natural, algo que existe, empiricamente, ou algo como uma realidade ideal *sui generis*, que pode existir em algum sentido de modo independente de nós. “Ser errado” não equivaleria a que certas práticas humanas teriam realmente esta característica de “serem erradas” ou “certas”, como algo externo a nossa mente e a nossas práticas, mas ainda assim a verdade moral existiria relativamente às opiniões, seria subjetiva. Isso, além de não conduzir a nenhuma concepção de verdade ou conhecimento no sentido relevante ou comum, enfrenta várias outras dificuldades.

O RS seria um caso especial de RI, em que uma sociedade ou grupo social em particular, diante de outros, seria como um indivíduo diante de outro. Uma diferença, para a moral, é que a sociedade ainda forneceria um padrão geral para os seus indivíduos adotarem, enquanto no RI cada um se torna o próprio critério da moralidade. No RI a crença moral será verdadeira *apenas para mim*, mas não será necessariamente *para você*, ou outra pessoa. Aqui o conhecimento moral seria uma categoria mais distante ainda da noção tradicional. No RS, a crença moral é verdadeira para a sociedade que a adota. Nestes dois casos, do RS e do RI, não há verdades morais, e nem conhecimento moral, em sentido comum. No entanto, dado que nestes casos se aceita que sempre haverá verdade moral se houver a concordância do juízo moral com as crenças sociais ou individuais endossadas, crenças que se sustentam internamente

nos grupos, e dado que que somos nós mesmos que construímos tais crenças, parece que estaremos, seja como sociedade seja como indivíduos, sempre certos moralmente. Nosso conhecimento moral estará sempre garantido *a priori*: podemos dizer que temos aqui, como no niilismo, um tipo de ceticismo moral do tipo acadêmico em relação à possibilidade de conhecer uma realidade moral objetiva e independente. Não existiria tal realidade enquanto tal, mas só enquanto uma perspectiva subjetiva de um dado grupo ou indivíduo; não se poderia conhecer algo de mais substancial do que as crenças sociais ou individuais que são construídas e adotadas.

Huemer sustenta, a meu ver corretamente, que nestas abordagens os juízos morais perdem seu sentido e sua força comuns, já que bastaria não acreditarmos mais neles para que tenham seu conteúdo alterado, como que por capricho. A essa confusão entre crença e conteúdo da crença Huemer chama de falácia subjetivista. No relativismo individual, o próprio indivíduo estaria sempre certo, seria soberano e sem nenhum limite moral mais relevante ao que poderia fazer ou pensar moralmente. Hitler, por exemplo, estaria sempre certo. Já o relativismo social preservaria alguma função mais importante para uma crença moral como potencialmente diferente da individual. Haveria ao menos uma moralidade social, acima do indivíduo, ou que faz exigências sobre o indivíduo, mas, dado que não se trata de uma moralidade objetiva, isso produz um problema similar: Hitler também estaria sempre certo se sua sociedade ou grupo social concordasse com ele. As sociedades ou culturas estariam sempre certas em suas crenças e costumes morais predominantes, e não poderiam ser contestadas moralmente, seja por gente de dentro delas, seja de fora delas, pessoas que pensem que certas práticas e crenças morais, como as relacionadas à escravidão, ou à homofobia, ou à discriminação dos animais (especismo), estão erradas. No relativismo, os que divergem terão a sua verdade, mas apenas em seus próprios contextos subjetivos, diferentes e arbitrários, já que a verdade moral seria relativa às sociedades ou aos próprios indivíduos. O ponto central é que nestas abordagens a verdade depende de algo arbitrário, a opinião ou decisão, como fato bruto, dos indivíduos.

Esse ponto é importante para se compreender porque a teoria do mandamento divino também é uma forma de subjetivismo ético. Na versão comum ou clássica desta teoria, o que é certo é certo porque Deus assim o ordenaria ou desejaria, e Ele determinaria o certo e o errado sem precisar de nenhuma outra razão ou justificção moral independente de sua vontade própria. Assim, Ele poderia transmutar o certo em errado arbitrariamente, por exemplo, mantendo os mesmos fatos, como se dão numa certa situação, mas mudando o valor de verdade ou o conteúdo de valor moral, que se referem a tais fatos. Este é o sentido em que Deus seria moralmente arbitrário. O ponto, para Huemer e para outros (Shafer-Landau 2004; 2018, Bonella 2015), é que isso não condiz com a concepção de correção moral, bem compreendida: dado que

Deus *poderia*, sem que houvesse nenhuma outra razão, relacionada aos fatos (naturais e/ou morais) da conduta, transformar um ato bom/correto em um ato mau/incorreto, sem que nada mudasse exceto isso, seu desejo de estabelecer outro valor para os fatos, tal concepção, como sustentou Kant na segunda seção de sua *Fundamentação* (1996), faz da propriedade da *pura* onipotência, a razão da moralidade, e isso, que o simples poder defina o que é certo, é exatamente o oposto da moralidade.

