

COGNITIVISMO E O PROBLEMA DO DESACORDO MORAL

Denis Coimbo

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Resumo: O objetivo central desse artigo é defender uma interpretação cognitivista do desacordo moral, de forma a não compreendê-lo como uma evidência da inexistência de verdades morais objetivas. Iniciamos com a interpretação não-cognitivista desse desacordo, apresentando o argumento da relatividade de Mackie e uma objeção já usual que se faz a ele. Posteriormente, apresentamos nossa interpretação cognitivista que fará uso de quatro argumentos centrais, de forma a considerar o desacordo valorativo: (i) mais sobre crenças não-morais do que sobre valores éticos, (ii) como não coerente com a ideia de progresso moral, (iii) melhor compreendido como uma prova da falsidade do não-cognitivism e, por fim, (iv) como uma expressão do processo de amadurecimento de nosso pensamento normativo-moral, com destaque para o método do equilíbrio reflexivo.

Palavras-chave: Cognitivism; desacordo moral; progresso moral; equilíbrio reflexivo.

Abstract: The main aim of this article is to defend a cognitivist interpretation of moral disagreement so as to not understand it as evidence of the non-existence of objective moral truths. We begin with the non-cognitivist interpretation of this disagreement, presenting Mackie's argument from relativity and an already usual objection to it. Subsequently, we present our cognitive interpretation that will make use of four central arguments, in order to consider the values disagreement: (i) more about non-moral beliefs than about ethical values, (ii) as non-coherent view with the idea of moral progress, (iii) better understood as a proof of the falsity of non-cognitivism and, finally, (iv) as an expression of the process of maturation of our normative-moral thinking, with emphasis on the method of reflexive equilibrium.

Keywords: Cognitivism; moral disagreement; moral progress; reflective equilibrium.

O problema da relatividade ética

É muito comum atualmente nos depararmos com desacordos morais profundos em nossas sociedades. Alguns parecem defender que a tortura poderia ser justificada em uma guerra ou mesmo como uma prática punitiva regular em vista da segurança da maioria das pessoas. Para outros, a tortura sempre feriria algum direito inalienável da pessoa humana, tal como dignidade e integridade, o que implicaria em sua desaprovação. Outro exemplo que pode ser dado é a respeito dos deveres que se teria em relação aos imigrantes ou refugiados. Alguns pensam que se teria o dever moral de auxiliá-los, enquanto outros acreditam que não haveria dever algum. Antes, que o dever moral deveria ser prioritário em relação a sua própria população. Mas o que isso poderia significar? Que as crenças que afirmam que “a tortura é certa visando o bem-estar social”, que “a tortura sempre é errada”, que “devemos auxiliar os

refugiados” e que “não temos deveres benevolentes com estrangeiros” seriam apenas subjetivas, não se podendo falar de verdades objetivas no âmbito moral?

O problema se torna ainda mais dramático se reconhecermos que existem variações de códigos morais de uma sociedade a outra. Por exemplo, nas comunidades ocidentais, a poligamia é tomada como errada, além de ser ilegal, enquanto que para algumas sociedades africanas e do oriente médio de religião muçulmana, a poligamia é legal, além de ser vista como um ato moralmente correto. Estima-se que a poligamia seja aceita em mais de 50 países ao redor do mundo, tais como Marrocos, África do Sul, Arábia Saudita, Etiópia etc., enquanto que no Brasil a poligamia é considerada crime pelo Código Penal Brasileiro, que no seu artigo 235 estipula pena de reclusão de dois a seis anos para quem contrair novo casamento já sendo casado. Também, podemos identificar variações de valoração moral de um período histórico a outro. Por exemplo, hoje a escravidão é considerada errada, mas a duzentos anos atrás esse ato era tomado tanto como legal como correto moralmente. Como poderíamos interpretar essa variação nos julgamentos morais de uma sociedade a outra e de um período histórico a outro? Isso implicaria necessariamente na inexistência de verdades objetivas no campo da moralidade e o reconhecimento que os juízos morais seriam puramente emocionais?

Uma das formas de interpretar esse desacordo moral referido anteriormente é através de uma abordagem não-cognitivistica, que considera os juízos morais apenas como expressões dos sentimentos ou como expressando um tipo de aprovação às normas. Por exemplo, dizer que a “tortura é sempre errada” seria apenas uma expressão de nossa desaprovação à tortura. Tanto os sentimentalistas, subjetivistas, emotivistas, precritivistas, expressivistas ou teóricos do erro parecem defender a inexistência de verdades morais objetivas, conectando a normatividade não a razões, mas a aspectos emocionais do sujeito. Por exemplo, a discordância em relação aos nossos deveres morais de benevolência com os imigrantes apenas mostraria a dificuldade em considerar esses juízos morais como apreensões de verdades objetivas. Antes, eles revelariam apenas a multiplicidade de nossos estados conativos e isso porque juízos valorativos não estariam determinados pelo modo como o mundo é, mas seriam apenas respostas afetivas ao modo como consideramos o mundo.¹

