

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAFAEL GRAEBIN VOGELMANN

COGNITIVISMO AVALIATIVO DESCRITIVISTA: UMA OBJEÇÃO

Porto Alegre
2017

RAFAEL GRABIN VOGELMANN

COGNITIVISMO AVALIATIVO DESCRITIVISTA: UMA OBJEÇÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jônadas Techio
Co-orientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Porto Alegre
2017

CIP - Catalogação na Publicação

Vogelmann, Rafael Graebin
Cognitivismo Avaliativo Descritivista: Uma Objeção
/ Rafael Graebin Vogelmann. -- 2017.
125 f.

Orientador: Jônadas Techio.
Coorientador: André Nilo Klaudat.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Meta-ética. 2. Juízo de Valor. 3. Cognitivismo Moral. 4. Descritivismo. I. Techio, Jônadas, orient. II. Klaudat, André Nilo, coorient. III. Título.

RAFAEL GRAEBIN VOGELMANN

COGNITIVISMO AVALIATIVO DESCRITIVISTA: UMA OBJEÇÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jônadas Techio
Co-orientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Defendida em 25 de Janeiro de 2017

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISSINOS

Prof. Dr. Eros Carvalho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Prof. Dr. Jaime Rebello
Universidade de Caxias do Sul - UCS

RESUMO

Cognitivismo Avaliativo Descritivista é a tese segundo a qual atribuições de valor pretendem descrever aspectos da realidade. Segundo essa tese, ser valioso não é senão instanciar certa propriedade ou participar de certa relação. O esforço de reflexão e discussão avaliativa é concebido como um esforço para ajustar nossas convicções avaliativas à realidade, e quando este esforço é bem-sucedido obtemos conhecimento avaliativo. Atribuições de valor se distinguem de outras proposições descritivas apenas em razão do caráter peculiar dos aspectos da realidade dos quais se ocupa. O objetivo da presente dissertação é objetar a este tese. Cabe ao defensor do Cognitivismo Descritivista delimitar a região da realidade da qual tratam atribuições de valor. É por referência a ela que o cognitivista deve explicar os traços distintivos do juízo de valor. Há duas alternativas disponíveis: ou juízos de valor dizem respeito a um reino de fatos que transcendem a realidade natural ou dizem respeito a fatos naturais. No primeiro capítulo argumento que o Cognitivismo em sua forma Não-Naturalista não pode dar conta da covariação do valor. A covariação consiste no fato de diferenças em valor sempre são acompanhadas de diferenças não-avaliativas. Esta é uma restrição à qual nossas atribuições de valor se conformam, mas não podemos dar sentido a ela se assumimos a verdade do Cognitivismo Não-Naturalista. O Cognitivismo Descritivista deve, portanto, assumir uma forma Naturalista. No segundo capítulo argumento a única razão para preferir o Cognitivismo Naturalista a caracterizações alternativas do juízo de valor consiste no fato de que essa tese promete dar conta da objetividade de atribuições de valor segundo certa concepção de objetividade. Segundo esta concepção só são objetivos aqueles aspectos da realidade acessíveis em abstração de qualquer perspectiva particular, incluída aí a perspectiva caracterizada pela propensão a certas respostas comportamentais e afetivas que adquirimos ao longo de nossa educação moral. Argumento que esta concepção de objetividade não se sustenta e que, portanto, não temos nenhuma razão para adotar o Cognitivismo Naturalista. No terceiro capítulo argumento que, mesmo que tivéssemos alguma razão para supor que atribuições de valor consistem na descrição de aspectos naturais da realidade, esta caracterização do juízo de valor também falha em dar conta de um traço distintivo de tais juízos, qual seja, a restrição à terceirização de juízos de valor. A restrição à terceirização consiste no fato de que o parecer de pretensos especialistas em valor não pode fornecer razão para aceitar certo juízo de valor. Usualmente o parecer de especialistas pode fornecer razão para adotar juízos descritivos, e se assumimos que atribuições de valor descrevem aspectos naturais da realidade não podemos dar conta dessa restrição. Concluo que devemos recusar o Cognitivismo Descritivista.

Palavras-chave: Cognitivismo; Valor; Descrição; Não-naturalismo; Naturalismo.

ABSTRACT

Descriptive Evaluative Cognitivism is the thesis according to which ascriptions of value aim at describing features of reality. According to this thesis, to be valuable is just to instantiate some property or to take part in some relation. The effort of evaluative reflection and discussion is conceived as an effort to adjust our evaluative convictions to reality, and if we succeed in this effort we obtain evaluative knowledge. Ascriptions of value distinguish themselves from other descriptive propositions in virtue of the peculiar character of the features of reality they aim to describe. The goal of this dissertation is to present an objection to this thesis. The defender of Descriptive Cognitivism must specify the domain of reality ascriptions of value are about. It is by reference to it that the cognitivist must explain the distinctive traits of value judgments. There are two available options: either value judgments are about a domain of facts that transcends natural reality, or they are about natural facts. In the first chapter I argue that Cognitivism in its Non-naturalistic form cannot account for the covariation of value. Covariation consists in the fact that differences in value are always accompanied by non-evaluative differences. Our ascriptions of value comply with this constraint, but we cannot make sense of it if we assume that Non-naturalist Cognitivism is correct. Descriptive Cognitivism must, therefore, adopt a Naturalistic form. In the second chapter I argue that the only reason to prefer Naturalist Cognitivism to alternative characterizations of value judgments is the fact that it can account for the objectivity of value ascriptions according to a certain conception of objectivity. According to this conception, only those features of reality accessible in abstraction from any particular perspective, including the perspective characterized by the propensity to certain behavioral and affective responses that we acquire during our moral education, are objective. I argue that this conception of objectivity does not hold and that, therefore, we have no reason to accept Naturalist Cognitivism. In the third chapter I argue that even if we had some reason to suppose that ascriptions of value consist in the description of natural aspects of reality, this characterization of value judgments also fails to account for a distinctive feature of such judgments - the restriction on the outsourcing of value judgments. The restriction on outsourcing consists in the fact that the opinion of would-be value experts cannot provide a reason to accept a certain value judgment. Usually the expert opinion can provide a reason to accept descriptive judgments, and if we assume that ascriptions of value describe natural features of reality, then we cannot account for this restriction. I conclude that we must reject Descriptive Cognitivism.

Key words: Cognitivism; Value; Description; Non-naturalism; Naturalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1. Descrever e Avaliar.....	6
2. Cognitivismo Avaliativo Descritivista.....	8
3. Naturalismo e Não-Naturalismo.....	11
4. A Estrutura do Argumento.....	13
1. COGNITIVISMO NÃO-NATURALISTA E COVARIAÇÃO.....	17
1.1. O Argumento da Questão em Aberto.....	17
1.2. Recusa do Cognitivismo Não-naturalista.....	19
1.2.1. Cognitivismo Não-Naturalista e Ceticismo.....	19
1.2.2. O Argumento a partir da Covariação.....	22
1.2.3. Relações Morais.....	31
1.3. Cognitivismo Naturalista.....	35
2. COGNITIVISMO NATURALISTA, OBJETIVIDADE E SEGUIR REGRAS.....	41
2.1. Introdução.....	41
2.2. A Noção de Objetividade do Cognitivista Naturalista.....	44
2.3. Seguir Regras e Objetividade.....	53
2.4. Sensibilidade, Cognição e Razão.....	64
2.5. Cognitivismo Não-Naturalista de novo?.....	71
3. COGNITIVISMO NATURALISTA E A TERCEIRIZAÇÃO DO JUÍZO DE VALOR.....	75
3.1. Terceirização do Juízo.....	76
3.2. O Problema para o Naturalismo.....	81
3.3. Recusando a Intuição: Especialistas e Sábios Morais.....	88
3.4. Acomodando a Intuição: Realismo Expressivista.....	96
3.5. Internalismo e Terceirização.....	99
3.6. Considerações Finais.....	105
CONCLUSÃO.....	106
1. Problemas com Objetividade.....	106
2. Uma Sugestão: Não-Redutivismo Avaliativo.....	109
3. Valor e Liberdade.....	110
4. Conhecimento Proposicional e Conhecimento Prático.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120

INTRODUÇÃO

1. Descrever e Avaliar

Difícilmente se duvidará que há uma diferença entre descrever e avaliar algo. Usualmente, devemos admitir, estas atividades se entrelaçam e se confundem, e isso pode tornar impossível situar um ato particular em um dos lados desta distinção. “O que você fez foi cruel”, “você é tremendamente insensível”, “que peça monótona” - estes não são casos claros de descrição, mas também não são decididamente casos de avaliação, eles estão a meio caminho entre os polos desta distinção. Podemos dizer então, com Putnam (2002, p.9-10), que não há uma *dicotomia* descrição-avaliação. Em lugar de dois campos com fronteiras bem definidas podemos ter um contínuo com uma grande área cinza entre casos claros de descrição em um polo e casos claros de avaliação no outro. Mas isto não significa que a distinção em questão não possa ser útil e aplicável em muitos casos. Quando desacordo ou dúvida sobre uma avaliação surge, por exemplo, podemos dizer algo como “atenha-se aos fatos, me diga exatamente o que aconteceu”. Pedimos por uma caracterização puramente descritiva da situação, ou que se aproxime o máximo possível deste ideal, para que possamos basear nela nossa avaliação. Se não estamos seguros de que o que alguém fez foi cruel podemos pedir que a situação nos seja descrita da forma mais neutra possível - “Ele fez piada com a condição de Maria sabendo que ela é muito tímida e que a machucaria; ficou muito claro que ela se sentiu humilhada” - para então avaliá-la - “de fato, ele agiu mal”. Nestes casos, estamos nos valendo da distinção entre descrever e avaliar.

Contudo, quando pensamos sobre nossas avaliações e sobre o que fazemos quando atribuímos valor a algo, podemos, muito rapidamente, perder esta distinção de vista. O fato de que atribuições de valor geralmente apresentam a forma sujeito-predicado (“ele é uma má pessoa”, “o que ele fez foi corajoso”, “esta lei é injusta”, “essa música é muito boa!”) pode nos induzir a tratar estes juízos como mera atribuição de propriedades. Estas deveriam ser propriedades muito especiais (nós admiramos, estimamos, nos importamos com o que tem valor, e quando deliberamos sobre o que fazer atribuímos um peso especial à detecção de valor), mas seriam propriedades não obstante. Um juízo de valor seria, então, verdadeiro quando a pessoa, ação, objeto, evento, instituição (ou seja lá do que o juízo trate) de fato instanciasse a propriedade atribuída; caso contrário, seria falso. Juízos de valor, diríamos, visam capturar fatos morais. Eles representam o mundo como sendo de certa forma, e nisto podem ser acurados ou não. O pensamento e a reflexão moral são concebidos então como um

esforço para alinhar nossas convicções avaliativas com a realidade. E um bom avaliador é simplesmente aquele que é receptivo aos *aspectos avaliativos* da realidade.

Estas são intuições amplamente partilhadas por filósofos que refletem a respeito de nossas atribuições de valor. Mackie, um cético a respeito do valor, sustenta que se houvesse algo como valores estes deveriam ser parte da “tecitura do mundo” (1977, p.15) e que a constatação de que este não pode ser o caso deve nos levar a uma “teoria do erro” segundo a qual ao atribuir valor a algo pretendemos apontar para um aspecto da realidade mas falhamos sistematicamente, pela simples razão de que o aspecto em questão não existe (1997, p.35). McDowell, que dedica muitos esforços à crítica do ceticismo de Mackie, concorda com ele neste particular:

J. L. Mackie insists that ordinary evaluative thought presents itself as a matter of sensitivity to aspects of the world. And this phenomenological thesis seems correct. When one or another variety of philosophical non-cognitivism claims to capture the truth about what the experience of value is like [...] the claim is never based on careful attention to the lived character of evaluative thought or discourse (McDowell, 2002b, p.131)

Realistas morais de orientação naturalista também se comprometem com esta suposição. Boyd, por exemplo, defende uma posição realista segundo a qual a bondade é uma propriedade real de ações, políticas e estados de coisas (Boyd,1995, p.331). Copp (2009, p.168) alega que pensamentos morais representam estados de coisas morais, que podem ou não corresponder à realidade moral. Ele se considera um realista e um naturalista moral (Copp, 2007, p.3) e é completamente explícito, ao menos no que diz respeito a avaliações morais, em sua adesão à linha de pensamento que estamos expondo:

In the first place, then, moral realism holds that the chief semantic role of the moral predicates is to refer to moral properties, such as rightness, wrongness, virtuousness, viciousness, and so on. Second, it holds that these properties have the same basic metaphysical status as ordinary nonmoral properties, whatever that is. (Copp, 2001, p. 4)

Se pensamos desta forma o juízo de valor, então assumimos que ele não difere em natureza de juízos descritivos ordinários. A diferença entre “ele é alto” e “ele é virtuoso” não pode mais ser concebida em termos da distinção entre descrever alguém e avaliar seu caráter. Ambas as frases são tomadas como caracterizando a pessoa em questão de certa forma – o ato de avaliar é reduzido a um caso especial do ato de descrever, que difere dos demais apenas em razão do caráter peculiar dos aspectos da realidade com os quais se ocupa. Estritamente falando, portanto, a distinção entre avaliar e descrever não é perdida, mas o que tomávamos como uma distinção de gênero entre duas atividades é rerepresentado como uma distinção

entre espécies de um mesmo tipo de atividade. Há tanta diferença entre dizer que “ele é virtuoso” e “ele é alto” quanto há entre afirmar a última frase e “ele é introvertido” - estes juízos apenas descrevem diferentes regiões da realidade.

Estou convicto de que a diferença é maior: asserções das duas últimas frases são espécies diferentes de descrição, enquanto asserções da primeira frase pertencem a outro gênero. Esta é a tese que defenderei: atribuições de valor não são uma espécie de descrição. Meu argumento será negativo: se tomamos atribuições de valor como uma espécie de descrição então não podemos dar sentido a aspectos centrais da nossa prática avaliativa.

2. Cognitivismo Avaliativo Descritivista

Será útil dar um nome à tese que pretendo atacar. Esta tese sustenta que atribuições de valor descrevem aspectos avaliativos da realidade; nossos procedimentos de crítica, discussão e reflexão sobre estes juízos devem ser vistos como um meio de ajustá-los à realidade – quando este esforço é bem sucedido obtemos conhecimento a respeito dos aspectos avaliativos da realidade. Por esta razão, vou designar esta tese por “Cognitivismo Avaliativo Descritivista”. Devemos ter o cuidado de distinguir esta tese tanto do *realismo avaliativo* quanto de teses a respeito da *objetividade do valor* (como oposta a sua convencionalidade ou subjetividade). O Cognitivismo Avaliativo pode sobreviver à recusa de qualquer uma destas teses.

Por “Realismo Avaliativo” entendo aqui uma posição composta de pelos menos duas teses independentes: (i) atribuições de valor pretendem capturar fatos (atribuindo propriedades avaliativas a pessoas, ações, instituições, obras de arte etc) e são verdadeiras ou falsas na medida em que representam adequadamente ou inadequadamente a realidade; e (ii) ao menos algumas atribuições de valor são verdadeiras. Eu reconheço que esta é uma restrição artificial ao uso de “realismo avaliativo” pois exclui posições filosóficas que mereceriam esta alcunha, como a teoria moral de Kant, por exemplo. Este uso, contudo, faz jus aos participantes do debate que pretendo abordar (ver Brink, 1984, p.111; Railton, 1986a, p.164-165; Boyd, 1988, p.307-308; FitzPatrick, 2008, p.161).

Deve ser claro que a alegação (i) corresponde ao Cognitivismo Avaliativo. A recusa do Cognitivismo implica, portanto, a recusa do Realismo assim compreendido. Contudo, o contrário não é verdade. Para recusar o Realismo Avaliativo basta recusar a alegação (ii). E isto é compatível com a conservação de (i): neste caso, devemos sustentar que atribuições de valor pretendem capturar fatos avaliativos, mas que, infelizmente, estas

atribuições são sistematicamente falsas pois não há nenhum fato deste tipo. O Cognitivismo Avaliativo sobrevive, portanto, à recusa do Realismo Avaliativo.

Afirmar que o valor é objetivo, se não devemos compreender isto como a alegação de que atribuições de valor podem ser verdadeiras (isto é, se isto não se reduz à afirmação do Realismo Avaliativo), é afirmar que fatos morais são independentes de nós: de nossas crenças, atitudes, práticas ou teorias. Novamente, a tese a respeito da objetividade do valor, neste sentido, é composta pela tese cognitivista de que (i) atribuições de valor pretendem capturar fatos avaliativos e uma tese adicional para efeito de que (ii*) os fatos em questão são independentes de nós, isto é, a verdade de atribuições de valor não é tributária de nossas crenças, atitudes, práticas ou teorias. E, novamente, podemos negar (ii*) ao mesmo tempo em que conservamos (i). Formas radicais de subjetivismo, como a tese que atribuições de valor consistem simplesmente em relatos sobre as atitudes do falante (como se dizer “este filme é fantástico” fosse o mesmo que dizer “eu gosto deste filme”), e formas radicais de relativismo cultural, como a tese de que atribuições de valor consistem em relatos sobre as práticas da sociedade do falante (como se dizer “o que ele fez foi errado” fosse o mesmo que dizer “minha sociedade desaprova este tipo de comportamento”), recusam (ii*) sem abrir mão de (i). Nestes casos, a verdade de uma atribuição de valor deriva diretamente das atitudes do falante ou das práticas de sua sociedade, mas isto não muda o fato de que a atribuição de valor pretende capturar um fato sobre a realidade e pode muito bem ser falsa.

O Cognitivismo Avaliativo não pode, portanto, ser compreendido como uma tese sobre a existência de valores nem como uma tese sobre a objetividade (como oposta à subjetividade ou convencionalidade) do valor. Trata-se de uma tese sobre como compreender o ato ele mesmo de atribuir valor a algo (e sua principal alegação é que devemos compreender este ato do mesmo modo como compreendemos alegações factuais ordinárias).

É fundamental, contudo, que as alegações do cognitivista de que atribuições de valor rastreiam *fatos*, atribuem *propriedades*, expressam *crenças* sobre a realidade, podem ser *verdadeiras ou falsas* e podem ser o desfecho de um processo que fornece *conhecimento* avaliativo sejam compreendidas de maneira *não-deflacionária*. Em uma compreensão deflacionária de “verdade”, por exemplo, dizer que uma alegação é “verdadeira” é simplesmente endossar a alegação. Se compreendemos as alegações acima em um sentido deflacionário então elas podem ser aceitas até por adversários do Cognitivismo. Blackburn, por exemplo, sustenta uma forma de Não-Cognitivismo segundo a qual atribuições de valor não devem ser compreendidas como atribuições de propriedades que visam representar acuradamente a realidade, mas como expressão de atitudes. Ele afirma que podemos, no final

das contas, chamar nossas convicções morais de *crenças* (Blackburn, 1993c, p.168), mas então afirmar que alguém acredita, digamos, que “Pedro é cruel”, não é mais do que afirmar que esta pessoa endossa a avaliação em questão, onde isso é compreendido em termos da partilha de certa atitude. Da mesma forma, embora não haja espaço para se falar em propriedades avaliativas como constituindo o mobiliário da realidade (Blackburn, 1993c, p.174-175), podemos dizer que alguém “tem a propriedade de ser virtuoso”, por exemplo, porque dizer isto não é mais do que dizer “ele é virtuoso”, onde isso é compreendido em termos da expressão de uma atitude.

De maneira a que as alegações do Cognitivism Avaliativo não sejam esvaziadas de todo conteúdo elas devem, portanto, ser compreendidas de maneira não-deflacionária. A alegação de que atribuições de valor visam capturar fatos e são verdadeiras quando correspondem a que é o caso deve ser compreendida como afirmando que há fatos avaliativos que podemos descobrir e que estes fatos satisfazem as condições de verdade de atribuições de valor. A alegação de que atribuições de valor atribuem propriedades avaliativas deve ser compreendida como afirmando que elas representam o objeto de avaliação como possuindo certa característica ao lado de seus demais aspectos descritivos (aos quais podemos apelar para justificar a atribuição de valor). O Cognitivism Avaliativo sustenta, em suma, que nossa prática avaliativa envolve uma série de compromissos metafísicos que podem não ser atendidos pela realidade (daí a possibilidade de uma teoria do erro, como a defendida por Mackie).

A tese que perseguirei é que o Cognitivism Avaliativo assim formulado não nos fornece uma compreensão adequada do ato de atribuir valor. Esta tese pode então ser reformulada como a alegação de que não há propriedades avaliativas, ou que não há fatos avaliativos concebidos como aspectos da realidade. Mas isto não significa apenas que podemos mostrar que as pressuposições metafísicas do Cognitivism não são satisfeitas – isto pode ser suficiente para recusar o Realismo Moral ou para sustentar que valores são meramente subjetivos ou convencionais, mas não para negar o Cognitivism. O que sustentarei é que atenção a nossas práticas avaliativas coloca em xeque a suposição de que ao fazer avaliações estamos rastreando aspectos da realidade. Em especial, há aspectos desta prática que não fazem sentido à luz desta suposição. Contra a alegação de McDowell, portanto, sustentarei não só que a recusa do Cognitivism Descritivista é compatível com a atenção ao pensamento e ao discurso avaliativo, mas que é recomendada por ela.

Há uma importante qualificação a se fazer, contudo. Embora eu tenha falado de atribuições de valor e avaliações até agora como uma classe uniforme, há, na verdade,

diferenças importantes entre práticas avaliativas e, para algumas delas, o Cognitívismo Descritivista pode fornecer uma imagem adequada. Minha crítica ao Cognitívismo se focará em avaliações morais e atribuições de valor artístico ou estético – estes atos não podem ser assimilados ao ato de descrever. Juízos prudenciais (que podem ser, com plausibilidade, classificados como um exercício avaliativo) e avaliações de artefatos funcionais (como facas, relógios ou computadores) não apresentam certos aspectos aos quais apelo em minha argumentação (em especial o que chamarei de “restrição à terceirização do juízo”) e, portanto, podem muito bem ser tratados como casos especiais de descrição. Talvez isto possa ser explicado pelo fato de que estes juízos atribuem valor meramente instrumental a seus objetos, enquanto avaliações morais e artísticas dizem respeito a valor intrínseco. De qualquer forma, cognitivistas geralmente depositam seu interesse justamente nos tipos de avaliações nos quais me concentrarei e, portanto, a importância de nossa crítica não é diminuída por esta restrição.

3. Naturalismo e Não-Naturalismo

Dada a redução do ato de avaliar a uma espécie do ato de descrever promovida pelo Cognitívismo Descritivista, a opção de explicar traços distintivos de avaliações como como característicos de uma atividade distinta da descrição não está disponível ao cognitivista. Quaisquer traços que distingam atribuições de valor de descrições ordinárias deverão ser explicados por referência à região da realidade que estes juízos descrevem. Portanto, são tarefas imprescindíveis para o cognitivista, em primeiro lugar, delimitar a região da realidade da qual tratam juízos de valor e, em segundo lugar, explicar como o fato de que estes juízos têm por objeto este tipo particular de aspecto da realidade dá conta de seus traços distintivos.

Há grosso modo duas alternativas para se desincumbir da primeira tarefa: ou os aspectos da realidade dos quais se ocupam atribuições de valor são aspectos naturais da realidade (e então cabe ao cognitivista delimitar a região relevante da natureza) ou estes aspectos transcendem a realidade natural. A última alternativa foi tradicionalmente defendida por Moore (1903) e recentemente atraiu filósofos como Dancy (2006), Enoch (2007) e FitzPatrick (2008). O Cognitívismo *Naturalista*, por sua vez, remonta pelo menos até a alegação de Mill de que para algo ser bom é ser desejável, onde a questão sobre o que é desejável é uma questão psicológica. Esta variedade de Cognitívismo encontra defensores até hoje. Copp é explícito:

Moral naturalism holds that in thinking of things as morally right or wrong, good or bad, we ascribe moral properties to these things – properties such as moral rightness and wrongness, goodness and evil. It holds that there are such properties, and it adds that these properties are ordinary garden-variety natural properties (Copp, 2007, p.249)

Obviamente esta distinção levanta a questão de em que sentido “natural” está sendo usado. No debate em torno da caracterização adequada de juízos de valor, o uso deste termo é herdado de Moore: “By nature, then, I do mean and have meant that which is the subject-matter of the natural sciences and also of psychology” (Moore, 1903, §26). Esta abordagem disciplinar sobrevive até o debate atual. Shafer-Landau, por exemplo, formula o naturalismo como a tese metafísica que alega que são reais apenas aquelas propriedades que figuram de maneira ineliminável em uma versão perfeita das ciências naturais e sociais (Shafer-Landau, 2003, p.59). Claro, isto apenas recoloca a questão do que faz de uma ciência “natural” (e a passagem sugere que Moore não atribui este status especial à psicologia). Mas para nossos propósitos uma enumeração destas ciência é suficiente: Física, Química, Biologia, Economia, Sociologia e Psicologia são ciências; Astrologia não.

O Cognitivismo Naturalista sustentará, então, que os aspectos morais da realidade que nossas atribuições de valor rastreiam se contam entre aqueles que figuram em uma visão de mundo científica. Há duas possibilidades aqui: ou bem distinções avaliativas podem ser capturadas na linguagem de alguma ciência ou não podem. No primeiro caso, propriedades avaliativas são identificadas com um tipo de propriedade reconhecido por alguma ciência. Esta variedade *Redutivista* do Cognitivismo Naturalista foi defendida por Railton (1986a, 1989, 1993) e Jackson (1988). Mas a possibilidade de defender o Cognitivismo Naturalista não é refém da possibilidade de submeter desta forma nossas práticas avaliativas à ciência. Mesmo que distinções avaliativas não possam ser capturadas na linguagem de nenhuma ciência particular, elas podem galgar o status de distinções naturais se pudermos mostrar que a Ética (no caso de avaliações morais) merece um lugar ao lado das ciências.

Naturalistas desta persuasão traçam analogias com ciências como a Biologia, Psicologia, Economia ou Sociologia. Não há razão para supor que estas ciências sejam redutíveis à Física, mesmo se admitimos o fisicalismo, entendido como a tese de que todo fato é um fato físico. Tome a psicologia, por exemplo. Se admitimos o fisicalismo, então fatos mentais, como o fato de que Fulano está sentindo dor agora, são fatos físicos (se não devem ser descartados como mera ficção). O fato de que Fulano está com dor agora é, por exemplo, reduzido ao fato de que neste momento Fulano apresenta certo estado neural que pode, suponhamos, ser exaustivamente descrito em termos fisicalistas. Pode, contudo, ser

igualmente verdadeiro de outro ser, digamos um polvo, que ele está com dor em certo momento, e este fato deve ser reduzido a um fato físico diferente porque o polvo simplesmente não pode apresentar o mesmo estado neural que um ser humano. Mas, embora não haja nada de comum do ponto de vista físico ou neurológico entre Fulano e o polvo, o fato de que ambos estão com dor pode ser bastante eficiente em explicar seu comportamento. Distinções psicológicas, então, embora não sejam redutíveis a distinções físicas podem ter um papel respeitável na nossa explicação de certos fenômenos. Da mesma forma, sustenta o defensor do Cognitivismo Naturalista *Não-redutivo*, distinções avaliativas, embora não capturáveis na linguagem de nenhuma ciência particular, podem ter um papel respeitável na explicação de certos fenômenos e, portanto, merecer o status de distinções naturais (neste sentido ver Sturgeon, 1998, p.241 e 2003, p. 538). Propriedades avaliativas serão, em cada caso, realizadas por certa combinação de fatos sociais, econômicos, psicológicos ou biológicos e, portanto, em última instância, por fatos físicos. Embora *constituídas* por estes fatos em cada caso particular, propriedades avaliativas não podem ser *identificadas* com eles porque podem ser realizadas por combinações de fatos radicalmente diferentes. Esta forma de naturalismo não-redutivista foi defendida por Brink (ver 1984, p.121-2 e 1989, p.159), Sturgeon (1988 e 2006), Boyd (1988).

Não-naturalistas, em contraste, sustentam que distinções e propriedades avaliativas não são capturáveis na linguagem de nenhuma ciência e não figuram nas melhores explicações empíricas de nenhum fenômeno. Esta compreensão do ato de avaliar atribui a nossas práticas avaliativas, portanto, um compromisso com a existência de aspectos da realidade para além daqueles que figuram na nossa melhor imagem científica da realidade.

4. A Estrutura do Argumento

Como já antecipado, meu argumento contra o Cognitivismo Descritivista consistirá em chamar atenção para aspectos da prática avaliativa dos quais esta compreensão da atribuição de valor não dá conta.

No primeiro capítulo argumento que o Cognitivismo Não-Naturalista não pode dar conta da superveniência ou *covariação* do valor. A covariação consiste no fato de diferenças em valor (quer sejam variações no valor de um mesmo objeto de avaliação ao longo do tempo ou diferenças de valor entre objetos de avaliação distintos) respondem a diferenças não-avaliativas. Esta é uma restrição à qual nossas atribuições de valor se conformam. O Não-naturalista não tem opção senão representar a covariação como uma

relação entre propriedades avaliativas e não-avaliativas e, dada esta suposição, argumento que ele pode dar sentido a esta restrição apenas impossibilitando o desacordo avaliativo ou atribuindo a qualquer pessoa capaz de atribuir valor uma compreensão implausível de propriedades avaliativas como propriedades metafisicamente *pegajosas* que aderem aleatoriamente a propriedades não-avaliativas. O argumento deste capítulo é tributário da argumentação de Blackburn (1993a, 1993b).

O Cognitívismo Naturalista não tem nenhuma dificuldade em acomodar a covariação. Isso se segue naturalmente do modo como esta teoria caracteriza atribuições de valor. No segundo e terceiro capítulo ataco esta teoria. No segundo capítulo argumento que sua atratividade se deve à promessa de dar conta da objetividade de juízos de valor *segundo certa concepção de objetividade*. Segundo esta concepção só são objetivos aqueles aspectos da realidade acessíveis em abstração de qualquer perspectiva particular, incluída aí a perspectiva caracterizada pela propensão a certas respostas comportamentais e afetivas que adquirimos ao longo de nossa educação moral. Argumento que esta concepção de objetividade é falha apelando à leitura de McDowell (1979, 1984 e 2002a) das considerações sobre seguir regras de Wittgenstein. Recusar esta concepção de objetividade não fornece uma objeção direta ao Cognitívismo Naturalista, mas remove a principal razão para preferi-lo a outras concepções do juízo de valor.

No terceiro capítulo apresento um argumento direto contra o Cognitívismo Naturalista. Boa parte do debate em torno desta variedade de Cognitívismo girou em torno de sua capacidade de dar conta do *Internalismo Moral*. Esta é a ideia de que há uma conexão interna entre nossas avaliações e nossas motivações ou, mais genericamente, nossas atitudes. Se nos restringimos a avaliações morais de ações, podemos formular o Internalismo como a alegação de que: se uma pessoa *P* julga que um curso de ação *A* é o curso de ação correto nas circunstâncias *C*, então *P* tem um motivo para adotar *A* em *C*¹. Neste sentido, Blackburn (1984, p.188), por exemplo, afirma que “[...] to regard something as good is to feel a pull towards promoting or choosing it” e Stevenson (1963, p.13) fala da bondade como dotada de um “magnetismo”. É difícil ver como este poderia ser o caso se juízos morais consistissem apenas na atribuição de propriedades naturais, porque, a princípio, parece possível que alguém

¹ Para que esta tese seja plausível temos que admitir que o motivo em questão pode ser suplantado por motivos decorrentes de considerações de outra ordem ou do medo, do egoísmo, da displicência etc. Há espaço para variações na formulação do Internalismo. Brink (1997, p.6-7) o caracteriza como a tese de que o juízo moral necessariamente motiva. Smith (1994, p.61) sustenta que o juízo moral fornece um motivo para o agente racional do ponto de vista prático. Esta qualificação visa abrir espaço para a possibilidade de que um agente, apesar de julgar sinceramente que certo curso de ação é o correto, não encontre nenhum motivo para agir conforme seu juízo em função de fenômenos como a fraqueza da vontade ou depressão clínica.

constate a instanciação da propriedade relevante e permaneça plenamente indiferente a ela. Cognitivistas Naturalista costumam, então, disputar a alegação de que o Internalismo captura um aspecto de nossas práticas avaliativas. Esta estratégia foi adotada por Brink (1984 e 1997), Boyd (1988) e Copp (2001), por exemplo. Eles defendem o *Externalismo Moral* segundo o qual a conexão entre juízo moral e motivação deve ser efetuada por um terceiro elemento, como uma preocupação com a propriedade que juízos morais rastreiam (preocupação com a promoção do bem-estar, por exemplo, se for este o objeto de juízos morais). Há um grande debate em torno da viabilidade de sustentar o Externalismo Moral. Eu vou evitar esta disputa e admitir que o naturalista pode afastar as dificuldades ligadas ao Internalismo.

Uma objeção mais recente ao Naturalismo sustenta que, surpreendentemente, qualquer versão viável desta teoria resultará em uma forma radical de relativismo moral. Esta objeção foi apresentada por Horgan e Timmons numa série de artigos (1991, 1992a, 1992b, 1996). Grosso modo, a objeção é a seguinte: qualquer versão de Cognitivismo Naturalista deve ter uma história a contar sobre como a referência de termos morais é determinada (isto é, como determinamos que propriedade natural eles designam). Segundo Horgan e Timmons, seja lá como o naturalista elaborar esta história, é possível estipular um cenário no qual uma comunidade usa termos que apresentam os mesmos traços que nossos termos morais (covariação, relevância para deliberação, conexão com nossas atitudes e sentimentos, etc) mas que, segundo o procedimento de determinação da referência proposto pelo naturalista, designam propriedades diferentes daquelas designadas por nossos termos morais. Isto torna nosso desacordo moral com esta comunidade impossível, porque juízos morais aparentemente contraditórios proferidos por membros das duas comunidades podem ser ambos verdadeiros. Muitos naturalistas se esforçaram para fornecer um procedimento de determinação do conteúdo semântico de termos morais que escape a esta objeção. É o caso de Sayre-McCord (1997a e 1997b), Copp (2000 & 2007), Brink (2001), van Roojen (2006), Freiman (2014) e Dunaway & McPherson (2014). Esta também é uma discussão que pretendo evitar. Vou admitir então que o naturalista pode escapar a esta dificuldade.

Minha objeção ao Cognitivismo Naturalista se focará em um aspecto de nossas práticas avaliativas que passou despercebido nestes debates. Me refiro a este aspecto como a “restrição à terceirização do juízo de valor”. Esta é na verdade uma restrição ao tipo de razão que pode ser oferecida em favor de uma atribuição de valor. Em geral, quando se trata de juízos descritivos, o parecer de especialistas na área sobre uma questão pode fornecer razão para adotarmos certa opinião. Por exemplo, se um economista renomado garante que a adoção de certa política econômica promoverá um maior desemprego, nós leigos podemos tomar o

fato de que ele sustenta essa opinião como razão para sustentá-la também. Argumento que o mesmo não é o caso quando se trata de atribuições de valor e que o naturalista, por reduzir estas a mera descrição de aspectos naturais, não pode dar sentido a esta restrição.

Se tanto o argumento a partir da covariação quanto o argumento a partir da restrição à terceirização são cogentes, então podemos concluir que atribuições de valor não podem ser reduzidas a uma espécie do ato de descrever. Concluo minha discussão me perguntando se isto implica que devemos abandonar o Cognitivismo Avaliativo em favor de uma versão de Não-Cognitivismo. Minha sugestão é que embora seja inevitável recusar o Cognitivismo Descritivista podemos adotar uma forma de Cognitivismo *Prático*. Avaliações não devem ser compreendidas como mirando conhecimento sobre aspectos da realidade (*knowledge that*) mas conhecimento prático, sobre como fazer algo (*knowledge how*). Encerro o texto com algumas sugestões exploratórias neste sentido.

1. COGNITIVISMO NÃO-NATURALISTA E COVARIAÇÃO

O Cognitivism Moral Descriptivist fere a distinção de senso comum entre as atividades de descrever e de avaliar. O ato de avaliar é reduzido a um caso especial do ato de descrever, que difere dos demais apenas em razão do caráter peculiar dos aspectos da realidade dos quais se ocupa. A primeira tarefa que se impõe ao cognitivista é, portanto, delimitar a região da realidade da qual tratam juízos de valor. É por referência a ela que o cognitivista deve explicar os traços distintivos do juízo de valor. Grosso modo, há duas alternativas aqui: ou juízos de valor dizem respeito a um reino de fatos que transcendem o mundo natural ou dizem respeito a fatos naturais (e então cabe ao cognitivista delimitar a região moralmente relevante da natureza). Argumentarei que a primeira opção não está disponível ao cognitivista, não em razão de sua aparente extravagância metafísica, mas porque ela não dá conta de certos traços distintivos do juízo de valor. Não há opção para o cognitivista, portanto, senão sustentar que juízos de valor descrevem aspectos naturais da realidade. O Cognitivism Descriptivist só é viável em sua forma naturalista, que será nosso alvo nos próximos capítulos.

1.1. O Argumento da Questão em Aberto

A primeira questão que um defensor do cognitivism moral deve responder é então esta: “que fatos são estes que o juízo de valor supostamente descreve?”. Moore (1903) notoriamente respondeu que os fatos em questão não são fatos com os quais a ciência lida; são fatos morais que não podem ser reduzidos a nenhum fato físico, biológico, social, econômico, psicológico etc. Isso significa que a crença expressa por um juízo moral não pode ser a crença de que o objeto avaliado conduz ao maior balanço de bem-estar, nem de que seja aprovado pela sociedade do autor do juízo, nem que seja desejado pelo autor do juízo (para listar alguns dos candidatos mais usuais). Segundo Moore, juízos de valor da forma “isto é bom” atribuem ao objeto avaliado a propriedade irreduzível de ser bom, e nada mais pode ser dito a respeito dessa propriedade (1903, §6). Ele acusa todos aqueles que pretendem defender uma versão naturalista de Cognitivism, segundo a qual o juízo moral descreve aspectos naturais da realidade, de cometerem o que chama de “falácia naturalista”:

[...] Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other, but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the naturalistic fallacy [...] (Moore, 1903, §10 ¶ 3)

Essa passagem deixa claro que a *falácia naturalista* consiste na identificação da propriedade designada por “bom” com outra propriedade mediante uma definição. O sentido em que Moore usa “definição”, contudo, é técnico. Quando ele acusa seus adversários de acreditarem que estavam definindo a bondade ele os está acusando de acreditarem que estão descrevendo “a real natureza do objeto ou noção denotado pela palavra ['bom']” (1903, §7). Uma descrição deste tipo pode ser dada enumerando as diferentes qualidades daquilo que é definido. Apresentar uma definição, no sentido de Moore, é analisar, decompor em partes menores, a noção em questão. Só é passível de definição nesse sentido aquilo que é complexo e que como tal pode ser desmembrado em diferentes partes. O erro em que incorre quem comete a falácia naturalista é não se dar conta de que “bom” denota uma propriedade simples, que não pode ser definida no sentido em questão, i.e., que não pode ser decomposta em partes menores. Segundo Moore, tudo o que podemos dizer em resposta à questão “o que é a bondade?” é que trata-se de uma propriedade que não pode ser definida (1903, §6). Ele ressalta a importância desta tese afirmando que ela corresponde à tese de que nenhuma proposição sobre o que é bom é analítica e que isso equivale à alegação de que ninguém pode se valer de axiomas como “Prazer é o único bem” ou “Bom é aquilo que é desejado” na pretensão de que capturam o significado da expressão avaliativa (1903, §6).

Dado que bondade é simples, não pode ser analisada e, portanto, não pode ser definida, Moore nos diz que nenhuma proposição sobre a propriedade designada por “bom” pode ser analítica, e isso equivale, segundo ele, a afirmar que nenhuma proposição que articula o termo “bom” é verdadeira em função do significado das palavras utilizadas. Se uma proposição analítica dessa espécie fosse possível, então uma definição da bondade também seria. Fornecer uma definição consistiria, portanto, apenas em encontrar um sinônimo para o termo definido. A razão oferecida por Moore em favor da tese de que “bom” designa uma propriedade simples se reduz, então, à ideia de que não há um sinônimo de “bom”.