Por outro lado, se alegarmos que, como ser moralmente perfeito, Deus não mudará de opinião sobre o que é de fato certo, então, neste caso, sustentamos que Deus reconhece razões morais independentes, relacionadas aos fatos da conduta, para os seus mandamentos, e, então, que há fatos morais, ou aspectos morais do mundo que são independentes da mera opinião de qualquer indivíduo, mesmo de Deus, e tais fatos são determinantes da moralidade objetiva a que mesmo Deus estará vinculado, como agente moral. Não vou discutir aqui, porém, por razões de espaço, se tal análise é adequada ou verdadeira. Há também, ainda, outros problemas, como o problema de conhecermos ou justificarmos racionalmente a existência de Deus, o seu interesse em nós, a sua vontade em relação a nossa conduta e como chegar a conhecer isso de um modo razoavelmente livre de conflito de interpretações religiosas. São todos problemas difíceis e que colocam o seguinte desafio, dentre outros: parece mais fácil saber que a escravidão é errada do que saber estas outras coisas todas.

##### 5. Verdade moral, conhecimento e fatos: realismo naturalista e não-naturalista

Se o argumento contra o subjetivismo procede, então não só os aspectos ou fatos não-normativos em geral (como, por exemplo, que uma ação produz dor, ou que há alternativas de agir que não causam tal dor), mas também os aspectos ou fatos diretamente normativos em particular (como, por exemplo, o *erro* de produzir dor, ao menos quando isso é desnecessário), são os candidatos ideais a fatores não-arbitrários relevantes, para o pensamento e discurso morais, e tornam-se também fatores relevantes para a pretensão de objetividade dos juízos morais. A questão, então, é como podemos entender a natureza e o papel epistêmico destes fatores não-arbitrários, especialmente dos fatores normativos em particular, além de uma explanação de como conhecê-los. Sugeriu-se acima que concordemos com a tese de que os realismo naturalista e não-naturalista (intuicionismo) são as únicas teorias que enquadram, ou integram claramente, em sua visão, a existência de uma potencial realidade moral independente. E que também integram do mesmo modo a existência em potencial do conhecimento moral

como crença moral verdadeira e justificada. Mas como, mais precisamente, as noções de verdade moral e de justificação racional, aparecem no arcabouço destas duas teorias?

Para respondermos a isso, reparemos primeiro que, se assumimos a tese da teoria do mandamento divino como teoria subjetivista, então, Deus, como alguém moralmente perfeito e onipotente, poderia ainda mudar a moralidade objetiva de um modo não arbitrário, pela modificação dos fatos não-morais do mundo. Imaginemos uma Terra gêmea hipotética, mas onde não há mais a dor. Neste caso pode ser que o erro de uma ação em nosso planeta atual, possa estar suprimido naquela Terra gêmea (não “univitelina”, no caso), mas, se nada mudar nos fatos não-morais, por exemplo, se a dor produzida por uma ação aqui, continuaria de pé por lá, então a avaliação negativa (ou vice-versa) sobre tais fatos, deve ser mantida em ambas as Terras. Os fatos não-morais no mundo (que podemos chamar de fatos naturais, no caso do naturalismo, mas que mais apropriadamente são fatos que podemos descrever sem os termos ou palavras morais) são ao menos um dos fatores objetivos para a justificação racional de juízos morais e do pretense conhecimento moral.

O naturalismo é, sucintamente, exatamente a perspectiva que sugere que os fatos morais objetivos são fatos naturais, ou são como fatos naturais, reconhecíveis por observação empírica, ou como por observação empírica, e que apenas um conhecimento dos aspectos não-morais das circunstâncias pode tornar inteligível que haja verdades morais e conhecimento moral objetivo. O naturalismo ético seria, assim, uma possibilidade bastante atraente para acomodarmos o sentido tradicional e comum de “conhecer”, seja em nossa visão de mundo, seja em nossa pretensão de moralidade objetiva. Se há um tal vínculo entre aspectos ou conteúdos diretamente normativos (as proposições morais propriamente ditas), e os fatos não-morais (por exemplo, a dor), a ponto de que não possa haver modificação nos aspectos ou conteúdos normativos (por exemplo, que o ato de causar dor desnecessária é errado), sem que haja modificação nos aspectos ou fatos não-morais a que ele se aplica - o que se denomina tese da *superveniência* do moral ao não-moral), então o naturalismo deve ser aceito como uma boa teoria para explicar este vínculo. O aspecto normativo varia se, e apenas se, o aspecto não-normativo também varia; o aspecto normativo pode ser, ele mesmo, é naturalizado ou reduzido a componente descritivos; é composto de aspectos naturais ou não-morais, aos quais poderia ser reduzido.

Daí o ideal, de alguns filósofos, de se reduzir todos conceitos morais, a conceitos naturais, seja analiticamente, em que termos como *bom* ou *deve-se* significariam, semanticamente, algo de natural, como “prazer”, ou “harmonia social”, ou “decisão do indivíduo”, seja sinteticamente. Neste segundo caso, mesmo que *bom* não queira dizer, literalmente, “prazer”, ou etc., *bom* pode ser, ainda, *idêntico* a “prazer”, ou etc., assim como a

palavra água não quer dizer H<sub>2</sub>O, mas, após investigação empírica, é de fato idêntica a H<sub>2</sub>O. Uma observação interessante aqui é que podemos incluir nesta proposta naturalista o subjetivismo anterior, que é uma forma de naturalismo subjetivista, em que *bom* quer dizer o que aprovam ou a sociedade, ou o indivíduo humano, ou Deus; porém, como tal padrão de aprovação, apesar de ser dado em termos não-morais, é *mind-dependent* – ou seja, relativo à subjetividade dos atores morais –, também faz sentido que distingamos entre tais teorias. Todavia, isso não deveria nos levar a distinguir entre realistas naturalistas e subjetivistas, pois em ambos se trata de traduzir ou reduzir o aspecto normativo a aspecto(s) não-normativo(s), e as explicações baseadas em algo descritivo e aberto à investigação empírica ou observação factual. Assim, o subjetivismo deveria ser catalogado entre as teorias naturalistas (cf. Hare 1997).