¹ Em *Wise Choices, Apt Feelings*, Allan Gibbard propõe uma análise dos juízos normativos de forma a expressarem uma atitude não-cognitiva de aceitação à normas ou regras. Para o expressivismo de Gibbard, dizer que uma ação é racional ou correta, então, apenas expressaria a aceitação de alguém a um sistema de normas que permitiria a ação. De forma similar, dizer que uma ação é irracional ou incorreta, apenas expressaria a aceitação de alguém a um conjunto de normas que proibiria a ação. Importante frisar que para ele esses juízos normativos não estariam conectados com verdades objetivas.

Essa abordagem não-cognitivista é claramente defendida por Mackie em seu argumento da relatividade, que diz que “[...] diferenças radicais entre juízos morais de primeira ordem tornam difícil tratar esses juízos como apreensões de verdades objetivas” (MACKIE, 1977, p.36). O ponto central defendido por Mackie é observar que o desacordo moral não poderia ser explicado da mesma forma com que interpretamos os desacordos científicos, que resultariam de inferências especulativas ou hipóteses explanatórias com base em evidências inadequadas. No caso moral, diferentemente das questões de história, biologia ou cosmologia, os desacordos não teriam por base o mundo tal como ele é, mas apenas refletiriam a aderência e a participação das pessoas a diferentes tipos de vida. Por exemplo, as pessoas aprovariam a monogamia porque participariam de práticas monogâmicas de vida ao invés de participarem de práticas monogâmicas de vida porque aprovariam a monogamia (MACKIE, 1977, p.36-370).²

O ponto forte do argumento da relatividade ou do desacordo moral parece ser o de apresentar uma razão para se duvidar que a moralidade possa ser objetiva, uma vez que a relatividade dos juízos morais e, muitas vezes, a sua própria contraposição, mostraria a inexistência de fatos morais objetivos. Para maior careza, podemos apresentar o argumento da relatividade com a seguinte formulação em *modus tollens*: (i) Para existir verdades morais objetivas ou fatos morais objetivos deveria existir uma unidade moral, isto é, uma concordância entre juízos morais de primeira ordem; (ii) Mas, dado que identifica-se uma variação dos códigos morais entre sociedades e tempos distintos, além de desacordos morais em sociedades complexas; (iii) Verdades morais objetivas não existiriam. Veja-se que o argumento procura mostrar que, pelas evidências empíricas que temos sobre o desacordo moral, se poderia provar a inexistência de verdades objetivas, pois havendo essas verdades ou fatos objetivos, não seria razoável encontrar uma relatividade valorativa tão profunda.

Uma das formas já usuais de se tentar objetar a esse argumento da relatividade é a de negar a premissa empírica, identificando que o desacordo moral apontado não seria tão grande, pois sob a aparência da relatividade encontraríamos um acordo em um nível mais profundo, que permitiria identificar princípios morais fundamentais, tais como o princípio da

Ver GIBBARD, 1990, p. 46. Para a posição quasi-realista de Simon Blackburn, ver BLACKBURN, 2009, p. 8-14.

² Importante ressaltar que Mackie não está defendendo que esse desacordo provaria que os códigos morais seriam puramente convencionais, uma vez que podemos identificar tanto os heréticos como os reformadores morais, sendo a consistência um critério central para avaliação das diferentes formas de vida. Entretanto, afirma que essa variação nos códigos morais refletiria as várias formas de vida que as pessoas assumem ao invés de serem expressões de valores objetivos. Ver MACKIE, 1977, p. 37.

universalizabilidade, ou o princípio utilitarista da maximização da felicidade ou mesmo o princípio da regra de ouro, que diz que devemos tratar os outros como queremos ser tratados. O próprio Mackie, em *Ethics: Inventing Right and Wrong*, procurou responder a essa objeção identificando que as pessoas julgam certas coisas como boas e corretas e outras como más e erradas não porque elas explicariam algum princípio geral que demonstraria uma aceitação implícita. Antes, a razão dessa valoração seria porque algo sobre essas coisas suscitaria certas respostas imediatas a elas, embora possam suscitar diferentes respostas em situações diversas. Nas palavras de Mackie: “‘Senso moral’ ou ‘intuição’ é uma descrição inicialmente mais plausível do que supriria muitos dos nossos juízos morais básicos ao invés da ‘razão’” (MACKIE, 1977, p.38).