O famoso *Argumento da Questão em Aberto* de Moore visa justamente oferecer um dispositivo para testar pretensas definições de expressões morais em termos de expressões analiticamente equivalentes. O defensor de um utilitarismo antiquado poderia sustentar que uma expressão como “o curso de ação *A* é melhor que o curso de ação *B*” é sinônima de “o curso de ação *A* promove maior bem-estar do que o curso de ação *B*”. Constatamos que propostas desse tipo são descabidas, contudo, atentando ao fato de que se assumimos sua verdade perguntas que colocam dúvidas morais sérias (ou mesmo dilemas morais) são

reduzidas à expressão de confusão por parte do falante. Por exemplo, a expressão “eu sei que punir esta pessoa inocente irá promover o maior bem-estar possível, mas este é o melhor curso de ação?” pode ser usada para expressar uma dúvida moral genuína (que em algum contexto pode ser uma dúvida urgente e grave), mas se aceitamos que “*A* é o melhor curso de ação” é analiticamente equivalente a “*A* é o curso de ação que promove o maior bem-estar possível” então essa expressão não pode ser usada para apresentar nenhuma dúvida moral porque seria equivalente a “eu sei que este é o melhor curso de ação, mas é o melhor curso de ação?” - uma questão cuja resposta é evidente para qualquer um que compreenda os termos articulados.

Esse procedimento pode ser generalizado: assumimos que uma definição proposta é correta e que, portanto, o termo moral definido e a expressão que o define são analiticamente equivalentes; formulamos então uma questão capaz de apresentar uma dúvida ou dilema moral na qual o falante assume que o *definiens* pode ser aplicado mas se pergunta a respeito da legitimidade da aplicação do termo moral supostamente definido; dado que podemos conceber situações nas quais a questão pode ser usada para colocar dúvidas morais sérias, ambas as expressões articuladas na questão não podem ser analiticamente equivalentes, o que tornaria a questão incapaz de expressar uma dúvida legítima.

Claro, não há forma de mostrar de antemão que para toda definição proposta é possível formular uma questão em aberto capaz de colocar uma dúvida moral séria, mas as definições mais promissoras (em termos de satisfação de desejos, promoção de bem-estar ou felicidade etc) não sobrevivem ao argumento de Moore e as perspectivas do naturalista de encontrar uma definição que o faça não são promissoras. Ademais, deve ser claro que o argumento não mina teorias normativas: por exemplo, que a questão “eu sei que punir esta pessoa inocente irá promover o maior bem-estar possível, mas este é o melhor curso de ação?” coloque uma dúvida moral (e isso é tudo que o argumento de Moore exige: que a questão não possa ser afastada como incapaz de apresentar uma dúvida digna de consideração) não implica que, ao fim ao cabo, a resposta correta não possa ser “sim, é o melhor curso de ação”, como prescreveria o Utilitarismo.

1.2. Recusa do Cognitivism Não-naturalista

1.2.1. Cognitivism Não-Naturalista e Ceticismo

O que o Argumento da Questão em Aberto mostra é que nenhuma definição naturalista pode capturar o sentido de “bom” (ou de outro termo moral qualquer). A passagem

para a conclusão de que juízos morais consistem na atribuição de propriedades não-naturais, simples e irreduzíveis (Moore, 1903, §10 e §66), depende de suposições adicionais que Moore não torna explícitas. Em particular, depende da suposição problemática de que se dois termos designam a mesma propriedade, então são sinônimos e podem ser interdefinidos analiticamente. Mas suponha por hora que o argumento é bem sucedido. Poderíamos ser persuadidos a aceitar a forma de Cognitivismo Descritivista Não-Naturalista que Moore sustenta?

Alguém impressionado pelo Argumento da Questão em Aberto pode muito bem se convencer de que termos morais não designam aspectos naturais da realidade, e mesmo assim ser incapaz de aceitar a tese de que termos morais designam propriedades morais não-naturais. A metafísica de propriedades *sui generis*, isoladas de qualquer relação causal, bem como a epistemologia que daí se segue, que postula o acesso intuitivo direto a fatos morais, é extravagante demais. Pode parecer impossível fornecer uma razão que nos convença da existência destas propriedades e a afirmação de que nosso acesso epistêmico a elas se dá por *intuição* apenas guarda o lugar para uma explicação efetiva da relação cognitiva com esta região da realidade que ainda não foi fornecida. Quem se encontra nesta posição vê-se obrigado a interpretar de maneira diferente a história de Moore sobre questões morais em aberto e esta parece uma boa alternativa: a razão pela qual definições naturalista fecham questões morais em aberto (isto é, as tornam incapazes de expressar dúvidas genuínas) não é que noções morais sejam noções de propriedades não-naturais; antes isto se deve ao fato de que noções morais não são de todo noções de propriedades. Estes termos não são usados para representar aspectos morais da realidade, mas têm uma função distinta – como expressar emoções ou atitudes, manifestar aceitação de certas regras etc. Sustentar isto é sustentar uma forma de Não-Cognitivismo Moral. Esta posição envolve a tese de que juízos descritivos diferem em natureza de juízos de valor: enquanto os primeiros representam a realidade e como tais são portadores de valor de verdade, juízos de valor cumprem uma função distinta e são destituídos de valor de verdade (embora sua aceitabilidade possa ser avaliada em outros termos).²

Contudo, seja lá quais forem os méritos do Não-Cognitivismo Moral, a extravagância metafísica e epistemológica do Cognitivismo Não-Naturalista não é razão suficiente para recusá-lo. Isso porque uma posição possível no debate sobre a natureza do juízo moral combina a aceitação do Cognitivismo ao estilo de Moore com a tese de que as

² Esta posição foi originalmente defendida por Positivistas Lógicos como Ayer (1946). Stevenson (1963) e Hare (1952) defendem a mesma tese. Não-Cognitivistas contemporâneos incluem Blackburn (1999) e Gibbard (1990).

pressuposições metafísicas e epistemológicas desta posição não são satisfeitas. Mackie (1977) defendeu esta posição que ficou conhecida como “teoria do erro”. Esta teoria é composta de duas partes: (I) o Cognitivismo Descritivista Não-Naturalista é correto enquanto caracterização do juízo moral e (II) propriedades não-naturais do tipo pressuposto por (I) não existem. Disso resulta que todo juízo moral é falso³ pois atribui ao objeto avaliado uma propriedade que não pode ser instanciada pela simples razão de que não existe.

A argumentação de Mackie em favor de (II) consiste em ressaltar a extravagância metafísicas das propriedades morais *sui generis* postuladas por Moore apontando para a conexão estreita entre nossas avaliações morais e nossa deliberação e ação. Seu argumento parte da suposição de que o Internalismo Moral captura adequadamente a conexão entre juízos morais e motivação. Se alguém julga, por exemplo, que fazer *A* é o melhor curso de ação nas circunstâncias atuais, então esta pessoa deve reconhecer um motivo para fazer *A*. Mas se crer que *A* é o melhor curso de ação é crer que *A* instancia certa propriedade, então é a mera constatação desta propriedade que deve nos fornecer um motivo para agir, independentemente de quais sejam nossos interesses, preocupações, inclinações etc. Nas palavras de Mackie “um bem objetivo seria buscado por qualquer um que o encontrasse” (1997, p.77), independente de como a pessoa em questão é constituída. Mas nada mais no universo, ele sustenta, apresenta esta relação interna com nossas decisões e ações, de maneira que postular a existência de uma propriedade moral é postular uma entidade de um tipo radicalmente distinto daquilo com o que estamos acostumados. Isto, por si só, nos autorizaria a duvidar da existência de qualidades morais mooreanas.⁴

Isto, contudo, não fornece razão para negar o Cognitivismo Não-naturalista, sustenta Mackie, porque esta concepção do juízo moral faz perfeita justiça ao pensamento e à prática moral (Mackie, 1977, p.71). O ponto de Mackie é justamente que nossas atribuições de valor são todas falsas. Apontar o fato de que sua compreensão da atribuição de valor implica que nossas práticas avaliativas incorporam pressuposições metafísicas que não são satisfeitas como uma razão para recusar esta compreensão da atribuição de valor seria mera petição de princípio.

De maneira a oferecer uma objeção contundente ao Cognitivismo Não-Naturalista (que um partidário da teoria do erro não possa simplesmente recusar como uma petição de

³ Isso não é estritamente correto porque da tese de que toda atribuição de valor é falsa segue-se que podem haver juízos de valor vacuamente verdadeiros: é o caso da negação de uma atribuição de valor, por exemplo.

⁴ Não creio que propriedades morais mooreanas sejam tão extravagantes quanto a imagem pintada por Mackie sugere (mesmo que aceitemos a verdade do Internalismo Moral). Isto, contudo, é irrelevante para o argumento deste capítulo. Teremos oportunidade de discutir os méritos desta parte do argumento de Mackie no próximo capítulo.

princípio) não devemos apelar à extravagância de seus compromissos metafísicos ou epistemológicos. O que temos que mostrar é que, contra Mackie, esta posição não faz perfeita justiça ao pensamento, ao discurso e à prática moral.

1.2.2. O Argumento a partir da Covariação

Podemos fazer isto nos focando em um aspecto simples mas importante do juízo de valor.⁵ A ideia fundamental aqui é que o valor de algo não pode mudar sem que ocorra alguma mudança em suas características não-avaliativas e que dois objetos de juízo não podem diferir em valor sem que difiram também em alguma característica não-avaliativa.⁶ Neste sentido atribuições de valor *covariam* com as características não-avaliativas dos objetos de avaliação. Me refiro a este traço do juízo moral por “covariação”.⁷

Alguém é um “*avaliador competente*” apenas se atende os requisitos mínimos para que se possa dizer de alguém que é capaz de realizar juízos de valor. Podemos formular a premissa fundamental do nosso argumento como a alegação de que admitir a covariação é condição de competência avaliativa. Aqui podemos fazer pouco mais do que esperar que o leitor reconheça na aceitação da covariação uma condição mínima de competência avaliativa. Podemos trazer à tona esta convicção considerando casos nos quais a covariação é violada. Suponha que alguém sustente, por exemplo, que apesar de Pedro e João estarem ambos em condições financeiras igualmente confortáveis, ocuparem cargos públicos com as mesmas atribuições em regiões igualmente desvalidas do país e terem desviado a mesma quantidade de recursos, o que Pedro fez foi moralmente pior do que o que João fez. Diante desta alegação gostaríamos de saber o que, para nosso interlocutor, distingue o caso de Pedro do de João. Se ele afirma que não há nenhuma diferença relevante ficaremos surpresos: porque então a diferença arbitrária em tratamento? Que nosso interlocutor afirme isto é prova de que ele é

⁵ O argumento que eu apresento a seguir é baseada na argumentação de Blackburn (1993a e 1993b). Smith (1994, p.21-25) argumenta no mesmo sentido. McPherson (2012) apresenta uma versão do argumento como uma dificuldade metafísica para o Cognitivism Não-Naturalista.

⁶ Isto é amplamente aceito. Neste sentido: “If a given thing possesses any kind of intrinsic value in a certain degree, not only must the same thing possess it, under all circumstances, in the same degree, but also anything exactly like it, must, under all circumstances, possess it in exactly the same degree. (Moore, 1922, p. 261). “First, let us take that characteristic of 'good' which has been called its supervenience. Suppose that we say 'St. Francis was a good man'. It is logically impossible to say this and to maintain at the same time that there might have been another man placed in exactly the same circumstances as St. Francis, and who behaved in exactly the same way, but who differed from St Francis in this respect only, that he was not a good man” (Hare, 1952, p. 145). Mais recentemente, ver Klage (1988), Smith (1994, p.21-25, 2004, Cap. 11), Blackburn (1993a e 1993b), Shafer-Landau (2003, p.77-78), FitzPatrick (2008), McPherson (2012).

⁷ É usual na literatura se referir a este aspecto do juízo moral por “superveniência”. Como meu objetivo final é recusar a ideia de que juízo morais rastreiam propriedades morais em qualquer sentido não-deflacionário e “superveniência” sugere a ideia de que uma classe de aspectos da realidade é constituída por (ou está, em algum outro sentido, ligada a) outra classe de aspectos da realidade, prefiro o termo “covariação” que não carrega as mesmas conotações metafísicas.

tendencioso e está favorecendo João. Se este não é o caso, só nos resta admitir que ele não se dá conta do que está dizendo ou simplesmente é incapaz de fazer avaliações morais competentemente. Se aceitamos isto, aceitamos que reconhecer a covariação é condição de competência moral. Exemplos análogos podem ser produzidos para atribuições de valor artístico, por exemplo.

Vamos nos focar em juízos morais, embora todas as considerações que se seguem se apliquem também a atribuições de valor artístico. Para o cognitivista não-naturalista o juízo moral consiste na atribuição de uma propriedade moral não-natural ao objeto de avaliação. Para ele, então, a *única* condição de competência em fazer avaliações morais é ser capaz de atribuir a objetos, pessoas, ações e eventos esta propriedade moral. Na medida, contudo, em que fornece uma compreensão adequada do juízo moral, o Cognitivism Não-naturalista deve acomodar entre os requisitos mínimos de competência o reconhecimento da covariação. Ele deve sustentar que se a agente *S* é uma avaliadora moral competente, então *S* reconhece que se uma propriedade moral *M* é instanciada por um objeto de juízo *a* e não por *b* (ou é instanciada em diferentes graus por *a* e *b*), então há alguma diferença não-avaliativa entre *a* e *b*. Nossa questão é: porque ser capaz de atribuir propriedades morais envolve admitir isto?

Devemos distinguir a condição de competência que estamos formulando de uma exigência mais fraca que pode ser facilmente acomodada pelo não-naturalista. Chamemos de “avaliação comparativa assimétrica” juízos que atribuem valor a dois objetos, pessoas, instituições, ações ou eventos mas em graus diferentes. É o caso, por exemplo, do juízo expresso por “O que João fez é muito pior do que Pedro fez”, “Este quadro é mais bonito que este outro” ou “A escravidão é mais vil que o Apartheid”. Pode parecer então que a premissa fundamental de nosso argumento é capturada por (A) “Se alguém faz uma avaliação comparativa assimétrica, então admite que há uma diferença não-avaliativa entre os objetos avaliados”. Por contraposição: “Se alguém não admite que há uma diferença não-avaliativa entre os objetos avaliados, então não faz uma avaliação comparativa assimétrica”. Isto quer dizer, se alguém usa a expressão comumente usada para expressar uma avaliação comparativa assimétrica mas se nega a admitir que reconhece a existência de uma diferença não-avaliativa entre os objetos avaliados, então está usando mal a expressão. Isso torna evidente que este condicional expressa uma condição de competência avaliativa.

Klagge (1998, p.462) chama a condição imposta por (A) de “superveniência atributiva”. Esta condição pode ser facilmente explicada pelo cognitivista não-naturalista se ele sustentar que é constitutivo da competência em fazer juízos morais reconhecer que a instanciação de propriedades não-avaliativas fornece a evidência relevante para a instanciação

de propriedades avaliativas (Klagge, 1998, p.465). Isso implica que alguém competente em fazer juízos morais atribui o mesmo valor a objetos de juízo que apresentam (ou que ele julgue apresentar) as mesmas características não-avaliativas e isso dá conta de (A). Há, contudo, um preço a se pagar. Suponha que admitimos que é constitutivo da competência em atribuir estados mentais a indivíduos reconhecer que a evidência relevante para estas atribuições é o comportamento do indivíduo em questão. Isto parece bastante plausível. Mas daí não se segue que dois indivíduos com comportamento idêntico não podem diferir em estados mentais. Por exemplo, apesar do comportamento de dois indivíduos ser idêntico quanto a todos os aspectos relevantes pode muito bem ser o caso que eles diferem em estado mental porque um deles está fingindo estar com dor, por exemplo, enquanto o outro está sofrendo genuinamente. Isto é possível simplesmente porque a evidência adequada para atribuição de estados mentais não é infalível (se este não fosse o caso, cenários céticos sobre outras mentes deveriam ser recusados como mera impossibilidade conceitual). Da mesma forma, se sustentamos que para que alguém seja moralmente competente basta que ela admita que propriedades não-avaliativas são a evidência relevante para atribuições de valor, não se segue que dois objetos de juízo com as mesmas características não-avaliativas não podem diferir em valor. Se isto fosse tudo, e se admitíssemos que a evidência para atribuição de valor pode ser desencaminhadora, então seria compatível com a competência moral admitir que, no fim das contas, dois objetos de juízo podem diferir apenas em que um tem valor (ou desvalor) e outro não. Mas é isto que queremos negar.

Podemos capturar a diferença entre as condições de competência para atribuição de estados mentais e para atribuição de valor da seguinte forma: dada a suposição de que o comportamento de dois indivíduos em certo momento é idêntico, pode ser compatível com competência na atribuição de estados mentais admitir que há espaço para dúvida sobre se ambos têm os mesmos estados mentais. Este não pode ser o caso quando se trata juízos de valor: dada a suposição de que dois objetos de juízo, como as ações de Pedro e João no exemplo acima, partilham todas as características não-avaliativas relevantes, não há como duvidar que ambas têm o mesmo valor. Se estamos seguros que a evidência disponível em termos de propriedades não-avaliativas é a mesma, então temos uma *garantia* de que os dois objetos de avaliação têm o mesmo valor – o mero ato de admitir que poderiam ainda diferir em valor trai incompetência moral.⁸

⁸ Para mostrar isto basta adaptar o exemplo acima sobre Pedro e João. Suponha que o avaliador em questão não afirme que o que Pedro fez foi pior do que o que João fez, mas que ele não tem certeza se ambas as ações são igualmente censuráveis. Se lhe perguntamos se ele não tem certeza de que está em poder de toda a informação relevante para julgar os casos, ele responde negativamente: “não, estou convencido de que

A condição de competência que estamos tentando capturar consiste então em aceitar o seguinte condicional: “se dois objetos de juízo de fato diferem em valor, então há alguma diferença não-avaliativa entre eles”. O cognitivista não-naturalista deve ler isto assim: “se a instancia uma propriedade moral que b não instancia, ou se a e b instanciam uma mesma propriedade moral em diferentes graus, então há uma diferença não-avaliativa entre a e b ”⁹. E para acomodar esta condição de competência não basta sustentar que todo avaliador competente reconhece que a instanciação de propriedades não-avaliativas é a evidência relevante para atribuições de propriedades morais; é necessário sustentar além disso que é condição de competência reconhecer que esta evidência não é falível no sentido em que evidência comportamental é falível com relação à atribuição de estados mentais. A evidência adequada para atribuição de estados mentais é tal que pode estar presente mesmo que o indivíduo não tenha o estado mental em questão. A evidência adequada para atribuição de propriedades morais, em contraste, deve ser tal que caso estas propriedades estejam ausentes, ela também estará.

Em outras palavras, o cognitivista não-naturalista deve sustentar que qualquer avaliador competente reconhece que se a instancia uma propriedade moral M , então existe uma descrição não-avaliativa D de a e o fato de a ser D implica que a é M , de maneira que se a não instanciasse M (isto é, diferisse em valor), então não instanciaría D (isto é, diferiria em características não-avaliativas). Mas não só isso. Se tudo o que admito é o expresso por “ $Da \rightarrow Ma$ ” então um objeto b poderia instanciar todas as propriedades relevantes para avaliação que a instancia e não instanciar M no mesmo grau – o que violaria a covariação. O cognitivista deve sustentar então que o avaliador competente reconhece não só que o fato de a instanciar D implica que a instancia M , mas que a instanciação de D por qualquer objeto implica a instanciação de M pelo mesmo objeto, isto é, “ $(\forall y)(Dy \rightarrow My)$ ”.

Se qualquer avaliadora competente reconhece isto, então reconhece que se b instancia todas as mesmas propriedades não-avaliativas relevantes que a , então b instancia M

ambos roubaram de pessoas em necessidade para sustentar luxos supérfluos, que ambos sabiam o que estavam fazendo, e que este é o fim da história; apenas me pergunto se uma dessas ações não pode ser melhor que a outra?”. Talvez esta pessoa esteja relutante em censurar Pedro e João igualmente (em razão de alguma relação afetiva com um deles, por exemplo) e por isso resista a admitir que as duas ações são igualmente censuráveis. Mas se este não é o caso, só nos resta admitir que ele não se dá conta do que está dizendo ou simplesmente é incapaz de fazer avaliações morais competentemente.

⁹ Klagge se refere a esta condição como “superveniência ontológica”. Ele sustenta que é condição de competência admitir apenas (A), isto é, superveniência atributiva (Klagge, 1998, p. 462). Estou desafiando esta alegação: o não-naturalista deve admitir que reconhecer a superveniência ontológica é condição de competência moral. Claro, um não-cognitivista, por exemplo, pode dar uma interpretação não-ontológica para “se dois objetos de juízo de fato diferem em valor, então há alguma diferença não-avaliativa entre eles”, mas isto porque uma vez que ele abandona a suposição de que juízos morais rastreiam propriedades não há mais como diferenciar este condicional de (A).

no mesmo grau que a . Logo, por contraposição, se b não instancia M no mesmo grau que a , então b não instancia todas as mesmas propriedades não-avaliativas relevantes que a . Assim o não-naturalista acomoda a covariação como condição de competência moral.

Esta proposição, cuja aceitação o cognitivista deve atribuir a todo avaliador competente, pode ser generalizada. Digamos que M é a família das propriedades morais e N é a família das propriedades não-morais. Então, todo avaliador competente reconhece que para todo predicado μ em M e para todo objeto x , se x é μ , então existe algum Φ em N , tal que x é Φ e para todo y , se y é Φ então y é μ . Essa proposição pode ser assim formulada:

$$(C) \Box(\forall \mu \text{ em } M)(\forall x) [\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge (\forall y)(\Phi y \rightarrow \mu y))]^{10}$$

O operador de necessidade no começo da fórmula visa capturar o fato de que isso se segue das condições de competência moral. O tipo de necessidade que o cognitivista deve atribuir a esta proposição então é mais forte do que necessidade metafísica (onde algo é metafisicamente necessário se, e somente se, é o caso em todo mundo possível). Todos aqueles que dominam os conceitos relevantes deveriam aceitar a verdade da proposição sob o escopo do operador de necessidade. Negar a verdade da proposição trairia falta de domínio sobre os conceitos que ela articula ou confusão: uma incapacidade de apreender corretamente aspectos importantes do conceito e operar com eles. Designarei o tipo de necessidade em questão por “necessidade conceitual”. Uma verdade é conceitualmente necessária se assentir a ela é constituinte da competência no uso dos termos utilizados na sua expressão; negar tais verdades é constitutivo da falta de competência no uso destes termos.¹¹

Agora, lembre-se que para o cognitivista ser competente em fazer avaliações é ser capaz de atribuir propriedades avaliativas. Dado o modo como o cognitivista acomodou a covariação, sabemos que, para o cognitivista, quem sabe atribuir propriedades morais, reconhece (sob pena de incompetência moral) que propriedades morais e não-morais se relacionam da maneira descrita por (C). Mas porque saber atribuir uma propriedade moral

¹⁰ Esta formulação é apresentada por Kim (1984). Neste capítulo adoto essa formulação uma vez que ela satisfaz as necessidades dialéticas do presente debate e permite apresentar de maneira mais clara a dificuldade para o Cognitivismo Não-Naturalista. Reconheço contudo, que alguém pode protestar que ela estabelece uma condição forte demais uma vez que não temos razão para supor que é possível, para todo predicado moral, especificar condições suficientes para sua aplicação em termos não-avaliativos. No próximo capítulo apresento considerações que de fato colocam em xeque esta suposição. Podemos, contudo, reformular o argumento sem perdas. Ver a seção 2.5 do próximo capítulo.

¹¹ Essa distinção entre necessidade metafísica e conceitual se aplica não só a operadores de necessidade mas também a operadores de possibilidade. Algo é uma possibilidade metafísica se há ao menos um mundo possível onde ocorre. Algo é uma possibilidade conceitual se sua negação não for uma verdade conceitualmente necessária – isto é, se não houver restrição conceitual a sua possibilidade.

envolve reconhecer que sua instanciação é implicada pela instanciação de uma propriedade de outro tipo?

Para reconhecer a gravidade desta questão vale a pena lembrar que em geral ser capaz de identificar e atribuir uma propriedade não envolve reconhecer nenhum fato sobre a relação do tipo de propriedade em questão com propriedades de outro tipo. Por exemplo, posso saber muito bem como atribuir cores a objetos e como distinguir objetos de cores diferentes, mesmo sem ter a mínima ideia de que o fato de algo ter certa cor é explicado pelo padrão de absorção e reflexão de luz da superfície do objeto. Em especial, posso ser plenamente capaz de atribuir diferentes cores a objetos embora sustente que dois objetos podem diferir *apenas* quanto a sua cor e nada mais. Porque o caso deveria ser diferente com propriedades morais?

A resposta do cognitivista deveria seguir nesta linha: “quem é moralmente competente domina certos critérios para atribuição de propriedades morais”. Estes critérios seriam especificados em termos da instanciação de outro tipo de propriedade, por isso qualquer pessoa moralmente competente saberia que uma propriedade moral só pode ser atribuída se alguma propriedade de outro tipo é instanciada.

Há uma ambiguidade nesta resposta do cognitivista, mas seja lá como o compreendemos, ele incorre em sérios problemas. Um modo de compreender a resposta é este: quem é competente na atribuição de certa propriedade moral reconhece que quando certa propriedade não-avaliativa *específica* é instanciada a propriedade moral em questão também o é. Mas então o cognitivista estaria se comprometendo com algo muito mais forte do que (C). Ele estaria se comprometendo com a ideia de que se uma propriedade moral M é corretamente atribuída a a , então existe uma descrição não-avaliativa D de a tal que é condição de competência moral reconhecer que esta descrição D implica a instanciação de M . Generalizada, a condição de competência postulada pelo cognitivista neste caso poderia ser formalizada assim:

$$(C^*) \Box (\forall \mu \text{ em } M)(\forall x) [\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge \Box (\forall y)(\Phi y \rightarrow \mu y))]$$

Enquanto (C) declara a necessidade conceitual de um condicional, em (C*) há um operador de necessidade no conseqüente do condicional. Dado que o cognitivista estaria afirmando que é condição de competência reconhecer que certa descrição particular implica a instanciação da propriedade moral, o operador de necessidade no conseqüente do condicional deveria também ser lido como necessidade conceitual. Isto, contudo, torna (C*) falsa. Segundo (C), se qualquer conceito moral se aplica a algo, então há uma descrição não-

avaliativa que se aplica a este algo e sempre que a mesma descrição for aplicável o mesmo conceito moral é aplicável. Segundo (C*), de outro lado, se qualquer conceito avaliativo se aplica a algo, então há uma descrição não-avaliativa que se aplica a este algo e é *condição de competência moral* admitir que sempre que esta descrição se aplica o conceito avaliativo em questão também se aplica. Neste caso, um padrão de avaliação *particular* é incorporado às condições de competência moral: toda pessoa competente, ao fazer certo juízo de valor, deveria admitir que há uma descrição não-avaliativa particular *D* que se aplica ao objeto de seu juízo e que é condição de competência admitir que o fato de que esta descrição se aplica autoriza o juízo de valor em questão – em outras palavras, aceitar que algo ser *D* lhe torna valioso seria condição de competência em atribuições de valor.

Isto é inaceitável. O problema é que se um padrão de avaliação específico é incorporado às condições de competência moral, o desacordo moral genuíno, como algo distinto do desacordo sobre a descrição não-avaliativa de algo, se torna impossível. Desacordo moral genuíno só pode acontecer entre agentes morais competentes. Mas se ser competente envolve adotar um padrão de avaliação específico, então agentes morais competentes não discordariam a respeito de casos para os quais o padrão fornecesse um método de decisão. Como segundo (C*) haveria incorporada às condições de competência moral uma explicação para qualquer juízo moral, desacordo moral sobre qualquer juízo moral (isto é, todo e qualquer desacordo moral) seria impossível se houvesse acordo sobre a descrição não-avaliativa do objeto de juízo. (C*) garante que se um conceito moral qualquer se aplica corretamente a algo, então este algo cai sob uma descrição não-avaliativa que exige, sob pena de incompetência moral, o reconhecimento da correção da atribuição do conceito moral. Toda discussão moral possível seria sobre a caracterização não-avaliativa do objeto de avaliação e jamais poderia levar a qualquer descoberta propriamente moral. Qualquer aparente desacordo moral genuíno (a respeito de se o fato de o objeto de juízo ter tal e tal característica justifica certa atribuição de valor) seria reduzido à troca de palavras entre agentes competentes de um lado e pessoas incapazes de realizar avaliações de outro. Isto é razão mais do que suficiente para negar (C*).¹²

¹² Recusar (C*) não nos obriga a recusar a ideia de que dada uma caracterização completa do objeto de juízo há apenas um modo correto de avaliá-lo. Este pode muito bem ser o caso. O que recusamos é a ideia de que dada uma caracterização completa do objeto de juízo não pode mais haver desacordo competente sobre qual é a avaliação correta. O problema é que (C*) impossibilita justamente este desacordo. Se aceitássemos (C*) não poderíamos descobrir que certas características não-avaliativas permitem atribuir certo conceito avaliativo, assim como não podemos descobrir que nenhum solteiro é casado (na medida em que negar isto não trai ignorância de um fato, mas incompetência no uso dos termos).

O cognitivista não-naturalista poderia tentar enfraquecer sua condição de competência moral: quem é competente na atribuição de certa propriedade moral reconhece que quando certa propriedade não-avaliativa *não-especificada* é instanciada a propriedade moral em questão também o é. Ou seja, é condição de competência reconhecer que certo padrão de avaliação se impõe, embora nenhum padrão particular seja imposto pelas condições de competência moral. É possível discordar competentemente sobre qual o padrão de avaliação moral correto. Contudo, como para o cognitivista não-naturalista avaliar algo não é senão lhe atribuir certa propriedade não-natural, o padrão de avaliação correto é simplesmente aquele que registra corretamente a ligação entre propriedades morais e propriedades não-avaliativas. Neste cenário, sustentar que é condição de competência admitir que há um padrão de avaliação, embora não seja condição de competência assentir a nenhum padrão específico, é o mesmo que sustentar que é condição de competência admitir que propriedades morais estão regularmente conectadas a certas propriedades não-avaliativas. E admitir isto não é senão admitir que propriedades morais se relacionam com propriedades não-avaliativas nos moldes de (C). Sustentar isto não é, portanto, realmente fornecer uma explicação da covariação enquanto traço conceitual do juízo moral. Mas talvez o não-naturalista possa viver com isto: a covariação, sustentaria ele, é um traço fundamental, não-explicado, do juízo moral. Simplesmente é o caso que o conceito de uma propriedade moral não-natural é o conceito de uma propriedade que se conecta da maneira especificada por (C) com propriedades não-avaliativas.

Esta pode parecer uma estratégia viável se tudo que o cognitivista deve admitir é que a noção de propriedade moral é a noção de uma propriedade que se conecta regularmente a certas propriedades não-avaliativas não especificadas *a priori*. Mas isto não é tudo. Considere o que está envolvido na recusa de (C*). Ao negar (C*) negamos que todo juízo moral possa ser justificado por uma descrição tal que seja condição de competência moral admitir que ela implica o juízo em questão. Ou seja, estamos admitindo que pelo menos alguns juízos morais podem ser de fato implicados por certas descrições não-avaliativas (de maneira que seria correto afirmar que se o objeto de avaliação não tivesse o valor que lhe é atribuído, então a descrição em questão não se aplicaria) mesmo que seja compatível com a competência moral não reconhecer que a aplicação da descrição em questão autoriza a atribuição de valor. Em suma, ao negar (C*) o cognitivista não-naturalista se compromete com a seguinte proposição:

$$(P) \diamond(\forall \mu \text{ em } M)(\exists x)[\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge (\forall y)(\Phi y \rightarrow \mu y) \wedge \diamond(\forall y)(\Phi y \wedge \neg \mu y))]^{13}$$

De acordo com (P), existem pelo menos alguns juízos morais que são implicados por (são corretos à luz de) certas descrições com as quais o juízo, contudo, não tem ligação conceitual. Isto é, não é conceitualmente necessário (não é condição de competência admitir) que a descrição implique o juízo moral – este é um fato moral substancial que podemos descobrir. Ao negar (C*) reconhecemos que mesmo que uma descrição não-avaliativa *D* de fato implique certa atribuição de valor, um avaliador competente pode constatar que a descrição *D* se aplica e não atribuir o valor devido ao objeto de juízo. Isto é, admitimos a possibilidade de erro propriamente avaliativo, independente de erro na descrição não-avaliativa do objeto de avaliação. Na leitura do cognitivista não-naturalista, isto significa que, até onde vão restrições conceituais, mesmo que no mundo atual cada propriedade moral esteja conectada regularmente a certas propriedades não-avaliativas, há mundos *conceitualmente* possíveis, idênticos ao nosso do ponto de vista não-avaliativo, nos quais estas mesmas propriedades não-avaliativas podem ser instanciadas desacompanhadas da propriedade moral em questão.

Mais genericamente, assumindo a leitura do Cognitivism Não-naturalista de (C), em todo mundo conceitualmente possível no qual há propriedades morais, estas estão regularmente ligadas a certas propriedades não-avaliativas, mas, segundo (P), há mundos conceitualmente possíveis nos quais as mesmas propriedades não-avaliativas não são acompanhadas pelas propriedades morais em questão (que estarão, então, necessariamente ligadas a outras propriedades não-avaliativas).¹⁴

Isto tudo é algo que deveríamos saber apenas em função de nossa competência em fazer avaliações, que segundo o cognitivista não-naturalista não consiste senão na capacidade de atribuir certo tipo de propriedade. E, portanto, isto tudo é algo que devemos saber apenas em função de dominar o conceito de uma propriedade moral – isto deve ser parte da noção de

¹³ Segundo esta formulação, todo predicado moral é tal que, ao menos em alguns casos, desacordo genuíno sobre sua aplicação (no qual nenhuma das partes precisa ser declarada confusa ou incompetente) é possível. Isso deixa em aberto a possibilidade de que em ao menos em alguns casos, desacordo genuíno possa ser de fato impossível. Se for o caso de que haja algum predicado moral a respeito do qual nenhum desacordo genuíno é possível, essa formulação deveria ser enfraquecida, substituindo-se o primeiro quantificador universal por um quantificador existencial.

¹⁴ Podemos explicar isto da seguinte maneira: o não-naturalista deve admitir que enquanto a covariação *intramundo* é uma verdade conceitual, a covariação global não é. Covariação global é a alegação de que para quaisquer mundos possíveis *w* e *w**, se *w* e *w** são idênticos do ponto de vista descritivo, então são idênticos do ponto de vista avaliativo. Para o não-naturalista, então, não trai incompetência moral admitir que um mundo possível seja idêntico ao mundo atual quanto a todo aspecto não-avaliativo, mas difira em valor. Isto não exclui a possibilidade de que o não-naturalista possa mostrar que tais mundos são metafisicamente impossíveis. FitzPatrick (2008, p.197-198), por exemplo, defende que a covariação global é metafisicamente necessária.

propriedade moral ela mesma. Mas se este é o caso, a imagem de propriedade moral que o cognitivista não-naturalista atribui ao agente moral competente, ou melhor, a imagem de propriedade moral que se segue do modo como o cognitivista não-naturalista dá conta da covariação é bastante peculiar. Não se trata apenas da imagem de uma propriedade que está, no mundo atual, ligada a certas propriedades não-avaliativas que não são especificadas conceitualmente, mas da imagem de uma propriedade *pegajosa*: em cada mundo conceitualmente possível no qual ela existe ela se liga a um conjunto qualquer de propriedades, aleatoriamente, e então permanece conectada a este mesmo conjunto definitivamente. O cognitivista não-naturalista é obrigado a sustentar não apenas que é condição de competência moral reconhecer que a evidência relevante para a atribuição de propriedade morais não-naturais é a instanciação de propriedades não-avaliativas e que esta evidência nunca pode ser desencaminhadora, mas que a competência moral envolve conceber a avaliação moral como atribuição de propriedades deste tipo muito peculiar. Este é um modo de caracterizar o juízo moral bizarro e completamente inesperado.¹⁵

Se a argumentação dessa seção é correta, então podemos concluir que o Cognitívismo Não-naturalista não pode acomodar a covariação enquanto condição de competência moral senão (i) tornando o desacordo moral impossível (ao aceitar (C*)) ou (ii) aceitando que a noção de propriedade moral partilhada por agentes moralmente competentes é a noção de uma propriedade pegajosa. Evidentemente, nenhuma dessas alternativas é aceitável. E, portanto, o Cognitívismo Não-Naturalista não nos fornece uma caracterização adequada do juízo moral.

1.2.3. Relações Morais

A melhor aposta para escapar a estas dificuldades é sustentar que juízos morais não consistem na atribuição de propriedades morais aos objetos de juízo, mas situam este objeto em relações normativas do tipo “tal e tal reação está justificada à luz de tais e tais características do objeto sob avaliação”. Sou simpático a esta abordagem. “Eu sei que fazer *A* é moralmente errado, mas estou justificado em deplorar (a realização de) *A* em função de algumas de suas características?” parece uma questão fechada – a resposta evidente a esta questão é que sim! E esta caracterização do juízo moral é efetiva em dar conta da covariação,

¹⁵ O problema não é que uma propriedade deste tipo não se acomoda a nossa visão de mundo (esta é a objeção metafísica de Mackie, compatível com a aceitação do Cognitívismo Não-naturalista). O problema é que o modo como o não-naturalista se vê obrigado a conceber o juízo moral para acomodar a covariação é inusitado demais para ser aceito como uma caracterização adequada do que estamos ordinariamente fazendo quando atribuímos valor a algo.

uma vez que “Eu sei que estou justificado em deplorar *A* e não estou justificado em deplorar *B*, mas *A* e *B* diferem em alguma característica?”, se nenhuma característica particular é especificada, também parece uma questão em fechado. (Ofereço uma proposta nestes moldes na Conclusão). O problema é que o não-naturalista concebe esta relação normativa como um aspecto não-natural da realidade, para além do fato de que o objeto de avaliação apresenta certas características. E, dada esta suposição, essa tese se expõe à mesma objeção que apresentamos à tese de que conceitos morais rastreiam propriedades não-naturais.

FitzPatrick defende uma forma de Cognitivismo Não-Naturalista nestes moldes. Ele é explícito em negar que fatos morais consistam na instanciação de uma propriedade não-natural para além das propriedades naturais do objeto (FitzPatrick, 2008, p.200). Em contraste ele sustenta que fatos avaliativos são fatos complexos, constituídos pelo fato de que o objeto de avaliação tem certas características não-avaliativas XYZ e pelo fato normativo de que a instanciação de XYZ faz com que o objeto de avaliação se conforme a ou viole um padrão de avaliação adequado ao caso sob consideração (FitzPatrick, 2008, p.188-9). Dizer que alguém agiu mal, por exemplo, consiste em afirmar que seu comportamento apresenta certas características não-avaliativas (às quais apelamos para explicar porque esta pessoa agiu mal) e *que em função destas características seu comportamento viola o padrão correto para avaliação moral de comportamento humano P*. Um Não-Cognitivista, contudo, poderia estar confortável com estas alegações. O Não-Cognitivista pode sustentar que ao fazer um juízo de valor fazemos uma afirmação factual para efeito de que o objeto de juízo apresenta certas características em função das quais se conforma a ou viola certo padrão de avaliação (isto é, comunicamos uma crença) e expressamos nossa adesão a este padrão de avaliação (isto é, expressamos certa atitude)¹⁶. O compromisso de FitzPatrick com uma forma de Cognitivismo Descritivista começa a transparecer em sua alegação de que o fato normativo acima (qual seja, o fato de que o comportamento viola certo padrão de avaliação em função de algumas de suas características) pode ser descrito como o fato não-natural de que as características naturais do comportamento em questão fazem dele mau e que essa maldade *merece* ser evitada ou ser alvo de nossa desaprovação (FitzPatrick, 2008, p.189, nota 71). A alegação de que “fumar é mau para você (porque fumar causa câncer)”, por exemplo, pode ser analisada em uma parte descritiva (a alegação de que fumar causa câncer) e uma parte normativa (a alegação de que o fato de fumar causa câncer fornece uma razão para evitar de fumar ou para desaprovar deste hábito) (FitzPatrick, 2008, p.193). Seu compromisso descritivista se torna mais evidente

¹⁶ Para uma defesa de uma forma de Não-Cognitivismo nestes moldes ver Gibbard, 1990, p.86-91. A preocupação imediata de Gibbard é defender uma análise não-cognitiva da noção de racionalidade, mas propõe que compreendamos noções morais em termos da noção de racionalidade (Gibbard, 1990, p.47).

quando ele afirma que os próprios fatos aos quais geralmente apelamos para justificar nossas avaliações (como o fato de que fumar causa câncer e o fato de que certo comportamento causa sofrimento a outras pessoas) são eles mesmos *inerentemente dotados de valor* e que este valor é a fonte dos padrões de avaliação aos quais apelamos (FitzPatrick, 2008, p.196). O padrão de avaliação ética objetivo reflete uma estrutura de valores objetivos (FitzPatrick, 2008, p.194). O modo mais natural de compreender FitzPatrick é, portanto, como sustentando que, para um objeto de avaliação qualquer, ter valor é ser tal que merece certa reação prática em razão de certas de suas características naturais. São relações normativas deste tipo que nossos juízos de valor rastreiam.