De um lado, os aspectos factuais ou puramente descritivos têm uma função lógica e investigativa na compreensão e análise dos juízos morais. Só se compreende racionalmente que o ato de usar animais em circos é errado levando em conta os fatos não-morais do que ocorre com os animais em circos, como o fato de que sofrem, e isso é algo neutro em termos valorativos ou normativos, pois é algo empírico ou aberto à constatação, independentemente dos valores nos quais se acredita. Agora vejamos, avançando, um movimento argumentativo estritamente naturalista: suponha que *bom* queira dizer “produz prazer” (ou queira dizer *X*, sendo *X* algo que se pode constatar por meios naturais comuns ou por meios não morais), então a dor dos animais de circo instanciará o mal ou erro, *prima face*, de se usar animais em circos. Uma vez que o prazer ou a dor dos animais de circo e coisas relacionadas a isso (aprisionamento intenso, treinamento com machucados etc.) são coisas que se podem constatar empiricamente ou por meios naturais assemelhados, e o juízo moral de que é errado usar animais em circos seria *verdadeiro*, num sentido trivial de que corresponde aos fatos naturais da situação. O juízo é predicativo (diz que a prática de explorar animais em circos possui a propriedade de *ser errada*), é um exemplo de crença moral. Se “errado” quer dizer (ou é idêntico ao que) “produz dor” (ou que contém *X*), a proposição então é verdadeira e justificada. Logo, teríamos conhecimento moral no sentido tradicional, e saberíamos que usar animais em circos é errado, ou algo bem próximo do que é saber algo; o saber moral é como o saber predicativo em outros setores do conhecimento.

Essa perspectiva não parece funcionar muito bem, entretanto. Qualquer redução ou tradução de aspectos/conceitos valorativos ou normativos, a aspectos/conceitos naturalizados ou puramente descritivos, precisa ainda ser esclarecida criticamente e justificada, pois desafia seu proponente a lidar com a falácia descritivista: qualquer redução deste tipo tem

de se justificar diante da chamada “lei de Hume” e da “questão aberta” mooreana. A lei de Hume diz que não é possível retirarmos o coelho de um *dever-ser* (ou valor), da cartola de um mero *ser* ou fato, pois haveria uma espécie de fosso lógico separando sentenças valorativas/normativas, de um lado, e sentenças puramente factuais e não-valorativas, de outro. Mesmo se a redução fosse bem sucedida, ela estaria de certo modo eliminando os componentes especiais de uma das “margens do rio”, ou, transportando todos estes elementos, os do lado normativo (ou, do que “deve ser o caso”), para a margem puramente descritiva do outro lado (ou, do que “é o caso”), mas não teria construído uma ponte unindo as duas (margens).

Num argumento moral, por exemplo, a passagem de premissas sobre ações que produzem dor, para conclusões sobre o erro ou maldade destas ações, só poderia ser legitimamente realizada, de um ponto de vista lógico, se existirem premissas, ao menos implícitas, sobre o erro ou o mal de se causar dor, ou seja, só pode haver uma conclusão na qual palavras de valor, com seu sentido apropriado, ocorram, se houver ao menos uma premissa, explícita ou implicitamente, que contenha igualmente palavras de valor com o sentido apropriado. Se a naturalização destes termos nos impede de fazer juízos de valor genuínos ou argumentos normativos apropriados, ela é uma forma de mudar nossa concepção linguística comum acerca destes termos, o que reforça a suspeita de que termos como “bom” ou “dever” não descrevem fatos não-morais. Os termos, sendo puramente descritivos, ou descreveriam fatos que são irreduzíveis a aspectos naturais (e esta é a posição do realismo não-naturalista), ou não seriam puramente descritivos e teriam outra função (e esta é a posição não-cognitivista). Se descrevem fatos irreduzíveis, e se eles existem, tais fatos, irreduzíveis ao que é natural, teriam de ser captados por uma faculdade de percepção diferente da mera percepção de fatos naturais, uma faculdade de percepção moral, *sui generis*, ainda que similar à percepção de coisas pelos sentidos. Este é o caso no realismo não-naturalista/intuicionismo. Mas antes de irmos a ele, vejamos qual o problema com a questão aberta.

O “argumento da questão em aberto” (ou *questão aberta*), elaborado por Moore, critica o naturalismo do seguinte modo: usamos palavras de valor, como *bom* ou *ruim*, direcionadas a determinadas características naturais – chamemos situação X-, e, com isso, podemos compreender e responder perguntas como “tal situação X, que possui tais características, é boa ou ruim?”. Vamos supor que a resposta seja que “X é ruim”. Agora consideremos que a atribuição de um significado naturalizado a estas palavras de valor (como *ruim*), em que o conceito ou termo valorativo queira dizer algo de puramente natural ou não-valorativo (talvez “ruim” queira dizer o “que produz dor”), ainda mantém em aberto a questão do tipo “sim, a situação X produz dor, mas é ruim?”, o que não deveria ocorrer, pois tal pergunta, após a

definição naturalizada de bom/ruim, não faria mais sentido lógico, se a definição fosse aceita. Seria algo como “sim, produz dor, mas produz dor?”, algo sem sentido. Este é caso porque, em especial, a palavra valorativa/normativa serve para dizer coisas que não se pode dizer usando termos puramente descritivos, como se tais aspectos são ruins ou bons. Não poderíamos questionar se o que alguém aprova é bom, se a palavra *bom* quer dizer “o que alguém aprova”, pois seria questionar se o “o que alguém aprova é o que alguém aprova”. A redução retira do juízo moral sua normatividade.

Para o realismo não-naturalista, um juízo moral é a predicação de que a ação ou situação, além dos aspectos ou fatos não-morais, possui também aspectos ou fatos especificamente morais, como ser de fato *boa*, ou *ruim*, ou *certa* etc., sendo tais conceitos, conceitos primários ou independentes. A ideia é que termos ou conceitos de valor não podem ser adequadamente reduzidos a termos ou conceitos puramente naturalizados (descritivos), e que, se o forem, elimina-se a dimensão valorativa como a entendemos corriqueiramente. Outra interpretação, de natureza não-cognitivista, e que parece escapar do problema da questão aberta, – é que tais termos servem para fazermos apreciações dos fatos puramente descritivos, por isso não podem ser reduzidos a termos puramente descritivos, que não servem para essa tarefa. Por exemplo, o fato de uma ação produzir dor nos outros pode ser apreciado negativamente pelo juízo de que é uma ação má ou errada, e tal apreciação não poderia mais ser feita se as palavras *má* e *errada* fossem reduzidas à referências puramente descritivas. Isso sugere, novamente, que os termos morais não podem ser reduzidos a termos puramente não-valorativos, sem que se perca esta função apreciativa, função diretamente valorativa/normativa principal das palavras especiais usadas na moralidade.

Com isso, compreendemos a tese central do realismo não-naturalista. Se os termos ou conceitos valorativos não podem ser reduzidos da maneira indicada pelo naturalismo, a hipótese interessante é que eles são referências a uma realidade básica ou primária. Como, por exemplo, ocorre no uso da palavra “amarelo”, a palavra *bom* é um predicado ou componente básico, não redutivo. As dificuldades do naturalismo são uma razão para que o realismo não-naturalista seja tido como uma forma mais robusta de realismo. Os juízos morais sobre a escravidão, por exemplo, podem ser encarados como proposições acerca de uma realidade moral objetiva, e, se tais juízos são verdadeiros, podemos dizer que *sabemos* que a escravidão é uma prática realmente errada. Mas, como saberíamos isso? Como adiantamos acima, um modo é: através de um tipo de percepção moral direta de que a escravidão tem essa propriedade, *é errada*, talvez algo que está ligado intrinsecamente à ação de transformar outras pessoas em meras coisas, ou de discriminá-las arbitrariamente, ou talvez simplesmente porque há a percepção de erro moral,

sem necessidade de relaciona-la com os fatos. Poderemos saber disso apelando para o que seria uma observação simples e direta, uma intuição, de que tais coisas são erradas (ainda que não só a isto), mesmo que essas observações ou intuições morais possam estar sujeitas a equívocos e a revisão. Aceitar que são passíveis de revisão, como a percepção ou observação em outros domínios de investigação também é, indica o componente racional do intuicionismo, bem compreendido (Huemer 2005).

Se, como se pensa no realismo não-naturalista, o certo e o errado, moralmente falando são parte dos fatos que existem, e que *prima face* percebemos certos atos como erros ou acertos morais, então podemos tratar os juízos morais como crenças (morais), que podem ser falsas ou verdadeiras, e pretendermos que ao menos alguma delas sejam verdadeiras. Mesmo que haja mais aspectos a serem levados em conta para explicarmos e justificarmos juízos morais (como a lógica da superveniência), o ponto essencial do intuicionista é a presença da propriedade valorativa/normativa, propriedade que torna os juízos morais, por um lado, como outros juízos descritivos quaisquer, mas, por outro lado, descrevem coisas morais do mundo. Haverá algo a que correspondem tais crenças, os fatos morais *sui generis*, diferentes de fatos puramente naturais, subjetivos ou objetivos mas desprovidos de valor ou moralidade intrínseca. Para os juízos morais nos quais temos muita confiança que sejam corretos, como o juízo de que a escravidão é errada, o realismo não-naturalista implica que *vemos*, ou *percebemos*, a incorreção e perversidade da escravidão e da discriminação dos gays, ou o bem e correção de se evitar o sofrimento desnecessário causado aos animais.