Mas se relações normativas deste tipo são aspectos da realidade, então competência no uso de conceitos morais se reduz à capacidade de rastreá-las. E se isso é tudo podemos perguntar: porque ser capaz de rastrear estas relações, concebidas como aspectos não-naturais da realidade, envolve reconhecer que dois objetos de avaliação não podem diferir apenas em que um deles participa da relação não-natural em questão e o outro não? Certamente, este não é o caso com relações em geral. Por exemplo, não trai incompetência no uso do termo afirmar que duas pessoas idênticas quanto a tudo mais diferem apenas em que Fulano conhece uma e não a outra (isto é, que uma participa de uma relação da qual a outra não participa).

Algumas relações são tais que ser capaz de identificá-las exige reconhecer que dois objetos não podem diferir apenas em que um deles participa da relação e o outro não. Por exemplo, dois objetos *A* e *B* não podem ser idênticos quanto a tudo mais e diferir apenas em que *A* está na relação “maior que” com *C* e que o mesmo não é verdade de *B*. Neste caso, *A* e *B* necessariamente diferem com respeito a pelo menos uma característica, qual seja, seu tamanho. Mas isso porque “eu sei que *A* é maior que *C* e que *B* não é maior que *C*, mas *A* e *B* diferem em tamanho?” é uma questão fechada. Há uma conexão conceitual entre a relação e certa característica particular dos objetos: é analítico que a participação na relação “maior que” covaria com tamanho. Isso é um análogo de (C*) e podemos expressá-lo assim: não pode haver desacordo competente sobre a obtenção da relação “maior que” uma vez que haja acordo sobre o tamanho dos objetos em questão. O mesmo não pode ser o caso no que diz respeito a juízos morais: se fosse condição de competência no uso de conceitos morais reconhecer que certas características específicas de um dos relata (de uma ação, por exemplo) permitem situá-lo na relação normativa relevante com o outro relata (certa atitude para com a ação, por exemplo), então desacordo genuíno sobre se essas características de fato autorizam o juízo moral (se, à sua luz, o conceito moral de fato se aplica) seria impossível. O único

desacordo possível seria a respeito da instanciação ou não dessas características, e isto é desacordo fático, não normativo. Mas, como já sustentamos, pode haver desacordo normativo genuíno quando há acordo sobre todas as questões fáticas (embora isto não exclua a possibilidade de que uma das partes esteja objetivamente enganada).

Segundo a versão de não-naturalismo defendida por FitzPatrick, afirmar que uma ação tem valor é afirmar algo neste sentido: que a admiração ou respeito por ela está justificado à luz de certas de suas características – onde isto é compreendido como um fato sobre a realidade, para além do fato de que a ação tem certas características e que a admiração à luz destas características. Admitimos, contudo, que é condição de competência reconhecer que se outra ação apresentar exatamente as mesmas características (digamos, XYZ) então a mesma relação (a ação merece admiração) deve ser obtida (de maneira que se a relação não fosse obtida, então poderíamos concluir que as mesmas características não são instanciadas). Isto é, temos que admitir, sob pena de incompetência avaliativa, que um fato normativo (o fato de que a ação merece admiração) é obtido sempre que certo fato não-avaliativo é obtido (sempre que uma ação é XYZ). Como explicar isto? Uma explicação análoga ao caso de “maior que” não está disponível, porque desacordo avaliativo competente é possível mesmo quando há pleno acordo sobre a descrição adequada do objeto de avaliação. E o não-naturalista não pode evitar de compreender isto da seguinte forma: é possível, até onde vão restrições conceituais, admitir que, em outros mundos possíveis onde o fato normativo em questão ocorre, ele está regularmente ligado a fatos não-avaliativos diferentes daqueles aos quais está regularmente ligado no mundo atual (ou, no vocabulário de FitzPatrick, que em outros mundos conceitualmente possíveis outros fatos naturais são dotados de valor)¹⁷. Dado que a única condição de competência avaliativa consiste em saber rastrear estes fatos normativos, então isso tudo deve ser algo que sabemos apenas por dominar o conceito de um fato normativo. E então o não-naturalista não tem opção senão atribuir ao avaliador competente uma concepção de fatos normativos como fatos pegajosos: em cada mundo possível no qual ocorrem, estes fatos estão regularmente ligados a certo conjunto de aspectos não-avaliativos da realidade, mas este conjunto pode ser diferente em cada mundo possível.

¹⁷ FitzPatrick admite que o que garante a covariação global são “associações fundamentais” de certos aspectos avaliativos com certos aspectos naturais. É um “fato metafísico básico” que certos aspectos naturais da realidade são permeados por valor e é *metafisicamente* necessário, portanto, que mundos possíveis idênticos do ponto de vista natural difiram do ponto de vista avaliativo (FitzPatrick, 2008, p.197-198). Ele deve admitir, contudo, que um mundo possível idêntico ao mundo atual do ponto de vista descritivo mas que difere dele em valor é uma possibilidade conceitual, isto é, algo que pode ser admitido sem trair incompetência moral.

FitzPatrick poderia objetar que minhas considerações pressupõe que o fato normativo de que um objeto de avaliação merece certa resposta prática é um fato autossuficiente. Ele, contudo, caracteriza este fato normativo como um “metafato” - um fato sobre o fato natural de que o objeto apresenta tal e tal característica, qual seja, o fato normativo de que estas características tornam o objeto de avaliação merecedor de certa resposta prática (FitzPatrick, 2008, p.185). Este *metafato* é parcialmente constituído pelo fato natural de que o objeto de avaliação tem tais e tais características (FitzPatrick, 2008, p.190-191), porque certamente algo não poderia ser merecedor de admiração *em função de x, y e z* se não fosse x, y e z. Mas se admitimos que há um fato para efeito de que em razão de tal e tal características uma ação merece admiração, como podemos negar que há um fato para efeito de que a ação em questão merece admiração? E enquanto admitimos fatos deste tipo, a dificuldade em torno da covariação permanece: certamente qualquer coisa que merece admiração ou desprezo o merece em função de certas de suas características; mas se é um fato sobre a realidade que algo merece certa reação, como sabemos que duas coisas não podem diferir apenas em que uma merece admiração e outra não? Devemos admitir que certas características naturais são tais que fazem daquilo que as instancia merecedor de certas reações (é apenas isto que FitzPatrick pode querer dizer com a afirmação de que estas características são dotadas de valor). Mas se é compatível com a competência moral admitir um mundo possível idêntico ao mundo atual mas que difere quanto a quais são as características naturais dotadas de valor, então estamos concebendo o valor como algo pegajoso. Simplesmente insistir que avaliar algo envolve compará-lo a um padrão não será de ajuda aqui enquanto concebermos o padrão como reflexo de uma *estrutura de valores objetiva*.

1.3. Cognitivism Naturalista

O Cognitivismo Descritivista pode escapar a este argumento adotando uma forma de naturalismo. Se o cognitivista negar que juízos morais descrevem um reino de fatos para além da realidade natural, isto é, sustentar que eles descrevem fatos naturais ordinários, a competência moral é representada como a capacidade para rastrear aspectos naturais da realidade moralmente relevantes. Daí segue-se que uma avaliadora competente sempre reconhece uma diferença não-avaliativa entre objetos aos quais atribui valor em diferentes graus (e admite que dois mundos possíveis idênticos quanto a tudo mais não podem diferir

apenas em valor) porque a constatação de uma diferença em valor não é nada senão a constatação de uma diferença em aspectos naturais.

A primeira tarefa de um defensor do Cognitivismo Descritivista Naturalista consiste em delimitar o âmbito da realidade natural que juízos morais representam. Isto é, ele deve, senão apresentar passo a passo a realização do procedimento que permite especificar o aspecto natural da realidade rastreado por certo termo moral, ao menos fornecer uma explicação de como isto poderia ser feito.

O Argumento da Questão em Aberto pode ser compreendido como a alegação de que um certo modo de especificar a propriedade natural designada por um termo moral, qual seja, mediante a produção de definições analíticas de termos morais em termos de propriedades naturais, não dá conta desta exigência porque nos compromete com (C*). Se uma definição naturalista torna uma questão moral incapaz de expressar uma dúvida genuína, então ela torna impossível o desacordo genuíno sobre como responder a questão (isto é, sobre como avaliar algo dada certa descrição). Claro, este argumento só será decisivo contra o Cognitivismo Naturalista na medida em que se admite que o único modo de identificar propriedades morais e propriedades não-morais é por meio de definições analíticas. E isto é o mesmo que admitir que se dois termos ou expressões designam a mesma propriedade ou relação, então são sinônimos. Se esta suposição é descartada, podemos admitir que termos morais não têm nenhum sinônimo expressável em termos naturalistas e sustentar, todavia, que juízos morais consistem em relatos de fatos naturais.

Pode ser difícil compreender o que levou Moore a aceitar esta suposição uma vez que parecem haver contraexemplos evidentes a ela. “O maior filósofo de todos os tempos” e “o mais ilustre habitante de Königsberg” podem muito designar a mesma pessoa, embora difiram em significado (o que é evidenciado pelo fato de que posso formular uma questão em aberto com as duas expressões: “eu sei que Kant é o o mais ilustre habitante de Königsberg, mas é o maior filósofo de todos os tempos?”). Moore provavelmente resistiria a este contraexemplo da seguinte maneira: o que permite a identificação do referente de ambas as expressões neste caso é o fato de que se tratam de descrições definidas e que, como questão de fato contingente, a mesma pessoa pode ser identificada por ambas as descrições. Não diríamos, contudo, que ambas as expressões atribuem a mesma propriedade à pessoa que identificam. Se este fosse o caso, o fato de as expressões terem a mesma extensão não seria contingente mas necessário. Que “calvo” e “careca” tenham a mesma extensão, por exemplo, não se deve a nenhum fato contingente sobre nosso mundo ou qualquer mundo possível. Somente proposições analíticas, conhecidas *a priori*, continuaria Moore, expressam verdades

necessárias; e para que a proposição “para todo x , x é bom se, e somente se, x é N ” seja analítica “bom” e “ N ” devem ser sinônimos. Então, embora não seja verdade que, em geral, se duas expressões têm a mesma extensão ou referência então são sinônimas, seria o caso que dois termos designam a mesma *propriedade* apenas se forem sinônimos. O adversário de Moore erra, portanto, ao supor que determinar que dois termos (como “bom” e “condutivo a maior felicidade possível”) são coextensivos é suficiente para determinar que as propriedades que designam são uma e a mesma.

Esse raciocínio expõe um ponto fraco do Argumento da Questão em Aberto que pode ser explorado: a suposição de que somente proposições analíticas conhecidas *a priori* podem expressar verdades necessárias. O que nos levaria a admitir isto? Uma razão é supor que o significado de um termo é dado por uma noção ligada a ele pelos falantes, que pode ser expressa na forma de uma descrição (fazer isto é fornecer uma definição, no sentido de Moore), tal que aquilo que satisfaz a descrição cai sob a extensão do termo ou, caso a descrição individue apenas uma coisa, é seu referente. Neste cenário, um enunciado de identidade, como “bom é N ” só é necessário se as descrições que dão o significado de cada um dos termos forem satisfeitas pelas mesmas coisas em qualquer mundo possível. Que ambas as descrições sejam satisfeitas pelas mesmas coisas deve ser então independente das circunstâncias particulares que constituem cada mundo possível. Se este é o caso, então que ambas as descrições são satisfeitas pelas mesmas coisas pode ser determinado considerando apenas as descrições elas mesmas, e não as circunstâncias particulares de qualquer mundo possível (incluído aí o mundo atual). O enunciado de identidade é, portanto, conhecido *a priori*.

A ideia de que o significado de nomes e termos de tipos naturais sejam dados por descrições que *determinem* o referente ou a extensão dos termos desta maneira foi atacada por Kripke (1980). Se uma descrição D dá o significado de um nome N , então a proposição expressa por “Se N existe, então N é D ” é analítica e, portanto, uma verdade necessária conhecida *a priori*. Mas em geral, proposições desta forma não são necessárias. Suponha que “o autor de *Ética a Nicômaco*” expressasse o significado do nome “Aristóteles”. É necessário que Aristóteles tenha escrito a *Ética*? Isto é, existe algum mundo possível no qual este indivíduo ao qual nos referimos por “Aristóteles” tenha existido e não tenha escrito a *Ética*? Kripke nos lembra (1980, p.44) que mundos possíveis são situações contrafactuais que *estipulamos*, não mundos longínquos que exploramos mentalmente. A questão é sobre a possibilidade *deste* homem, Aristóteles, e não alguém que satisfaça certa descrição, não ter escrito esta obra em particular. Ao estipular uma situação contrafactual (“suponha que

Aristóteles não tivesse escrito a *Ética*”) apresentamos um mundo possível no qual Aristóteles não é o autor da obra em questão e, portanto, estabelecemos que é um fato contingente que Aristóteles tenha escrito a *Ética*. Logo, a descrição “o autor de *Ética a Nicômaco*” não dá o significado de “Aristóteles”.

De fato, poderíamos descobrir que na verdade Aristóteles meramente traduziu a *Ética* para o grego ou roubou a obra de um aluno – e o fato de outra pessoa ter escrito a obra não faria dela Aristóteles. Se de fato sabemos que Aristóteles escreveu a *Ética*, isto é uma verdade histórica que descobrimos, não algo que sabemos *a priori*.¹⁸ Para colocar o ponto de outra forma: a questão “Aristóteles é o autor da *Ética*?” é uma questão em aberto (podemos ignorar sua resposta mesmo que compreendamos todos os termos articulados nela) cuja resposta é fornecida por considerações históricas.

Quando estipulamos uma situação contrafactual usando um nome, estipulamos uma situação contrafactual envolvendo a pessoa que o nome de fato nomeia, aqui e agora. Em todo mundo possível (em toda situação que possamos estipular) o nome designa, portanto, esta mesma pessoa. É neste sentido que nomes são *designadores rígidos* (Kripke, 1980, p.48). Descrições, de outro lado, em geral não designam rigidamente porque se referem ao que quer que seja que em cada mundo possível as satisfaz. Agora, se nomes designam o mesmo objeto em qualquer mundo possível, então um enunciado de identidade composto por dois nomes, se verdadeiro de todo, é necessariamente verdadeiro (pois se o objeto designado pelos nomes é o mesmo no mundo atual é o mesmo também em todo mundo possível) mesmo que consista em uma descoberta *a posteriori*.

Considerações análogas, sustenta Kripke, se aplicam a termos de tipos naturais. Se a descrição associada a “água”, como “o líquido incolor e inodoro que corre nos rios, cai na chuva, congela a 0°C, ferve a 100°C etc”, fosse parte de seu significado ou determinasse sua referência, então “algo é uma amostra de água se, e somente se, é um líquido incolor e inodoro etc” expressaria uma verdade necessária *a priori*. Mas este não é o caso: podemos estipular situações contrafactuais nas quais *este* mesmo líquido, para o qual podemos apontar, não corre em rios nem cai na chuva, por exemplo, porque toda a água está presa em algum parte alta da atmosfera. Se descobrimos *a posteriori* que o líquido em questão é composto de

¹⁸ Isto porque “Aristóteles” é um nome cujo uso herdamos. Se o uso de “Aristóteles” tivesse sido introduzido mediante uma descrição que *fixasse* sua referência (como em “‘Aristóteles’ refere-se a quem quer que seja que escreveu a *Ética*”) saberíamos isto *a priori* embora continuasse a ser um fato contingente. Uma descrição *fixa* a referência de um nome quando o nome refere-se *rigidamente* ao que quer que seja que no mundo atual satisfaz a descrição (se existir tal objeto), embora a descrição ela mesma possa designar outros objetos em outros mundos possíveis. Dado que a descrição fixa a referência do nome, sabemos *a priori* que o referente do nome satisfaz a descrição muito embora este seja um fato contingente.

moléculas de H₂O, descobrimos que “água” se refere a amostras de H₂O em forma líquida. Fica estabelecido, portanto, que “água é H₂O” expressa uma identidade (se verdadeira de todo) necessária, pois em qualquer mundo possível no qual água existe ela é a substância que de fato é, isto é, H₂O. Estipular um cenário no qual um líquido incolor e inodoro corre em rios, cai durante a chuva, etc, como o cenário da Terra Gêmea de Putnam (1973, p.700-701), não é o mesmo que estipular um cenário no qual existe água se a possibilidade de que o líquido em questão não seja constituído por moléculas de H₂O permanece em aberto. O fato de que a proposição “água é H₂O” não seja analítica e que a identidade seja descoberta *a posteriori* não faz nada para afastar seu caráter de necessidade.

Considerações deste tipo fornecem uma maneira de contornar os problemas suscitados por Moore e defender uma versão de Cognitivismo Naturalista. A recusa da ideia de que apenas proposições conhecidas *a priori* podem ser necessárias e expressar identidades permite recusar a suposição de que dois termos podem designar o mesmo aspecto da realidade apenas se forem sinônimos e desarmar assim o Argumento da Questão em Aberto. Ademais, o papel de destaque dado à teoria e à investigação *a posteriori* na tarefa de especificar o aspecto natural da realidade rastreado por certo termo permitem compreender como alguém pode ser plenamente capaz de usar um termo “*M*”, que designa certo aspecto *N* da realidade natural, e ainda assim reconhecer uma questão da forma “*x*, que é *N*, é *M*?” como capaz de apresentar uma dúvida genuína. Alguém, por exemplo, pode ser capaz de reconhecer amostras de sal de maneira bastante acurada, confiando na identificação de certos traços (como sabor, aparência, etc), sem ter a menor ideia de que seu uso de “sal” rastreia amostras de cloreto de sódio – fato este que é revelado pela investigação científica. Da mesma forma, podemos ser capazes de rastrear de maneira acurada a qualidade de certas ações de serem cruéis, por exemplo, mesmo que não sejamos capazes de especificar o aspecto natural destas ações para o qual estamos apontando. Não obstante, nosso uso de “cruel” pode rastrear regularmente certa propriedade natural e nossa melhor teoria moral pode ser capaz de especificar que propriedade é esta. Se nossa melhor teoria moral tomasse contornos utilitaristas, por exemplo, poderíamos descobrir que a crueldade de uma ação consiste no fato de que ela produz dor sem nenhum ganho em utilidade. Não obstante, alguém poderia se perguntar se certa ação que seguramente produzirá sofrimento sem nenhum ganho de utilidade é cruel sem trair incompetência moral. Isso trairia apenas ignorância de certos fatos morais importantes.

Esta estratégia geral de defesa do Cognitivismo Descritivista pode ser elaborada de diferentes formas e grande parte dos esforços de partidários do Cognitivismo Naturalista foram direcionados à tarefa de delinear um procedimento de identificação de propriedades

morais e naturais. Diferentes caracterizações deste procedimento, do papel desempenhado pela teoria moral neste processo e do modo como devemos conceber a própria ideia de uma teoria moral foram propostas por Boyd (1988), Railton (1993), Sayre-McCord (1997a e 1997b), Jackson (1998), Copp (2000 & 2007), Brink (2001), van Roojen (2006) e Dunaway & McPherson (2014). Seria um esforço fútil passar em revista todas estas propostas. No que se segue, portanto, admito que o naturalista pode apresentar uma imagem satisfatória deste procedimento. Os argumentos que se seguem não dependerão de nenhuma suposição sobre como devemos concebê-lo.

Mas mesmo que saibamos como a teoria moral pode especificar a propriedade natural a qual se refere certo termo moral, isto não será suficiente para estabelecer a verdade do Cognitívismo Naturalista. Só podemos estabelecer que juízos de valor rastreiam certos aspectos naturais da realidade *a posteriori* - precisamos esperar pelo desenvolvimento de nossa compreensão moral. E, por tudo que sabemos, nossa melhor teoria moral pode mostrar que nosso uso de termos morais não responde a nenhum tipo moral que possa ser especificado em termos não-avaliativos. Neste caso, esta estratégia de defesa do Cognitívismo Naturalista implica que nossos termos morais não designam nada. Nas palavras de Sayre-McCord (1997b, p.323) a referência de termos morais se torna refém da teoria moral. Mas este é apenas o preço a se pagar pela preservação do Cognitívismo Descritivista.

2. COGNITIVISMO NATURALISTA, OBJETIVIDADE E SEGUIR REGRAS

2.1. Introdução

O Cognitivism Naturalista dá conta da covariação estabelecendo uma condição mais forte. A covariação equivale à exigência de que distinções em valor respondam a distinções não-avaliativas. Isto implica que duas ações, pessoas, objetos, eventos etc não podem ser idênticos quanto a tudo mais e diferir em valor e que, portanto, devemos ser capazes de apontar diferenças expressáveis em vocabulário não-avaliativo sempre que pretendemos traçar distinções com vocabulário avaliativo (ou, ao menos, admitir que tais diferenças podem ser apontadas embora não consigamos fazê-lo). Podemos formular isto da seguinte maneira: cada atribuição particular de certo conceito de valor (bom, belo, cruel, injusto etc) deve ser baseada na atribuição de algum conceito não-avaliativo. De maneira alguma se segue disto que toda aplicação de certo conceito de valor deve ser baseada na atribuição de *um mesmo* conceito não-avaliativo. Não se segue que exatamente os mesmos itens agrupados por um conceito avaliativo possam ser agrupados sob um *único* conceito não-avaliativo (mesmo que muito complexo). Mas é isto que o naturalista sustenta: atribuições de valor correspondem a distinções naturalistas capturáveis em um vocabulário não-avaliativo. Copp (2001, p.34), por exemplo, é explícito em afirmar que não apenas termos morais, como “moralmente errado”, mas também expressões puramente descritivas, como “proibido pelo código de conduta cuja vigência em uma sociedade *S* melhor contribui para a capacidade de *S* de atender suas necessidades”, designam as mesmas propriedades. Se a teoria moral de Copp estivesse correta, então alguém poderia compreender por que os itens que são classificados como “moralmente errados” são agrupados sem compreender a expressão moral em questão desde que compreendesse a expressão descritiva à qual ela corresponde. Que este seja o caso se segue da identificação de propriedades morais com propriedades naturais e todo naturalista deve admiti-lo.

Sturgeon poderia protestar que a variedade de Cognitivism Naturalista defendida por ele não se compromete com isto. Segundo Sturgeon, termos morais designam propriedades naturais que não podem ser capturadas senão pelo vocabulário moral. Ele rejeita a suposição de que nada conta como uma propriedade natural a não ser que possa ser representado por uma terminologia não-avaliativa (2003, p.536) e pretende mostrar que propriedades morais são propriedades naturais mostrando que elas desempenham um papel

causal no mundo natural (2003, p.538). Propriedades morais já seriam propriedades naturais por si só, assim como propriedades biológicas ou econômicas. Note, contudo, que mesmo se não partimos da suposição de que qualquer propriedade natural pode ser representada em terminologia não-avaliativa, o argumento do capítulo anterior fornece uma razão para sustentar que, se atribuições de valor de fato consistem na atribuição de certa propriedade ao objeto de avaliação, então esta propriedade deve poder ser especificada em termos não-avaliativos. Se a instanciação de uma propriedade moral qualquer por certo objeto é um fato para além do fato de que o objeto instancia as propriedades não-avaliativas às quais apelamos para justificar nosso juízo, então as dificuldades em torno da covariação permanecem mesmo se admitimos que a propriedade moral em questão é uma propriedade natural. Se este fosse o caso, poderíamos perguntar como sabemos, a priori, que dois objetos de avaliação não podem diferir apenas em que um instancia a propriedade moral em questão e outro não, e todas as dificuldades com as quais o não-naturalista se depara ressurgiriam. De maneira a evitar estas dificuldades o naturalista deve sustentar que a propriedade que juízos de valor atribuem a seus objetos é idêntica a alguma propriedade, designada por uma peça de vocabulário não-avaliativo, que serve de base à atribuição de valor ou é, em cada caso particular, constituída por algumas destas propriedades. Se o naturalista escolhe a primeira opção então se compromete imediatamente com a consequência exposta no parágrafo anterior. Sturgeon certamente resistiria à proposta de identificar propriedades morais com propriedades especificadas no vocabulário de qualquer disciplina científica (ver Sturgeon, 1988, p.241). Ele deve, portanto, admitir que propriedades morais são em cada caso particular constituídas por certas propriedades não-avaliativas: em cada caso particular no qual uma propriedade moral é instanciada, o fato de que o objeto sob avaliação instancia a propriedade em questão pode ser identificado com o fato de que o objeto instancia certo conjunto de propriedades não-avaliativas (propriedades sociais, econômicas, psicológicas ou biológicas e, em última instancia, físicas). A propriedade moral ela mesma não pode, contudo, ser identificada com este conjunto de propriedades não-avaliativas porque objetos de avaliação completamente diferentes do ponto de vista social, econômico, psicológico etc, podem partilhar do mesmo valor. Propriedades morais são, portanto, multiplamente realizáveis. E se este é o caso deve ser possível especificar um papel funcional que pode ser satisfeito por diferentes conjuntos de propriedades não-avaliativas. Diferentes conjuntos de propriedades que satisfazem o papel funcional em questão realizam a mesma propriedade moral. Isso explica a covariação: se dois objetos de avaliação são idênticos do ponto de vista não-avaliativo então ambos necessariamente satisfazem o mesmo papel funcional e realizam, portanto, a mesma

propriedade moral. Sturgeon é um partidário deste tipo de abordagem funcionalista e aproxima, neste particular, a condição da Ética, concebida como uma disciplina teórica, a de ciências como a Sociologia, Psicologia ou Biologia (ver 1988, p.240 & 2003, p.537). Agora, se o papel funcional desempenhado por propriedades morais pode ser especificado de todo, então ele pode ser especificado em termos não-avaliativos - não necessariamente em termos de alguma disciplina científica específica, mas em termos naturalistas em um sentido mais amplo, por exemplo, em termos das relações causais (às quais Sturgeon pretende apelar para mostrar que propriedades morais são propriedades naturais). Boyd (1988, p.329) e Brink (1984, p.121-2), também naturalistas não-redutivistas, admitem isto e não vejo como Sturgeon poderia evitar tomar o mesmo caminho. Se o papel funcional de propriedades morais fosse especificado, mesmo que parcialmente, em termos avaliativos, poderíamos ainda nos perguntar porque dois objetos de avaliação idênticos quanto a todas suas características não-avaliativas não podem diferir apenas em que um satisfaz o papel funcional em questão e o outro não. Para evitar esta dificuldade devemos admitir que o papel funcional de propriedades morais pode ser especificado em termos não-avaliativos. Nesta abordagem, a teoria moral se ocuparia de especificar o papel funcional relevante. Alguém que compreendesse o papel funcional que corresponde a “moralmente correto”, por exemplo, poderia, portanto, compreender porque os itens que são classificados como “moralmente corretos” são agrupados sem compreender a expressão moral em questão – esta pessoa poderia ver que todos eles têm algo em comum. Se, por exemplo, a proposta de Boyd estiver correta, todos estes itens partilhariam a característica de contribuir de certa maneira para a satisfação de certas necessidades humanas.

O Cognitivismo Naturalista, portanto, quer na sua versão Redutivista quer na sua versão Não-redutivista, dá conta da covariação especificando, em termos não-avaliativos, condições necessárias e suficientes para a aplicação de conceitos avaliativos. Ou melhor, mostrando como estas condições podem ser especificadas *a posteriori* (assim como determinamos *a posteriori* que “água” se aplica a, e somente a, amostras de H₂O). Ao fornecer um procedimento de especificação do aspecto natural da realidade que conceitos avaliativo rastreiam invulnerável ao Argumento da Questão em Aberto o naturalista fornece os meios para evitar as dificuldades suscitadas pela covariação. Mas isto é tudo: se o naturalista é bem sucedido nesta tarefa, ele mostra que o Cognitivismo Naturalista é uma posição defensável. Precisamos esperar pelo desenvolvimento de nossa teoria moral para determinar se de fato há alguma propriedade natural específica que atribuições de valor rastreiam. Podemos explicar o que é alcançado pelo fornecimento de um tal procedimento

assim: o cognitivismo estaria de volta ao páreo; a objeção semântica oferecida por Moore seria contornada e o Cognitivismo Naturalista deveria ser comparado com outras caracterizações do juízo moral quanto a seus méritos em dar conta da prática moral.

Se nos perguntamos então o que pode motivar alguém a perseguir o projeto naturalista de delinear um procedimento satisfatório de especificação da propriedade natural que certo termo avaliativo designa, uma vez que isto não pode por si só estabelecer a verdade do Cognitivismo Naturalista, a resposta só pode ser a seguinte: o defensor do naturalismo crê que esta é uma teoria palatável, presumivelmente porque afasta alguma dificuldade ou desconforto com relação a nossas práticas avaliativas. O que devemos perguntar então é: admitindo que é possível tratar termos avaliativos como designadores de propriedades naturais, que vantagem o Cognitivismo Naturalista tem sobre outras teorias do juízo de valor? Porque o naturalismo moral é atrativo para seus partidários?

Os méritos de teorias do juízo de valor são medidos por sua capacidade em dar conta de aspectos de nossa prática de atribuir valor. A tese da covariação captura um aspecto importante desta prática. Talvez a tese do Internalismo Moral capture um traço central da prática de fazer avaliações morais. Sustentarei, contudo, que o naturalista tem em vista outro aspecto de nossas práticas avaliativas: o que torna esta posição atrativa a seus olhos é a promessa de dar conta de maneira não-problemática e metafisicamente não-onerosa da *objetividade* do valor. Minha meta neste capítulo é fornecer evidências em favor desta alegação, mostrando que defensores do naturalismo avaliativo pressupõem certa concepção de objetividade e que esta concepção é problemática. Não sustento que a concepção de objetividade em questão seja pressuposta pelo Cognitivismo Naturalista de maneira tal que ao recusá-la fornecemos uma refutação dessa tese. Essa caracterização do juízo de valor é perfeitamente compatível com a recusa da concepção de objetividade em jogo. O que sustento é que é a pressuposição desta concepção que torna a tese atrativa e que ao recusá-la removemos a base para preferir o Cognitivismo Naturalista a caracterizações alternativas do juízo de valor.

2.2. A Noção de Objetividade do Cognitivista Naturalista

Usualmente, quando discordamos de nosso interlocutor sobre uma questão avaliativa e nos engajamos em uma discussão, esperamos poder mostrar que nosso adversário está errado (e deveríamos admitir que talvez nós possamos estar errados). Da mesma forma, quando deliberamos sobre o que fazer esperamos poder chegar a uma resposta correta, e

esperamos que, seja lá qual for esta resposta, ela seja correta antes e independentemente de chegarmos a ela. Admitimos que podemos falhar em chegar à resposta correta e que podemos estar equivocados em nossas atribuições de valor atuais. Admitimos inclusive que uma opinião avaliativa partilhada por todos ou pela enorme maioria de nós pode ser equivocada, como foi o caso da opinião de que a escravidão é uma instituição moralmente tolerável. Pressupomos, ao que parece, que há fatos ou verdades avaliativas independentes das opiniões de qualquer indivíduo ou mesmo do consenso moral de uma comunidade. Brink é explícito em afirmar que são considerações dessas natureza que motivam a defesa do realismo moral (1986, p.23) e que a adoção do Cognitivismo, segundo o qual juízos morais atribuem propriedades morais, é parte de “uma formulação adequada do realismo moral” (1986, p.24).

Podemos caracterizar da seguinte maneira o traço de nossa prática avaliativa para o qual Brink está apontando: deve ser possível distinguir entre aplicações corretas e incorretas de um conceito avaliativo. Certamente há mais de um modo de dar conta deste traço, mas a maneira mais direta e natural de fazê-lo é supondo que certas coisas são de fato boas, justas, perversas, cruéis etc e outras não, e que isto é independente de nossas convicções avaliativas. E é aqui que o naturalismo começa a se tornar atrativo.

Tome todas as aplicações paradigmáticas de um termo avaliativo qualquer, digamos, “cruel”. Podemos identificar aplicações paradigmáticas do termo que, embora não imunes a revisão, são os melhores candidatos para aplicações corretas e fornecem um ponto de partida privilegiado para a investigação sobre a crueldade. Por exemplo, “A escravidão foi uma instituição social cruel”; “Calígula era muito cruel”; “Foi cruel machucar o cão dessa maneira”; “Tortura é sempre cruel”; “Massacrar os prisioneiros de guerra dessa forma foi uma crueldade”; “Fazer piadas sobre a condição de fulano é cruel”; “Humilhá-lo dessa forma foi cruel”. O que há de comum a todas as pessoas, ações, eventos e instituições que caracterizamos como “cruéis”? A imposição de sofrimento físico ou psicológico sem ter em vista outro fim parece um bom candidato quando pensamos em casos como o de maus tratos a animais domésticos ou na humilhação pública e gratuita de alguém. Talvez esta seja uma condição suficiente para aplicação do conceito, mas certamente não é condição necessária. As práticas ligadas à escravidão certamente foram cruéis mesmo quando voltadas ao ganho econômico e não à mera imposição de sofrimento, e alguém pode muito bem contar uma piada cruel mesmo que seu objetivo seja divertir os presentes. De outro lado, a imposição de sofrimento desnecessário pode talvez ser condição necessária para que algo se qualifique como cruel, mas não é condição suficiente pois um médico, por exemplo, pode causar dor desnecessária a um paciente por erro ou imperícia sem por isso ser cruel. Agora suponha que,

mesmo após cuidadosa reflexão e revisão ou abandono de parte destes juízos paradigmáticos, constatemos que não conseguimos identificar nada de comum àquilo que caracterizamos como “cruel” (e que não seja comum também a coisas que não estamos dispostos a julgar cruéis) além do fato de que estamos, em cada um destes casos, dispostos a aplicar este termo. Se este é o cenário, diria o naturalista, o padrão de aplicação do termo é melhor explicado pela hipótese de que nós, membros da comunidade que opera com este termo, temos uma propensão a reagir de certa forma a certo conjunto disjuntivo de aspectos da realidade e que é esta resposta que guia a aplicação do termo, do que pela hipótese segundo a qual o termo rastreia fatos avaliativos que guiam sua aplicação. A aplicação do termo, então, não responde a aspectos avaliativos da realidade e não podemos distinguir entre aplicações corretas e incorretas pela suposição de que certas coisas são cruéis e outras não.

Harman é explícito em sustentar que a objetividade de atribuições de valor é ameaçada se a melhor explicação de porque fazemos os juízos de valor que fazemos se dá em termos de nossa sensibilidade moral:

[...] observation plays a role in science that it does not seem to play in ethics. The difference is that you need to make assumptions about certain physical facts to explain the occurrence of the observations that support a scientific theory, but you do not seem to need to make assumptions about any moral facts to explain the occurrence of the so-called moral observations I have been talking about. In the moral case, it would seem that you need only make assumptions about the psychology or moral sensibility of the person making the moral observation." (Harman, 1977, p.121)

Uma “observação” no sentido de Harman é um juízo imediato feito em resposta à situação sem nenhum raciocínio explícito. Ele pretende formular um desafio à objetividade moral mostrando que nossa melhor explicação de porque fazemos observações morais apela apenas a nossa sensibilidade moral (concebida como um conjunto de disposições para exibir certas reações afetivas ou comportamentais quando exposto a certas situações) e que, portanto, não há razão para supor que estes juízos rastreiem qualquer aspecto da realidade. Isto certamente coloca um desafio para o cognitivista naturalista, mas se aceitamos este desafio então devemos reconhecer que o Cognitivism Naturalista, se puder ser estabelecido, garante a objetividade de atribuições de valor. Ao estabelecer que há uma propriedade natural à qual reagimos ao fazer observações morais confiáveis mostramos que esta propriedade tem um papel na explicação de nossas observações e se identificamos esta propriedade com a propriedade designada por certo termo moral, então mostramos que a propriedade moral em questão tem um papel em explicar nossas observações. Harman de fato sustenta que devemos adotar uma forma de Naturalismo Redutivo que reduz alegações morais a alegações

sociológicas ou psicológicas (Harman, 1986, p.65) e sua única razão para tal parece ser o fato de que esta caracterização do juízo de valor garante sua objetividade. Ele aceitaria de bom grado uma forma de Naturalismo Não-Redutivista, como defendida por Sturgeon, desde que fosse possível mostrar como fatos morais assim concebidos poderiam guiar nossas observações morais (Harman, 1986, p.62).

Claro, o Naturalismo não é nossa única alternativa para dar conta da objetividade de atribuições de valor. Podemos apelar à ideia de que todas as coisas cruéis (e somente elas) partilham de ao menos uma propriedade, qual seja, a de ser cruel. Esta propriedade deveria ser entendida como algo distinto das propriedades ordinárias do objeto de juízo, pois sua instanciação é compatível com o fato de que não há mais nada comum, especificável em termos não-avaliativos, a tudo e somente àquilo que a instancia. Sustentar isto, portanto, é sustentar uma forma de Cognitivism Não-Naturalista. Já fornecemos razões para recusar esta caracterização do juízo de valor. E, de qualquer forma, esta seria uma maneira de dar conta da objetividade do juízo de valor extremamente onerosa do ponto de vista metafísico (precisamos de uma explicação da natureza dessas propriedades não-naturais e de como elas se encaixam em nossa visão de mundo) e epistemológico (precisamos de uma explicação de como podemos ter acesso epistêmico a estas propriedades se elas não se contam entre as propriedades acessíveis por nossas faculdades ordinárias). O Cognitivism Naturalista, em contraste, na medida em que implica que há algo de comum a tudo que é, digamos, cruel porque reduz qualidades avaliativas a propriedades naturais ordinárias, permite dar conta da objetividade do juízo moral imediatamente, sem nenhum compromisso metafísico extraordinário e de maneira que não torna misteriosa a epistemologia moral.

Há ainda a opção de abandonar a ideia de que o melhor modo de dar conta da distinção entre aplicações corretas e incorretas de um termo avaliativo seja supondo que certas coisas instanciam propriedades avaliativas. Podemos, por exemplo, adotar uma posição de inspiração kantiana e tentar demonstrar que existem restrições racionais impostas sobre nossas escolhas e avaliações que permitem distinguir, de maneira independente de nossas opiniões, entre juízos de valor aceitáveis e inaceitáveis. Este, contudo, é um projeto ambicioso e pouco atrativo para o espírito científico e econômico do naturalista. Nenhuma teoria, diria ele, pode dar conta da objetividade moral de maneira tão simples, descompromissada e higiênica como o Cognitivism Naturalista e, se possível de todo, esta deve ser a nossa teoria do juízo moral predileta.

Qual a noção de objetividade empregada neste modo de expor o que há de atrativo no tratamento naturalista do juízo moral? A argumentação apresentada pressupõe que se um

conceito avaliativo se aplica corretamente a um conjunto de instâncias em razão do fato de que estas coisas efetivamente são, digamos, cruéis, então deve haver algo de comum a todas estas instâncias que justifica ou explica a aplicação do conceito. Deve haver outro modo de capturar o que há de comum a todas as instâncias particulares às quais o conceito se aplica que não notar que o conceito se aplica corretamente a todas elas. Isto é, deve haver algo que guia a aplicação do termo (algo que o termo rastreia). Se não há este algo, então há certa disjunção de aspectos genuínos da realidade aos quais reagiríamos de certa forma e esta resposta subjetiva guiaria a aplicação do termo. Se nossas reações subjetivas têm este papel fundamental na regulação do uso do termo, diria o naturalista, então juízos que articulam este termo não capturam aspectos genuínos da realidade (e então não é possível distinguir entre aplicações corretas e incorretas do termo apelando ao modo como o mundo é, apelando a quais são os fatos).

Isto é o mesmo que pressupor que se juízos de valor gozam de objetividade, então *deve* haver, para cada termo avaliativo, uma regra (da forma “aplique o conceito 'C' se, e somente se, o objeto de juízo apresentar tal e tal característica”) que guia sua aplicação e esta regra deve poder ser operada sem apelo *essencial* a nossas disposições judicativas e reações afetivas e comportamentais particulares. Pode muito bem ser o caso, diria o naturalista, que confiamos em nossa sensibilidade moral ou estética para projetar conceitos avaliativos. Mas se estes são de fato conceitos de aspectos genuínos da realidade, então esta habilidade envolve dois componentes que podem ser isolados: de um lado, somos sensíveis a um aspecto da realidade que pode ser especificado em vocabulário não-avaliativo e, de outro, temos uma disposição a reagir à exposição a este aspecto da realidade apresentando certa reação. Como questão de fato podemos confiar nestas reações para guiar a aplicação de conceitos avaliativos, mas, se os juízos resultantes são objetivos, deve ser possível estabelecer que esta é uma resposta regular a um, e somente um, aspecto genuíno da realidade. O apelo a reações subjetivas é visto como mero dispositivo heurístico: tivéssemos nós uma teoria moral ou estética mais bem acabada, acesso pleno a toda informação relevante e capacidade de processá-la, estas reações afetivas seriam dispensáveis como guia para aplicação dos termos avaliativos. Seríamos capazes de projetar o termo confiando apenas na re-identificação do aspecto genuíno da realidade que sempre guiou indiretamente sua aplicação.

É exatamente uma regra de projeção nestes moldes (capaz de dispensar o uso de nossa sensibilidade moral na projeção de conceitos morais) que o naturalismo oferece: “aplique 'cruel' se, e somente se, o objeto de juízo se conformar à descrição naturalista *N*”. Podemos fornecer evidência para a alegação de que é isto que torna o Cognitivismo

Naturalista atrativo para seus partidários constatando que naturalistas costumam tratar a sensibilidade moral como mero dispositivo heurístico para obtenção de conhecimento moral e atribuir à teoria moral a tarefa de especificar que aspecto da realidade nossa sensibilidade moral rastreia de maneira a propiciar a obtenção de conhecimento moral por outras vias.

Copp, por exemplo, se compromete explicitamente com esta imagem do papel epistêmico de nossa sensibilidade moral. Segundo ele, uma sensibilidade moral envolve uma tendência a derivar conclusões morais de aspectos moralmente relevantes da situação que o agente percebe e, em muitos casos, esta derivação acontece de maneira automática, sem envolver nenhum raciocínio consciente (Copp, 2007, p.76). Isso está de acordo com nosso uso de “sensibilidade” - nossa sensibilidade moral consiste, ao menos em parte, em disposições judicativas e propensões a reações afetivas e comportamentais que adquirimos durante nossa educação moral (Copp, 2007, p.78). Copp defende uma versão de confiabilismo epistemológico segundo a qual uma crença pode ter o status de conhecimento mesmo que sejamos incapazes de justificá-la (especificando suas condições de verdade e mostrando que são satisfeitas) desde que ela seja fruto de um mecanismo confiável de produção de crenças (2007, p.75). E, sustenta ele, nossa sensibilidade moral pode fornecer tal mecanismo no caso de convicções morais e ser, portanto, uma fonte de conhecimento (2007, p.78-79). Contudo, embora esta forma de obter conhecimento moral esteja em perfeita ordem, nossa teoria moral pode especificar as condições de verdade de proposições morais. Se a teoria moral de Copp está correta, por exemplo, um juízo para efeito de que uma ação é moralmente censurável é verdadeiro apenas se a ação em questão é proibida pelo código de conduta cuja vigência em uma sociedade *S* melhor contribui para a capacidade de *S* de atender suas necessidades. Uma vez em posse dessa informação poderíamos abandonar nossa sensibilidade moral e obter conhecimento moral apenas pela aquisição de evidência sociológica complexa a respeito do efeito de códigos de conduta sobre certa sociedade e por inferências a partir dessa informação (Copp, 2007, p.81). Nossa sensibilidade moral é um dispositivo heurístico para obtenção de conhecimento moral que poderia ser abandonado em favor de uma regra de projeção operável sem apelo a esta sensibilidade.

De maneira muito semelhante, Railton sustenta que temos à disposição mecanismos causais confiáveis que fornecem conhecimento moral e garantem que fatos morais exerçam controle sobre nossas crenças morais mesmo que não tenhamos nenhuma ideia de que fatos são estes (Railton, 1986a, p.171). Contudo, nossa teoria moral pode identificar a propriedade que termos morais designam com alguma propriedade natural complexa (Railton, 1993, p.317). Parece não haver razão, portanto, pela qual não podemos,

em princípio, abandonar nossos mecanismos confiáveis de obtenção de conhecimento moral em favor de uma investigação guiada pela teoria moral em questão. Grosso modo, Railton (1986a, p.190-191) propõe identificar a propriedade atribuída por “x é moralmente correto”, por exemplo, com a propriedade natural complexa expressa por “x é objeto de aprovação de um agente plenamente informado e que não comete erros de raciocínio instrumental que atribui o mesmo peso ao interesse de todos os indivíduos afetados”. Se pudessemos calcular o impacto de ações, instituições, traços de caráter etc, sobre todos os interesses de todos aqueles que são afetados por estes objetos de avaliação poderíamos abrir mão de nossos mecanismos confiáveis de obtenção de conhecimento moral em favor deste cálculo. Boyd, por sua vez, sustenta que se termos morais designam propriedades naturais, então deve haver um mecanismo cuja tendência é fazer com que nossas crenças articuladas em termos morais rastreiem de maneira confiável fatos a respeito da propriedade em questão (Boyd, 1988, p.321). O desenvolvimento de nossa teoria pode especificar que propriedade é esta que nossas convicções morais rastreiam. Boyd sugere, grosso modo, que a propriedade de ser “moralmente bom” pode ser identificada com a propriedade de ser tal que contribui de certa maneira para a satisfação de certas necessidades humanas (Boyd, 1988, p.329). Isso só poderia ser estabelecido pelo desenvolvimento de nossa teoria moral, mas uma vez estabelecido, parece não haver razão pela qual não poderíamos, em princípio, abandonar nossos mecanismos confiáveis de obtenção de conhecimento moral em favor do cálculo do impacto de ações, políticas, traços de caráter etc, sobre este conjunto de necessidades humanas.

Defensores do naturalismo avaliativo concordam em atribuir um papel de destaque a nossa sensibilidade moral (concebida em termos de disposições judicativas e propensões a reações afetivas e comportamentais) na tarefa de guiar a aplicação de conceitos morais, mas também concordam em sustentar que a teoria moral pode fornecer um meio de escapar da dependência com relação a nossa sensibilidade e reivindicar seus veredictos, por assim dizer, de um ponto de vista externo a ela, mostrando que reagimos regularmente a um mesmo aspecto da realidade. Mesmo Sturgeon alega que podemos conceber nossa sensibilidade moral como um “detector confiável” de fatos morais (Sturgeon, 1986, p.72) mas pretende que a teoria moral reivindique os veredictos da nossa sensibilidade mostrando que os fatos que ela supostamente rastreia conquistam seu lugar em uma visão de mundo naturalista porque têm um papel respeitável na explicação de certos fenômenos (1986, p.69).

Isto, eu sugiro, é o que torna o naturalismo atrativo para seus defensores: o fato de que esta concepção do juízo de valor promete fornecer uma regra para aplicação de conceitos

avaliativos que pode reivindicar, de um ponto de vista externo à sensibilidade que adquirimos ao ser iniciados na prática avaliativa, nossas atribuições de valor. Não vejo outra razão pela qual o naturalista pode achar esta promessa atrativa senão porque ele pressupõe que isto é necessário para garantir a objetividade de atribuições de valor. Pode ser extremamente difícil especificar exatamente qual a propriedade natural que o uso de um termo avaliativo rastreia (como sugere nossa brevíssima discussão do que poderia ser o elemento comum a tudo aquilo que é cruel) e o naturalista pode muito bem reconhecer que estamos longe de cumprir esta tarefa, mas ele sustenta que isto *deve* ser possível sob pena de impossibilitar a distinção entre aplicações corretas e incorretas de termos avaliativos. Sayre-McCord é dramático ao expor este compromisso: o papel da teoria moral é caracterizar o que há de comum a tudo aquilo ao que certo termo moral se aplica (Sayre-McCord, 1997b, p.322) e se a teoria moral não pode especificar o aspecto da realidade que regula nossas atribuições de valor, então termos avaliativos não designam nada (1997, p.323) – nada é realmente cruel, bom, injusto ou justo.

A suposição de que correspondendo a cada conceito avaliativo objetivo é possível isolar um, e apenas um, aspecto genuíno da realidade especificável em termos de conceitos não-avaliativos é, por sua vez, reflexo do compromisso com uma noção de objetividade para juízos em geral segundo a qual, para qualquer conceito *C*, se *C* é conceito de um aspecto genuíno da realidade, então *C* pode ser adequadamente projetado desde uma perspectiva que abstrai das reações e respostas que constituem a perspectiva particular de alguém iniciado na prática na qual o conceito é usado. Seguindo Crary, vou me referir a esta concepção como a “concepção restrita de objetividade” (Crary, 2007, p.18). Claro, de nada adiantará mostrar que podemos formular uma regra para projeção de certo conceito avaliativo que pode ser operada de uma perspectiva externa à perspectiva moral (caracterizada por nossa sensibilidade moral) se esta perspectiva externa for ela mesma caracterizada por certa sensibilidade – para garantir a objetividade do conceitos avaliativos teríamos de mostrar que os conceitos articulados nesta regra são eles mesmo operáveis em abstração das reações e respostas particulares que compõe esta perspectiva, e se isso nos levasse a ainda outra perspectiva caracterizada por uma sensibilidade particular teríamos que repetir o processo até chegar uma perspectiva que abstrai de toda e qualquer sensibilidade particular. Esta perspectiva *maximamente abstrata* constitui o supremo tribunal da objetividade segundo a concepção restrita. Qualquer conceito que captura um aspecto genuíno da realidade deve corresponder a uma classificação inteligível a um observador ocupando esta perspectiva. Qualquer conceito avaliativo respeitável, capaz de atender nossa expectativa de que juízos de valor sejam objetivos, deve corresponder a uma classificação inteligível de fora da perspectiva avaliativa na qual o conceito funciona.

Pretensas constatações de aspectos da realidade discerníveis apenas de certa perspectiva particular, diria o partidário desta concepção de objetividade, podem ser facilmente explicadas mesmo na suposição de que o mundo contém apenas aspectos discerníveis de uma perspectiva que abstrai deste ponto de vista particular. Para tal basta conceber nossa sensibilidade (compreendida em sentido amplo, como o conjunto de nossas disposições a respostas e reações particulares) como uma função *input-output* – uma caixa-preta que recebe como *input* a constatação de aspectos discerníveis a partir da perspectiva maximamente abstrata e fornece como *output* certa experiência (de medo, de repugnância ou admiração, por exemplo). Podemos então explicar porque sentimos medo do que sentimos e admiramos o que admiramos sem supor que qualquer coisa seja, em si mesma, assustadora ou admirável. E estas reações, por sua vez, podem explicar o padrão de aplicação destes conceitos.

Podemos reforçar a tese de que o naturalista pressupõe esta concepção de objetividade notando que ela tem um papel importante na recusa do Internalismo Moral, com a qual cognitivistas naturalistas costumam se comprometer. Considere o seguinte argumento (Crary, 2007, p.16 reconstrói assim o raciocínio de partidários da concepção de objetividade do naturalista): (a) Se uma propriedade moral é objetiva, então pode ser discernida em abstração de qualquer perspectiva particular; (b) Se uma propriedade moral é intrinsecamente motivacional, então constatar a instanciação da propriedade implica a ocorrência de certa reação (isto é, a propensão a certa reação é condição necessária para a constatação da propriedade); (c) Logo, se uma propriedade moral é intrinsecamente motivacional, então não pode ser discernida independentemente da propensão a certas reações e respostas; (d) A propensão a estas reações e respostas constitui uma perspectiva particular; (e) Logo, se uma propriedade moral é intrinsecamente motivacional, então não pode ser discernida em abstração de qualquer perspectiva particular; (f) Logo, se uma propriedade moral é intrinsecamente motivacional, então não é uma propriedade objetiva.

A premissa (a) incorpora a concepção de objetividade apresentada acima e negar (b) nos compromete com a ideia de que uma propriedade pode ser intrinsecamente motivacional sem que tenhamos qualquer propensão a reagir de qualquer forma a ela (é difícil compreender em que sentido esta propriedade teria força motivacional). O único modo de resistir à conclusão, se aceitamos (a), parece ser rejeitar (d) e sustentar que as propensões em questão são absolutamente universais e não constituem uma perspectiva *particular*. Por exemplo, se estivermos dispostos a tratar o fato de que uma ação trata um ser racional como meio como uma propriedade da ação, um kantiano poderia sustentar que esta propriedade é

intrinsecamente motivacional na medida em que qualquer ser racional (na medida em que é racional) estaria propenso a reagir à constatação da propriedade evitando a ação em questão. A perspectiva constituída por esta propensão seria a perspectiva de qualquer ser racional *qua* racional (e talvez o defensor de (a) estivesse disposto a admitir que a perspectiva abstrata a qual ele se referia é exatamente a perspectiva do ser racional *qua* racional). Se aceitamos a noção de objetividade do naturalista, então o Internalismo Moral conflita com a objetividade do juízo moral, a não ser que possamos dar conta de um tremendo ônus: nada menos que a tarefa de mostrar que todo ser racional, independentemente de sua constituição particular, encontra motivo para ação em certas considerações. O naturalista sugere que tomemos o caminho mais fácil, simplesmente recusando que juízos morais estejam internamente conectados à motivação.

Não é o caso que o Cognitivismo Naturalista implique por si só a concepção de objetividade exposta nesta seção, mas é sua pressuposição que torna o naturalismo atrativo enquanto teoria sobre o juízo de valor. Minar esta concepção de objetividade, portanto, despe esta teoria de todo seu encanto.

2.3. Seguir Regras e Objetividade

A noção de objetividade à luz da qual o Cognitivismo Naturalista se torna uma posição atrativa é, então, esta: para qualquer conceito *C*, se *C* é conceito de um aspecto genuíno da realidade, então *C* pode ser adequadamente projetado desde uma perspectiva abstrata. Segue-se daí que se juízos que articulam um conceito *C* são objetivos, então *deve* haver uma regra, operável desde a perspectiva abstrata (isto é, operável sem apelo às reações e respostas particulares que constituem a perspectiva na qual o conceito é usado), que guia sua aplicação. Meu objetivo nesta seção é mostrar que esta concepção de objetividade impõe uma exigência forte demais: nossos conceitos não podem ser projetados em abstração da perspectiva na qual somos iniciados quando aprendemos a usá-los, de maneira que se aceitamos a concepção do naturalista juízo algum pode gozar de objetividade. As considerações de Wittgenstein sobre seguir regras nas *Investigações Filosóficas* (IF) permitem mostrar isto¹⁹.

Provavelmente nenhuma área do pensamento goza de melhor pretensão a fornecer um paradigma de objetividade, segundo a concepção de objetividade esposada pelo naturalista, do que a matemática. Pense na atividade de estender uma série numérica segundo

¹⁹ No que se segue me benefico imensamente da leitura destas passagens proposta por McDowell (1979, 1984 e 2002a) e defendida mais recentemente por Crary (2007).

uma função matemática. Suponha, por exemplo, que pedimos que alguém continue a série numérica $\{2, 4, 6, 8, \dots\}$ gerada pela aplicação sucessiva da operação “somar 2”. Parece fora de questão que há um modo objetivamente correto de continuar a série e as regras aritméticas que devemos seguir para estendê-la corretamente parecem o melhor candidato possível para uma regra operável de maneira absolutamente independente de qualquer moldagem particular de nossas disposições e propensões. O exemplo do discípulo desviante, oferecido por Wittgenstein (IF, §185), contudo, coloca em dúvida a suposição de que o pensamento matemático atende aos requisitos impostos pela concepção restrita de objetividade.

Suponha que estamos ensinando a alguém a série dos números naturais. Como se daria a instrução deste pupilo? Começamos talvez escrevendo numerais e mostrando um número correspondente de objetos; em seguida podemos escrever uma série de números e pedir que ele copie o que escrevemos; podemos guiar sua mão enquanto ele escreve os números de 0 a 9 até que ele seja capaz de escrever este trecho da série sozinho. Se isto funciona, podemos continuar a conduzi-lo pela série, chamando sua atenção para o fato de que os mesmo numerais reaparecem, primeiro na casa das unidades, depois na casa das dezenas, e assim por diante. Podemos continuar a fornecer exemplos e exercícios até que o pupilo seja capaz de continuar a série por si só, inclusive para além de todos os exemplos que lhe foram apresentados. O discípulo desviante de Wittgenstein é alguém que passa por um processo de instrução do mesmo tipo para aprender a estender a série numérica $\{0, 2, 4, 6, 8, \dots\}$ gerada pela aplicação sucessiva da operação “somar 2”. Ele é apresentado a todos os exemplos e exercícios aos quais normalmente apelamos para ensinar alguém a realizar somas simples, e ele parece ter aprendido: suponha que, embora nenhum dos exemplos que lhe foram apresentados estendessem a série além do número 100, ele tenha se mostrado capaz de estender a série até o número 1000. Contudo, para nossa surpresa, quando pedimos que ele continue a série para além deste ponto ele passa a estendê-la de maneira incorreta. Ao invés de continuar a série normalmente ele escreve 1004, 1008, 1012, e assim por diante. Se o alertamos de que no passo de 1000 para 1004 ele não reiterou a operação que vinha realizando até então sua resposta é que foi exatamente isto que ele fez. Mesmo que revisemos com esta pessoa o início da série e todos exemplos e explicações geralmente empregados para ensinar alguém a estender a série ela continuará a sustentar que no passo de 1000 para 1004 fez o mesmo que vinha fazendo em todos os passos anteriores. Por algum motivo, após passar pelo nosso ensino de aritmética, o discípulo desviante reage ao comando “some 2” como nós reagiríamos ao comando “some 2 até 1000 e some 4 a partir de 1000”. Segundo Wittgenstein (IF, §185), este caso seria semelhante ao de alguém que reage naturalmente ao gesto de

apontar olhando na direção da ponta do dedo para o pulso, e não na direção do pulso para ponta do dedo.

O exemplo do discípulo desviante sugere duas coisas. A primeira sugestão é esta: (i) a partilha da disposição a certas reações é condição necessária para que nossos métodos de ensino sejam efetivos. O discípulo desviante é alguém que, dado o modo como ele é constituído, reage de maneira inesperada ao processo de educação matemática; em especial, ele reage de um modo idiossincrático aos exemplos e exercícios empregados neste processo. Por algum motivo, após passar pelo nosso ensino de aritmética, o discípulo desviante adquire uma disposição a reagir ao comando “some 2” de uma maneira idiossincrática. Em outras palavras, ele é alguém que é introduzido por nossos métodos ordinários de ensino em uma perspectiva particular (caracterizada pela propensão a certas reações) que, infelizmente, é inadequada para o pensamento matemático. A segunda sugestão é esta: (ii) devemos conceber nossos métodos de ensino como voltados à moldagem de nossa sensibilidade de maneira a nos introduzir em uma perspectiva na qual podemos operar com os conceitos que nos estão sendo transmitidos. Afinal, se o discípulo desviante é constituído de tal forma que nossos métodos ordinários de ensino moldam sua sensibilidade de maneira a torná-lo incapaz de realizar operações aritméticas, como poderíamos habilitá-lo para realizar estas operações senão moldando suas disposições e propensões de maneira a introduzi-lo em uma perspectiva adequada a esta forma de pensamento? Se este é o caso, devemos conceber o processo de correção da instrução matemática do discípulo desviante, se isto é de todo possível, como um processo pelo qual ele é inserido em uma perspectiva particular, da qual partilham seus pares capazes de pensamento matemático. A combinação de (i) e (ii) sugere que certa configuração da sensibilidade é tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada do processo de ensino e aprendizagem: de um lado, precisamos apresentar certas disposições muito gerais, como a disposição de olhar para o que é apontado e não para o dedo que aponta, para que sejamos suscetíveis a nossos métodos de ensino – precisamos partilhar destas disposições para que sejamos moldáveis de certa maneira; de outro lado, se o processo de ensino é bem-sucedido, então temos nossa sensibilidade moldada de certa forma, isto é, adquirimos um conjunto de disposições para reagir de certa forma em determinadas circunstâncias

Evidentemente estas sugestões não serão bem recebidas pelos partidários da concepção restrita de objetividade. Eles provavelmente objetariam da seguinte forma: o exemplo do discípulo desviante mostra apenas que certas configurações particulares da sensibilidade representam um obstáculo à aquisição de certos conceitos ou ao manejo apropriado destes conceitos; e isso era de se esperar: muitas vezes o fato de que ocupamos

uma perspectiva paroquial pode distorcer nosso pensamento ou nossa percepção da realidade. Uma educação apropriada deve remover estes obstáculos e nos capacitar para operar com os conceitos em questão (se estes de fato gozam de objetividade) de uma perspectiva que abstrai dos aspectos idiossincráticos ou paroquiais de nossa sensibilidade. Nosso objetivo enquanto educadores não deve ser mover o discípulo desviante de uma perspectiva particular para outra, mas capacitá-lo a transcender seu ponto de vista paroquial. Claro, que a configuração da sensibilidade do discípulo desviante (mesmo antes de ele ser submetido a nossos métodos de ensino) seja excêntrica pode tornar estes métodos inefetivos, mas isto é mero reflexo do fato de que estes métodos foram desenvolvidos para instruir seres humanos que como questão de fato partilham naturalmente da propensão a certas reações.

A principal preocupação do partidário da concepção restrita de objetividade será negar (ii) e, se ele seguir a linha de raciocínio do parágrafo anterior, então ele deverá admitir que, mesmo que nossa educação matemática desenvolva em nós certas propensões, isso não passa de um mero subproduto deste processo. Ele deve sustentar que se o pensamento matemático goza de objetividade, então ele é possível em isolamento dessas propensões. Mas como devemos então conceber o processo de ensino da matemática? Se ao oferecer exemplos, exercícios e explicações não estamos tentando introduzir o pupilo em uma perspectiva na qual ele é capaz de operar com conceitos matemáticos, o que estamos fazendo? A resposta só pode ser esta: estamos tentando transmitir para o pupilo uma regra, uma espécie de algoritmo, que pode ser operada em abstração de suas disposições e propensões, inclusive daquelas que se desenvolveram em razão do próprio processo de ensino. Mas como isto é possível? De que meios o pupilo dispõe para determinar qual é a regra que estamos tentando transmitir? O processo de ensino consiste, como já dissemos, na apresentação de uma série de exemplos e exercícios – conduzimos o pupilo por estes exemplos e exercício dirigindo sua atenção, demonstrando nossa aprovação ou reprovação de suas respostas e reações, deixando transparecer nossas expectativas sobre como ele deve proceder, etc. Se o propósito disso tudo é transmitir uma regra, então esperamos que o pupilo de alguma maneira infira a partir desses exemplos e exercícios a regra em questão – e o único modo pelo qual ele pode alcançar este objetivo é interpretando os exemplos e explicações que fornecemos.

O problema, contudo, é que não importa quão elaborada seja nossa explicação de uma regra, não podemos afastar a possibilidade de um mal-entendido. Não importa quantos exemplos e exercícios revisarmos com o pupilo, sempre será possível interpretar essas elucidações da regra de mais de uma maneira. Suponha novamente que estamos tentando explicar a regra “some 2” a um pupilo que já é capaz de estender a série dos números naturais.

Para tal apresentamos o início de uma série gerada pela aplicação sucessiva da regra – $\{0, 2, 4, 6, 8, \dots\}$ – e esperamos que o pupilo continue a estender a série da maneira correta. Como ele pode interpretar esta tentativa de elucidar a regra? Um modo é tentar determinar qual função matemática que gera o trecho da série que nos foi apresentado e continuar a aplicar a mesma função. Contudo, inúmeras funções dão conta do trecho da série que apresentamos mas determinam que ela seja estendida de maneira diferente. Por exemplo, se n é a posição do número da série, tanto a função “ $f(n) = 2n$ ” como a função “ $f(n) = 2n$ (se $n \leq 500$) e $2(n+1)$ (se $n > 500$)” dão conta da série, mas prescrevem expansões diferentes. Se seguimos a primeira função, a série será expandida da maneira usual. Se seguimos a segunda função, a série será expandida de maneira incorreta: $\{0, 2, 4, 6, 8, \dots, 1000, 1004, 1006, \dots\}$. Nós nos inclinamos imediatamente a tomar “some 2” como comando que continuemos a série conforme a função “ $2n$ ”, mas esta é uma resposta que compõe a perspectiva particular de alguém educado em matemática ao nosso modo. Se esta resposta imediata não está disponível a alguém que não participa de nossa perspectiva, o que nos levaria a escolher uma ou outra interpretação? Claro, o instrutor, diante da série estendida incorretamente, poderia apontar para seu pupilo o erro cometido: “você pulou o número 1002!”. Em posse desta informação, o pupilo poderia constatar que a função mais complexa não dá conta da série. Contudo, mesmo depois dessa elucidação adicional, o conjunto de exemplos fornecido ainda pode ser interpretado de mais de uma maneira: tanto a função “ $f(n) = 2n$ ” quanto a função “ $f(n) = 2n$ (se $n \leq 1000$) e $2(n+1)$ (se $n > 1000$)” dão conta da série $\{0, 2, 4, 6, \dots, 1000, 1002, 1004, \dots\}$.

Deve ser evidente que nenhuma quantidade de novas elucidações será suficiente para afastar todas as interpretações indevidas da série de exemplos aos quais somos apresentados quando aprendemos aritmética básica. E então podemos nos perguntar: como é possível que nossos métodos de ensino sejam usualmente bem-sucedidos? Porque nossas salas de aula não estão cheias de discípulos desviantes que estendem séries numéricas do modo mais extravagante possível? O partidário da concepção restrita de objetividade poderia tentar explicar isto da seguinte maneira: nada mais natural do que esperar que seres inteligentes interpretem os exemplos fornecidos como comunicando uma regra que determina que a série seja estendida de maneira regular, e não uma regra de que introduz mudanças arbitrárias no modo como a série deve ser estendida a partir de certo ponto. Mas essa resposta erra o alvo: do ponto de vista do discípulo desviante ele está estendendo a série de maneira perfeitamente regular, reiterando a mesma operação a cada passo. É só do ponto de vista de alguém que já compreende aritmética que o modo de proceder do discípulo desviante parece arbitrário e ininteligível. Podemos oferecer a mesma resposta a alguém que sustenta que é apenas natural

que seres inteligentes interpretem os exemplos fornecidos segundo a função mais simples e elegante: só alguém com uma compreensão razoável de aritmética pode determinar qual de duas funções é a mais simples ou elegante.

O naturalista, ou qualquer outro partidário da concepção restrita de objetividade, deve admitir, portanto, que o que garante que os pupilos não falhem continuamente em compreender a explicação de seus instrutores é o fato de que partilhamos da propensão a certas reações – assim como é natural para nós olhar para o que está sendo apontado e não para a mão que aponta, é natural para nós *ver* determinado padrão nos exemplos fornecidos pelo instrutor, ao menos quando somos guiados da maneira apropriada, muito embora fosse possível identificar ali padrões muito diferentes. É para esta dependência da possibilidade do ensino com relação a certas formas de resposta que Wittgenstein aponta quando ele afirma que a possibilidade de comunicação depende de o pupilo reagir de maneira normal (IF, §143). Se, por exemplo, após ser apresentado à série dos números naturais de 0 a 9 e ser guiado ao longo dela pelos métodos ordinários o pupilo não passar a copiar a série na ordem que lhe foi apresentada, mas desordenadamente, então a comunicação cessa – e neste ponto a habilidade do pupilo de aprender é interrompida, ao menos momentaneamente. É isto que leva Wittgenstein a afirmar que o efeito de qualquer nova elucidação depende sempre da *reação* do pupilo (IF, §145).

Talvez o naturalista possa aceitar isto. Ele pode admitir que (i) a partilha de certos aspectos muito gerais de nossa sensibilidade é condição para a possibilidade de instrução em atividades inteligentes, como a aritmética. Ele pode inclusive acrescentar: a capacidade de identificar padrões que nos permite aprender aritmética é uma vantagem evolutiva que não é partilhada por outros animais, e é justamente por isso que somente nós somos capazes deste aprendizado. Isso tudo parece bastante plausível. Mas, diria ele, isso não nos mostra que devemos aceitar (ii) que o pensamento matemático só é possível a partir de uma perspectiva particular, na qual somos inseridos se nossa instrução matemática é bem-sucedida. De maneira a conciliar a aceitação de (i) com a recusa de (ii) o naturalista deve sustentar que embora partilhar da propensão a certas reações seja necessário para que possamos compreender qual regra nosso instrutor está tentando transmitir, uma vez que esta regra é de fato transmitida podemos operar com ela em abstração das reações particulares que nos permitiram compreendê-la ou das reações particulares que adquirimos em função de nossa instrução.

O mesmo problema reaparecerá aqui, contudo. Se o instrutor foi bem sucedido, agora seu pupilo sabe estender a série conforme a regra “some 2 a cada passo”. Se pedimos

que ele continue a série {2, 4, 6, 8...} ele imediatamente acrescentará o número 10, sem cálculo ou qualquer outra justificação explícita deste movimento. Sua sensibilidade foi moldada de maneira que ele agora reage dessa forma. Mas o naturalista sustenta que, se o processo de ensino de fato foi bem-sucedido, então mais foi realizado: o pupilo agora está em poder de uma regra que permite realizar a mesma operação em abstração das propensões que ele adquiriu ao longo de seu aprendizado. Podemos querer dizer: ele está em poder de uma regra da qual pode deduzir como continuar a série. Agora, ou esta regra pode ser formulada em certo vocabulário ou não pode. Suponha que ela pode – o pupilo então aprendeu que quando o instrutor pede que ele “continue a série somando 2 a cada passo” o que ele está pedindo é, por exemplo, que o pupilo “estenda a série gerada pela função $f(n) = 2n$, onde n designa a posição do número na série”. Mas como essa reformulação pode nos permitir operar com a regra em abstração da propensão a certas reações? Isso talvez possa ajudar alguém que já tem um conhecimento considerável de aritmética e que, por alguma razão qualquer, não compreende a expressão “some 2” (talvez essa pessoa tenha recebido toda sua educação matemática em outra língua), mas como alguém pode aprender a proceder segundo a regra “estenda a série gerada pela função $f(n) = 2n$ ”? Podemos tentar esclarecer essa regra oferecendo outras formulações da mesma regra como por exemplo “escreva uma série da forma {0, n, 2n, 3n, 4n...} onde $n=2$ ”, mas obviamente essa estratégia só será bem-sucedida se a pessoa a quem nos dirigimos já dominar as noções aritméticas relevantes. Se esse não é caso, devemos garantir que nosso pupilo compreenda a formulação da regra que ele supostamente infere a partir da instrução recebida. E se ele não domina ainda nenhum dos conceitos em termos dos quais esta regra pode ser elucidada então não podemos habilitá-lo para compreendê-la senão apresentando exemplos e exercícios e o guiando em seu exame destes. Quais exemplos e exercícios? Exatamente os mesmos que apresentamos a alguém para ensiná-lo a proceder conforme a regra “some 2 a cada passo”! Afinal, todas essas são formulações de uma mesma regra e devem ser elucidadas da mesma forma. A posição que o pupilo ocupa com relação a essa nova formulação da regra é, portanto, exatamente a mesma que ocupava com relação à formulação original. Em especial, se a elucidação da regra original podia ser interpretada de maneira diferente, o mesmo é verdade sobre a nova formulação. Podemos continuar a repetir o processo de elucidação e a fornecer novas formulações da regra, mas todas elas serão igualmente inúteis – nenhuma delas nos permitirá compreender a regra com a qual começamos – se nosso pupilo não dominar já as noções aritméticas relevantes.

Alguém pode perguntar se regras podem ainda ter algum papel na determinação de nossas ações já que qualquer coisa que façamos pode estar de acordo com a regra segundo alguma interpretação (IF, §198 e §201); mas esse não é o modo correto de compreender as considerações acima. Essa preocupação pressupõe que a conexão entre uma regra e nossa ação deve ser efetuada por uma interpretação adequada da regra – e é justamente esta suposição que colocamos em dúvida. Wittgenstein expõe este ponto de maneira iluminadora: toda interpretação, diz ele, *paira no ar* junto com aquilo que ela interpreta e não pode lhe fornecer nenhum suporte (IF, §198). Que a regra “paire no ar” significa que ela é como uma engrenagem desligada do mecanismo do qual faz parte: ela gira no vácuo sem produzir efeito algum. Que a interpretação da regra paire no ar junto com a regra significa que ela não lhe dá suporte algum. Se a regra com a qual começamos não está já conectada ao nosso comportamento, se ela já não nos diz o que fazer (não porque não conhecemos as palavras usadas, mas porque não dominamos os conceitos em jogo), então meramente oferecer uma reformulação da regra não será suficiente para estabelecer sua conexão com nossas ações pela simples razão de que a reformulação estará sujeita a uma variedade de interpretações exatamente como a formulação original da regra. Se perseguimos a ideia de que a conexão entre uma regra e nossa ação pode ser estabelecida por meio de interpretação (concebida como a substituição de uma expressão da regra por outra) acabaremos por alinhar diversas interpretações, uma atrás da outra, e não chegaremos a lugar nenhum (IF, §201).

A dificuldade para a qual Wittgenstein está apontando pode ser formulada assim: se supomos que a interpretação da regra pode conectá-la ao nosso comportamento independentemente da propensão a reações imediatas que desenvolvemos durante o processo de instrução então incorremos em um regresso. Se não respondemos imediatamente à formulação da regra com a qual começamos então nosso instrutor vai nos oferecer uma série de exemplos e exercícios em uma tentativa de elucidar a regra; segundo o partidário da concepção restrita de objetividade isso deve nos equipar com uma interpretação da regra que permite estabelecer a conexão entre a regra e nosso comportamento, mas se não sabemos como reagir a essa reformulação da regra, então alguém deverá nos ensinar por meio de exemplos e exercícios; isso deve nos equipar com uma interpretação da interpretação da regra; mas essa nova expressão da regra também não pode estabelecer a conexão entre a regra e nossa ação se não sabemos como reagir a ela, e assim por diante.

O que devemos concluir é que há um modo de compreender uma regra, de aprender a proceder conforme ela, que não consiste em fornecer uma interpretação (IF, §201). Se supomos que há um vão entre a expressão de uma regra e nossa reação apropriada a ela,

não seremos capazes de transpor esse vão. Devemos abandonar a ideia de que regras “pairam no ar” e devem ser conectadas a nosso comportamento por meio de sucessivas reformulações e elaborações da expressão da regra.²⁰ E se abandonamos essa ideia não há opção senão sustentar que minha compreensão de certa regra depende do fato de que fui treinado para reagir a ela de certa forma. A instrução molda nossa sensibilidade de maneira a nos equipar com a propensão a certas reações sem a qual não seríamos capazes de seguir as regras que nos são transmitidas neste processo.

O partidário da concepção restrita de objetividade pode ainda sustentar que fornecer uma interpretação de uma regra (ou de certa elucidação da regra) não consiste em oferecer uma mera reformulação da expressão da regra. Nesse caso ele deve sustentar que o processo de instrução equipa o pupilo com algo do qual ele pode deduzir como, digamos, continuar a série numérica à qual foi apresentado, mas esse algo não pode ser formulado como uma nova expressão da regra. Mas então, do que o pupilo deduz como continuar a série? Estamos pensando em algo como uma voz interior lhe dizendo o que fazer? Mas obviamente o fato de que essa voz é *interior* não muda o fato de que o que ela diz é apresentado em certo vocabulário e pode ser interpretado de diferentes maneiras. Talvez estejamos pensando em uma imagem na mente do pupilo? Mas uma imagem ou uma figura não é menos suscetível a mal-entendidos e múltiplas interpretações do que expressões verbais. Pense em uma placa indicando uma direção. Como sabemos que direção tomar para seguir a indicação da placa? Como sabemos, por exemplo, se devemos seguir na direção da seta ou na direção contrária? A placa também deixa espaço para mais de uma interpretação (IF, §85). Um discípulo desviante poderia pensar que seguimos a placa se tomamos a direção na qual aponta a seta *quando* nos movemos abaixo de certo limite de velocidade, mas quando este limite é ultrapassado seguimos a placa apenas se tomamos a direção contrária. As mesmas considerações apresentadas acima se aplicam aqui e seremos forçados a admitir que podemos aprender a seguir uma placa adequadamente apenas porque podemos ser treinados para reagir a placas de certa forma (IF, §198). No que então podemos estar pensando quando afirmamos que o pupilo inferiu uma regra a partir das elucidações oferecidas pelo instrutor? Não vejo

²⁰ A mesma expressão usada em §198 (“pairar no ar”) aparece antes nas Investigações, no parágrafo §87. Lá Wittgenstein considera uma possível elucidação do significado do nome “Moisés” - “o homem que conduziu os israelitas para fora do Egito”. Seu ponto é que assim como poderiam surgir dúvidas sobre o nome “Moisés” também podem surgir dúvidas a respeito das palavras empregadas nesta elucidação, como “israelitas” ou “Egito”. E mesmo que estas palavras sejam elucidadas por outras expressões (e assim por diante) nunca chegaremos a um ponto no qual toda dúvida é extirpada. Isto parece sugerir que nenhuma explicação pode jamais me ajudar a compreender o significado de uma palavra. Esta preocupação, contudo, surge porque supomos que estas explicações “pairam no ar” e precisam ser suportadas por outras. Se admitimos isto, contudo, nunca conseguiremos garantir o suporte que almejamos. A sugestão de Wittgenstein é que é justamente esta suposição de que deve ser recusada.

nenhuma resposta para essa questão. O partidário da concepção restrita de objetividade pode insistir que a compreensão da regra que o pupilo obteve é algo que realmente não pode ser expresso de maneira nenhuma, quer na forma de uma expressão verbal, quer na forma de uma imagem. Mas como podemos compreender isto? É como se um relâmpago de luz cruzasse a mente do pupilo cada vez que ele se deparasse com uma expressão da regra, ou com um caso que permite a aplicação da regra, e ele então soubesse como proceder. Mas isso é apenas afirmar que o pupilo desenvolveu uma propensão a certa reação – uma reação que segue um caminho indireto, é verdade, mas uma reação não obstante. Se isso é tudo o que nosso adversário pode dizer aqui, então ele não acrescentou nada ao cenário no qual concebemos o processo de instrução aritmética, por exemplo, como um processo de moldagem da sensibilidade: o pupilo foi exposto a uma série de exemplos e agora reage de certa forma quando exposto a problemas de aritmética; a alegação de que ele inferiu a regra por trás dos exemplos do instrutor é um acréscimo completamente ocioso. A única coisa impedindo que essa imagem de nossa educação matemática seja aceita é a suposição de que a mera moldagem da sensibilidade, a mera aquisição de certas disposições, não pode representar um ganho real de compreensão.

Considero as razões que tornam essa suposição atrativa na próxima seção, mas o fato é que não temos nenhuma alternativa senão admitir que a capacidade de operar com noções matemáticas simples pressupõe a partilha de certas disposições e propensões que são inculcadas em nós durante nossa instrução matemática. Nem mesmo o pensamento matemático atende às exigências da concepção restrita de objetividade. Essas exigências são, portanto, exageradamente fortes e temos uma boa razão para recusá-las.

Cabe notar, contudo, que as considerações apresentadas nesta seção de maneira nenhuma se aplicam apenas a noções matemáticas. Usualmente ensinamos alguém a operar com conceitos novos guiando essa pessoa por uma série de exemplos e exercícios. Esse é o caso com conceitos muito gerais como “uniforme”, “semelhante” ou “regular” (Wittgenstein sustenta o mesmo, IF, §208). Podemos tentar elucidar esses conceitos um em termos do outro, mas alguém que ainda não domina nenhum destes conceitos só pode aprender a empregá-los por meio de exemplos e exercícios. Se os esforços do instrutor forem bem-sucedidos ele terá inculcado em seu pupilo certas disposições que permitirão que ele opere com estes conceitos – seu pupilo agora partilhará de seu senso de semelhança, por exemplo. E o mesmo é o caso com conceitos muito menos abstratos, como o conceito de “cadeira”, por exemplo. Poderíamos tentar elucidar a noção de “cadeira” em termos de outros conceitos, mas provavelmente não chegaríamos muito longe nesse esforço: fornecer uma regra para a

aplicação de “cadeira” em termos de outros conceitos pode se mostrar uma tarefa impossível. “Um assento individual, com encosto e quatro pernas” pode parecer satisfatório, mas certamente há cadeiras com três pernas e bancos de bar com quatro pernas e pequenos encostos. Podemos insistir na empreitada de encontrar uma tal regra de projeção, mas é provável que mesmo um conceito tão ordinário quanto o de “cadeira” seja compreensível apenas para quem partilha de certa sensibilidade (alguém que foi guiado por uma série de exemplos, corrigido e incentivado em momentos oportunos, de maneira que agora é capaz de reagir apenas às semelhanças e diferenças relevantes e ignorar as semelhanças e diferenças irrelevantes). De qualquer forma, se pudéssemos especificar uma regra para aplicação de “cadeira” em termos de outros conceitos, esses poderiam, por sua vez, ser explicados em termos de ainda outros conceitos, e esse processo necessariamente chegaria a um ponto no qual articularíamos conceitos cuja compreensão só é possível para aqueles que ocupam determinada perspectiva, caracterizada pela propensão a certas respostas. Ao fim e ao cabo, a compreensão de qualquer conceito só será possível a quem teve sua sensibilidade adequadamente moldada. Juízo algum, portanto, será capaz de atender às demandas da concepção restrita de objetividade.