Isso ajuda a entender a discordância moral em momentos diferentes da história. Podemos dizer que num dado momento se percebia a escravidão como correta, talvez por limitação das capacidades morais ou racionais para observar o mundo, ou por mau uso de tais capacidades, e, percebendo-se melhor os fatos, agora se vê a escravidão como inaceitável, talvez pelo maior desenvolvimento de nossas capacidades morais e racionais, ou por um uso melhor destas capacidades e das experiências sociais que se vivenciaram. Vê-se que não se trata de assumir que “o errado está nos olhos de quem vê”, o que seria subjetivismo simples. É porque se achava que se percebia certa propriedade moral naquelas situações, propriedade que não estava de fato lá, que tal percepção estava equivocada, ou distorcida, ou pouco esclarecida. Podemos agora, quando temos novas observações de vários tipos, corrigi-la. O mesmo se dá com outras percepções equivocadas, sobre o mundo físico, por exemplo, que foram ou são corrigidas. Por exemplo, quando se tem maior acúmulo de observações ou equipamentos mais sofisticados para vermos melhor, ou melhor aplicação das capacidades que já temos.

Talvez saibamos hoje que tais práticas citadas acima eram e são erradas, e temos evidências neste sentido porque percebemos, *a priori*, que os seres humanos e os outros seres sencientes merecem ser tratados, por outros seres humanos, como fins-em-si mesmos, ou como sujeitos de seus próprios objetivos (sujeitos com valor intrínseco), e não apenas como meios para os objetivos dos outros (como objetos sem valor intrínseco), e aplicamos melhor, então, esse princípio *a priori* (cf. Dall’Agnol 2016). Mas a interpretação adequada de princípios morais *a priori* como esse, para o realismo não-naturalista, é que princípios morais *a priori* deste tipo são eles mesmos verdades morais captadas racionalmente como algo independente de nossas construções meramente pessoais ou coletivas; existiriam fatos morais independentes podem ser descobertos; percebemos que a aplicação destes princípios (mas não de outros) é uma aplicação correta do raciocínio moral, ou, que o resultado da aplicação destes princípios a situações particulares expressa, melhor do que outras, o que percebemos como a coisa certa a se fazer. Este aspecto intuitivo pode ser tido como um ponto de partida plausível, e o fato moral, como parte dos fatos da situação, também. Talvez um aspecto a ser realmente tomado como básico, ou primário, dentre outros, da realidade em que existimos.

Todavia, como no caso do naturalismo, esta concepção, para mim, mais interessante, também possui certas dificuldades a enfrentar, e não parece funcionar muito bem, vista mais amplamente. Primeiramente, comparemos tal perspectiva ética com o naturalismo filosófico em relação à existência de Deus. O naturalismo filosófico afirma que há apenas o mundo natural e que não há um ser como Deus, enquanto o teísmo filosófico afirma que, além do mundo natural, há ao menos algo não-natural, uma pessoa como Deus. De modo parecido, o naturalismo ético afirmava que há apenas fatos naturais, enquanto o intuicionismo afirma que, além destes, há ao menos fatos morais, como fatos *sui generis*. Ora, assim como, caso Deus exista, é possível que haja crenças verdadeiras e justificadas sobre sua existência (que haja, então, conhecimento teológico), da mesma forma, se existem fatos morais *sui generis* é possível que haja crenças morais verdadeiras e justificadas e, portanto, conhecimento moral.

Todavia, é um tanto trivial questionar se Deus existe, e suspeitar que há mais dificuldades epistêmicas quanto ao conhecimento teológico do que quanto ao conhecimento natural. Por comparação, é um tanto trivial e razoável suspeitar se uma realidade moral *sui generis* existe. De fato, penso que há mais dúvidas e dificuldades quanto ao conhecimento moral, do que quanto a outras formas de conhecimento natural ou outras formas de se entender os juízos morais sem a ideia de conhecimento. Se não a forma naturalista, a forma não-cognitivista sofisticada que será sugerida abaixo; ou mesmo o subjetivismo ético. Que existam seres humanos é algo mais evidente do que que exista Deus, e que existam juízos morais como

construções dos seres humanos é algo mais evidente do que a existência de fatos morais *sui generis*. O intuicionismo, inclusive, se parece, metodologicamente, com o naturalismo subjetivista, já que os fatos morais são algo que se capta a partir do estado mental ou subjetivo que se tem diante dos fatos. Em parte, por isso, e em parte pela conjugação disto com a desconfiança com métodos não empíricos para se conhecer algo fora de nossa mente, podemos colocar em dúvida, tanto essa suposta capacidade intuitiva de captar fatos *sui generis* e obter conhecimento moral, quanto os próprios fatos morais *sui generis* em questão. A perspectiva realista não-naturalista é uma forma mais robusta de realismo apenas porque também é a teoria mais carregada de pressupostos metafísicos, o que a torna mais difícil de ser compreendida e justificada racionalmente, e também mais vulnerável ao autoengano.

Um aspecto desta crítica é que o realismo não-naturalista resulta pouco parcimonioso. Não poderíamos deflacionar nossa visão moral de mundo retirando tais referências a fatos *sui generis*, como fundamentos de juízos morais ou como fatos que existam realmente, fundamentos ou fatos que seriam necessários para que os juízos sejam verdadeiros, no mesmo sentido dos fatos naturais como fundamentos do conhecimento empírico? Se há aspectos normativos *sui generis* ou fatos propriamente morais, dentre os vários outros aspectos e fatos do mundo, então, em tese, é possível que estes, e apenas estes aspectos e fatos normativos, não estejam mais presentes, por exemplo, na nossa imaginária Terra gêmea, em que tudo que é factual não-normativo seja idêntico à Terra atual, exceto suas propriedades morais *sui generis*. Esse experimento de pensamento sugere que o realismo não-naturalista tem problemas com a tese lógica da superveniência. Como é que podem variar os aspectos normativos (no caso, deixarem de existir na Terra gêmea) sem que variem também os aspectos não-normativos? Como os fatos naturais da dor dos animais, e da disponibilidade de práticas alternativas na alimentação e no divertimento, podem ser exatamente os mesmos, mas ainda assim, na Terra gêmea, a ação possa ser correta, porque lá não há o fato moral *sui generis* de que o ato é errado, enquanto na Terra atual se continuaria com os dois aspectos, não-morais e morais? Isso torna o realismo não-naturalista menos plausível do que o realismo naturalista, em que não há fatos morais *sui generis*, ou, e esse é um ponto importante, menos plausível do que o não-cognitívismo. Ambos podem explicar e integrar a covariação entre o moral e o factual.

Também a alegada faculdade de intuição é mais misteriosa e duvidosa (como uma capacidade especial de se perceber aspectos não-naturais do mundo), do que nossas faculdades simples de raciocínio lógico e de percepção dos aspectos naturais do mundo. E mais misteriosas do que os recursos reflexivos que já usamos em outras formas de conhecimento, e que poderiam ser suficientes para explicar nossos juízos morais e seu estatuto especial, não tanto como

conhecimento da realidade, mas apenas como juízos racionalmente justificados, por exemplo, justificados pela combinação da lógica do uso das palavras morais e do raciocínio prático, com os fatos naturais que podemos, estes sim, conhecer factualmente. Isso nos leva a desconfiar também do seguinte ponto: será que realmente precisamos de crenças morais verdadeiras e justificadas, como um tipo de conhecimento moral, para compreendermos e justificarmos bem, e também para mantermos, nossa noção comum de que os juízos morais *se pretendem* válidos para todos e válidos objetivamente?

#### 6. Conhecimento moral sem fatos morais: uma hipótese expressivista

A hipótese que sugiro como a mais plausível para o fenômeno da não-redutibilidade é que a sua melhor compreensão e justificação está no que são versões mais sofisticadas ou complexas do não-cognitismo, ou, talvez, em teorias híbridas de não-cognitismo e naturalismo (cf. Ridge 2014; van Roojen 2018). Nesta perspectiva, os conceitos ou termos morais não seriam primariamente descritivos ou factuais, sejam tais fatos, fatos naturais ou fatos morais *sui generis*. Termos como *bom* e *ruim*, *certo* e *errado*, são uma forma para apreciarmos ou valorarmos os fatos não-morais de uma dada ação ou situação, e não apenas para descrevermos algo. No não-cognitismo complexo, juízos morais não são, então, e por um lado, puramente descritivos ou predicativos, e não expressam exatamente crenças sobre dada realidade, seja natural seja não-natural; também não são, por outro lado, puramente expressão de atitudes subjetivas de aprovação ou desaprovação individual ou coletiva. Por exemplo, sobre os fatos relacionados à discriminação das pessoas gays, nossos juízos morais se referem à sua realidade concreta e lhes dizem respeito, mas também endossam e comunicam que tal discriminação é inaceitável, ou, que não deve ser mantida, ou, simplesmente, “que é errada”. Tais juízos servem essencialmente como uma forma especial de apreciar e orientar a ação a se tomar diante disto, mas nada dessa maneira de ver implica que tal apreciação não seja objetiva, válida para todos os casos, envolvente de todas as pessoas nas mesmas circunstâncias, e outras maneiras de dizermos que não é um juízo individual arbitrário.

As versões clássicas do não-cognitismo, como no emotivismo, em que juízos morais expressam estados emotivos e visam causar o mesmo nos ouvintes, ou como no imperativismo simples, em que os juízos morais são sempre frases imperativas disfarçadas, expõe-se facilmente à crítica de que exclui as noções de verdade moral e de conhecimento moral. Expressões emotivas ou prescrições simples, como vimos, não podem ser estritamente verdadeiras ou falsas, e não poderiam, então, fazer parte de um tipo de conhecimento moral do

mundo, não do mesmo modo em que poderia haver conhecimento ou verdade em outras áreas de investigação humana. Porém, as versões não-cognitivistas que não excluem que também há significado descritivo nos termos morais, nem excluem uma racionalidade prática que disciplina logicamente nosso discurso moral, e o torna algo mais significativo do que mera propaganda, não podem ser tão facilmente criticadas assim. Essas versões integram a possibilidade de uma forma robusta de objetividade moral.