Essa conclusão é expressa de maneira iluminadora na famosa passagem de Cavell:

We learn and teach words in certain contexts, and then we are expected, and expect others, to be able to project them into further contexts. Nothing insures that this projection will take place (in particular, not the grasping of universals nor the grasping of books of rules), just as nothing insures that we will make, and understand, the same projections. That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfillment, of what is outrageous, of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation - all the whirl of organism Wittgenstein calls "forms of life." Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying. (Cavell, 1998, p.52)

Nós ensinamos conceitos em certos contextos, nós apresentamos a nossos pupilos um número limitado de exemplos, e esperamos que eles sejam capazes de aplicar esses mesmos conceitos exatamente como nós faríamos em casos com os quais eles jamais se deparam no decorrer de sua instrução. Mas não podemos ensinar nossos pupilos a manejar esses conceitos equipando-os com um conjunto de regras (ou melhor, isso só será possível quando eles já dominarem uma vasta e complexa rede de conceitos). Que eles dominem os conceitos que buscamos transmitir é possível apenas porque nossa sensibilidade é moldável e durante nossa formação é de fato moldada de maneira que passamos a partilhar de um conjunto muito complexo de disposições e propensões a certas reações. Nossa instrução nos

insere em uma *forma de vida* e qualquer conceito com o qual possamos operar pode se tornar inteligível para nós apenas porque partilhamos dela.

2.4. Sensibilidade, Cognição e Razão

O argumento a partir das considerações sobre seguir regras dá um sentido claro à ideia de que não podemos dar um passo para fora de nossas práticas conceituais para nos assegurar de que elas respondem à realidade. Domínio de um conceito só é possível a quem ocupa a perspectiva caracterizada por certo conjunto de disposições e modos de respostas particulares. Tentar operar nossos conceitos de uma perspectiva externa à perspectiva na qual eles são ordinariamente operados resulta, portanto, no abandono das condições de domínio do conceito elas mesmas. Nenhum conceito pode ser projetado nestas condições. Isso significa que não podemos validar nossas práticas conceituais de um ponto de vista externo a elas. Essa conclusão pode ser perturbadora. Mas por quê? Por que sentimos a necessidade de uma validação externa de nossas práticas conceituais?

Devemos começar considerando o que a recusa da concepção restrita de objetividade implica. Segundo essa concepção, todo conceito de um aspecto genuíno da realidade pode ser projetado de uma perspectiva que abstrai da sensibilidade particular de alguém iniciado na prática na qual o conceito tem um uso. Se negamos esta concepção, segue-se que podem haver conceitos de aspectos genuínos da realidade que são, não obstante, projetáveis apenas da perspectiva caracterizada por certa sensibilidade. A noção de objetividade é ampliada para incluir aspectos plenamente objetivos da realidade que só podem ser discernidos por pessoas cuja sensibilidade foi adequadamente moldada. Nossa formação abre nossos olhos para aspectos da realidade que já estavam lá, por assim dizer, e estes mesmo aspectos podem permanecer inacessíveis para pessoas que não tiveram uma formação adequada. Nosso desenvolvimento enquanto seres cognitivos, capazes de acessar a realidade, é, portanto, inseparável do desenvolvimento de nossa sensibilidade.

Alguém poderia objetar da seguinte maneira a essa ideia: nossa razão para negar a concepção restrita de objetividade foi o fato de que se nos comprometemos com ela então nenhum conceito e nenhum juízo pode ser dito objetivo; contudo, a recusa dessa concepção também põe a perder toda e qualquer noção familiar de objetividade. Esse interlocutor poderia argumentar que a recusa da concepção restrita de objetividade nos impede de sustentar que a realidade é genuinamente independente de nossa sensibilidade: “se negamos que conceitos possam ser projetados de uma perspectiva abstrata então nos comprometemos com a tese de

que, na formação de um juízo, o que se deve ao que é o caso e o que se deve à contribuição original de nossa forma de vida, da nossa sensibilidade particular, não pode ser separado. Não podemos dizer coisas como 'aqui estávamos reagindo a este aspecto da realidade, mas nossa sensibilidade acrescentou este caráter peculiar à experiência'. Isso exigiria que fôssemos capazes de perscrutar o mundo de fora de nossa perspectiva, o que não é possível. E, na medida em que juízos verdadeiros, corretos ou aceitáveis capturam o que é o caso, pareceria que nossa sensibilidade é constitutiva do mundo como acessível a nós. Isto vai de encontro a nossa expectativa de que a realidade seja anterior a e independente da atividade humana”.

Esta é uma acusação de *Idealismo*, mas, ainda pior, trata-se de uma forma de Idealismo que nos expõe a uma ameaça de Relativismo. Se no juízo o que é o caso e nossa sensibilidade estão entrelaçados de maneira indissociável, então não há nenhum terreno comum que possa servir de ponto de apoio para nossa interação com outras formas de vida. Práticas conceituais ligadas a configurações diferentes da sensibilidade resultariam em conceitos que são corretamente aplicados de maneira diferente dos nossos – conceitos diferentes, portanto. Quando confrontados com estas práticas conceituais alternativas (mesmo que apenas em pensamento) gostaríamos de ter algo a dizer em favor da nossa própria visão de mundo, mas se não podemos dar um passo para fora da nossa perspectiva parece que não temos opção senão aceitá-la como algo dado. Apenas um conservadorismo inevitável nos manteria apegados a nossa própria prática conceitual.

Dois pontos devem ser enfatizados em resposta a estas acusações. Em primeiro lugar, a crítica e revisão de nossas práticas conceituais só é possível no interior da prática ela mesma, mas é de fato possível e ordinariamente nos engajamos neste esforço. Como tudo mais, esta forma de crítica só é inteligível para quem partilha de nossa perspectiva. Mas a ameaça de relativismo introduz a seguinte tentação: gostaríamos de ter algo a dizer em favor de nossa prática conceitual que fosse capaz de coagir (de uma só vez todos) os partidários de práticas alternativas a adotar nossa perspectiva (e a forma de vida que vem com ela). Almejamos uma garantia externa: gostaríamos de convidá-los a observar a realidade de uma perspectiva que abstrai de seu ponto de vista particular para que pudessem ver que nosso sistema de conceitos, e não o deles, faz justiça à realidade. Mas se isso não é possível, se a opção de olhar nossa prática de fora e constatar que a tarefa de escrutínio crítico está concluída de uma vez por todas, que nossos conceitos estão perfeitamente alinhados com a realidade, não está disponível, então tudo que podemos fazer para reivindicá-la é defendê-la de desafios, quer venham de fora quer sejam conjurados no interior da nossa prática, e não há como garantir que novos e inesperados desafios não surgirão. Se não podemos constatar que

nossas práticas conceituais estão alinhadas com a realidade, então temos uma responsabilidade perpétua pela reflexão crítica a seu respeito e a respeito da forma de vida associada a elas. Em parte ao menos, é o anseio por escapar a este dever de vigilância perpétua que alimenta o anseio por uma regra de projeção definitiva operável desde a perspectiva abstrata.

Mas mesmo que a crítica interna seja possível, e não estejamos fadados ao conservadorismo, podemos nos sentir isolados de comunidades com práticas conceituais e sensibilidades muito diferentes, e isso é relativismo o bastante. Comunidades com práticas conceituais suficientemente diferentes poderiam não ter ponto de acordo nenhum com base nas quais se poderia mostrar que uma ou outra delas incorre em erro e, se esse fosse o caso, elas poderiam apenas se chocar. Mesmo que esse choque pudesse resultar em alterações mútuas de suas práticas conceituais, e mesmo que isso pudesse resultar na convergência dessas práticas conceituais, esse processo seria cego, mecânico, bruto, puramente causal, tudo menos racionalmente guiado. Para que ele fosse racionalmente guiado deveria ser possível avaliar ambas as práticas conceituais sobre um pano de fundo comum – e nada poderia fornecer esse pano de fundo senão a realidade acessada desde a perspectiva abstrata.

Essa preocupação deriva da convicção de que uma mera alteração da sensibilidade não pode fornecer um ganho cognitivo ou correção racional. Este é o segundo ponto: negar a concepção restrita de objetividade implica que mesmo modos de discurso que não procedem segundo uma argumentação onde todos os passos podem ser considerados (ou pretendem ser) inferências a partir de premissas compartilhadas podem contribuir para nossa compreensão do mundo e para o desenvolvimento de nossas capacidades cognitivas, na medida em que são capazes de moldar nossa sensibilidade e, assim, nos inserir em uma perspectiva da qual aspectos genuínos da realidade inacessíveis até então podem ser discernidos (esta consequência é enfatizada por Crary, 2007, p.181-119). Formas de discurso que tradicionalmente seriam classificadas como mera persuasão podem contribuir para nossa apreensão adequada de aspectos da realidade.

Alguém poderia, contudo, insistir: “mas como podemos então distinguir entre casos de mera conversão a uma nova visão de mundo de casos nos quais essa mudança é racional? Em ambos os casos a pessoa que passa por essa mudança foi apresentada a considerações que afetaram sua visão de mundo e sua sensibilidade (pois uma não pode mudar sem que a outra mude também) – simplesmente julgaremos racional quem se converteu a nossa visão de mundo”. Mas essa preocupação é também reflexo de um compromisso com a concepção restrita de objetividade. O que alguém que expressa essa preocupação espera é que

juízos a respeito da racionalidade de uma mudança em visão de mundo possam ser feitos de uma vez por todas, em abstração da perspectiva particular que ocupamos. É isso que a concepção restrita promete: na medida em que atribuições de racionalidade capturam fatos, sustenta o partidário da concepção restrita, o desenvolvimento da capacidade de uma pessoa de identificar inferências numa argumentação ou linhas de raciocínio como racionais independe do desenvolvimento de sua sensibilidade e de suas capacidades afetivas. Esses juízos podem ser feitos de uma perspectiva abstrata e podemos determinar de uma vez por todas se uma mudança em visão de mundo, por exemplo, foi racional.

A concepção da racionalidade como uma faculdade completamente independente de nossa sensibilidade, cujas operações podem ser realizadas em abstração dessa, é um mero correlato da concepção restrita de objetividade e sucumbe aos mesmos argumentos. Suponha que estamos ensinando alguém não a estender uma série numérica mas a seguir argumentos simples, como um *modus ponens*. Queremos que nosso pupilo seja capaz de derivar uma conclusão de qualquer conjunto de premissas da forma $\{p, p \rightarrow q\}$. Nesse intuito lhe apresentamos uma série de exemplos de tais inferências e pedimos que realize vários exercícios. Se estivéssemos tentando lhe equipar com uma regra operável em abstração de sua sensibilidade, então o pupilo deveria inferir essa regra do conjunto de exemplos e exercícios pelo qual foi guiado. Não deve ser uma surpresa, contudo, que diversas interpretações destas elucidações da regra são possíveis: um discípulo desviante poderia pensar que a regra só se aplica a premissas sobre certos tópicos: talvez ele tenha sido apresentado a todos esses exemplos envolvendo Sócrates e sua mortalidade e pense que inferências dessa forma só são válidas quando estamos tratando de seres vivos; ou ele pode pensar que só podemos realizar a inferência quando as fórmulas atômicas das premissas são predicacões simples sem nenhuma quantificação. Meramente equipar o pupilo com reformulações da regra de inferência *modus ponens* não será de nenhuma utilidade: se ele já não domina as noções lógicas relevantes então estas deverão ser elucidadas pelos mesmos exemplos e exercícios usualmente empregados. Ao fim, seremos forçados a admitir que só podemos compreender inferências simples como essas porque partilhamos de certos modos de resposta. Se esse é o caso com formas de raciocínio simples como estas, certamente é o caso com formas muito mais complexas, como inferências para a melhor explicações (que exigem a capacidade de distinguir certas hipóteses como mais simples, elegantes ou econômicas) ou argumentação estética, por exemplo.

A capacidade de seguir inferências ou linhas de raciocínio e de determinar se são ou não racionais depende, portanto, da partilha de certa sensibilidade. Não só nosso

desenvolvimento enquanto seres cognitivos, mas também enquanto seres racionais é complementemente inseparável do desenvolvimento de nossa sensibilidade. O conceito de racionalidade é apenas um conceito dentre tantos outros e, como tal, projetável apenas a partir de certa perspectiva. Que uma mudança em nossa prática conceitual e em nossa visão de mundo seja racional só é discernível desde a perspectiva particular na qual esse conceito é usado e ensinado. Para determinar, portanto, que as mudanças decorrentes do contato com uma prática conceitual alternativa são racionais não é necessário acesso a um pano de fundo partilhado por ambas as perspectivas. Essa avaliação é, como qualquer outra, possível apenas no interior da nossa perspectiva particular.

A conversa racional com ocupantes de outras perspectivas é possível então. Se as diferenças entre essas perspectivas forem radicais, essa conversa será reduzida a tentativa de fazer com que o interlocutor veja as coisas de outro ponto de vista, sob outra luz: vamos recorrer a exemplos, comparações, ênfases bem alocadas – exatamente como fazemos com nossos pupilos. Se bem-sucedidos, teremos alterado a sensibilidade de nosso interlocutor. Mas exatamente como no caso de nossos pupilos, esta moldagem da sensibilidade pode capacitá-lo para acessar a realidade ou para raciocinar adequadamente. O fato de que a constatação de que essa mudança foi racional ou irracional só seja possível de certa perspectiva não deve nos preocupar – isso apenas significa que não podemos almejar uma validação externa dessa avaliação e que devemos estar sempre prontos a revisá-la.

Agora podemos ver claramente que a recusa da concepção restrita de objetividade não nos compromete com a ideia de que nossa sensibilidade constitui a realidade em alguma medida. Se uma mudança em nossa prática conceitual (que envolve necessariamente uma mudança em sensibilidade) é racional não podemos senão concluir que até então nossa sensibilidade ocultava ou distorcia certos aspectos da realidade. E como não podemos jamais afastar a necessidade de reflexão crítica a respeito de nossas práticas conceituais, a possibilidade de um melhor afinamento entre nossa sensibilidade e a realidade permanece sempre em aberto. A questão “como as coisas realmente são?”, entendida como exigindo uma caracterização da realidade como independente de nós, está sempre disponível, mas é uma pergunta que fazemos do interior da nossa perspectiva particular e que só pode ser respondida segundo nossas luzes. Estamos fadados a responder essa pergunta em termos que nossa sensibilidade permite manejar, mas esta resposta nunca pode ser definitiva, não podemos fornecer uma garantia externa de que nossa resposta captura a realidade. Podemos sempre vir a descobrir que o estado atual de desenvolvimento de nossa sensibilidade (e, portanto, de nossas faculdades cognitivas) está nos escondendo algo – não há garantia de que a realidade

seja plenamente acessível a partir de nossa perspectiva particular, em qualquer momento de seu desenvolvimento histórico, e isso é suficiente para afastar a acusação de que nos comprometemos com alguma forma de Idealismo.

O que introduziu a dificuldade que discutimos foi a alegação de que recusar a concepção restrita de objetividade nos compromete com a ideia de que quando julgamos não é possível separar o que, no conteúdo do juízo, se deve ao que é o caso e o que é contribuição de nossa forma particular de sensibilidade. Mas esse não é caso: quando julgamos respondemos a fatos (ou, no caso de um juízo falso, ao que tomamos como fatos) e são eles que determinam o conteúdo do juízo. Apenas não devemos cometer o erro de supor que fatos genuínos são discerníveis de uma perspectiva abstrata. Nossa sensibilidade é parte de nosso aparato cognitivo. Não podemos desentrelaçar nossa capacidade de acessar aspectos genuínos da realidade de nossa propensão a certas respostas e reações (nossa abertura a fatos se dá sempre em uma perspectiva particular), mas isso não significa que não possamos desentrelaçar no conteúdo de um juízo particular, realizado na perspectiva adequada à projeção dos conceitos que articula, o que é resposta a aspectos genuínos da realidade do que é acréscimo da subjetividade idiossincrática do julgador. Alguém pode ter a sensibilidade moldada de maneira suficientemente adequada para que seja possível lhe atribuir o domínio de certo conceito avaliativo, muito embora certos aspectos idiossincráticos de sua subjetividade (certos preconceitos, por exemplo) distorçam ocasionalmente sua projeção do conceito em questão. Nesse caso deve ser possível desentrelaçar o que no conteúdo de seu juízo se deve ao que é o caso e o que é mero acréscimo de sua subjetividade. Novamente, contudo, isso só é possível no interior da perspectiva caracterizada por uma sensibilidade particular. A distinção ela mesma entre aspectos meramente idiossincráticos da subjetividade de alguém e os aspectos da subjetividade que compõem a *nossa* sensibilidade, esse pano de fundo de nossas práticas, de nossa comunicação e de nosso pensamento, só pode ser traçada a partir de uma perspectiva particular. E o mesmo vale para a determinação de quais aspectos subjetivos idiossincráticos são toleráveis (como certas preferências culinárias) e quais são intoleráveis (como preconceitos raciais).

A recusa da concepção restrita de objetividade, portanto, abre espaço para uma concepção mais ampla de objetividade e de racionalidade, que reconhece que nossas capacidades cognitivas e racionais não podem se desenvolver em isolamento de nossa sensibilidade. As considerações que traçamos não se aplicam, contudo, apenas a nossa capacidade de identificar e seguir raciocínios teóricos, mas também a nossa capacidade de seguir raciocínios práticos e identificar razões para ação. O partidário da concepção restrita de

objetividade, embora desconfortável, com razão, com a ideia de que nossas disposições a reações tenham um papel na constituição da realidade, está confortável com a ideia de que disposições do mesmo tipo têm um papel na constituição de nossas razões para ação. O cognitivista naturalista nega o Internalismo Moral porque, dada sua concepção de objetividade, nenhum aspecto genuíno da realidade pode ter a conexão interna com nossas reações que caracterizaria um fato moral caso o Internalismo fosse verdadeiro. O naturalista adota então o Externalismo Moral, segundo o qual a capacidade de um juízo moral de fornecer motivo para ação está condicionada à presença de certa atitude, desejo, inclinação etc por parte do agente. Como para o naturalista, o juízo moral não é senão a constatação de um aspecto da realidade, esta é sua tese geral sobre motivação: a capacidade de qualquer constatação de fato de fornecer motivo para ação está condicionada a presença de certa atitude. E como esperamos que a constatação de uma razão forneça, ao menos em certas condições, motivo para agir, segue-se que, para o naturalista, nenhum aspecto da realidade fornece, por si só, razão para agir. Razões não são encontradas na realidade – são constituídas, ao menos em parte, pela sensibilidade do agente (pela sua disposição a reagir de certa forma a certos aspectos da realidade).

Assim como antes via apenas duas opções (ou podemos acessar a realidade em abstração de nossa sensibilidade particular ou nossa sensibilidade constitui em alguma medida a realidade), agora também o naturalista tenta nos impor uma escolha: ou razões podem ser acessadas independentemente de nossa sensibilidade ou nossa sensibilidade é parcialmente constitutiva de nossas razões; como a primeira alternativa não dá conta da capacidade de razões de nos mover, devemos escolher a última opção. Uma vez que negamos a concepção restrita de objetividade, contudo, não precisamos escolher entre as opções que ele oferece. Embora ter certo conjunto disposições seja constitutivo da minha capacidade de identificar razões para agir, de forma que não é de todo misterioso o modo como a constatação de uma tal razão possa me mover, não precisamos supor que possuir as disposições em questão seja (nem menos parcialmente) constitutivo do fato de que tenho razão para agir. O desenvolvimento de nossa sensibilidade não faz surgir novas razões para agir, mas abre nossos olhos para razões que já estavam lá e nos conecta a elas. Como nossa maneira de raciocinar praticamente não pode ser validada de uma perspectiva externa, temos uma responsabilidade perpétua pela reflexão crítica sobre aquilo que tomamos como razão para agir de certa forma e podemos sempre descobrir que estávamos enganados - a possibilidade de que nossa sensibilidade nos leve a tomar como razão para agir algo que não fornece realmente razão alguma ou nos impeça de reagir a razões disponíveis está sempre em aberto.

2.5. Cognitivismo Não-Naturalista de novo?

A recusa da concepção restrita de objetividade priva o Cognitivismo Naturalista daquilo que o tornava atrativo, mas pode parecer que ela permite que o Cognitivismo Não-Naturalista entre pela porta dos fundos. A concepção ampla de objetividade que daí resulta certamente remove obstáculos metafísicos à ideia de uma propriedade moral *sui generis* irreduzível a qualquer propriedade natural. Não precisamos conceber esta propriedade como um elemento alienígena na imagem de uma suposta realidade natural externamente caracterizável. Podemos concebê-la como uma propriedade moral discernível apenas de nossa perspectiva avaliativa, e o mesmo vale para as relações entre esta propriedade e outros aspectos da realidade. Ademais, o caráter aparentemente misterioso da relação entre propriedades morais e nossas decisões e ações é domesticado pela constatação de que nossa capacidade de identificar estas propriedades não pode ser separada da disposição a certas respostas e reações. Mesmo o desacordo persistente em juízo moral não depõe, nesta concepção de objetividade, contra o não-naturalismo: diferenças em juízo serão atribuídas a diferenças em sensibilidade de maneira que, mesmo que o desacordo não possa ser resolvido pela mera argumentação a partir de pontos de acordo, correções racionais serão possíveis.

No fim das contas, portanto, o Cognitivismo Não-Naturalista não é tão metafísica e epistemologicamente extravagante quanto seus adversários o fizeram parecer. O próprio McDowell parece inclinar-se na direção de uma forma de Cognitivismo Descritivista que trata juízos morais como atribuições de propriedades secundárias, que embora objetivas só podem ser compreendidas por referência a sua capacidade de provocar certas reações em observadores adequados.²¹

Devemos nos lembrar, contudo, que não foi a suposta extravagância metafísica que nos levou a recusar esta caracterização do juízo moral. O problema com o Não-naturalismo é sua incapacidade de acomodar a covariação do juízo moral. Isso foi apresentado na forma da proposição (C), cuja aceitação seria condição de competência moral. Mas agora o não-naturalista está em condições de protestar: “(C) estabelece uma condição de competência forte demais. O problema está no operador de necessidade com menor alcance na fórmula. Dada a presença desta clausula, (C) afirma que é condição de competência moral admitir que

²¹ Esta posição é sugerida em especial em McDowell (2002b) mas também em McDowell(2002c). Considere: “The idea of value experience involves taking admiration, say, to *represent its objects as having a property that (although there in the object) is essentially subjective in much the same way as the property that an object is represented as having by an experience of redness - that is, understood adequately only in terms of the appropriate modification of human (or similar) sensibility*” (McDowell, 2002b, p.143, meu destaque)

qualquer juízo moral é tal que sua aplicação pode ser justificada por um princípio geral da forma “ $(\forall y)(\Phi y \rightarrow \mu y)$ ” onde “ μ ” é um predicado avaliativo e “ Φ ” um predicado não-avaliativo. Isso não é dizer que aceitar um princípio particular desta forma é condição de competência moral, mas é dizer que é condição de competência admitir que há um princípio dessa forma – que para cada juízo moral aceitável um princípio desta forma pode ser encontrado. E esta é uma afirmação no mínimo duvidosa uma vez que abrimos mão da ideia de que dominar um conceito é dominar uma regra de projeção. Pode muito bem ser o caso que não possamos sempre (nem mesmo com frequência) identificar tal princípio”.

Como já notamos, a exigência de que diferenças em valor impliquem diferenças não-avaliativas é mais fraca que a exigência capturada pela concepção restrita de objetividade. Esperamos que cada atribuição de valor seja baseada na atribuição de um conceito não-avaliativo, mas isto é diferente de esperar que toda aplicação de um conceito avaliativo seja baseada na atribuição de um mesmo conceito não-avaliativo. A clausula universal de menor alcance em (C) deixa em aberto a possibilidade de que diferentes objetos tenham exatamente o mesmo tipo de valor no mesmo grau e não partilhem de nenhuma qualidade não-avaliativa, simplesmente porque a clausula não tem forma bicondicional e o conceito moral aparece apenas no conseqüente do condicional. Portanto, negar a concepção restrita de objetividade não envolve negar a exigência mais fraca capturada por (C). Esta proposição não envolve a suposição de que classificações morais correspondam a tipos naturais identificáveis de fora de uma perspectiva moral particular.

De qualquer forma, uma vez que negamos a noção de objetividade naturalista, estaremos confortáveis com a ideia de que uma mesma qualidade pode em certo contexto fornecer razão para aplicação de certo conceito avaliativo e, em outro contexto, não fornecer razão suficiente para aplicação do mesmo conceito, mesmo que seja impossível explicitar os critérios para distinguir entre os dois tipos de contextos. Podemos, isto é, admitir que a distinção entre situações nas quais a instanciação de certa característica fornece ou não fornece fundamento para atribuição de certo tipo de valor depende essencialmente do domínio do conceito avaliativo em questão. E que portanto, com frequência, embora em determinada situação a instanciação de certa propriedade autorize a atribuição de valor, nenhum princípio do tipo postulado por (C) esteja sendo empregado e nem mesmo possa ser identificado²².

Então, não temos razão para admitir nem mesmo regras de projeção parciais para conceitos avaliativos. E se somos forçados a abrir mão de (C), o não-naturalista desarma a

²² Esta é outra consequência do argumento sobre seguir regras: razões podem ser dependentes de contextos de maneira tal que é impossível explicitar os critérios que distinguem situações nas quais certas considerações fornecem razão para certa outra e situações nas quais este não é o caso.

objeção conceitual que nos motivou a rejeitar sua concepção do juízo moral. Contudo, uma formulação mais fraca da condição de competência que (C) visava capturar pode ser oferecida e ela é suficiente para assegurar o ponto contra o Cognitivismo Não-naturalista.

No mínimo, a exigência de que a qualquer diferença em valor corresponda uma diferença não-avaliativa implica que juízos morais não são *independentes* no seguinte sentido: se você quer fazer certo juízo moral deve estar preparado a baseá-lo em algum juízo não-avaliativo sobre o mesmo objeto de juízo. Ao menos a seguinte formulação captura uma condição de competência moral:

$$(c) \Box(\forall \mu \text{ em } M)(\forall x) [\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge (\Phi x \rightarrow \mu x))]^{23}$$

O cognitivista não-naturalista lê isto da seguinte forma: para qualquer x , se x instancia uma propriedade moral qualquer, então instancia alguma propriedade não-avaliativa que não instanciará caso não instanciasse a propriedade moral em questão. Isto pode parecer inocente o bastante: se x fosse diferente quanto a seu valor, então seria diferente sob algum aspecto não-avaliativo – exatamente o modo como caracterizamos a covariação. Mas reconstruir isto em termos de uma relação entre propriedades é problemático.

A explicação do cognitivista não-naturalista de porque o uso competente de conceitos avaliativos respeita (c) deve ser esta: uso competente rastreia uma propriedade não-natural que se relaciona com propriedades naturais conforme (c). Isto é, em cada caso particular a propriedade não-natural esta ligada a alguma característica natural do objeto, ação, evento, pessoa ou instituição avaliada de maneira tal que se não estivesse presente, a propriedade natural em questão também não estaria. Assim como antes, a opção de sustentar que esta relação é garantida por uma conexão conceitual entre as propriedades no caso particular não está disponível (desacordo moral genuíno é possível mesmo quando há pleno acordo fático). Então deve ser uma característica da propriedade não-natural ela mesma que explica esta relação.

²³ O equivalente de (C*) neste cenário é (c*) $\Box(\forall \mu \text{ em } M)(\forall x) [\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge \Box(\Phi x \rightarrow \mu x))]$. Se este fosse o caso seria possível, para qualquer juízo moral, especificar um juízo descritivo particular tal que uma vez que se atingisse acordo sobre a aplicação deste juízo ao caso particular não haveria mais possibilidade de desacordo sobre a aplicação do juízo moral. Embora isso seja possível em certos casos, não há razão para descartar a possibilidade de que alguns juízos morais possam ser justificados mesmo que seja impossível fornecer uma justificação que seria aceita por qualquer agente moral competente. Estes são casos nos quais uma descoberta moral substancial é feita. O equivalente de (P) é (p) $\Diamond(\forall \mu \text{ em } M)(\exists x)[\mu x \rightarrow (\exists \Phi \text{ em } N)(\Phi x \wedge (\Phi x \rightarrow \mu x) \wedge \Diamond(\Phi x \wedge \neg \mu x))]$. Segundo (p), é possível discordar competentemente sobre se o fato de o objeto de juízo ter tal e tal característica não-avaliativa justifica a atribuição de valor mesmo em casos nos quais de fato justifica. A possibilidade de desacordo (mesmo que persistente e irresolúvel) não faz nada para privar a consideração oferecida de sua força explanatória.

O não-naturalista concebe, portanto, propriedades morais como propriedades conceitualmente independentes das propriedades naturais mas tais que sempre que são instanciadas *aderem* a alguma propriedade natural (de maneira que a propriedade moral não poderia desaparecer sem que desaparecesse a propriedade natural em questão). Novamente estamos em posição de acusar o não-naturalista de *conceber* propriedades morais como propriedades pegajosas. Enquanto antes ele era obrigado a afirmar que propriedades morais aderem a certas propriedades naturais regularmente em cada mundo possível, agora ele é obrigado a afirmar que propriedades morais aderem a propriedades naturais em casos particulares.

A proposta de tratar qualidades morais como propriedades secundárias não fornece, por si só, um modo de escapar a esta dificuldade. Em geral, afirmar que dois objetos diferem apenas em que um instancia uma propriedade secundária (certa cor, cheiro, sabor etc) que o outro não instancia não traí nenhum tipo de incompetência na atribuição da propriedade em questão. Alguém pode muito bem sustentar, por exemplo, que dois objetos diferem apenas em cor e com isso não dá espaço a acusações de incompetência na atribuição de cores (dá apenas indícios, talvez, de ignorar fatos elementares de óptica). Portanto, não há um equivalente de (c) que articule uma condição de competência para atribuição de propriedades secundárias. Sustentar que a noção de uma qualidade moral é a noção de uma qualidade secundária não ajuda, então, a explicar porque a restrição capturada por (c) se aplica a juízos de valor.

Se a argumentação oferecida até aqui está correta, então temos boas razões para recusar a ideia de que juízos morais consistem na atribuição de uma propriedade não-natural e a motivação para sustentar que juízos morais consistem na atribuição de uma propriedade natural ordinária é minada pela recusa da noção de restrita de objetividade que subjaz esta teoria. No próximo capítulo ofereço razões independentes para recusar a ideia de que juízos morais consistem na atribuição de propriedades naturais.

3. COGNITIVISMO NATURALISTA E A TERCEIRIZAÇÃO DO JUÍZO DE VALOR

As resposta que damos às questões morais com as quais nos deparamos são *personais* em um sentido muito importante. Hare (1977, p.1) toca em um aspecto central do nosso pensamento e discurso moral ao afirmar que quando uma pessoa encara um problema moral ela sabe que este problema é *seu* e que ninguém pode lhe dar uma resposta acabada. Ela pode buscar o auxílio de seus pares de várias formas, mas o momento chegará em que, independentemente do que as outras pessoas tenham a dizer sobre este problema, ela terá que oferecer *sua* resposta. Esclarecer em que sentido nossas avaliações são *personais* e em que sentido isto é uma característica distintiva de juízos de valor revelará sérias dificuldades para o cognitivismo descritivista. Se juízos de valor estão no ramo de descrever a realidade, se tudo o que fazemos quando atribuímos valor a algo é rastrear certas propriedades, então é difícil compreender porque outras pessoas não podem resolver nossos problemas morais por nós. Esta dificuldade parece ter sido ignorada na literatura em torno do cognitivismo descritivista e pouca atenção foi dedicada a este traço do juízo avaliativo²⁴. O objetivo deste capítulo é trazer este aspecto do juízo de valor para o centro de nossa atenção e argumentar que o Cognitivismo Naturalista não pode acomodá-lo. Isto nos fornecerá uma razão positiva para negar esta caracterização do juízo de valor. No que se segue me focarei em juízos morais, mas as considerações oferecidas devem se aplicar igualmente a juízos de valor artístico ou estético.

Na seção 3.1 explico em que sentido juízos de valor são pessoais: estes juízos não podem ser *terceirizados*. Não apresento nenhum argumento decisivo em favor desta tese, antes espero que o leitor partilhe de minha intuição e que as considerações que apresento sejam o suficiente para despertá-la. O suporte a este tese virá das respostas às tentativas de recusar a intuição em questão. Na seção 3.2 argumento que este traço de juízos de valor gera

²⁴ Estou ciente apenas de algumas poucas menções ao traço do juízo moral que tenho em mente. Hare parece ser quem dedicou mais atenção a este traço do juízo de valor, embora ele parece equacioná-lo com a ideia de que o juízo moral é subdeterminado por evidência factual (ver Hare, 1977, p.2). Smith parece reconhecer este aspecto do juízo moral ao afirmar que a moralidade parece pressupor que todos são igualmente capazes de acessar verdades morais (Smith, 1994, p.5), embora isto não tenha nenhum papel em seu argumento. Blackburn traça considerações neste sentido ao discutir uma forma particular de Cognitivismo Naturalista (Blackburn, 1999, p.110). Korsgaard (2008, p.114) apresenta um exemplo nos moldes daqueles aos quais apelarei em minha argumentação: Harriet é uma jovem que toma todas suas decisões perguntando a Emma o que ela deveria fazer e meramente aceitando seu veredicto. Korsgaard mobiliza este exemplo, contudo, apenas para discutir a distinção entre autonomia e heteronomia. Copp (2007, p.81-81) é o único defensor do naturalismo que dedica alguma atenção à dificuldade que apontarei – respondo a suas considerações na seção 3.3.

dificuldades para o Cognitivismo Naturalista²⁵. Na seção 3.3 respondo a tentativas de recusar a intuição de que há uma restrição à terceirização do juízo moral. Na seção 3.4 considero uma estratégia naturalista possível para acomodar este traço do juízo de valor e sustento que ela falha. Na seção 3.5 considero uma possível estratégia naturalista para afastar os problemas suscitados na seção 3.2 como mera reapresentação de objeções tradicionais ao naturalismo a partir do Internalismo Moral e sustento que esta estratégia falha.

3.1. Terceirização do Juízo

Suponha que durante as eleições presidenciais eu queira saber qual dos pacotes econômicos propostos por políticos adversários provavelmente promoverá a maior redução da desigualdade social. Estou especialmente preocupado com a proposta de um dos candidatos de impor um teto ao preço de aluguéis e me pergunto se este seria um bom modo de garantir o direito à moradia da população. Dado meu pouco conhecimento de economia, é improvável que eu seja capaz de chegar a uma resposta a esta questão sozinho. O que eu deveria fazer, então, é me consultar com um economista renomado. Talvez seja uma boa política consultar mais de um economista e ver se eles concordam, mas uma vez que eu consiga extrair daí um veredicto sobre a proposta, eu tenho uma resposta a minha questão. E não só isto: eu tenho uma resposta razoavelmente bem justificada. De fato, há um grande consenso entre economistas em torno da alegação de que o controle do preço máximo de aluguéis reduz a quantidade e a qualidade das moradias disponíveis²⁶. Mesmo que eu reconheça minha incapacidade de avaliar criticamente as razões oferecidas em favor deste veredicto, ou mesmo que eu seja incapaz de compreender estas razões, eu estou em posição de aceitar esta resposta a minha questão e levá-la em conta na tomada de minha decisão como se fosse uma conclusão a que eu tivesse chegado e em favor da qual pudesse oferecer razões. O fato de que foram especialistas que me ofereceram esta resposta é toda minha razão para aceitá-la. Em certo sentido, eu faço do juízo do especialista *meu* – vou me referir a isto dizendo que este juízo foi *terceirizado*.

O que acontece neste caso é que transfiro a um terceiro a tarefa de formar um juízo (isto é, fornecer uma resposta ao problema com o qual estou às voltas) e fornecer razões

²⁵ Não me comprometo com a ideia de que a dificuldade aqui suscitada é um problema apenas para o Cognitivismo Naturalista. Creio que o Cognitivismo Não-naturalista enfrenta as mesmas dificuldades e que Teorias Construtivistas do juízo moral e mesmo certas teorias normativas podem incorrer neste mesmo problema. Como estou interessado aqui apenas no Cognitivismo Descritivista e já recusei o Cognitivismo Não-naturalista por outras razões, formulo a objeção como um problema para o Cognitivismo Naturalista.

²⁶ Ao menos é isto que Greg Mankiw, professor de economia em Harvard, afirma: <http://gregmankiw.blogspot.com.br/2009/02/news-flash-economists-agree.html>

em favor deste juízo. Esta é uma operação absolutamente cotidiana e familiar. A maioria de nós terceiriza seu juízo sobre como será o tempo ao longo do dia quando assistimos a previsão do tempo. Se vou fazer uma reforma, terceirizo meu juízo sobre quanto cimento vou precisar. Se fui picado por uma aranha, eu terceirizo (ou talvez o médico que está me tratando terceiriza) a identificação da espécie da aranha em questão a um biólogo para decidir qual soro aplicar. Eu não preciso perguntar como ele sabe que se tratava de uma aranha armadeira e não de um tarântula para aceitar seu veredicto e agir de acordo – e estou justificado em proceder assim. Evidentemente, a terceirização do juízo pressupõe uma assimetria: o especialista é mais confiável em seu juízo e mais capaz de avaliar criticamente as razões que podem ser oferecidas em favor de juízos que pertencem a sua área de especialidade; ao terceirizar nosso juízo nos colocamos na posição de leigo e confiamos em uma divisão do trabalho preestabelecida²⁷.

Meu ponto é que não há nada análogo quando se trata de juízos de valor. Suponha que uma pessoa está diante de um dilema moral: como pacifista, ela se pergunta se deve aceitar um emprego em uma fábrica de armas tendo em vista os benefícios financeiros que isto trará para sua família, que atualmente enfrenta sérias dificuldades financeiras (o exemplo é extraído de Williams, 1973, p.97-8). Suponha que após se colocar a pergunta “devo aceitar o emprego?” esta pessoa responda “Não sei. Vou perguntar para Fulano”. Não saberíamos como reagir. Isto é algo que uma criança poderia responder, mas na boca de um adulto essa afirmação pode apenas significar algo como “não consigo decidir; talvez Fulano tenha algo iluminador a dizer”. Se Fulano recomenda que esta pessoa recuse o emprego, ela não pode simplesmente tomar este juízo para si. Se ela de fato recusa a oferta e lhe perguntamos porque pensou que não deveria aceitar o emprego sua resposta não pode ser “Porque Fulano me disse que isto era o certo a se fazer” - isto é completamente insatisfatório. Em contraste com o caso do especialista fático, o fato de que Fulano sustenta que ela não deve aceitar o emprego, mesmo que ele seja reputado por todos como uma excelente pessoa ou mesmo um sábio moral, não pode ser ele mesmo razão para sustentar o juízo.