Um ponto central é que tais abordagens acomodam a relação superveniente dos termos morais aos fatos naturais. Na verdade, considerando que a lógica das palavras morais em nosso discurso cotidiano, bem compreendida, produz, nas versões mais sofisticadas de não-cognitivismo, prescrições que são *universalizáveis* (Hare 1997, 1999), ou apreciações *de valor* que projetam objetividade (Blackburn 1998, 2006), ou deliberações de natureza *racional* sobre planos de ação (Gibbard 1990, 2003), o não-cognitivismo complexo respeita a lógica da superveniência de um maneira mais adequada do que faz o naturalismo. No não-cognitivismo em foco, os termos morais, por um lado, não são puramente factuais, pois, como estabelecem prescrições/apreciações/deliberações, eles se dirigem à vontade ou intenção de agir, mobilizam a motivação, mas, por outro lado, não são puramente emotivos, pois dependem dos padrões descritivos (que são os critérios de aplicação dos termos/conceitos morais) e visam desafiar os debatedores a adotar um ponto de vista comum. Os padrões descritivos correlacionados, ou mesmo os padrões e mais o ponto de vista comum instanciado na linguagem moral, podem ter valor de verdade. Ambos os significados, o descritivo e o não-descritivo, estão presentes nos juízos morais, e isso nos constrange, se somos sinceros no uso da linguagem moral, a não chamar certas ações de *corretas* ou *boas* se não podemos querer sinceramente que se pratiquem tais ações em todas as situações similares, por exemplo, contra nós ou contra quem nós queremos bem.

Juízos morais, vistos como prescrições universalizáveis, por exemplo, incorporam a superveniência do moral sobre o não-moral porque implicam que elas valerão em todas as situações com as mesmas propriedades descritivas universais relevantes (as propriedades universais são as razões do juízo moral, a resposta racional à questão do *que exatamente torna X uma ação imoral*). Isso exclui propriedades descritivas particulares ou individuais, e, logo, referência a nós, individualmente. Então, somando-se ao significado não-descritivo (emotivo; prescritivo) – que visa a mobilização da *vontade de agir* de acordo com a prescrição-, a este significado descritivo, as propriedades factuais da situação, somos constrangidos a consentir com as consequências, para nós, na posição dos outros, e isso disciplina a divergência entre posições morais antagônicas. Por exemplo, isso nos exige justificar a prescrição para nós não

só “na nossa própria pele”, mas na pele dos outros, com as preferências e interesses deles, já que tais informações são parte dos fatos da situação, fatos a que sobrevém a avaliação moral.

Curiosamente, é esse segundo aspecto, que é não-descritivo, que nos disciplina a não ter como aceitável uma prescrição qualquer, o que ocorre no caso em que não podemos querer as consequências da universalização da prescrição. Por exemplo, vamos admitir que não queremos, *prima face*, certas prescrições *contra nós*, prescrições que resultam em sermos enganados, ou machucados, ou mortos, etc. Assim, dado que não podemos querer prescrições deste tipo, não podemos apoiar juízos morais que aceitem ou endossam estas coisas contra outras pessoas, ou, ao menos, não podemos sustentar que tais prescrições são moralmente aceitáveis. Mesmo que arriscássemos dizer que aceitamos essas coisas *contra nós*, o que podemos querer sinceramente dependerá, ainda, do querer da pessoa afetada pela ação. Se a posição dela é adotada necessariamente por nós, ao usarmos a linguagem moral, assim como as posições dos outros afetados pela ação prescrita, o que podemos querer envolve tratar de modo empático o que os outros desejam. Essas são, para o prescritivismo universal, as regras do jogo de linguagem da moralidade, presente nos termos morais quando usados corriqueiramente e com sua função prática principal. Assim, nestes termos, podemos falar significativamente de objetividade moral, e então, também podemos, ainda, falar de verdade e de conhecimento morais, mesmo que em um sentido indireto ou mais fraco do que em outras formas de conhecimento.

## 7. Consideração final

A importância prática da moralidade e a pretensão de objetividade dos juízos morais presentes na linguagem moral comum tornam o niilismo e o subjetivismo pouco razoáveis, como interpretação dos juízos comuns e da moralidade cotidiana. Eles excluiriam fatalmente a noção de verdade moral e de conhecimento moral, exceto, no caso do subjetivismo, mas, neste caso, ainda viria a cair vítima da “falácia descritivista”, como vimos, atitude que consiste em confundir o que se pensa sobre algo, ou a opinião moral adotada, com o que é o caso de algo, ou é verdade, moralmente. As noções de verdade e de conhecimento ficam mais resguardadas no realismo moral naturalista e no não-naturalista. Todavia, dificuldades com a lei de Hume e com a questão aberta, no caso do naturalismo, e dificuldades com a superveniência e a metafísica não parcimoniosa, no caso do realismo não-naturalista, sugeriram que tal proteção ao conhecimento moral objetivo, nestas abordagens, é mais enganosa do que esclarecedora, e termina por enfraquecer nossa confiança na objetividade da moralidade. Uma saída que promete

nos salvar do ceticismo quanto à verdade moral, por um lado, e do autoengano realista, por outro, é sugerida em uma forma de teoria com natureza não-cognitivista, que talvez seja um híbrido de não-cognitivismo simples e naturalismo, e que reúne os aspectos mais plausíveis presentes no naturalismo, como a superveniência, e no intuicionismo, como a não-redutibilidade da moral ao não-moral, e os agrupa de uma outra maneira (cf. Bonella 2014b). Esta hipótese não foi analisada criticamente em suas dificuldades e alternativas, neste artigo, e este é um limite deste trabalho, até aqui. Em todo caso, penso que se pode concluir que há boas razões para rejeitarmos a ideia de que haja uma realidade moral *sui generis*, um conhecimento moral retirado da observação, seja de fatos morais seja de fatos naturais ou sobrenaturais, e que podemos fazer isso sem que se afete nossa aceitação de que os juízos morais se justificam racionalmente de várias maneiras combinadas, assim como, que podemos continuar falando *como se* existisse verdade moral e conhecimento moral, em algum sentido importante, mesmo que não pensemos mais que exista, literalmente, crenças morais verdadeiras sobre fatos morais. Isso se torna um conselho para encerrarmos a busca por crenças verdadeiras e conhecimento moral especial, e procuremos outros caminhos.