A possibilidade de terceirizar juízos a respeito de questões fáticas implica que podemos ter convicções que admitidamente somos incapazes de justificar – não apenas porque não conseguimos organizar nossas razões e expressá-las adequadamente, ou porque

²⁷ A ideia de uma divisão do trabalho linguístico remonta a Putnam (1973, p.706). Podemos formular a objeção que apresentarei como a alegação de que não há uma divisão análoga do trabalho quando se trata de juízos de valor. Não é surpreendente, portanto, que o Cognitivismo Naturalista inspirado no externalismo semântico seja especialmente vulnerável a esta objeção, muito embora ela não envolva nenhuma suposição a respeito dos compromissos semânticos do naturalista.

não conseguimos formular agora razões às quais já tivemos acesso (talvez tenhamos lido um artigo que nos convenceu de que tal e tal medida econômica é mais efetiva na redução da desigualdade, mas não conseguimos agora nos lembrar do argumento), mas porque as razões que de fato sustentam o juízo estão para além do alcance da nossa compreensão. Podemos afirmar que há razões para sustentar o juízo em questão, embora não as compreendamos. Esta provavelmente é a situação de muitas pessoas com relação a certos fragmentos de conhecimento comum, como o fato de que a terra não é plana ou de que ela gira em torno do sol; e certamente a maior parte da população sabe que água é composta de moléculas de H₂O embora não faça ideia do tipo de consideração que pode fornecer suporte a essa alegação. Em contraste, esperamos que qualquer pessoa (qualquer adulto, ao menos) esteja preparada para defender suas convicções morais. Ou melhor dizendo, não nos surpreende que muitas pessoas sejam incapazes de fornecer qualquer razão em favor de algumas de suas convicções morais (até porque muitas dessas são meramente herdadas, fruto de preconceitos e não sobreviveriam a um sério escrutínio crítico), mas nos surpreenderíamos se alguém alegasse que há razões disponíveis que suportam suas convicções morais embora estas escapem completamente à sua compreensão. De fato (e é isto que gera nossa surpresa), isto é típico de crianças: nós dizemos para elas o que é bom ou mal, correto ou incorreto, e esperamos que elas aceitem isto com base apenas em nossa autoridade. Ocasionalmente, quando pressionados, apelamos explicitamente à ideia de que há razões disponíveis em favor do juízo que oferecemos mas que elas escapam ao poder de compreensão da criança, ao menos por enquanto: dizemos coisas como “você vai entender quando crescer”. É a incompreensão da criança e sua consequente submissão à orientação de outra pessoas que a torna inimputável. Alguém que aceita a terceirização do juízo é, portanto, colocado (ou coloca a si mesmo) em uma posição análoga a de uma criança.²⁸

²⁸ Copp (em comunicação pessoal) sugeriu que a intuição de que há uma restrição à terceirização do juízo moral deve-se à convicção moral de que cada pessoa é responsável por formar suas opiniões morais e que não podemos evitar esta responsabilidade delegando nosso juízo a um especialista. Mesmo que façamos algo ou acreditemos em algo apenas em razão do parecer de um terceiro, somos ainda responsáveis pelas nossas ações e crenças – não podemos nos colocar na condição de uma criança. A sugestão é de que confundo esta exigência normativa com um traço *lógico* do juízo moral. O Cognitivismo Naturalista é perfeitamente compatível com esta exigência normativa e, portanto, se isto fosse tudo, não haveria aqui nenhuma dificuldade real para esta caracterização do juízo moral. Eu de fato creio que há algo de moralmente censurável em alguém que pretende terceirizar seus juízos morais, mas também creio que se uma pessoa de fato tenta terceirizar juízos morais ela acaba com juízos morais em favor dos quais não pode oferecer razão alguma (porque o mero parecer de um terceiro não pode fornecer razão para adotar um juízo moral). Que a última convicção não é mera representação confusa da convicção normativa de que cada pessoa deve assumir responsabilidade por suas opiniões morais é indicado pelo fato de que a mesma restrição à terceirização pode ser constatada em outros âmbitos de discurso, como no âmbito de juízos de valor artístico ou, como sustento na seção 3.5, no âmbito de juízos sobre o que é, por exemplo, assustador ou engraçado. Tenho plena convicção de que jamais pensei que toda pessoa deva assumir responsabilidade por seus juízos sobre o que é assustador de maneira a se expor à censura moral caso tente terceirizá-los, de maneira que não

Talvez esta restrição à terceirização seja mais evidente em nossos juízos de valor estético ou artístico. Suponha que eu esteja conversando com um amigo sobre uma música e ele me pergunte se ela é boa. Se eu responder “não sei, eu vou perguntar a um crítico”, é de se esperar que ele reaja dizendo algo como “não, eu quero saber o que você pensa”. Afirmar algo como “a crítica diz que é muito boa” não é muito melhor - a reação imediata a esta afirmação também é dizer algo como “certo, mas e você, o que pensa?”. Suponha que eu responda “penso que é boa, afinal a crítica a aprovou”; imagino que meu interlocutor gostaria então de saber o que faz da música boa, e se eu responder que “não sei, ainda não a escutei” a resposta natural (se a esta altura ele não estivesse já irritado com esta conversa) seria algo como “então não sabes se é boa mesmo!”. Acrescentar que o crítico que consultei é o mais confiável que conhecemos não vai ajudar. É impossível avaliar uma obra de arte sem ter contato com ela. Se juízos de valor artístico pudessem ser terceirizados, então isto seria possível. Logo, é impossível terceirizar o juízo de valor artístico.

Isso não significa que o juízo do crítico seja irrelevante. Que um crítico confiável julgue uma obra digna de louvor pode me dar razão para rever meu próprio juízo caso discorde dele²⁹. Posso dizer algo como "ele garante que este é um quadro muito bom, mas eu não consigo ver". E então posso me esforçar para prestar mais atenção à obra e verificar se não deixei passar nada de importante, posso refletir mais calmamente sobre suas virtudes, posso ficar de sobreaviso a respeito de preconceitos que podem nublar meu juízo, posso me esforçar para tentar ver o que o crítico vê – mas se não consigo, se continuo a discordar, se não posso ver como tudo o que ele diz fornece suporte a sua avaliação, então não posso simplesmente tomar seu juízo para mim. Ao contrário do especialista que nos fornece veredictos, as razões em favor dos quais podem permanecer incompreensíveis, o crítico nos fornece (ou deveria fornecer) primordialmente razões para um veredicto. Se não podemos compreender ou se não podemos aceitar estas razões, não podemos aceitar cegamente seu juízo. Podemos inclusive reconhecer que, enquanto podemos ser leigos em música, ele é um especialista, de maneira que é muito provável que ele seja capaz de perceber aspectos da obra que nós não identificamos e, portanto, é muito provável que, em caso de desacordo, sejamos nós que estamos errados – mas nem mesmo isto pode nos fazer abrir mão de nossa convicção valorativa. Mesmo reconhecendo a vulnerabilidade de nossa posição, não podemos mudar

pode ser esta convicção normativa que esta na origem da intuição de que há uma restrição à terceirização destes juízos.

²⁹ O mesmo pode ser dito com relação à comunidade em geral: se discordo de todos ou da maioria de meus pares, então tenho alguma razão para rever meu juízo. Isto não representa problema algum, apenas mostra que, assim como um crítico de arte, por exemplo, a comunidade como um todo tem certa autoridade no que diz respeito à atribuição de valor.

nosso juízo se não temos à disposição o tipo de razão adequado a juízos de valor, dentre as quais não se conta o parecer de especialistas.

O que estou sustentando pode ser formulado assim: não há especialistas em valor. Uso “especialista” no seguinte sentido: se A é um especialista no assunto x então o fato de que A tem uma opinião O a respeito de x fornece razão para leigos sustentarem que O , mesmo que sejam incapazes de fornecer qualquer outra razão em favor desta opinião. Neste sentido, a responsabilidade pela formação e fundamentação da opinião pode ser transmitida a um terceiro. No caso de juízos de valor, isto não pode ser feito. A restrição que estou identificando aqui é, portanto, uma restrição sobre o tipo de razão que pode ser oferecida em favor de juízos de valor em geral e juízos morais em particular.

Assim como no primeiro capítulo sustentei que admitir a covariação de juízos de valor e juízos descritivos era uma condição de competência moral, de maneira tal que alguém que não reconhece a covariação não atende os requisitos mínimos para atribuição da capacidade de operar com juízos de valor, estou agora sustentando que o tipo de evidência que reconhecemos como servindo de suporte ao juízo de valor também é indício da nossa competência moral. Uma pessoa que reconhece o juízo de alguém moralmente renomado (seja lá o que isto significa) como fornecendo razão para adotar o mesmo juízo não é moralmente competente.

Isto pode parecer absolutamente trivial: se alguém sempre terceiriza a atribuição de qualquer conceito, então esta pessoa não domina o conceito em questão. Isso pode levar alguém a pensar que os juízos que podemos terceirizar simplesmente são aqueles que articulam conceitos que não dominamos, mas este não é caso. Eu posso terceirizar o juízo de que “provavelmente o pacote econômico do candidato A será mais efetivo na diminuição da desigualdade social” mesmo que atenda as condições mínimas para operar com estes conceitos. Eu posso ser capaz de usar cada um deles para fazer outros juízos; apenas reconheço que outra pessoa é muito mais capacitada para determinar a correção ou incorreção deste juízo particular. Considere este caso: suponha que eu goste de observar pássaros e viva em uma região com muitos pintassilgos; eu sei diferenciar pintassilgos de todos os pássaros locais e minha atribuição do conceito é confiável (nunca deixo de reconhecer um pintassilgo quando topo com um e nunca confundo outro pássaro com um pintassilgo). Se este é o caso, parece descabido me negar um domínio considerável do conceito de pintassilgo. Suponha, contudo, que há um pássaro exótico de tal maneira semelhante a um pintassilgo que eu não consigo distinguir entre os dois. Neste caso, eu posso, sem prejuízo a meu domínio do conceito, terceirizar meu juízo. Suponha que eu visite a região na qual habitam estes pássaros

exóticos; eu vou observar pássaros e penso ter visto um pintassilgo; meu guia, um ornitólogo bastante experiente, me garante, contudo, que não se trata de um pintassilgo. Parece que posso tomar este juízo para mim, muito embora não tenha meios de fundamentá-lo uma vez que não consigo ver a diferença entre as duas espécies de pássaros. Se um amigo está me acompanhando eu posso lhe dizer “aquele não é um pintassilgo” e se ele me perguntar como eu sei minha resposta pode ser apenas “o ornitólogo me disse”. Em posse dessa informação podemos tentar descobrir o que diferencia as duas espécies. Mesmo quando nosso domínio de um conceito é considerável podemos, portanto, terceirizar juízos que o articulam. E o mesmo não vale para conceitos avaliativos.

Como no caso do juízo de valor artístico, a impossibilidade de terceirizar o juízo moral não implica que devemos ignorar os juízos das pessoas cujo senso moral respeitamos. Voltando ao exemplo da oferta de emprego em uma fábrica de armas: se eu confio em Fulano eu posso estar interessado em saber o que ele tem a dizer. Se não consigo me decidir posso querer ouvir o que outras pessoas de confiança têm a dizer. Se eu tenho uma opinião formada eu posso querer verificar se concordamos e se este não for o caso eu posso estar interessado em ouvir as razões que ele pode oferecer em favor de sua posição para averiguar se não estou ignorando nenhuma consideração importante. Dado que confio nele, tento levar em conta sua opinião e me esforçar para compreender porque ele pensa dessa forma. O importante é que em ambos os casos não espero que me seja fornecido um veredicto. O que procuro são considerações que contem como razões para mim, isto é, considerações que eu possa aceitar e cuja relação de fundamentação com meu juízo de valor seja inteligível *para mim*.

3.2. O Problema para o Naturalismo

Se este é de fato um traço distintivo do juízo de valor, então é fácil ver como isto pode gerar um problema para o Cognitivista Naturalista. Se admitir a inexistência de especialistas morais, no sentido acima, é condição de competência moral, então a exclusão de especialistas morais é uma restrição à qual qualquer teoria plausível do juízo moral deve se conformar. Se a concepção de juízo de valor proposta por um teoria não torna inteligível a restrição à terceirização, então ela falha em fazer jus a um aspecto central do pensamento e do discurso moral.

Suponha, portanto, que juízos morais estão no ramo de descrever aspectos naturais da realidade. Avaliar algo é lhe atribuir certa propriedade especificável em termos naturalistas. Se este é o caso, a única condição de competência moral é ser capaz de

identificar as propriedades relevantes e distingui-las de outras propriedades, ao menos em casos fáceis, e atribuí-las àquilo que avaliamos. A impossibilidade de reconhecer especialistas morais deveria decorrer daí de alguma forma, mas não vejo como este pode ser o caso. Se tudo que está em jogo é rastrear certo aspecto natural de pessoas, ações, instituições, eventos, objetos ou seja lá o que avaliamos, parece não haver razão pela qual não podemos reconhecer que alguém é muito melhor qualificado que nós para esta tarefa e declinar para esta pessoa a responsabilidade por nossos juízos.

Mas isto era de se esperar: o objetivo do naturalista é tratar avaliações como um juízo descritivo ordinário e estes juízos, ao que parece, podem geralmente ser terceirizados. O naturalista pretende distinguir juízos morais de outros juízos descritivos não em termos de uma função especial, mas em termos da região específica da realidade que eles descrevem. Deveríamos esperar, portanto, que os aspectos distintivos de juízos morais decorram não de sua função semântica, que é perfeitamente ordinária, mas dos aspectos da realidade que eles rastreiam. Os principais candidatos naturalistas a propriedades morais, contudo, não parecem dar conta desta tarefa. Suponha, por exemplo, conforme a intuição utilitarista, que nossos juízos morais para efeito de que um curso de ação é correto ou moralmente exigido consistem na atribuição à ação da propriedade de ser tal que conduz ao maior balanço de bem-estar (ou algo neste sentido). Se isto é tudo, então a única condição de competência para operar com estes juízos é ser capaz de calcular os efeitos de certa ação sobre o bem-estar das pessoas. Obviamente, esta é uma tarefa que pode ser bem ou mal executada e, obviamente, algumas pessoas podem ser muito mais capazes de desempenhá-la do que outras. Suponha que alguém já tenha demonstrado várias vezes que é um calculador muito melhor que eu – suas previsões sobre o impacto de ações no balanço de utilidade sempre foram mais acuradas do que as minhas. Podemos supor inclusive que esta pessoa desenvolveu um método complexo para realizar estes cálculos que eu não consigo compreender, de maneira que quando ela me oferece as razões em favor de seu veredicto estas não contribuem em nada para minha compreensão da situação. Neste caso, apesar da minha incapacidade de avaliar criticamente os veredictos fornecidos, é razoável afirmar que o fato de que esta pessoa sustenta que o curso de ação *A* tem as melhores consequências utilitaristas me fornece razão para sustentar o mesmo. Não há razão, portanto, para que eu não abdique de meu cálculo de consequências e me atenha ao dela. E se o juízo moral não é senão uma alegação para efeito de que certa ação produz o maior balanço de bem-estar, não há razão para que eu não abdique dele também – não haveria necessidade nem de mencionar o cálculo, ela poderia simplesmente me apresentar

uma prescrição moral. Em outras palavras, se essa fosse toda a história sobre juízo morais, a exclusão de especialistas morais não seria inteligível³⁰.

Cognitivistas Naturalistas, dada sua ênfase na necessidade de investigação moral substancial para determinar o referente de termos morais, não costumam oferecer nenhuma tese definitiva a respeito de quais aspectos da realidade juízos morais rastreiam. Algumas propostas são oferecidas, contudo, a título de ilustração do caminho que a investigação poderia tomar e de como isto poderia reivindicar uma forma de naturalismo. Estas propostas costumam ser mais sofisticadas do que o utilitarismo tradicional, mas mesmo elas não parecem fornecer nenhum ganho aqui. Tome a proposta de Boyd segundo a qual “bom” se refere à propriedade de ser tal que tende a promover a realização de certos bens humanos (compreendidos em termos da satisfação de necessidades físicas, psicológicas e sociais) ou “desenvolver e sustentar o mecanismo homeostático do qual depende sua unidade” (1988, p.329). Dizer que estes bens estão “homeostaticamente aglomerados” é afirmar que quando presentes em moderação ou em equilíbrio estes bens se suportam mutuamente e tendem a favorecer a presença um do outro (1988, p.323). Ações, políticas, instituições, traços de caráter etc., são moralmente bons, portanto, na medida em que contribuem para a promoção e unidade homeostática destes bens. Novamente, a única condição de competência para o uso moral de “bom”, portanto, é ser capaz de calcular o modo como ações, políticas, instituições e traços de caráter afetam este conjunto de bens e sua unidade. Este é um cálculo muito mais complexo do que o cálculo utilitarista tradicional, é certo, mas é também um cálculo e certas pessoas poderiam se especializar nisto e demonstrar, para além de qualquer dúvida razoável, que são mais qualificadas para desempenhar esta tarefa. A gritante complexidade do cálculo torna ainda mais provável que sejamos completamente incapazes de compreender as considerações oferecidas em favor de um veredicto. Se podemos terceirizar juízos para efeito

³⁰ No sentido em que uso “especialista”, a alegação de que não há especialistas morais implica que o parecer moral de alguém jamais pode fornecer razão para que outro agente sustente um juízo moral particular. Estou convicto disto e nas seções 3.3 e 3.5 defenderei esta alegação de objeções que o cognitivista naturalista pode oferecer. Por ora, contudo, cabe notar que mesmo uma premissa mais fraca bastaria para formular a objeção ao Cognitivismo Naturalista aqui apresentada. Suponha que o naturalista nos convencesse de que em certas circunstâncias a única razão de um agente para sustentar um juízo moral *J* é o fato de que outra pessoa sustenta que *J*. Mesmo admitindo isto poderíamos sustentar que há uma restrição à terceirização do juízo moral no seguinte sentido: um agente não pode adotar a terceirização do juízo moral como uma *política geral*; fazer isto equivaleria a reduzir-se à condição de uma criança e abdicar de toda responsabilidade pela fundamentação dos próprios juízos morais. Mas se o juízo moral não consiste senão na alegação de que algo é eficiente na promoção de bem-estar, por exemplo, porque alguém não poderia adotar a política de terceirizar todos seus juízos desta espécie? Nós podemos sem problema nenhum adotar como política geral a terceirização de juízos sobre os rumos da economia, sobre a previsão do tempo, sobre astronomia etc. Porque não poderíamos adotar a política de terceirizar todos nossos cálculos de utilidade para um calculador mais competente? A objeção retém sua força mesmo quando baseada nesta premissa mais fraca e permanece, portanto, mesmo que o naturalista nos obrigue a abrir mão da alegação de que não há especialistas morais, no meu sentido.

de que certa política promoverá desigualdade social, não há razão pela qual não poderíamos terceirizar juízos sobre os efeitos de uma política, por exemplo, sobre nossa capacidade de exercer controle sobre nossas vidas, sobre nossa capacidade de apreciação e expressão intelectual e artística, sobre nossa capacidade de recreação etc., para citar alguns dos bens que Boyd lista.

A proposta de Brink (1984, p.121-2) segundo a qual propriedades morais são propriedades funcionais caracterizadas em termos de seu impacto sobre a manutenção e florescimento de organismos humanos (o que inclui a garantia das condições de sobrevivência, satisfação de necessidades básicas e desenvolvimento de capacidades distintivamente humanas) vai padecer das mesmas dificuldades. Se “bom” se refere à propensão de ações, traços de caráter, políticas, instituições etc de contribuir para nossa manutenção e florescimento, não há razão pela qual não possamos terceirizar nosso juízo para um especialista neste tipo de cálculo.

Sturgeon, apesar de insistir que propriedades avaliativas são propriedades naturais embora possam ser capturadas apenas em vocabulário avaliativo, também não pode dar conta da restrição à terceirização. Ele é explícito em equiparar a condição da Ética à condição de disciplinas científicas como a Biologia, Psicologia, Economia ou Ciência Sociais (Sturgeon, 1988, p.240-241). Sua meta é mostrar que fatos morais existem mostrando que são relevantes para explicar certos fenômenos, exatamente como fatos biológicos, psicológicos ou sociais são. Sua maior preocupação de fato é recusar a alegação de Harman (1977) segundo a qual há uma desanalogia significativa entre observações científicas e observações éticas. Se o naturalismo de Sturgeon for bem sucedido, portanto, a Ética é alçada à condição de uma ciência. E é difícil de compreender, então, porque podemos terceirizar juízos a respeito de questões que são objeto da Biologia, da Psicologia, da Economia etc, mas não juízos morais.

Railton (1986a) oferece uma proposta redutivista complexa. Ela começa pela caracterização da noção de *bem não-moral* de um indivíduo. Qualquer indivíduo tem uma série de interesses *subjetivos* – seus desejos, metas, projetos etc. Esses, contudo, muitas vezes refletem ignorância, confusão ou falta de consideração (o que podemos verificar em retrospectiva), de maneira que satisfazer estes interesses não é necessariamente o que é melhor para o indivíduo. Para remediar isto, Railton introduz a noção de *interesses objetivos*. Damos ao agente poderes cognitivos e imaginativos plenos, e plena informação sobre o mundo, sobre seu estado físico e psicológico, sobre sua história, circunstâncias etc. Esta versão idealizada do agente está completamente informada sobre sua contraparte não-idealizada e não comete erros de raciocínio instrumental. Perguntamos então o que este agente

idealizado gostaria que sua contraparte atual desejasse ou tomasse por meta nas suas circunstâncias atuais. Estes desejos e metas são os interesses objetivos do agente e refletem o que é *melhor para ele* (Railton, 1986a, p.176). Avaliação moral é semelhante, exceto que diz respeito à avaliação de políticas, condutas ou traços de caráter quando o interesse de mais de um indivíduo está em jogo. O ponto de vista moral é imparcial e atribui o mesmo peso aos interesses de todos (1986a, p.189). O que é moralmente melhor é aquilo que seria aprovado caso os interesses objetivos de todos os afetados fossem levados em conta com o mesmo peso em circunstâncias de plena informação e ausência de erros em raciocínio instrumental (1986a, p.190-191). Isto ainda é vago. Presumivelmente alguém imparcial levando em conta os interesses de todos os envolvidos vai tentar escolher o curso de ação mais eficaz em promover de forma harmoniosa todos os interesses em jogo. Teríamos ainda de explicitar quais os critérios para ranquear os cursos de ação: é instrumentalmente racional do ponto de vista social (para usar a expressão de Railton, 1986a, p.191 e 200) satisfazer os interesses de um número maior de pessoas às custas dos interesses de certo grupo ou é instrumentalmente racional priorizar a igualdade? De qualquer forma, fica claro que o exercício de julgar moralmente é, segundo Railton, análogo ao exercício de prudência mediante o qual tentamos determinar o que é melhor *para nós* – a diferença está no ponto de vista social e imparcial que deve ser adotado. Mas note que apesar de eu estar em uma posição privilegiada para determinar quais são meus interesses objetivos, não há razão para supor que meus juízos prudenciais não possam ser terceirizados. Talvez a ideia de que possamos terceirizar a determinação de nossos interesses objetivos seja muito bizarra – não tenho certeza. Mas uma vez que determinamos quais nossos interesses, não há razão pela qual não possamos identificar alguém que está melhor posicionado para determinar como melhor atendê-los. Se durante a guerra, por exemplo, o presidente quer saber qual é a melhor forma de tomar a posição do inimigo, o fato de que generais bem informados sobre o estado das tropas, sobre os recursos disponíveis, sobre o terreno e a geografia local etc., e com ampla experiência no assunto, apresentam um plano, em favor do qual traçam diversas considerações (que o presidente falha em compreender), é razão suficiente para que um leigo como ele aceite que seguir este plano é a melhor forma de alcançar seu objetivo. Isto é, podemos terceirizar nossos juízos prudenciais para pessoas que reconhecemos como melhores estrategistas na área relevante. E, segundo a proposta de Railton, o juízo moral não é senão uma forma de juízo prudencial realizado do ponto de vista imparcial. Quando julgamos moralmente estamos tentando determinar o que maximiza da forma mais harmoniosa possível (seja lá o que isso significa) a satisfação dos interesses de todos os envolvidos – afirmar que uma ação ou

política é moralmente boa ou recomendável é afirmar que ela fica no (ou próxima do) topo de um ranking assim construído. A competência moral se limita então à capacidade de deliberar sobre a melhor maneira de alcançar este objetivo: a maximização do bem individual não-moral³¹. E certamente algumas pessoas são melhores em e mais capacitadas para esta tarefa. Claro, há o passo preliminar de determinar, de uma perspectiva de terceira pessoa, os interesses objetivos de cada indivíduo envolvido, mas não há razão pela qual esta tarefa também não possa ser terceirizada. Não vejo porque minha razão para sustentar que “o melhor para Pedro é largar a faculdade e começar seu próprio negócio” é que alguém melhor informado sobre a história, aspirações e capacidades de Pedro e mais capaz do que eu em raciocínios prudenciais deu este veredicto – em resposta à indagação de como eu sei isto, eu poderia simplesmente responder que Fulano me disse e eu confio nele³².

Considere, por fim, a proposta de Copp. Segundo ele (2007, p.238) a intenção que temos ao usar o termo moral “correto” é atribuir à ação avaliada a propriedade de ser requerida pelo código de regras cuja eficácia na sociedade em questão melhor contribui para a satisfação das necessidades da sociedade (como necessidades de estabilidade, coordenação, convivência harmônica, florescimento etc). Isto resulta da combinação de uma tese conceitual com uma tese substancial. A tese conceitual é que as condições de verdade de proposições morais são dadas por proposições sobre o que é exigido por padrões morais adequadamente justificados (Copp, 2001, p.27). Por exemplo, roubar é errado se, e somente se, há um padrão ou norma moral justificada que proíbe roubar. Isso parece correto: é contraditório afirmar que "roubar é errado mas não há nenhuma norma moral justificada que proíba o roubo". A tese substancial afirma que um padrão ou norma moral está justificado apenas se sua vigência no código moral de uma sociedade contribui para a melhor satisfação de suas necessidades sociais (Copp, 2001, p.28). O padrão moral que melhor cumpre esta função para uma sociedade *S* é o código moral ideal para *S*. Como resultado, termos morais, sustenta Copp, se

³¹ Railton se esforça por mostrar que essa condição de competência pode dar conta do impacto da moralidade sobre nossas decisões: “Since in public discourse and private reflection we are often concerned with whether our conduct is justifiable from a general rather than merely personal standpoint, it therefore is far from arbitrary that we attach so much importance to morality as a standard of criticism and self-criticism” (Railton, 1986a, p.202).

³² A proposta de Lewis (1989) é muito semelhante a de Railton: valorizar algo é desejar este algo; afirmar que algo tem valor é afirmar que em condições ideais (que para Lewis incluem apenas ilimitado poder de imaginação) nós desejaríamos desejá-lo (Lewis, 1989, p.116). Não vejo porque juízos deste tipo não poderiam ser terceirizados. A formulação de Lewis envolve um “nós”: o que tem valor é o que *nós* estamos dispostos a valorizar em condições ideais. Uma vez, contudo, que estas condições são fixadas não vejo porque um profundo conhecedor da humanidade (ou da humanidade ocidental, ou do povo de nossa nação, ou da nossa subcultura – dependendo de até onde vamos restringir este “nós”; ver Lewis, 1989, p.126-129) não possa estar melhor situado do que eu para determinar o que desejaríamos desejar nestas condições.

referem a propriedades relacionais: “correto” se refere à propriedade de ser exigido pelo código ideal para *S*; “errado” à propriedade de ser proibido por este código. A competência moral se reduz neste caso à capacidade de determinar que conjunto de regras, se vigente e eficaz em uma sociedade *S*, melhor atenderia a suas necessidades e constatar se ações particulares, políticas, instituições etc., se conformam a estas regras. Mas se eu posso terceirizar a resposta a uma questão como “controlar o valor máximo de alugueis reduz a quantidade e a qualidade de moradias disponíveis?” que é sobre os efeitos sociais de uma norma, não vejo porque não poderia terceirizar qualquer questão sobre os efeitos da vigência e eficácia de uma norma sobre a possibilidade de cooperação entre os membros da sociedade, por exemplo, ou da convivência pacífica com sociedades vizinhas (para listar algumas das “necessidades sociais” que Copp menciona).³³

A possibilidade de dar conta da inexistência de especialistas morais apelando às propriedades que juízos morais supostamente rastreiam parece, portanto, indisponível. O único modo de responder desta forma ao desafio proposta seria sustentando que o aspecto da realidade que o juízo moral rastreia faz referência de alguma forma ao falante. Por exemplo, se julgar algo valioso fosse o mesmo que relatar algo como “eu gosto disto” talvez pudéssemos explicar assim a restrição à existência de especialistas morais: ninguém pode estar melhor situado do que eu para relatar minhas próprias preferências (embora mesmo isto possa ser posto em dúvida, uma vez que posso estar auto-enganado a respeito de minhas próprias preferências e desejos). Deve ser óbvio, contudo, que se esta é a única opção que resta ao naturalista ele está em maus lençóis. Evidentemente, esta proposta padece de problemas muito mais graves – ela incorre, por exemplo, em uma forma radical de relativismo que torna impossível o desacordo moral entre pessoas com preferências diferentes, uma vez que elas podem estar ambas dizendo coisas verdadeiras apesar de fazer juízos morais opostos. Uma forma mais sofisticada da teoria, segundo a qual atribuir valor a algo é dizer algo como “eu apreciaria isto se eu estivesse plenamente informado e fosse plenamente racional do ponto de vista instrumental” ainda abre espaço para um relativismo radical (a menos que possamos excluir a possibilidade de que pessoas diferentes tenham preferências plenamente informadas e instrumentalmente racionais diferentes) e tem mais dificuldade em dar conta da restrição à terceirização: se admitimos que pessoas podem estar enganadas sobre suas preferências atuais, então uma pessoa nem sempre está na melhor posição para determinar suas preferências plenamente informadas; se recusamos a possibilidade de auto-engano a respeito

³³ Copp concorda com a alegação de que sua concepção do juízo moral implica que podem haver especialistas morais (ver Copp, 2007, p.81-82). Ele sustenta, contudo, que isto não é um problema para sua teoria. Discuto suas razões na próxima seção.

de nossas preferências, então temos sempre à disposição a possibilidade de relatar nossas preferências atuais para alguém melhor informado e mais capaz de raciocínio instrumental para que esta pessoa determine quais seriam nossas preferências plenamente informadas e, portanto, faça nossos juízos de valor por nós.

O problema para o naturalismo é, portanto, grave. Se juízos morais apenas rastreiam propriedades naturais, então podem haver especialistas morais; mas este não é o caso. Restam duas opções ao cognitivista naturalista: ou bem ele sustenta que podem haver especialistas morais e juízos morais podem ser terceirizados, contrariamente às aparências, ou ele sustenta que, de alguma maneira compatível com sua tese, juízos morais fazem algo mais do que rastrear propriedades naturais.

3.3. Recusando a Intuição: Especialistas e Sábios Morais

Vamos considerar a primeira opção disponível ao naturalista: negar a intuição de que há uma restrição à terceirização do juízo moral. Um modo de recusar esta intuição é produzindo contraexemplos, isto é, apresentando casos nos quais estamos dispostos a considerar como uma razão legítima para sustentar certo juízo moral o fato de que um terceiro recomenda a opinião em questão. Considere novamente o caso da oferta de emprego em uma fábrica de armas químicas, mas suponha que o prazo para responder a oferta está acabando e o pacifista não consegue se decidir; diante da necessidade de tomar uma decisão ele diz algo como “bom, vou fazer o que Fulano recomendou”. Isto parece bastante razoável, mas é um caso de terceirização do juízo? Note que neste caso o pacifista não dirá que agora ele sabe o que deve fazer porque Fulano lhe disse; antes ele dirá algo como “eu tinha que tomar uma decisão, e eu confio em Fulano”. É claro o que esta formulação comunica: a escolha tomada teve o caráter de uma aposta fundamentada, mas uma aposta não obstante, e nisto esta situação difere da situação na qual se apela a um especialista. Neste caso, esperamos descobrir que Fulano estava certo, isto é, esperamos encontrar, no futuro, razões para sustentar o juízo de Fulano. Se ele fosse um especialista moral, contudo, a situação descrita não seria uma na qual somos forçados a tomar uma decisão que admitidamente tem uma base precária; sua opinião por si só forneceria um fundamento razoável para o juízo. Que Fulano seja confiável e sustente uma opinião moral *M* pode fornecer um indício de que *M* é a opinião correta (como o parecer favorável de um crítico confiável pode fornecer indício de que a obra em questão tem valor), e nisso ele se assemelha a um especialista, mas isso pode fornecer razão apenas *para agir com base no seu juízo e somente quando as circunstâncias nos impõem uma decisão*. Sua

opinião não pode fundamentar nossa *convicção* no juízo, e nisso ela difere da opinião de um especialista.

Se contraexemplos diretos não podem ser fornecidos, outra opção para o naturalista é sustentar que a proibição a terceirização é um modo demasiado forte de representar a pessoalidade do juízo de valor. Neste caso o naturalista deve mostrar que o modo como formulei este traço do juízo moral tem consequências implausíveis. Posso pensar em duas maneiras pelas quais ele poderia pressionar este ponto.

Em primeiro lugar, o naturalista pode sustentar que aceitar a restrição à terceirização de juízos morais nos compromete com uma espécie de *isolacionismo moral*. A acusação seguiria nesta linha: “ao impor esta restrição assumimos que o agente moral é autossuficiente em seu esforço de resolver os problemas morais com os quais se depara; exigimos que ele se sirva apenas de seu entendimento moral, que recuse a orientação do seus pares e evite mesmo qualquer dependência com relação a sua comunidade ou sua tradição; esta é uma exigência implausível e fantasiosa que pode derivar apenas do compromisso com um ideal iluminista de autossuficiência individual”. Mas aceitar a proibição da terceirização do juízo moral não nos compromete com isto. Em primeiro lugar, como já deve estar claro, a proibição da terceirização do juízo moral não corresponde à exigência de que toda consideração oferecida em favor de um juízo moral seja averiguada pelo agente ele mesmo: o agente moral pode muito bem basear seu juízo moral em informações que obteve pela consulta a especialistas fáticos ou que recebeu de sua comunidade. Em segundo lugar, a consulta moral a outras pessoas não é vetada pela restrição à terceirização. Como já notamos, quando às voltas com um problema moral podemos querer conversar com pessoas de nossa confiança e, muito frequentemente, isto pode ser recomendável. Apenas devemos manter em mente que a consulta a estas pessoas não tem a mesma forma que a consulta a um especialista fático (isso se relaciona com a próxima objeção do naturalista e no que se segue discuto mais extensivamente como a consulta moral difere da consulta a um especialista). Em terceiro lugar, a restrição à terceirização não barra de nenhuma forma uma abordagem coletiva a problemas morais. Esse pode ser tornado claro se notarmos que a autorização da terceirização *não* contribui de maneira nenhuma para a abordagem coletiva de problemas: que eu possa terceirizar juízos sobre o efeito econômico de certas políticas não possibilita que eu trabalhe em conjunto com o economista para responder questões sobre economia; antes, quando recorro ao especialista, ele resolve o problema que me interessa unilateralmente e eu sou excluído do processo. A possibilidade de abordar problemas coletivamente pressupõe que os participantes do grupo se coloquem em pé de igualdade neste sentido: o parecer de um dos

participantes não tem força de razão a menos que ele possa tornar inteligível para os demais suas razões para sustentar a opinião em questão. Claro, um membro do grupo pode assumir a posição de especialista e fornecer aos demais um fragmento de informação, mas isto é então tomado como um dado para a resolução do problema que interessa e com relação ao qual todos os membros do grupo devem estar em pé de igualdade. Pode haver algo como, digamos, um grupo de especialista em engenharia trabalhando juntos para resolver um problema, mas cada um deles não assume a posição de especialista com relação aos demais membros do grupo, apenas com relação a nós, leigos. A presença de um especialista (no sentido técnico em que venho usando o termo) derrota a utilidade da abordagem coletiva do problema, pois ele é alguém que pode resolver o problema *para nós* (não com nós). Por fim, cabe notar que não me comprometo com a possibilidade de abordar problemas morais de fora de qualquer tradição moral: conforme a discussão do capítulo anterior, a capacidade de operar com conceitos morais depende de nossa iniciação, mediante a moldagem de nossa sensibilidade, em uma prática moral particular e historicamente situada; sempre abordamos problemas morais já no interior de uma tradição moral na qual se insere nossa comunidade. Portanto, a restrição à terceirização de maneira nenhuma isola o agente moral de seus pares, de sua comunidade ou de sua tradição. Se ainda assim ela é de fato consequência de um compromisso com um ideal iluminista, só me resta dizer que este ideal não é tão fantasioso quanto poderia parecer. Dito isso, o ímpeto de recusar a restrição à terceirização do juízo moral pode muito bem ser visto como consequência da disposição a tolerar que pessoas permaneçam perpetuamente na *menoridade* moral e abandonem seu entendimento moral à “orientação de outrem”, para usar as expressões de Kant (A 481, em *Resposta à pergunta: “Que é o Iluminismo?”*).

Em segundo lugar, o naturalista pode sustentar que aceitar a restrição à terceirização de juízos de valor nos compromete com a ideia de que todos somos igualmente competentes em fazer estes juízos. A discussão prévia pode dar esta impressão: se houvesse uma assimetria com respeito a esta capacidade, deveríamos ser capazes de reconhecer que algumas pessoas são *melhores* que outras quando se trata de julgar moralmente. E admitir que alguém é melhor nisto envolve lhe atribuir certa autoridade quando se trata de questões morais. Isso entraria em choque com a alegação de que não há *especialistas* morais.

Evidentemente algumas pessoas podem estar melhor posicionadas para julgar em um caso particular em função de estarem melhor informadas. Mas a rejeição da possibilidade de terceirizar o juízo moral sugere que quando em posse da mesma informação seríamos todos igualmente capazes de julgar. E isto é bastante implausível: algumas pessoas são

insensíveis, muito grosseiras, sujeitas a vieses e preconceitos, pouco imaginativas, incapazes de sopesar adequadamente considerações pró e contra certo juízo etc. Certamente pessoas mais empáticas, imaginativas e com maior capacidade de raciocínio estão melhor situadas para proferir juízos morais. Copp argumenta neste sentido:

[...] the idea that there can be moral expertise should be no more surprising than the idea that there can be moral obtuseness. Some people are morally vicious and insensitive, and it is possible, at least in principle, that there are people who are especially virtuous and who are unusually sensitive to morally significant considerations so that they are better judges of right and wrong than the rest of us. It seems to me that it would be difficult to deny this. (Copp, 2007, p.82)

De fato, de acordo com a discussão do capítulo anterior, a própria educação e a consequente moldagem de nossa sensibilidade pode nos tornar mais capazes de julgar adequadamente, uma vez que nos capacita a projetar conceitos avaliativos de maneira apropriada. Ademais, se fôssemos todos igualmente capazes de julgar moralmente, então razões morais válidas deveriam ser transparentes para qualquer pessoa, isto é, sua relação de fundamentação com o juízo moral deveria ser inteligível para qualquer pessoa. Mas certamente algumas pessoas não entendem como certas considerações fornecem suporte a certos juízos morais. Algumas pessoas, por exemplo, podem não compreender como o fato de que aceitar um emprego viola minhas convicções fornece uma razão moral para não aceitar o emprego, mesmo que aceitá-lo levasse às melhores consequências. Isto está de acordo com a argumentação do capítulo anterior: a capacidade de compreender a relação de fundamentação mantida entre certas considerações e juízos morais depende da moldagem adequada de nossa sensibilidade, de maneira que esta relação pode permanecer inteligível para quem não recebeu uma educação apropriada.

Então, se realmente nos compromete com a ideia de que ninguém está melhor situado para fornecer juízos morais, a proibição da terceirização é de fato implausível. Mas este não é o caso. Podemos aceitar esta restrição ao tipo de razão que pode ser oferecida em favor de juízos de valor e admitir consistentemente que algumas pessoas são melhores juízes morais que outras. Podemos inclusive admitir a existência de sábios morais e reconhecer neles autoridade moral. Nossa relação com estes sábios, contudo, é diferente da relação que mantemos com o especialista factual.

Quando confrontado com uma questão moral eu posso, e isso é trivial, pensar que não tenho toda a informação necessária para fazer um juízo responsável e me abster. Neste caso posso me consultar com especialistas de várias áreas para coletar a informação que considero relevante. Mesmo depois de coletar assim toda a informação relevante (ou mesmo

após compilar todas as considerações que as partes do debate ofereceram em favor de suas respectivas posições), eu posso ainda pensar que não consigo chegar a um juízo definitivo. Neste caso posso querer conversar com alguém. Em especial, posso achar recomendável me consultar com alguém que julgo mais sábio. Esta consulta, contudo, não é análoga à consulta anterior a especialistas – não busco uma resposta acabada e definitiva mas uma discussão ou considerações da qual possa me beneficiar. As palavras do sábio moral não são um veredicto que aceito, quer compreenda as razões que o baseiam quer não, mas palavras iluminadoras, que fornecem *insight* e compreensão. Em contraste, as palavras de um especialista fático podem permanecer obscuras e impenetráveis – ele é um mero provedor de informação que pode não aumentar em nada minha compreensão da sua área de especialidade.

Considere o caso análogo de um crítico de arte. Não consultamos um crítico simplesmente para obter uma informação sobre o valor (ou desvalor) de certa obra. Podemos consultar um crítico para escolher as obras as quais dedicaremos nosso tempo, mas isto não implica que estejamos tomando para nós seus juízos de valor a respeito destas obras. É, por exemplo, comum assistir apenas a filmes recomendados por pessoas em cujo senso estético confiamos, mas esta é uma estratégia para reduzir o risco de desperdiçarmos tempo com obras irrelevantes. Neste caso, o juízo do crítico guia nossa decisão sobre a qual obra dedicar nosso tempo, mas não fornece uma razão em favor de um juízo sobre o valor da obra (de fato, muitas vezes, acabamos por discordar das recomendações dos críticos nos quais mais confiamos). À parte desse serviço de utilidade pública, a principal função da crítica é orientar nossa apreciação das obras. Nós não tomamos para nós o veredicto do crítico: se ele é bem sucedido, tomamos para nós suas razões. Deve ser inteligível para nós como suas considerações sustentam a alegação de que a obra é valiosa ou medíocre. De ordinário, quando se trata de obras valiosas, ele aponta para aspectos da obra, e espera que uma vez que nossa atenção seja direcionada a estes aspectos e suas relações vejamos o valor da obra e partilhemos de sua admiração ou de seu respeito. Se isto não acontece, nossa consulta ao crítico foi improdutiva. Se não podemos ver como suas considerações sustentam seu juízo, não podemos tomar para nós nada do que ele disse. De outro lado, se o crítico é bem sucedido, então nossa compreensão da obra e de seu valor é expandida. Caso a obra realmente tenha valor, não o sabemos simplesmente, mas *entendemos* porque é valiosa. O caso é diferente quando se trata de especialistas fáticos. Devido a minha consulta a um economista eu posso muito bem saber que o controle do preço dos aluguéis reduz a qualidade das moradias disponíveis, mesmo que eu não entenda porque este é o caso. Eu posso muito bem basear outros juízos ou decisões nesse fragmento de informação, muito embora minha

compreensão de economia em geral e deste fenômeno econômico em particular permaneça rigorosamente a mesma.

O fato de que eu não aceite cegamente o veredicto do crítico, contudo, não indica que eu não reconheço nele uma autoridade no que diz respeito ao valor de obras de arte. Que eu o faça é indicado, em primeiro lugar, pela preferência que lhe dou quando sinto a necessidade de colocar meu juízo a prova ou simplesmente consultar alguém para formar uma convicção. E, em segundo lugar, pelo fato de que caso nossos juízos divirjam, este desacordo abala significativamente a confiança que deposito em meu juízo e me fornece uma boa razão para revisar as razões que ofereço em seu favor.

O mesmo vale para o sábio moral. Ele não é uma fonte de informação moral, como um especialista fático é fonte de informação sobre sua área de especialidade. E nossas consultas a ele, se bem sucedidas, fornecem não só uma resposta à questão moral com a qual estamos às voltas, mas um melhor entendimento da questão. Nosso reconhecimento de sua autoridade se expressa em nossa disposição a levar em conta sua opinião e, em caso de desacordo, revisar as razões que sustentam nosso juízo. Como o crítico, o sábio moral é alguém que primordialmente nos equipa, quando tudo corre bem, com razões em favor de um juízo.

Aqui o naturalista poderia objetar: há casos nos quais simplesmente nos *convertemos* à opinião de alguém que reconhecemos como sábio moral; nestes casos não nos equipamos com nenhuma razão em favor do seu juízo; apenas passamos a assentir a um juízo moral ao qual não assentíamos antes. Esta possibilidade faz parte do nosso folclore. A imagem de um aventureiro que sobe até o pico de um montanha gelada para receber a orientação de um sábio eremita na forma de algumas poucas palavras enigmáticas é familiar. Mais cotidianamente, parece comum que pessoas simplesmente adotem as doutrinas morais de gurus ou de líderes religiosos e espirituais muito embora permaneçam completamente incapazes de oferecer qualquer razão pertinente em favor de suas convicções morais. Copp chama atenção para o fato de que muitos cristãos e muçulmanos parecem deferir às opiniões de líderes religiosos que veem como especialistas morais (Copp, 2007, p.82). Nestes casos, parece correto afirmar que a pessoa reconhecida como sábio moral simplesmente forneceu um veredicto moral, não uma melhor compreensão de certa questão moral.

Acredito que algo próximo destes casos de “conversão” é possível, mas mesmo neste caso o sábio moral não é uma mera fonte de informação como um especialista fático. Mesmo quando nossa consulta ao sábio moral não nos equipa com razões explícitas em favor de um juízo moral, ele pode nos fornecer *insight* na questão moral da qual nos ocupamos.

Talvez esta seja talvez a imagem mais familiar do sábio moral: alguém cujas palavras possibilitam uma reorientação de nossa visão moral das coisas; que oferece uma nova perspectiva de onde acessar a questão, reorganiza os aspectos relevantes daquilo sobre o que refletimos ou os apresenta sob outra luz, nos faz ver que alguma consideração que já aceitávamos suporta certo juízo, traz para o foco de nossa atenção considerações que estávamos negligenciando ou retira a ênfase de aspectos que estavam supervalorizando, traça comparações com casos que ignoramos em nossa reflexão etc. Suas considerações, mesmo que não forneçam razões explícitas (que pudessem ser organizadas na forma de um argumento dedutivo ou algo próximo disto), são, ao fim e ao cabo, iluminadoras. Se nossa consulta ao sábio foi bem sucedida diríamos algo como “ele abriu meus olhos” ou “agora posso ver claramente”. Se questionados a respeito de quais nossas razões para sustentar os juízos que sustentamos, contudo, nossa resposta não será “porque Fulano abriu meus olhos”. Esta é uma explicação de como viemos a acreditar no que acreditamos, não de porque alguém *deveria* acreditar no mesmo. Podemos descobrir que somos incapazes de fornecer qualquer razão pertinente em favor de nosso novo juízo, mas não adotamos como razão o fato de que um sábio o recomendou. Se alguém discorda de nós e nos pressiona a defender nosso juízo podemos acabar dizendo algo como “você não vê que este é o caso?”. E isto é completamente diferente do tipo de consideração que oferecemos em favor de um juízo que foi terceirizado.

Estritamente falando, a possibilidade de adotar um juízo por razão nenhuma é compatível com a restrição à terceirização do juízo moral. Eu poderia dizer algo como “o que ela me disse mudou minha opinião, mas não sei como basear meu novo juízo”, o que deixa claro que não adoto como fundamento para meu juízo o fato de que foi recomendado por um terceiro. Mas se minha adoção do juízo não foi acompanhada de nenhum ganho de compreensão moral, porque chamaríamos a pessoa que provocou esta mudança de *sábio*? Certamente, dizer “você não vê?” não é o mesmo que afirmar que minha aceitação do juízo é infundada, mas alguém pode objetar que se isso é tudo o que tenho a dizer então eu não tive nenhum ganho real de compreensão e tudo que aconteceu foi que passei a assentir a um juízo em função do veredicto de um terceiro. Uma mera mudança de opinião neste sentido é possível e podemos oferecer explicações psicológicas de como isto acontece, mas quero sustentar que quando realmente somos beneficiados pela sabedoria moral de alguém, mesmo que não possamos dizer muito mais do que “você não vê?” em favor de nosso novo juízo, isso pode representar um ganho real de compreensão moral.

Se não conseguimos fornecer nenhuma razão em favor de nosso juízo e nos limitamos a dizer “você simplesmente não vê”, nosso adversário pode tentar nos conduzir a

um dilema (compare com McDowell, 2002a, p.209-210). De um lado, nossa incapacidade de fornecer uma razão pode se dever a uma falha em comunicar algo a nosso interlocutor. Se fosse possível expressar em uma fórmula as condições para aplicação correta do conceito moral que articulo em meu juízo e mostrar que elas são satisfeitas, o interlocutor não poderia senão reconhecer que meu juízo está bem fundamentado, caso contrário poderíamos acusá-lo de não dominar suficientemente bem o conceito em questão. Nossa incapacidade de fornecer uma razão mais substancial em favor de nosso juízo se deveria, então, a uma incapacidade de formular adequadamente uma regra de projeção para o conceito. De outro lado, se fornecer uma razão para o juízo nestes moldes se mostrar impossível, então, diria nosso adversário, a convicção de que obtivemos um ganho de compreensão ao adotar o juízo em questão é ilusória – apenas mudamos de opinião.

A imposição desse dilema, contudo, reflete a recusa em admitir que formas de discurso que não procedem por inferências dedutivas ou indutivas possam contribuir para nossa compreensão de uma questão. Isso já foi discutido no capítulo anterior. Não há razão para supor que se um conceito não é projetado segundo uma regra de projeção que possa ser explicitada então sua aplicação é mera questão de opinião. Se alguém falha em reconhecer que certo conceito se aplica a um caso particular, isso pode se dever ao fato de que a pessoa ocupa uma perspectiva inadequada para a projeção do conceito. Neste caso, o modo de corrigi-la não é apelando a mais argumentos ou a regras de projeção mais detalhadas e explícitas. O que é necessário é reorientação. Precisamos introduzi-la na perspectiva adequada ou ajudá-la a encontrar o caminho de volta até ela. Como McDowell nota (1978, p.21-22), os meios disponíveis para isto são os mesmo que temos à disposição quando convidamos alguém a ver algo de outra forma: apelamos à justaposição e comparação de casos, à ênfase cuidadosamente alocada, à apresentação do caso sob outra luz etc. Estas técnicas podem parecer mais próximas da retórica do que de nossos paradigmas de argumentação racional, mas isso não é razão para supor que não possam fornecer correção racional e ganho de compreensão.

É esse tipo de correção que o sábio moral pode oferecer. A mera mudança de perspectiva pode fornecer um ganho de entendimento moral. E neste sentido as palavras do sábio moral são iluminadoras mesmo quando não nos equipam com razões explícitas em favor de um juízo: elas trazem à tona aspectos morais invisíveis até então.

3.4. Acomodando a Intuição: Realismo Expressivista

A intuição de que há uma restrição à terceirização do juízo moral resiste, portanto, às investidas do cognitivista naturalista. Se o argumento apresentado até aqui está correto, então juízos morais não podem ser terceirizados mas juízos que rastreiam as propriedades naturais que segundo o Cognitivismo Naturalista devem ser identificadas com propriedades morais podem. Para escapar a esta dificuldade o naturalista deve sustentar que, apesar de os termos naturalistas em questão e seus correlatos morais terem a mesma referência ou extensão e, portanto, as condições de verdade do juízo descritivo naturalista que articula os primeiros e do juízo moral que articula os últimos serem as mesmas, há alguma diferença de outra ordem entre os dois tipos de juízo. Copp faz uma sugestão neste sentido que pode permitir ao naturalista acomodar a restrição à terceirização.

Segundo Copp, apesar de juízos morais estarem no ramo de rastrear propriedades naturalistas, o discurso moral se desenvolveu de tal maneira que seu uso *expressa* certas atitudes conativas do falante. Isso distingue o juízo moral do juízo equivalente formulado em termos naturalistas, embora ambos tenham exatamente as mesmas condições de verdade.

Copp sustenta que termos morais tem uma “coloração” especial, não partilhada por sua contraparte naturalista (2001, p.14). Suponha que meu vizinho crie um cachorro do qual se orgulha muito e eu lhe diga que “esse vira-lata latiu a noite toda”. Obviamente o que eu disse é verdade se o cachorro latiu a noite toda e o fato de que o animal em questão tenha pedigree não falsifica minha afirmação. As condições de verdade da minha afirmação são as mesmas de “seu cachorro latiu a noite toda”. Há uma diferença significativa, contudo, em que a primeira frase comunica meu desprezo pelo cão em questão – ela tem uma coloração especial. Copp sustenta que o caso de “moralmente errado” e “proibido pelo código moral cuja vigência em *S* melhor promoveria a satisfação de suas necessidades” é análogo.

Há uma diferença importante entre os dois casos, contudo. No exemplo acima, a expressão de desprezo pelo cão é garantida pelo contexto da conversa. A expressão de desprezo não está embutida no uso de “vira-lata”, tanto que podemos dizer coisas como “Pedro tem um vira-lata muito esperto” que não sugere nenhum desprezo pelo animal em questão. A expressão de uma atitude pode, contudo, ser incorporada ao uso do termo de maneira que uma asserção que o articule sugere por si só desprezo – é o caso de que alguns termos pejorativos ligadas à cor da pele ou a orientação sexual ou de gênero. Nestes casos, meramente usar o termo é *enganador* se a pessoa não partilha da atitude em questão. Suponha, por exemplo, que Pedro foi criado em uma comunidade muito pequena e

extremamente racista, de maneira que a única palavra que ele adquiriu para se referir a pessoas negras foi “crioulo”; ele então conseguiu um emprego em uma cidade maior; ao falar com seu colega de quarto, digamos, ele diz algo como “meu chefe é um crioulo”; independentemente das precauções tomadas para afastar a sugestão de que despreza seu chefe em função da cor de sua pele (talvez Pedro estivesse já há algum tempo contando como gostava de seu chefe e que pessoa fascinante ele era) o uso do termo é por si só inapropriado. Segundo Copp, este é o caso de termos morais – fazer um juízo moral sem partilhar de certa atitude (a atitude relevante para Copp é a de adesão a um padrão de regras) é inapropriado pois, dadas as convenções linguísticas que governam o uso destes termos, o juízo moral sugere que o falante partilha desta atitude (2001, p.38).

É neste sentido que juízos morais *expressam* atitudes: asserir o juízo moral sem partilhar da atitude em questão é enganador. Isto não entra em conflito, contudo, com a dimensão cognitiva do juízo moral. Segundo Copp, nossa prática moral está voltada à determinação do melhor sistema de normas para regulação do comportamento em certa sociedade. Mas não esperamos apenas que as pessoas concordem conosco a respeito de quais são as melhores normas para nossa sociedade. Nosso principal objetivo ao transmitir valores morais para nossas crianças e ao engajarmo-nos em debates morais é promover aderência ao sistema de normas que julgamos preferível. Dada que esse é o ponto da discussão moral, o propósito do discurso moral é atendido pelo desenvolvimento de uma convenção linguística que garante que o uso de termos morais sugere a adesão a certo conjunto de normas, no sentido de estar disposto a se conformar a elas (Copp, 2001, p.34-35). Por essa razão, termos morais, apesar de estarem voltados ao rastreamento de propriedades naturais, teriam uma *coloração* particular, não partilhada por termos naturalistas com a mesma extensão. Esta coloração torna enganador asserir um juízo moral quando não se partilha da atitude relevante.

Note que esta proposta é compatível com o Externalismo Moral. Asserir um juízo moral não *implica* que o falante partilha de certa atitude, meramente *sugere* isto. Assim, o agente pode sinceramente julgar que roubar é errado, por exemplo, que segundo Copp não é mais do que afirmar que a norma que proíbe o roubo é eficiente na promoção de nossas necessidades sociais, sem ter nenhuma intenção de aderir a esta norma ou de se abster de roubar. Seu juízo pode ser inapropriado ou enganador, mas não é necessariamente insincero ou mera tentativa falha de fazer um juízo moral.

Como isto pode ajudar o naturalista a dar conta da impossibilidade de terceirizar juízos morais? Ele pode argumentar que este elemento de expressividade dá conta da *pessoalidade* do juízo moral. Usualmente esperamos que juízos morais sejam reflexo das

atitudes do falante e é isso que impede que outras pessoas possam julgar por nós. Ninguém pode julgar por mim porque ninguém pode expressar *minhas* atitudes. Essa resposta, contudo, representa equivocadamente a objeção oferecida ao Cognitivismo Naturalista.

A possibilidade de terceirizar o juízo não consiste na possibilidade de deixar outra pessoa de fato julgar por mim – nem mesmo sei o que isto pode significar. A possibilidade de terceirizar o juízo consiste na disponibilidade de um tipo muito específico de razão em favor do juízo. Um juízo *J* pode ser terceirizado se o fato de que especialistas na área sustentam que *J* pode ser minha razão para aceitar que *J*. Terceirizar o juízo simplesmente é adotar isso como razão para meu juízo. Quando terceirizo o juízo de que controlar o valor máximo de alugueis reduz a qualidade de moradias disponíveis, minha razão para sustentar esta opinião é que especialistas na área partilham dela – mas eu de fato julgo que este é o caso. Os especialistas me apontam o juízo e se encarregam de fundamentá-lo, mas eu adquiro uma crença e avanço a proposição que a expressa como verdadeira, correta ou aceitável em algum outro sentido.

De fato, ninguém pode expressar minhas atitudes por mim. Eu posso fazê-lo por intermédio de alguém talvez, se escrever uma carta e pedir que alguém a leia, por exemplo, mas isso é ainda algo que *eu* faço. Mas não é de maneira nenhuma evidente que isto possa ajudar a explicar a restrição ao tipo de razão que pode ser oferecida em favor de um juízo moral, ou de um juízo de valor em geral.

Copp ele mesmo admite que um amoralista, que por definição não tem as atitudes moralmente relevantes para poder expressá-las, é plenamente capaz de realizar juízos morais e, inclusive, expressá-los de maneira não-enganadora se ele *cancelar* pelos meios apropriados a sugestão de que partilha da atitude relevante (Copp, 2001, p.25). Sua escolha de palavras será inapropriada e potencialmente enganadora, dado que viola as convenções linguísticas que governam o uso de termos morais, mas ele terá oferecido um juízo, não obstante. Este juízo, portanto, não tem nenhum componente expressivo e, segundo a teoria de Copp, tudo o que o amoralista está fazendo é engajar-se na controvérsia sobre que sistema normas, se vigente, melhor atenderia as necessidades de nossa sociedade. Porque ele não poderia terceirizar seu juízo sobre esta questão?

A melhor aposta do naturalista aqui seria admitir que juízos morais *podem de fato* ser terceirizados mas que as convenções linguísticas que governam o uso de termos morais geram a *aparência* de que isto é impossível (e alimentam a intuição que tentamos trazer à tona na seção 3.1). Nosso ponto de partida, afinal, foi a constatação de que oferecer algo como “porque Fulano me disse” como nossa razão para sustentar certo juízo moral é desconcertante. Se o naturalista pode oferecer uma explicação de porque isto é desconcertante compatível

com a ideia de que razões desse tipo podem sustentar juízos morais em alguns casos, então ele escapa ao problema.

A resposta naturalista poderia seguir nestes moldes: apesar de o juízo moral rastrear propriedades naturais, as convenções linguísticas que governam o uso de termos morais são tais que a asserção de um juízo moral sugere que o falante partilha de certa atitude. Em particular, a asserção do juízo moral sugere que o falante adere a um padrão de comportamento particular. Esperamos que as pessoas estejam dispostas a justificar seu padrão de comportamento, apresentando *suas* razões. Se alguém afirma que sua única razão para sustentar certo juízo moral é que ele é recomendado por alguém de confiança, esta pessoa sugere então que a única razão que tem para aderir a certo padrão de comportamento é o veredicto de um terceiro. Isto é desconcertante porque presumimos que as pessoas são seres autônomos que decidem por si mesmas como se comportar. Terceirizar o juízo moral sugere que estamos deixando outra pessoa ditar o rumo da nossa vida.

Felizmente, diria o naturalista, podemos terceirizar o juízo moral porque fazer isto não é de fato abdicar do controle sobre nossas escolhas. O assentimento ao juízo moral *não* está internamente conectado à nossas atitudes e, em particular, não está internamente conectado à adesão a um padrão de comportamento. Isso é apenas uma ilusão criada pelas convenções linguísticas ligadas ao vocabulário moral.³⁴ É, portanto, uma ilusão que estejamos abrindo mão de nossa autonomia ao terceirizar nosso juízo moral.

Se esta é uma boa resposta, então não apresentamos aqui um novo problema para o Cognitivismo Naturalista. As dificuldades suscitadas seriam apenas uma faceta das já bem conhecidas dificuldades em torno do Internalismo Moral. Não acredito que este seja o caso.

3.5. Internalismo e Terceirização

Segundo o Internalismo, se uma pessoa *P* julga que o curso de ação *A* é o curso de ação correta nas circunstâncias *C*, então *P* tem um motivo para realizar *A* em *C*. Se o Internalismo deve explicar a impossibilidade de terceirizar juízos morais (ou se a ilusão de Internalismo deve explicar a ilusão de que juízos morais não podem ser terceirizados), então outros tipos de juízo internamente conectados à motivação devem apresentar o mesmo traço.

Já notamos que juízos prudenciais podem ser terceirizados. Se quero investir meu dinheiro e um especialista em investimentos bem informado sobre minha situação e minhas

³⁴ Copp (2001, p.38) sustenta que a asserção de um juízo moral sugere que o falante adere a um padrão moral, de maneira que a enunciação do juízo é inapropriada caso o falante não partilhe dessa atitude, e que isto explica a *aparente plausibilidade* do Internalismo.

expectativas me garante que é do meu melhor interesse investir no tesouro direto, por exemplo, eu posso tomar para mim este juízo. E este juízo certamente me fornece motivação para investir no tesouro direto. A conexão deste juízo com a motivação, contudo, não é *interna*. Ele tem a forma “isto é do seu melhor interesse, *se* você tem por meta aumentar seu patrimônio”. Um juízo deste tipo só fornece motivo para agir na condição de que o agente tenha certos interesses ou metas.

Não parece haver, contudo, razão para supor que não podem existir juízos prudenciais não-condicionados a nenhum interesse ou meta particular. Por exemplo, “é do seu melhor interesse, seja lá quais sejam seus interesses ou suas metas particulares, investir na sua educação”. Estas são recomendações que contribuem para nossa capacidade de atender a nossos interesses, quaisquer que sejam. Certamente este juízo estará baseado em considerações sobre aspectos contingentes de nossa constituição, capacidades, circunstâncias etc., de maneira que se nossas vidas fossem radicalmente diferentes adotar esta mesma estratégia não seria do meu melhor interesse. Uma vez, contudo, que é estabelecido que, nas circunstâncias atuais, o juízo é correto, ele me fornece um motivo para adotar a estratégia prescrita. Isto é, parece plausível supor que o assentimento a juízos prudenciais deste tipo está internamente conectado a nossa motivação – que alguém não veja motivo nenhum para investir na própria educação implica que esta pessoa não aceita o juízo prudencial acima. E não vejo razão pela qual juízos deste tipo não possam também ser terceirizados. Minha razão para sustentar, por exemplo, que é do meu melhor interesse investir no meu desenvolvimento cultural pode simplesmente ser que isto é recomendado, digamos, por especialistas em desenvolvimento humano.

O naturalista tem uma boa resposta para oferecer aqui: mesmo que estes juízos prudenciais gerais estejam internamente conectados a nossa motivação, terceirizá-los representa uma ameaça a nossa autonomia muito menos significativa do que aquela que resultaria da terceirização de nossos juízos morais. Isso porque embora estes juízos prudenciais prescrevam a adoção de políticas gerais para alcançar nossas metas, eles não prescrevem metas particulares. Mesmo que abduquemos de nossa autonomia na decisão sobre qual a estratégia geral mais efetiva para alcançar nossos diversos fins, conservamos nossa autonomia na eleição desses fins. A terceirização de nossos juízos morais afetaria nossa autonomia neste nível mais elementar. E esta diferença poderia explicar porque estamos dispostos a aceitar a terceirização de juízos prudenciais mas não de juízos morais.

Então talvez seja impossível fornecer um contraexemplo decisivo à tese de que é o Internalismo que motiva a proibição da terceirização do juízo moral. Se pudermos, contudo,

apresentar tipos de juízos que também não podem ser terceirizados e que, contudo, não apresentam nenhum traço análogo ao Internalismo, teremos fornecidos indícios contrários a esta tese. Se este traço quando presente em outros tipos de juízo é explicado por outras considerações, então há pouca razão para supor que o mesmo não é o caso para juízos morais. Este começará a parecer um movimento *ad hoc* por parte do naturalista.

Considere juízos de valor artístico. Estes juízos não podem ser terceirizados. Minha única razão para sustentar que uma obra de arte é artisticamente valiosa não pode ser o fato de que especialistas na forma de arte relevante concordam que ela é valiosa. Como já notamos, se isso fosse possível poderíamos avaliar obras com as quais jamais tivemos contato ou a respeito das quais não sabemos absolutamente nada, nem mesmo por relatos de terceiros. E isto me parece simplesmente absurdo. Contra o naturalista, contudo, parece artificial afirmar que juízos de valor artístico estão no ramo de guiar nosso comportamento. “Se uma pessoa *P* julga que a obra de arte *O* artisticamente valiosa, então *P* tem um motivo para...” - o que poderia completar este condicional? Um motivo para tomar o tempo de apreciar a obra? Mas para julgar a obra já precisamos ter dedicado tempo a sua apreciação. Um motivo para revisitar a obra quando possível? Isso não parece fazer justiça a nossa relação com a arte: não voltamos a um bom livro simplesmente porque ele é bom, mas porque acreditamos que ainda podemos tirar algo dele. De qualquer forma, se este fosse o tipo de conexão que juízos de valor artístico tem com a ação, e se esta conexão devesse explicar a proibição da terceirização do juízo, teríamos poucas restrições à terceirização. Como já notamos, geralmente não consideramos uma abdicação de autonomia se alguém dedica tempo apenas a obras de arte recomendadas por alguém de confiança. Esta é uma boa estratégia para evitar o desperdício de tempo com a grande quantidade de obras medíocres ou positivamente ruins e, de fato, nos direcionar a obras dignas de atenção parece ser uma importante função da crítica.

Contudo, mesmo que juízo de valor artístico não estejam conectados à regulação de nosso comportamento em nenhum sentido relevante, o naturalista pode argumentar que há um análogo do Internalismo Moral no caso destes juízos, e este análogo explica a restrição à terceirização. Juízos de valor artístico parecem estar intimamente relacionados com nossas atitudes (de admiração, respeito ou desprezo, por exemplo) com relação à obra avaliada. Se este é o caso, que alguém atribua valor a uma obra implica que esta pessoa tem certa atitude com relação a esta obra (talvez ela não consiga engajar-se intimamente com a obra, de maneira que não a ame ou derive dela qualquer satisfação, mas mesmo neste caso ela nutrirá certo respeito pela realização em que consiste a obra). E este aspecto do juízo de valor artístico é suficiente para dar conta da impossibilidade de terceirizar o juízo: fazer isto

envolveria deixar um terceiro decidir *como eu vou me sentir*. É difícil ver como poderíamos ser afetados desta maneira pelo mero veredicto de alguém: como poderíamos dirigir nossa afeição ou desprezo a algo com o qual não temos nenhum contato e a respeito do qual não sabemos nada?

O naturalista parece estar em uma posição confortável, portanto, para sustentar que a proibição de terceirização do juízo moral não é senão um reflexo do Internalismo Moral. O único exemplo que produzimos de outro tipo de juízo que não pode ser terceirizado foi o do juízo de valor artístico, e este tipo de juízo apresenta um traço análogo ao capturado pelo Internalismo Moral. Pode parecer então que se deixamos o naturalista escapar em sua recusa do Internalismo não seremos capazes de atacá-lo apelando à impossibilidade de terceirizar o juízo moral.

Não há nenhum outro tipo de juízo, além de juízos avaliativos, que não possa ser terceirizado mas que não apresente nenhum traço análogo ao Internalismo Moral? Juízos que atribuem propriedades secundárias podem parecer uma boa aposta. Mas alguns destes podem ser terceirizados. É o caso de juízos de cores, por exemplo. Mesmo que eu seja incapaz de diferenciar magenta de roxo ou de rosa, eu posso saber que certo objeto é magenta simplesmente porque consultei alguém que é especialista em discriminar cores. Muito embora eu seja completamente incapaz de fundamentar este juízo senão apelando ao veredicto do especialista, eu posso usar este objeto para mostrar a alguém que cor magenta é, por exemplo.

Contudo, juízos que atribuem algumas propriedades secundárias em particular não podem ser terceirizados. Este parece ser o caso com juízos que articulam o termo “assustador”, por exemplo. Suponha que alguém me pergunte se certo filme é assustador; seria absolutamente desconcertante se eu respondesse “não sei, vou perguntar para Fulano”. Isto sugere que não vi o filme em questão. Se eu vi o filme, o único modo de entender esta resposta é supondo que não confio na minha reação imediata e gostaria de discutir a questão com outra pessoa. Uma resposta ainda mais desconcertante seria “o filme é assustador sim, mas eu ainda não o assisti”. Isso sugere que sei muito sobre o filme por outro meio, e se este não é o caso, esta resposta é completamente despropositada. Minha razão para sustentar que o filme é assustador não pode consistir no fato de que alguém muito experimentado em filmes de terror me garantiu que ele é (ou que todo mundo que viu o filme me garantiu que ele é). Isso pode tornar razoável *esperar* que o filme seja assustador – mas se assisto o filme e constato que ele não é nada assustador, eu não *mudei* de opinião sobre o filme, eu recém formei minha opinião. Algo no conceito de assustador demanda que eu julgue por mim mesmo.

Juízos para efeito de que algo é assustador estão internamente conectados a nossas atitudes de alguma forma? Podemos pensar que o fato de que alguém julga algo assustador implica que esta pessoa tem medo deste algo. Se este é o caso, a ausência de medo implica que o juízo foi insincero ou que a pessoa em questão não domina plenamente o termo “assustador”. Mas é possível que alguém plenamente capaz julgue sinceramente que algo é assustador sem sentir medo (ou qualquer outro sentimento próximo). Considere este caso: um diretor de cinema é fã de filmes de terror; ele assistiu muitos filmes do gênero, muitos lhe provocaram medo e seus juízos sobre o que era assustador nestes filmes jamais foram idiossincráticos; agora ele dirigiu seu próprio filme de terror; ele julga seu filme muito assustador (e outras pessoas concordam com ele); contudo, ele não sente nenhum medo (nem mesmo nervosismo ou algo semelhante) ao assisti-lo; o fato de ele ter participado desde o início no processo de criação das imagens e das situações que fazem do filme assustador faz com que elas não lhe causem nenhum medo; ele já as conhecia bem demais mesmo antes que passassem a existir. Deveríamos concluir então que seu juízo para efeito de que o filme é assustador é insincero ou falho em algum outro sentido? Ou que ele é irracional em algum sentido por não sentir medo daquilo que julga assustador? Não vejo razão para tal. Também não vejo razão para supor que ele sofre de alguma patologia qualquer que interfere na conexão de seu juízo com suas reações subjetivas – em todos os demais casos ele pode estar plenamente disposto a sentir medo daquilo que considera assustador. Resta que o juízo de que algo é assustador não está internamente conectado a nossas reações ou atitudes.

Temos aqui, portanto, um exemplo de juízo que não pode ser terceirizado, muito embora nenhum análogo do Internalismo Moral se aplique a ele. O mesmo deve valer para juízos que articulam termos como “nojento”, “tedioso” e “engraçado”. Isso fornece indícios de que a restrição à terceirização do juízo moral não é apenas uma faceta do Internalismo Moral. Trata-se de um traço do juízo moral que pode ser explicado por considerações de outro tipo, de maneira que defender o Externalismo Moral não é suficiente para afastar a dificuldade suscitada nas seções anteriores³⁵.

³⁵ Claro que agora o naturalista estará em posição de exigir que forneçamos uma explicação alternativa deste traço do juízo de valor. E qualquer explicação que oferecermos deve se aplicar também a conceitos como “assustador”. Atender a esta exigência só será possível, contudo, se tivermos alguma ideia de como compreender o juízo de valor. Ofereço uma sugestão neste sentido na Conclusão. Por ora cabe apenas notar que juízos para efeito de que algo é assustador, engraçado, tedioso, nojento etc, partilham com juízos de valor não apenas a restrição à terceirização, mas também o traço que designamos por “covariação”. Dois filmes não podem diferir apenas em que um é assustador e outro não, duas piadas não podem diferir apenas em que uma é engraçada e a outra não. Deve haver outro aspecto em que estes filmes ou piadas diferem e para o qual podemos apontar quando pressionados a explicar a distinção que traçamos. Podemos ser forçados a admitir que não conseguimos explicar a diferença, mas simplesmente sustentar que não há nenhuma diferença para além do fato de que um filme é assustador e outro não, por exemplo, trai incompetência no uso do conceito. Também não parece ser o caso que estes conceitos estão analiticamente

O naturalista poderia ainda tentar argumentar que apesar de juízos para efeito de que algo é assustador, por exemplo, não estarem internamente conectados a nossas atitudes, só acreditamos que eles não podem ser terceirizados porque há uma ilusão de que estão internamente conectados a nossas atitudes – de maneira que há uma ilusão de que terceirizá-los equivaleria a deixar que um terceiro determine de alguma forma como vamos nos sentir. Assim como sustentou que apesar de o Internalismo Moral ser falso há convenções linguísticas que garantem que a enunciação de um juízo moral *sugira* a partilha de certa atitude, o naturalista poderia sustentar que no caso de “assustador” há convenções linguísticas que garantem que a alegação de que algo é assustador *sugere* que o falante sente medo do objeto de seu juízo. Isso parece plausível: pode ser enganador afirmar que algo é assustador quando não nos causa absolutamente nenhum medo. O naturalista poderia então explicar a impressão de que o juízo de que algo é assustador não pode ser terceirizado exatamente como pretendia explicar a impressão de que juízos morais não podem ser terceirizados.

Mas note que se esta for a estratégia adotada pelo naturalista, ele sustentará, no final das contas, que assim como juízos morais podem na verdade ser terceirizados, juízos sobre o que é assustador também podem. Apenas é o caso que nossas intuições são distorcidas por convenções linguísticas. Se estes juízos podem ser terceirizados, então o juízo de alguém mais confiável pode ser minha única razão para julgar algo assustador. E se este é o caso, eu posso saber que algo é assustador sem saber mais nada sobre este algo. Eu posso saber, por exemplo, que um filme ou uma história é assustadora sem jamais ter sido exposto a ela ou mesmo sem estar em poder de absolutamente nenhuma descrição dela. Isso é extremamente implausível. A discussão tem que chegar ao fim em algum lugar, e se o naturalista está disposto a se comprometer com consequências absurdas como esta, então não sei mais como continuá-la.

ligados a certas propriedades (isto é, não parece ser o caso que ser competente na sua aplicação envolva assentir a um padrão de aplicação, de maneira que não possa haver desacordo competente sobre se algo é assustador, por exemplo, quando há acordo sobre suas demais características). Se este é o caso, e o argumento apresentado nos capítulos 1 contra o Cognitivismo Não-naturalista é cogente, então devemos admitir que predicados como “assustador” não rastreiam aspectos não-naturais da realidade. Dado que juízos que articulam estes conceitos não podem ser terceirizados, se o argumento deste capítulo é cogente, então estes juízos também não rastreiam aspectos naturais da realidade. À luz destes argumentos, nossa compreensão destes juízos e de juízos de valor deverá ser consideravelmente semelhante. Se a caracterização do juízo de valor oferecida na Conclusão explicar satisfatoriamente tanto a covariação de juízos de valor quanto à restrição a sua terceirização, então o mesmo deve ser o caso para juízos que articulam conceitos como “assustador”.

3.6. Considerações Finais

O naturalista ainda poderia tentar argumentar da seguinte forma: a única razão pela qual não terceirizamos nosso juízo moral é que nossa teoria moral ainda não é suficientemente desenvolvida. Não há especialistas morais *ainda*, mas um dia haverá. Quando nossa teoria moral for suficientemente bem desenvolvida, reconheceremos uma assimetria de autoridade entre nós e especialistas morais, e abdicaremos de nosso juízo em favor deles. Mas (i) nossa compreensão moral já se desenvolveu substancialmente desde os primórdios da humanidade. Reconhecemos a abominação moral de práticas que já foram toleradas, como sacrifícios humanos, a servidão ou a escravidão; lutamos hoje contra o racismo, o sexismo e outras formas de discriminação; passamos a apreciar o valor da liberdade, da democracia e da igualdade; sabemos que a moralidade está ligada à promoção do bem-estar, da justiça e do florescimento humano; admitimos que ela nos impõe obrigação não só para com humanos mas também para com outros seres sencientes e para com a conservação da natureza em geral. Porque este desenvolvimento não é o bastante? Se não estas descobertas morais de imenso impacto, quais serão suficientes para que nosso entendimento moral atinja a maturidade e passemos a reconhecer especialistas morais? Isso parece indicar que nenhuma quantidade de amadurecimento de nosso conhecimento moral autorizará o reconhecimento de especialistas morais. Ademais, (ii) nós podemos reconhecer uma assimetria de autoridade entre pessoas ordinárias e sábios morais, conforme argumentado acima, mas esta assimetria, mesmo quando enorme, não autoriza a terceirização do juízo.

O desafio ao Cognitivismo Naturalista aqui oferecido, portanto, é grave. Os partidários desta tese não podem acomodar a restrição à terceirização de juízos morais apelando às propriedades que juízos morais supostamente rastreiam (seção 3.2) nem a uma função especial do juízo moral compatível com a tese de que estes juízos rastreiam propriedades naturais (seção 3.4). Eles também não podem afastar este traço do juízo moral como mera ilusão provocada por convenções linguísticas associadas a termos morais (seção 3.5) nem recusá-lo com base na acusação de que ele implica um isolacionismo moral ou que todos somos todos igualmente capaz de julgar moralmente (seção 3.3). Parece que a única opção que resta ao naturalista é morder a bala e sustentar que, apesar de estar incorporada ao pensamento e ao discurso moral, a proibição da terceirização do juízo moral deve ser recusada por ser incompatível com o Cognitivismo Naturalista. Mas este movimento não tem nenhuma força se não temos nenhuma razão para preferir o Cognitivismo Naturalista a outras teorias do juízo moral (conforme argumentamos no capítulo anterior).

Temos assim uma boa razão para recusar o Cognitivismo Naturalista: se juízos morais estão no ramo de rastrear propriedades naturais, então não há razão pela qual não possam ser terceirizados. Mas o veredicto de um terceiro jamais pode ser nossa razão para sustentar um juízo moral. Portanto, juízos morais não podem consistir na atribuição de propriedades naturais.

CONCLUSÃO

Se o argumento dos capítulos anteriores está correto, então conceitos avaliativos não podem ser conceitos de propriedades não-naturais (em função da covariação de predicados de valor) nem conceitos de propriedades naturais (em função da restrição à terceirização de juízos de valor), em qualquer sentido não-deflacionário de “propriedade”. Atribuições de valor, portanto, não estão no ramo de descrever a realidade e o Cognitivismo Descritivista deve ser recusado. Estas conclusões negativas, contudo, são compatíveis com alguma forma de Cognitivismo Avaliativo. Se avaliações não descrevem a realidade então não podem fornecer conhecimento proposicional, a respeito do que é o caso, mas podem ainda ser reflexo de conhecimento prático, sobre como fazer algo. No que se segue meu objetivo não é apresentar um argumento em favor dessa forma de Cognitivismo Prático, mas simplesmente delinear uma forma de Cognitivismo Avaliativo que sobrevive às objeções dos capítulos anteriores

1. Problemas com Objetividade

A recusa do Cognitivismo Descritivista permite afastar uma preocupação a respeito da objetividade de atribuições de valor que poderia permanecer mesmo após a rejeição da noção de objetividade do naturalista, discutida no capítulo 2.

Suponha que juízos de valor de fato descrevem aspectos da realidade. O fato de que estes aspectos sejam discerníveis apenas de uma perspectiva particular não é suficiente para colocar em dúvida a objetividade destes juízos, uma vez que recusamos a noção naturalista de objetividade. Mas podemos ainda nos perguntar se esta perspectiva particular é adequada para a tarefa de descrever a realidade. Mesmo que qualquer atividade conceitual só seja possível no interior de certa perspectiva particular, algumas perspectivas podem ser mais adequadas do que outras para certos fins – como descrever o que é o caso.