**Nota**

<sup>1</sup> Professor Titular de Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, M.G., Brasil. É pesquisador e docente dos programas de pós-graduação em Filosofia e em Ciências da Saúde da UFU. Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 2009. E-mail: [abonella@gmail.com](mailto:abonella@gmail.com)

## Referências

- Audi, Robert. 1997. *Moral Knowledge and Ethical Character*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Simon. 1998, *Ruling Passions. A theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon Press.
- Blackburn, Simon. 2006. “Anti-realist Expressivism and Quasi-realism”. In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, edited by David Copp, 146–162. Oxford: Oxford University Press.
- Bonella, Alcino Eduardo. 2014. “Realismo Moral: Uma Introdução”. *Dissertatio* 39 (inverno): 31-41. [HTTP://DX.DOI.ORG/10.15210/DISSERTATIO.V39I0.8577](http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v39i0.8577)
- Bonella, Alcino Eduardo. 2014b. “Moralidade, motivação e objetividade”. In *O lugar das emoções na ética e na metaética, organizado por Williges, F; Copp, D.; Fishborn, M.* Santa Maria: UFSM.
- Bonella, Alcino Eduardo. 2015. “Divine Command Theory and Metaethics”, *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, vol. 2, n. 2, Brasília, UnB.
- Bonella, Alcino Eduardo. 2016a. “Realismo Não-Naturalista e Mundos Morais Impossíveis”. In Arenhart, J. R. A.; Conte, J.; Mortari, C. A. *Temas em Filosofia Contemporânea II*. Florianópolis: NEL/UFSC.
- Bonella, Alcino Eduardo. 2016b. “Metaética, Argumento Moral e Bioética”. In Sganzerla, A; Schramm, F. R. *Fundamentos da Bioética*. Curitiba, Editora CRV.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, R. 2019. “Moral Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-epistemology/).
- Copp, David. 2001. “Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism”. *Social Philosophy and Policy*, 18, n. 2: 1–43. doi:10.1017/S0265052500002880
- Dall’Agnol, Darlei. 2016. *Care and Respect in Bioethics*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Dall’Agnol, Darlei. 2016b. “Knowing-how to care”. *Journal of Medical Ethics* 42, n. 3: 1-6.
- Dutra, Luiz Henrique de Araújo. 2010. *Introdução à Epistemologia*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Dutra, Luiz Henrique de Araújo. 1993. “Ceticismo e Filosofia Construtiva”. *Manuscrito* v. XVI, n.1, 37-62.

- Dutra, Luiz Henrique de Araújo. 1997. "Neopirronismo na Filosofia da Ciência". *O Que nos Faz Pensar*, n.12: 91-105.
- Dutra, Luiz Henrique de Araújo. 2001. *Verdade e Investigação*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária.
- Gettier, Edmund L. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121–123.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hare, Richard. 1952. *Moral Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard. 1993. "Supervenience". In *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard. 1997. *Sorting out Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard. 1999. *Objective Prescriptions*. Oxford: Oxford University Press.
- Horgan, Terry, and Timmons, Mark. 2006. "Expressivism, Yes! Relativism, No!". In *Oxford Studies in Metaethics volume 1*, edited by Russ Shafer-Landau. Oxford: Clarendon Press.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Joyce, Richard. 2016. "Moral Anti-Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>>.
- Machuca, Diego. 2018. *Moral Skepticism*. London and New York: Routledge.
- Mackie, J. L. 1977. *Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Miller 2003, D. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity.
- Mendonça, W. 2014. "Questões Metaéticas". In Mendonça, W. 2014. "Questões Metaéticas". In *Manual de Ética*. Org. por Torres, Brum, 153- 173. Petrópolis: Vozes.
- O'Brien, Dan. 2013. *Introdução à teoria do conhecimento*. Lisboa, Gradiva.
- Ridge, M. 2014. *Impassioned Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Sayre-McCord, Geoffrey, ed. 1988. *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sayre-McCord, Geoff, "Moral Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>>.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism: A Defense*. Oxford: Oxford University Press.

- Shafer-Landau, Russ. 2004. *Whatever happened to good and evil?* Oxford: Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong, W. 2019. “Moral Skepticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/skepticism-moral/>>.
- Sinnott-Armstrong, W. 2006. *Moral Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Smith, M. 2002. *Ethics and the A Priori*. New York: Cambridge University Press.
- Steup, Matthias. 2018. Epistemology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>>.
- Teixeira, C. 2012. “Epistemologia”. In Galvão, Pedro. *Filosofia: uma introdução por disciplinas*. Lisboa: Edições 70.
- van Roojen, Mark. 2018. “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>>.

Received/Recebido: 15/03/2020  
Approved/Aprovado: 04/05/2020