Conceitos fisicalistas também são projetáveis apenas de uma perspectiva particular, e talvez a capacidade de operar com estes conceitos dependa essencialmente da capacidade de operar com conceitos mais cotidianos. Mas parece que o uso científico desses conceitos pode fornecer uma imagem muito mais sistemática e abrangente da realidade do que é possível desde a perspectiva avaliativa. E então pode ser adequado sustentar que estes conceitos têm um papel de destaque na tarefa de descrever a realidade e que a perspectiva científica está em uma posição privilegiada para responder à questão “como o mundo

realmente é?” quando compreendida como uma indagação a respeito de que tipo de entidades e propriedades existem e como elas se relacionam. Podemos ser forçados a admitir que se uma imagem detalhada e inteligível da realidade pode ser oferecida sem apelo a conceitos avaliativos, então, apesar de suas pretensões de descrever a realidade, a perspectiva avaliativa é inadequada para este fim.

Note que estas considerações não apelam à ideia de que nossas teorias científicas podem ser confirmadas de uma perspectiva externa à prática científica enquanto nossas convicções morais só são inteligíveis no interior de uma perspectiva moral. Antes, estas considerações parecem engajar-se com o tipo de crítica interna na qual nos empenhamos em nosso perpétuo esforço de ajustar nossa visão de mundo à realidade. Em especial, estas considerações são perfeitamente compatíveis com a ideia de que cientistas são antes de qualquer coisa pessoas treinadas em e envolvidas com uma prática particular. A suposta posição privilegiada da ciência em descrever a realidade não se deve, segundo esta linha de pensamento, ao fato de acessar a realidade de uma perspectiva maximamente abstrata, mas de sua capacidade de fornecer teorias abrangentes, sistemáticas e férteis, com distinções cada vez mais finas e capazes de previsões cada vez mais acuradas.

Se assumimos que juízos avaliativos estão no ramo de descrever a realidade, então temos duas opções: ou negamos que a perspectiva científica fornece uma posição privilegiada para acessar a realidade ou enquadramos de alguma forma a perspectiva avaliativa na perspectiva científica. A primeira opção parece nos levar a uma forma de Cognitivismo Não-naturalismo, segundo qual nossos procedimentos de crítica e reflexão sobre juízos de valor nos permitem acessar aspectos da realidade indisponíveis da perspectiva científica. Apresentamos razões independentes para negar esta compreensão da atribuição de valor. A única opção para garantir a objetividade do juízo de valor seria adotar o naturalismo, portanto, e sustentar que conceitos avaliativos rastreiam o tipo de aspecto da realidade que compõe a visão de mundo científica. Assim, mesmo após o abandono da concepção estreita de objetividade, o naturalismo poderia ainda parecer nossa melhor aposta para dar conta da objetividade avaliativa.

Ao abrir mão da suposição de que juízos de valor descrevem a realidade nos livramos da necessidade de fazer esta escolha. A reflexão moral ou estética não precisa competir com a ciência na tarefa de descrever a realidade ou se conformar à visão de mundo científica. Ao adotar esta estratégia, contudo, incorremos em outra dificuldade. No capítulo 2, sustentamos que o fato de que partilhar certa sensibilidade é condição para o domínio de um conceito é compatível com a ideia de que juízos que articulam este conceito são plenamente

objetivos porque temos uma obrigação perpétua de refletir sobre nossa visão de mundo e ajustar nosso sistema conceitual à realidade. Mesmo que nossas disposições e propensões a certas respostas tenham um papel indispensável na projeção de determinado conceito, ainda podemos sustentar que este conceito rastreia aspectos genuínos da realidade. Mas se admitimos de partida que a projeção de conceitos avaliativos, como qualquer conceito, depende de certa sensibilidade e que conceitos avaliativos *não* respondem a aspectos da realidade, parece que tudo o que guia a projeção destes conceitos são as disposições e propensões que adquirimos quando aprendemos a usá-los. Se este é o caso, então a perspectiva avaliativa, constituída por esta sensibilidade particular, parece ser mero fruto do acidente natural e histórico que resultou na partilha deste conjunto particular de disposições e propensões. O juízo de valor, quaisquer que sejam suas pretensões, não será mais do que reflexo de nossas atitudes. Valor não será algo que descobrimos e investigamos, mas mera projeção de aspectos da nossa sensibilidade. Em outras palavras, recusar a ideia de que juízos avaliativos descrevem a realidade nos colocaria no caminho para o Não-cognitismo. Pareceria que não temos opção senão admitir que o discurso avaliativo é um instrumento para tornar públicas nossas atitudes, preocupações, sentimentos de admiração e desprezo etc, de maneira que possam ser discutidos, criticados e coordenados - e isso é tudo.

Se este fosse o caso, que nossa sensibilidade avaliativa tenha se desenvolvido como se desenvolveu seria mero acidente, no seguinte sentido: seu desenvolvimento não responderia à realidade e não poderíamos compreendê-lo como um processo de gradual alinhamento entre nossas convicções avaliativas e a realidade. Nosso sistema de conceitos avaliativos seria um sistema fechado em si mesmo, isolado da realidade. Exigências de coerência, simplicidade e economia poderiam pressionar este sistema conceitual, mas nenhuma restrição substancial poderia ser imposta a ele pela realidade, ele não poderia estar em desalinhamento com ela, simplesmente porque não visa descrevê-la. A recusa da ideia de que conceitos avaliativos rastreiam aspectos da realidade nos compromete com estas teses não-cognitivistãs?

2. Uma Sugestão: Não-Redutivismo Avaliativo

Considere um conceito avaliativo qualquer, como “cruel”. Este predicado covaria com predicados não-avaliativos: duas ações não podem ser iguais quanto a tudo mais e diferir apenas em que uma é cruel e a outra não. A crueldade da ação deve ser explicada por alguma de suas características, como por exemplo o fato de que impõe intencionalmente um

sofrimento evitável e desnecessário. Se o argumento apresentado contra o Cognitivismo Não-Naturalista é cogente, então isso (em conjunção com a premissa de que é possível discordar a respeito de se algo é cruel mesmo quando há acordo sobre todas suas demais características) é suficiente para mostrar que “cruel” não rastreia nenhum aspecto não-natural da realidade. Mas juízos para efeito de que uma ação, uma pessoa ou uma instituição é cruel também não podem ser terceirizados. Minha única razão para sustentar que uma ação é cruel não pode ser o veredicto de um terceiro. Eu devo ser capaz de oferecer alguma razão em favor deste juízo, mesmo que ela se reduza a um mero “você não vê?”. Se o argumento apresentado contra o Cognitivismo Naturalista é cogente, então isso é suficiente para mostrar que “cruel” não rastreia nenhuma propriedade natural. Estamos em condições, portanto, de afirmar que “cruel” não rastreia propriedade alguma. E o mesmo pode ser dito de qualquer conceito que apresenta estes dois traços.

Se não queremos ceder à ideia de que esta peça de vocabulário avaliativo é mero dispositivo para publicizar e discutir nossas atitudes, como podemos compreender o juízo de algo é cruel? Não vejo outra opção senão sustentar que julgar algo cruel é situá-lo em uma relação normativa. Dizer que uma ação é cruel é dizer que tenho razão para ou estou justificado em não realizá-la (ao menos quando ausentes outras considerações relevantes) em função de certas características suas ou que estas características autorizam uma atitude de reprovação ou sentimentos de desprezo, repugnância, horror (ou algo nesta linha) com relação à ação em questão. Podemos dizer que julgar algo cruel é julgá-lo *merecedor* de reações negativas como estas em virtude de algumas de suas características.

A impossibilidade de especificar que características são essas, de maneira a fornecer uma caracterização geral de crueldade, não deve nos preocupar. Exigir isto é exigir que forneçamos uma regra de projeção para “cruel” que permite compreender porque os itens que caem sob este conceito podem ser agrupados sem dominar o conceito ele mesmo, e não temos razão para supor que tal regra pode ser fornecida. O importante é que, em cada caso particular, o agente moral competente no uso deste conceito deve ser capaz de apontar as características da ação, instituição ou pessoa avaliada que autorizam, no caso particular, a aplicação do conceito. Em função da covariação devem haver tais características em cada caso particular, e em função da restrição à terceirização o agente ele mesmo deve ser capaz de apontá-las.

Atribuir valor a algo, então, não é mais que situá-lo em uma relação normativa. Atribuir valor artístico a uma obra, por exemplo, é sustentar que a admiração ou respeito por ela está justificada à luz de tais e tais de suas características (que fornecem minhas razões para

a atribuição de valor). Julgar o caráter de alguém virtuoso é sustentar que a admiração ou respeito por esta pessoa está justificada à luz de certas características suas ou, em outras palavras, que ela merece admiração. Julgar uma ação moralmente obrigatória é sustentar que em função de certas de suas características não estamos justificados em nos abster dela. E assim por diante.

Essa relação normativa, contudo, não pode ser compreendida como um aspecto da realidade que nossas atribuições de valor rastreiam. Isso apenas nos levaria de volta a alguma forma de Cognitivismo Descritivista. Temos que admitir, portanto, que embora atribuições de valor situem aspectos da realidade em relações normativas, elas não capturam nenhum aspecto da realidade. Avaliar é um ato completamente diferente de descrever. Mas isto não significa que tenhamos que reduzir a atividade de avaliar à alguma outra atividade, como a expressão de atitudes. Não há necessidade de supor que o ato de avaliar possa ser tornado inteligível mediante sua redução a qualquer outro tipo de ato. Avaliar pode ser uma operação tão básica quanto descrever ou expressar atitudes e sentimentos. O desafio aqui é tornar este ato inteligível e, em especial, torná-lo inteligível de maneira que possamos compreender como nosso sistema de conceitos avaliativos pode estar sujeito a restrições substanciais e não apenas sujeito a demandas de coerência, simplicidade etc, dado que não pretende fornecer uma representação da realidade.

3. Valor e Liberdade

O primeiro passo para se desincumbir desta tarefa é notar que não é de maneira nenhuma um acidente que tenhamos desenvolvido uma perspectiva (constituída por certa sensibilidade) na qual podemos operar com conceitos avaliativos.

Avaliações morais têm um papel de destaque em responder nossas indagações sobre o que *devemos* fazer. É uma trivialidade afirmar que juízos morais são juízos normativos, muito embora conceitos morais não sejam os únicos conceitos normativos que temos. Ao assistir uma partida de xadrez podemos dizer que o jogador *devia* fazer isto ou aquilo, ou que esta é a jogada *correta*, e obviamente isto não diz respeito à qualidade moral das jogadas nem é a demanda por certa jogada uma demanda moral. Normatividade, neste sentido, permeia a maioria das, senão todas as, atividades humanas – desde a ciência até a arte. Mas juízos morais parecem ter um papel proeminente dentre estes juízos normativos. O juízo de que certo movimento em uma tourada foi executado de maneira correta ou de que o toureiro deveria ter feito tal movimento não são juízos morais (podemos muito bem terceirizar

estes juízos), mas o juízo que não devíamos participar de touradas ou contribuir de outra forma para a perpetuação desta prática é. Juízos morais são adequados a responder perguntas sobre o que devemos fazer que não pressupõe nossa participação em nenhuma prática com regras e fins claramente definidos.

Não precisamos dar ouvidos à tentação de traçar uma fronteira nítida entre juízos morais e outros juízos normativos. Como todo outro conceito, não há razão para supor que exista uma regra de projeção para o conceito de “moral” que possa ser explicitada na forma de condições necessárias e suficientes. Para entender porque juízos que se qualificam como juízos morais podem ser agrupados e distinguidos de outros juízos normativos pode ser indispensável dominar o conceito de moralidade ele mesmo. Juízos morais parecem dizer respeito à avaliação de práticas ou instituições tomadas como um todo (em contraste com movimentos particulares no interior da prática ou instituição), à avaliação do caráter, a decisões sobre nossos projetos de vida e sobre nossas relações com outras pessoas, em especial quando nossa ação pode afetar seu bem-estar – e esta lista continua. Mas pode muito bem ser o caso que não podemos fazer mais do que oferecer pistas como estas para explicar o que é distintivo sobre o objeto de juízos morais.

De maneira a ser capaz de se perguntar o que deve fazer e de oferecer uma resposta a esta pergunta, um agente deve dominar conceitos normativos. O domínio de conceitos morais, em especial, nos permite responder esta questão quando ela não pressupõe nossa afiliação a nenhuma prática com regras e fins bem definidos. Agora, o importante é notar que a possibilidade de perguntar “o que devo fazer?” e responder esta questão é expressão de nossa capacidade de autodeterminação.

Se um ser é incapaz de se perguntar o que deve fazer, ele simplesmente faz aquilo que tende a fazer. Para ele não há espaço para dar um passo atrás, focar a atenção na ação proposta e se perguntar se deve realizá-la. Nas palavras de Korsgaard (1996, p.92), os desejos desse ser são toda sua vontade. Mesmo que ele considere mais de uma alternativa de ação, ele é simplesmente atraído por uma delas. Ele é completamente impotente diante de seus desejos, impulsos, inclinações ou instintos. Estes podem lutar pelo controle de seu comportamento e de suas atitudes, mas ao fim um deles vencerá e ditará o rumo. Nós, de outro lado, porque podemos nos perguntar se devemos agir como tendemos a agir ou sentir o que sentimos, podemos, a princípio, tomar a distância necessária com relação a estes impulsos para que eles não nos dominem. Nós somos capazes de pedir por razões para agir como tendemos a agir e de nos perguntar se estamos justificados em sentir o que sentimos.

Não estou sustentando que esta capacidade de solicitar razão para agir seja suficiente para garantir nossa efetiva liberdade, mas trata-se de uma *condição mínima* para que se possa atribuir autonomia a um ser. Inclinações, desejos, sentimentos e afins ocorrem naturalmente a nós, e se não podemos nos perguntar se devemos assentir a eles, então somos seus reféns. Também não sustento que seja condição para liberdade que exerçamos ativamente esta capacidade toda vez que agimos ou sentimos algo. O fundamental é que tenhamos a capacidade de solicitar razões para agir. Se vou até a padaria e após um rápido passar de olhos pelas opções de doces disponíveis escolho um, de maneira que é totalmente inadequado afirmar que eu solicitei razões para escolher como escolhi, isto pode ainda ser uma expressão de minha liberdade. O importante é que eu possa, a qualquer momento, me indagar a respeito das razões que suportam minhas formas automáticas de comportamento e de afecção.

A capacidade de pedir e oferecer este tipo de justificação é a capacidade de operar com conceitos normativos. Como é o caso com qualquer outro conceito, a capacidade de operar com estes conceitos depende da participação em certa prática e da moldagem adequada da sensibilidade, de nossas disposições e modos de resposta. Um processo adequado de educação, pelo qual somos inseridos em uma forma de vida particular, é, portanto, uma condição de possibilidade para nossa capacidade de autodeterminação.

Nossos juízo morais consistem em uma importante expressão dessa capacidade de autodeterminação uma vez que fornecem um importante conjunto de respostas a questões normativas. Na medida em que somos livres não podemos deixar de levantar estas questões (ou ao menos estar preparados para fazê-lo) e só podemos respondê-las segundo nossas luzes. Não é então um mero acidente histórico que tenhamos desenvolvido uma sensibilidade e uma perspectiva moral – isto é uma consequência de nossa capacidade de autodeterminar nossos fins e nossas atitudes.

Considerações análogas se aplicam a atribuições de valor artístico ou estético. Se não pudéssemos nos perguntar se devemos admirar as obras de arte ou objetos estéticos que admiramos, então estaríamos fadados a admirar aquilo que acontece de admirarmos. Neste cenário, podemos *gostar* de certas obras e ser indiferente a ou desprezar outras, mas não há espaço para se falar em reconhecimento do valor ou desvalor de uma obra. Só podemos encontrar valor em uma obra quando podemos nos perguntar se ela *merece* nossa admiração ou desprezo.

4. Conhecimento Proposicional e Conhecimento Prático

Em certo sentido, então, não é de maneira nenhuma contingente que tenhamos desenvolvida uma perspectiva avaliativa: toda discussão sobre o que devemos fazer ou sentir só pode ocorrer no interior de uma tal perspectiva e a possibilidade de se pôr estas questões é condição de possibilidade de nossa liberdade. O que nos preocupa, contudo, é se o modo como nossa sensibilidade moral se desenvolveu é contingente em outro sentido: seu desenvolvimento responde a pressões externas de algum tipo, como nossas crenças sobre a realidade respondem (ou esperamos que respondam) à realidade, ou o processo de desenvolvimento desta sensibilidade não é mais do que o processo de negociação das atitudes, preocupações, disposições etc que aconteceu de termos, racionalmente constrangido apenas por demandas internas por coerência e simplicidade? Se juízos morais não são descrições que visam se ajustar à realidade, o que poderia gerar esta pressão externa? Se nossas avaliações podem almejar ao status de expressão de conhecimento, são conhecimento sobre o quê?

Considere este caso: eu percebo uma cadeira diante de mim; isto pode me levar imediatamente a crer que há uma cadeira diante de mim; como um ser racional, contudo, devo ser capaz de me questionar a respeito da procedência desta crença; e posso muito bem concluir que o fato de que percebi a cadeira justifica minha crença de que há uma cadeira diante de mim. Minha percepção está em uma relação normativa com minha crença, portanto. Devemos conceber esta relação normativa como um aspecto da realidade? Se este for o caso, ao afirmar que “estou justificado em crer que p ”, por exemplo, eu estaria expressando uma crença sobre o que é o caso. Talvez saber que estou justificado em crer que p não seja necessário para saber que p , mas sem dúvida eu posso me perguntar se estou justificado em crer que p . Constatar isto exigiria constatar um fato sobre a realidade para além de que p . Eu poderia então me perguntar se estou justificado em crer que estou justificado em crer que p , o que exigiria a constatação de um fato adicional. Determinar se estou justificado em crer neste novo fato exigiria a constatação de ainda outro fato – e assim por diante. Se a relação de justificação fosse um aspecto da realidade, para além dos elementos que conecta, então os fatos se multiplicariam indefinidamente. Talvez possamos nos reconciliar com a ideia de que a justificação tem que chegar ao fim em algum lugar arbitrariamente estipulado (e que, portanto, não temos aqui uma ameaça cética), mas a ideia de que insistir em nos indagar sobre a justificação de nossas crenças envolve constatar mais e mais fatos sobre a realidade e em aceitar mais e mais crenças de uma ordem cada vez mais elevada me parece implausível. Podemos escapar a isto se recusarmos a ideia de que a relação de justificação é um aspecto da

realidade. Se abandonamos esta ideia, não precisamos conceber a questão “estou justificado em crer que p ?” como uma indagação sobre outro fato para além de p . Quando nos perguntamos isto estamos nos indagando sobre as credenciais de nossa crença de que p . Em outras palavras, nos perguntamos se *devemos* crer que p , e o que é exigido aqui não é a constatação de supostos fatos normativos, mas a avaliação das razões oferecidas em favor dessa crença.

Não espero que estas considerações forneçam um argumento capaz de persuadir alguém convencido de que relações normativas epistêmicas são um componente da realidade. Mas se consideramos esta possibilidade ela pode fornecer um bom modelo para a compreensão de atribuições de valor. Considere este caso análogo: alguém se pergunta se *deve* crer em q dado que crê em p e que *se p , então q* . A resposta é que sim, ele *deve* crer que q . Agora, este “deve” é um “deve” lógico. Ele situa diferentes crenças em relações normativas – afirma que certas crenças estão justificadas à luz de outras ou que certas crenças fornecem razão em favor de outras crenças. Novamente, se tomamos esta relação normativa como um fato sobre a realidade, fatos normativos se proliferariam indefinidamente. Suponha que rejeitamos esta suposição: somos então forçados a admitir que quando se trata de lógica podemos apenas fornecer um catálogo de como seres humanos agem e sentem quando se engajam na atividade de raciocinar? Isto é, devemos aceitar que nossa compreensão atual de lógica não é mais do que o fruto de um acordo em disposições inferenciais, restringido talvez por demandas de coerência e simplicidade, mas não mais do que isto? Deveríamos admitir que a lógica é *arbitrária* neste sentido? Que é um acidente histórico? Esta opção me parece intragável, e qualquer alternativa será bem-vinda.

Qual a alternativa? Na suposição de que ao perguntar se devo crer que q dado que p & $p \rightarrow q$ estou realmente perguntando algo e não apenas ponderando minhas atitudes ou disposições inferenciais, mas não estou me perguntando sobre como caracterizar a realidade, como podemos compreender esta indagação? A única alternativa que vejo é esta: esta é uma questão sobre *como* raciocinar. Trata-se de uma questão sobre como fazer algo, como desempenhar um papel, como se engajar em certa atividade. E a resposta adequada a uma tal indagação não pode consistir na alegação de que um estado de coisas obtém; o que buscamos não é *Conhecimento Proposicional* para efeito de que algo é o caso, mas *Conhecimento Prático* a respeito de como fazer algo.

Ryle alerta para a tendência de filósofos de esquecer formas de conhecimento prático e se focar apenas em conhecimento proposicional:

“Philosophers have not done justice to the distinction which is quite familiar to all of us between knowing that something is the case and knowing how to do things. In their theories of knowledge they concentrate on the discovery of truths or facts, and they either ignore the discovery of ways and methods of doing things or else they try to reduce it to the discovery of facts” (Ryle, 1945, p.4).

Ele sustenta que o conhecimento de regras de inferência é melhor compreendido como uma forma de conhecimento prático do que como conhecimento proposicional. Em seu argumento, ele apela ao exemplo de um pupilo de lógica (muito parecido com o Aquiles da história de Lewis Carroll, *O que a Tartaruga disse a Aquiles*) que é incapaz de seguir um *modus ponens* simples. O professor, compadecido com tamanha limitação, tenta ajudá-lo e pede que ele considere que “se as premissas são verdadeiras, então a conclusão também é”. O pupilo assente a esta proposição mas continua a não perceber como a conclusão se segue das premissas. O professor então lhe chama atenção para o fato de que “se é o caso que se as premissas são verdadeiras, então a conclusão também é, e as premissas são verdadeiras então a conclusão é verdadeira”. Ainda assim o pupilo não compreende. E isso continua indefinidamente. A moral que Ryle (1945 p.6-7) retira desta história é a seguinte: o que falta a este pupilo não é mais informação, mais conhecimento sobre o que é o caso, mas a capacidade de realizar uma operação. O que o pupilo não sabe fazer é passar da aceitação de certos fatos para aceitação de outros. Ele não sabe *como* raciocinar, e nenhuma quantidade de informação pode suprir esta deficiência.

Atribuições de valor podem ser compreendidas como expressões de conhecimento prático de maneira análoga. Juízos lógicos, para efeito de que tal crença *deve* ser sustentada à luz de certas outras crenças, expressa conhecimento sobre como raciocinar. Mas e avaliações? Dada a alegação de que atribuições de valor são juízos normativos que afirmam que algo merece certa reação, podemos ser tentados a sustentar que avaliações expressam conhecimento sobre *como devemos nos sentir*. Isto é correto, em certo sentido, mas completamente não-informativo. Saber *como se sentir* não é senão saber *o que* se deve sentir em certas circunstâncias, isto é, qual é a reação afetiva apropriada na situação. Este é o modo correto de compreender certas atribuições de valor, em especial atribuições de valor artístico. (Saber como agir pode ser um equivalente que se aplica a juízos morais sobre ações). E estamos tentando compreender exatamente como isto pode ser conhecimento sobre algo se não é conhecimento sobre aspectos da realidade. O sentido de “como” em “conhecimento lógico é conhecimento sobre *como* raciocinar” é diferente. Dizer que alguém sabe como raciocinar é dizer que ele sabe como realizar certa operação. Se atribuições de valor devem

ser compreendidas no mesmo sentido devemos especificar o que é que um avaliador competente *sabe fazer*.

A melhor resposta a esta questão é: o avaliador competente é alguém que sabe raciocinar *praticamente*. Assim como o “deve” lógico estabelece uma relação normativa entre crenças, o “deve” avaliativo estabelece uma relação normativa entre crenças a respeito do objeto de avaliação e certas reações comportamentais ou afetivas. Assim como um raciocinador teórico competente sabe como *passar* de uma crença a outra, o avaliador competente sabe como *passar* de crenças a reações. Assim como o raciocinador teórico competente crê naquilo que infere, o raciocinador prático sente ou faz aquilo que a situação (como ele a concebe) demanda. Certamente, em alguns casos, podemos falhar, por exemplo, em admirar aquilo que reconhecemos como merecedor de admiração, mas isto não deve ser mais impressionante do que o fato de que podemos falhar em crer naquilo que acreditamos que se segue de nossas crenças. A história da filosofia fornece vários exemplos deste tipo: quantos filósofos não se convenceram de que certo conjunto de premissas bastante inocentes implicavam que não podíamos saber se há um mundo exterior ou se outras pessoas têm mentes mas se descobriram completamente incapaz de crer nisto?

Devo deixar claro que embora esteja sustentando que a normatividade de atribuições de valor é tributária da atividade de raciocinar praticamente, de maneira nenhuma sustento que todo juízo normativo é reflexo de conhecimento prático sobre o tópico do juízo. Considere este caso: um comentador de futebol diz algo como "neste lance o jogador deveria ter cruzado a bola". Podemos constatar que este juízo não é reflexo do conhecimento prático do comentador sobre como jogar futebol simplesmente notando que um comentador perfeitamente competente pode ser absolutamente incapaz de praticar o esporte com um mínimo de proficiência. É descabido, portanto, tratar este juízo como reflexo de um suposto *know-how* futebolístico do comentador. É mais natural conceber o juízo como descrevendo o modo como alguém dotado deste *know-how* procederia na situação em questão, desde que não cometesse um erro. E isto não deve ser surpreendente uma vez que constatamos que o juízo em questão poderia ser terceirizado sem problema nenhum. Alguém nada familiarizado com futebol poderia muito bem aceitar o juízo do comentarista com base em sua autoridade (isto por si só, é claro, não aumentaria em nada a compreensão desta pessoa do futebol, assim como minha compreensão de economia aumenta simplesmente porque terceirizei o juízo a respeito dos impactos de certa proposta econômica). Juízos morais e atribuições de valor artístico ou estético, portanto, são juízos de um tipo diferente deste juízo normativo. Eles não descrevem as reações de alguém plenamente capaz de raciocínio prático; antes são reflexo

direto deste conhecimento prático. Claro que à medida em que adquirimos conhecimento prático, adquirimos também conhecimento proposicional a respeito de como alguém dotado deste conhecimento prático se comporta, mas esta não é a tarefa a qual se propõem nossos juízos de valor.

Esclarecer adequadamente esta proposta exigira muito mais espaço do que temos à disposição. Nosso objetivo aqui, contudo, é apenas mostrar que esta compreensão da atribuição de valor é promissora. Neste intuito, cabe notar, em primeiro lugar, ela dá conta dos dois traços de atribuições de valor que nos levaram a recusar o Cognitivismo Descritivista. Dado que concebemos a atribuição de valor como reflexo da convicção de que o objeto de avaliação merece certa reação em função de tal e tal características, segue-se que dois objetos de avaliação não podem diferir em valor se são idênticos quanto a todas suas demais características. As dificuldades enfrentadas pelo Cognitivismo Não-naturalista desaparecem porque recusamos a ideia de que a alegação de que o objeto “merece certa reação” captura um aspecto da realidade. O mesmo ponto pode ser formulado da seguinte forma: dada que a alegação de que um objeto merece certa reação não é senão reflexo do conhecimento prático sobre como raciocinar praticamente, e este raciocínio parte de características do objeto de avaliação para certa reação, podemos estar seguros de que se as mesmas *premissas* forem fornecidas, isto é, se dois objetos partilharem exatamente das mesmas características, então chegaremos à mesma conclusão. O fato de que concebemos avaliações como reflexo de um conhecimento prático nos permite dar conta também da restrição à terceirização de juízos de valor. Conhecimento Prático é algo que deve ser aprendido e o mero parecer de um especialista pode nos equipar com fragmentos de informação mas jamais, por si só, nos capacitar para realizar certa operação. Atribuições de valor são reflexo da realização de uma operação prática. Saber que uma ação é censurável porque é cruel é saber derivar certas reações do fato de que a ação apresenta certas características e não podemos saber isto simplesmente porque alguém nos garante que a ação é cruel. Podemos acreditar que a ação é censurável porque alguém de confiança nos disse, mas não *sabemos* que é censurável – e é exatamente isto que se segue da restrição à terceirização: podemos depositar convicção em certa atribuição de valor porque foi recomendada por alguém de confiança, mas isto não fornece nenhum fundamento para esta convicção³⁶.

³⁶ Dado que juízos para efeito de que algo é assustador ou engraçado, por exemplo, apresentam exatamente os mesmos traços que atribuições de valor (covariação e restrição à terceirização) podemos conceber estes juízos exatamente da mesma forma que concebemos juízos de valor. Estes traços, portanto, podem ser explicados exatamente da mesma forma.

Em segundo lugar, esta concepção do juízo de valor fornece uma resposta à preocupação com a objetividade do valor com qual começamos a presente discussão. Ela nos permite ver como o desenvolvimento de nossa perspectiva avaliativa é um processo submetido a pressões externas, e não o mero resultado acidental de um processo histórico de moldagem da nossa sensibilidade. Não devemos nos esquecer que descobrimos como fazer todo tipo de coisa. Descobrimos como fazer fogo, descobrimos a agricultura, descobrimos como andar de bicicleta, como jogar xadrez, como fazer música. Podemos conceber nosso conhecimento sobre como andar de bicicleta um mero acidente histórico? Talvez seja um mero acidente que esta seja uma atividade com a qual nos engajamos, mas dado que ela faz parte de nossas vidas, o fato de que sabemos como andar de bicicleta não é mero produto do choque e negociação de modos arbitrários de andar de bicicleta. A própria natureza desta atividade (e isto inclui seu propósito e as condições materiais das quais depende) impõe restrições substanciais a este conhecimento prático. O mesmo deve ser verdade no que diz respeito ao Raciocínio Prático, exceto que, ao contrário da atividade de andar de bicicleta, esta é uma atividade a qual não podemos nos furtar na medida em que somos seres livres.

Uma defesa da objetividade de juízos de valor deveria apresentar uma imagem detalhada da atividade em que consiste o Raciocínio Prático, e não podemos sequer começar esta tarefa aqui. Mas podemos notar que não há razão para supor que esta tarefa deva se mostrar mais difícil do que a tarefa de dar conta do Raciocínio Teórico. O Raciocínio Prático visa traçar conexões racionais entre fatos (ou crenças sobre estes fatos) e reações comportamentais ou afetivas, da mesma forma que o Raciocínio Teórico visa traçar conexões racionais entre fatos (ou crenças sobre estes fatos). Que tais conexões entre fatos e reações sejam discerníveis apenas para quem partilha de certa sensibilidade não representa um problema, pois como já argumentamos (na seção 2.4) exatamente o mesmo é verdade a respeito do Raciocínio Teórico, mesmo em suas formas mais simples.

Assim como não podemos jamais assumir que nossa atual visão de mundo está perfeitamente alinhada com a realidade de maneira que a tarefa de reflexão crítica a seu respeito tenha chegado ao fim, também não podemos assumir que nosso modo atual de raciocinar praticamente esteja imune a reformas e melhorias. Podemos sempre descobrir que falhamos em reconhecer que certas reações são demandadas por uma situação com a qual nos confrontamos ou que reações que tomamos como demandadas não o são. A crítica de nosso modo de raciocinar praticamente deve sempre proceder no interior de nossa perspectiva avaliativa e ser guiada por nossa sensibilidade moral ou estética, mas a questão “isto é realmente merecedor de minha admiração (ou desprezo)?”, entendida como uma indagação a

respeito do modo apropriado de raciocinar praticamente, independentemente de nossa sensibilidade e modos de resposta, está sempre disponível.

Sem pretender ter oferecido aqui mais do que o esboço inicial de uma hipótese a respeito da correta caracterização do juízo de valor que precisa ainda ser desenvolvida, creio que as considerações apresentadas bastam para mostrar que uma forma promissora de Cognitivismo Avaliativo sobrevive às objeções que nos levaram a recusar o Cognitivismo Descritivista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYER, A. **Language, Truth, and Logic**. Dover Publications, 1946.
- BLACKBURN, S. **Spreading the Word**. Oxford: Oxford University Press., 1884
- _____. **Essays in Quasi-Realism**. New York: Oxford University Press, 1993
- _____. **Ruling Passions**. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- _____. **Moral Realism**. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*, New York: Oxford University Press, p., 111-129, 1993a
- _____. **Supervenience Revisited**. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*, New York: Oxford University Press, p. 130-148, 1993b
- _____. **How to be an Anti-realist**. In: BLACKBURN, S. *Essays in Quasi-Realism*, New York: Oxford University Press, p. 166-181, 1993c
- BOYD, R. **How to be a Moral Realist**. In: Paul K. Moser & J. D. Trout (eds.), *Contemporary Materialism: A Reader*. Routledge. p. 307-356, 1995.
- BRINK, D. **Moral realism and the sceptical arguments from disagreement and queerness**. In: *Australian Journal of Philosophy*, vol. 62(2), p.111-125, 1984
- _____. **Externalist Moral Realism**. In: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, Suplemento, pp.23-41, 1986.
- _____. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. **Moral Motivation**. In: *Ethics*, vol. 108, p.4-32, 1997
- _____. **Realism, Naturalism, and Moral Semantics**. In: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 18, p. 154-176, 2001.
- CAVELL, S. **The Availability of Wittgenstein's later philosophy**. In: CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?*, 8ed., Cambridge: Cambridge University Press, 44-72, 1976.
- COPP, D. **Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth**. In: *Synthese*, n.124, p.113- 137, 2000.
- _____. **Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism**. In: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 18 (2), p.1-43, 2001
- _____. **Referring to Moral Properties: Moral Twin Earth, Again**. In COPP, D. *Morality in a Natural World*. New York: Cambridge University Press, p.230-245, 2007.

- CRARY, A. **Beyond Moral Judgment**. Harvard University Press, 2007.
- DOWELL, J.L. **The Metaethical Insignificance of Moral Twin Earth**. In: Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, Forthcoming.
- DREIER, J. **The supervenience argument against moral realism**. In: *Southern Journal of Philosophy*, n.30, p.13-38, 1992.
- FITZPATRICK, W. **Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity**. In: Shafer-Landau, R. (ed), *Oxford Studies in Metaethics Volume 3*, Oxford: Oxford University Press, p. 159-206, 2008.
- GAMPEL, E. **Ethics, Reference, and Natural Kinds**. In: *Philosophical Papers*, Vol 26, p.147-163, 1997.
- GEIRSSON. **Moral twin earth: The intuitive argument**. In: *Southwest Philosophy Review*, 19 (1), p. 115-124, 2003.
- GIBBARD, A. **Wise Choices, Apt Feelings**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HARE, R. **The Language of Morals**. Oxford: Oxford University Press , 1952.
- _____. **Freedom and Reason**. Oxford: Oxford University Press , 1977.
- HARMAN, G. **The Nature of Morality**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- _____. **Moral explanations of natural facts - can moral claims be tested against reality**. In: *Southern Journal of Philosophy*, vol. 24, suppl., p. 57-68, 1986.
- HORGAN, T. & TIMMONS, M. **New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth**. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, n.16, p.447-465, 1991.
- _____. **Troubles for New Wave Moral Semantics: The Open Question Argument Revived**. In: *Philosophical Papers*, n.21, p.153-175, 1992a.
- _____. **Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived**. In: *Synthese*, Vol 92, p.221-260, 1992b.
- _____. **From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step**. In: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 28, No. 83, p. 3-39, 1996.
- _____. **Copping Out on Moral Twin Earth**. In: *Synthese*, n.124, p.139- 152, 2000.
- JACKSON, F. **Prom Metaphysics to Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KIM, J. **Concepts of Supervenience**. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, n.2, 1984, p.153-176.

- KLAGGE, J. **Supervenience: Ontological and Ascriptive**. In: *Australasian Journal of Philosophy*, n. 66, p. 461-470, 1988.
- KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. **Self Constitution in Plato and Kant**. In: KORSGAARD, C, *The Constitutions of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, p.100-126, 2008
- KRIPKE, S.A. **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- LAURENCE S., MARGOLIS E. & DAWSON A. **Moral Realism and Twin Earth**. In: *Facta Philosophica*, Vol. 1, 1999, p. 135-165.
- LEVY, N. **Moore on Twin Earth**. In: *Erkenntnis*, Vol. 75, Issue 1, 2011, p. 137-146.
- Lewis, D. **Dispositional Theories of Value**. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 63, p.113-137, 1989.
- MACKIE, J.L. **The Subjectivity of Values**. In: MACKIE, J.L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. 2.ed. London: Penguin, p.15-49, [1977] 1990.
- MCDOWELL, J. **Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?**. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 52, p.13-29, 1978
- _____. **Virtue and Reason**. In: *The Monist*, Vol. 62(3), p.331-350, 1979.
- _____. **Wittgenstein on following a rule**. In: *Synthese*, Vol. 58, p.325-364, 1984.
- _____. **Mind and World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- _____. **Non-Cognitivism and Rule-Following**. In: MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*, 2.ed. Cambridge: Harvard University Press, p.199-218, 2002a
- _____. **Value and Secondary Qualities** In: MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*, 2.ed. Cambridge: Harvard University Press, p.131-150, 2002b
- _____. **Aesthetic Value, Objectivity, Fabric of The World** In: MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*, 2.ed. Cambridge: Harvard University Press, p.112-130, 2002c.
- McPherson, T. **Ethical Non-Naturalism and the Metaphysics of Supervenience**. In: Shafer-Landau, R. (ed), *Oxford Studies in Metaethics Volume 7*, Oxford: Oxford University Press, p. 205-234, 2012.
- MERLI, D. **Return to Moral Twin Earth**. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 32 (2), 2002, p. 207-240.

- MOORE, G.E. **Principia Ethica: Revised Edition**. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1993.
- _____. **The Conception of Intrinsic Value**. In: *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, 1922.
- NAGEL, T. **The Possibility of Altruism**. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- PLUNKETT, D. & SUNDELL, T. **Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms**. In: *Philosophers' Imprint*, Vol 13, n.23, p.1-37, 2013.
- PUTNAM, H. **The Collapse of the Fact Value Dichotomy**. In: PUTNAM, H. *The Collapse of the Fact Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, p.9-64, 2002.
- PUTNAM, H. **Meaning and Reference**. In: *The Journal of Philosophy*, No. 19, p.699-711, 1973.
- RAILTON, P. **Moral Realism**. In: *Philosophical Review*, n.95, p.163-207, 1986a.
- _____. **Facts and values**. In: *Philosophical Topics*, vol. 14(2), p.5-31, 1986b.
- _____. **Naturalism and Prescriptivity**. *Social Philosophy and Policy*, vol. 7, p.151-74, 1989.
- _____. **Noncognitivism about Rationality: Benefits, Costs, and an Alternative**. In: *Philosophical Issues*, Vol. 4, p. 36-51, 1993a.
- _____. **Reply to David Wiggins**. In: John Haldane & Crispin Wright (eds.), *Reality, Representation, and Projection*. Oxford: Oxford University Press, p. 315-328, 1993b
- RUBIN, M. **Biting the Bullet on Moral Twin Earth**. In: *Philosophical Papers*, Vol.43, p. 285-309, 2014.
- _____. **Sound Intuitions on Moral Twin Earth**. In: *Philosophical Studies*, Vol. 139, p. 307-327, 2008.
- RYLE, G. **Knowing How and Knowing That: The Presidential Address**. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 46, p.1-16, 1945
- SAYRE-MCCORD, G. **'Good' on Twin Earth**. In: *Philosophical Issues*, n.8, p.267-292, 1997a.
- _____. **Different Kinds of Kind Terms: A Reply to Sosa and Kim**. In: *Philosophical Issues*, vol. 8, p.313-323, 1997b.
- SMITH, M. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell, 1994

- _____. **Ethics and the A Priori.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STEVENSON, C. **Facts and Values: Studies in Ethical Analysis.** New Haven and London: Yale University Press, 1963
- STURGEON, N. **Harman on Moral Explanations of Natural Facts.** In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXIV, Supplement, 1986
- _____. **Moral explanations.** In G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 229-55, 1988.
- _____. **Moral Explanations Defended.** In: Dreier, J. (ed), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, p.241-262, 2006.
- van ROOJEN, M. **Knowing Enough to Disagree: A New Response to the Moral Twin Earth Argument.** In: Shafer-Landau (ed.) *Oxford Studies in Metaethics - Volume 1*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- VIGGIANO, A. **Ethical naturalism and moral twin earth.** In: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol 11 (2), p. 213-224, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations.** Trad: G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker & Joachim Schulte. 4.ed, Oxford, Blackwell Publishing, 2009.
- WRIGHT, C. **Moral values, projection, and secondary qualities.** In: *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 63, p.1-26, 1988.