Por mais que possamos reconhecer muitos méritos na estratégia cognitivista e objetivista tradicional de procurar identificar o acordo a certos critérios normativos centrais que serviriam de base para princípios morais universais e, assim, mostrar que o fato empírico do desacordo moral não serviria de prova da inexistência de verdades objetivas, procuraremos interpretar o desacordo moral de forma diferenciada, adotando uma estratégia cognitivista mais pedestre.³

Em primeiro lugar, apontaremos que o desacordo em questão é mais sobre crenças não-morais do que sobre crenças morais. Por exemplo, que o desacordo é mais sobre crenças científicas (fatuais) e sobre crenças religiosas do que sobre valores morais. A aprovação ou reprovação à poligamia, para citar um dos casos iniciais de relatividade, estaria mais conectada a uma diferente consideração religiosa do que a uma diferente avaliação moral. Ainda, que o desacordo seria fortemente influenciado por condições distorcidas, como, por exemplo, saber se se é nacional ou estrangeiro ao se pensar sobre os deveres que teríamos com os imigrantes ou refugiados. Em segundo lugar, ressaltaremos que a relatividade valorativa apontada não é coerente com a ideia de progresso moral. Como explicar o progresso moral sem a existência de certas verdades morais objetivas? Ele seria arbitrário? Mesmo levando em conta a verdade da relatividade moral, parece razoável reconhecer que há um certo progresso moral na história da humanidade. A condenação da escravidão

³ Em “Significado, Razões e Contexto” apresentamos um modelo cognitivista coerentista e contextualista, de forma a tomar as verdades objetivas no campo da moralidade como vinculadas a certos contextos semânticos e a uma justificação coerentista. A ideia geral foi defender que a atribuição de verdade aos juízos normativos se dá em um âmbito de convergência prática: “A ideia básica é a de que se nós formos chamados para filtrar os juízos normativos cotidianos a partir de um conhecimento convergente e, então, identificar os juízos normativos em que temos confiança e que nos parecem verdadeiros, parece não haver problema em reconhecer que identificaríamos alguns juízos normativos ponderados. Juízos normativos que não tivessem nossa confiança plena, nem que nos parecessem verdadeiros, seriam descartados” (COITINHO, 2015, p.320).

e do sexismo parece ser uma boa evidência disso. A duzentos anos atrás esses atos eram considerados moralmente corretos e hoje são tomados como errados. Mas, seria possível que eles fossem considerados certos novamente daqui a duzentos anos? Provavelmente não, se levarmos em conta um certo ponto de vista de consistência histórica.

Em terceiro lugar, interpretaremos o desacordo moral de uma forma não favorável a uma teoria do erro, argumentando que esse desacordo é melhor compreendido como uma prova da falsidade do não-cognitivismo. E isso porque a posição não-cognitivista afirma que a normatividade não seria encontrada na propriedade dos atos, mas apenas em nossas atitudes em direção a esses fatos. Assim, quando se diz que tal ato é errado isso apenas demonstraria uma atitude de desaprovação. Por isso, se alguém dissesse que “torturar é errado” e outro dissesse que “torturar não é errado” essas declarações não deveriam conflitar, pois poderiam ser ambas verdadeiras por descreverem nossas atitudes frente ao ato de tortura. Acontece que de fato discordamos sobre se a tortura é certa ou errada. Por fim, destacaremos o aspecto intersubjetivo das verdades morais através do método do equilíbrio reflexivo, em que a justificação de uma crença moral pode ser alcançada por sua coerência com um sistema coerente de crenças, que possui juízos morais ponderados, princípios morais e também crenças não-morais. E, assim, poderíamos reconhecer que o que seria realmente revelado pelo desacordo moral não seria a inexistência de verdades morais objetivas, mas, antes, que o nosso pensamento normativo ainda está em processo de amadurecimento e, por isso, ainda é falível em várias circunstâncias.

O escopo do desacordo moral

Antes de defendermos que o desacordo moral é mais sobre crenças não-morais propriamente ditas do que sobre valores morais, deixem-me fazer dois esclarecimentos iniciais. Um é em relação aos problemas da abordagem cognitivista tradicional e outro em relação a falácia do argumento do relativismo moral-cultural.

Em geral, os autores que adotam a estratégia de querer identificar um acordo normativo mais profundo sob um aparente desacordo fazem uso de um cognitivismo ou intuicionista ou naturalista. Muitas abordagens cognitivistas defendem uma radical oposição entre fatos e valores ou entre crenças científicas (fatuais) e crenças morais, defendendo um tipo de intuição especial para se conhecer os valores morais objetivos que seriam irredutíveis aos fatos e isto porque fatos seriam puramente descritivos enquanto os valores seriam puramente prescritivos, ou ao menos primariamente prescritivos. O problema dessa abordagem um tanto platonista é que ela não esclarece que

tipo de conhecimento seria esse como o de uma intuição à valores, uma vez que o conhecimento que temos do mundo está baseado nos sentidos. Outra dificuldade vinculada é que parece que se teria que contar com propriedades morais que seriam muito estranhas ao que conhecemos da estrutura natural do mundo.⁴ Outra abordagem cognitivista muito comum é a naturalista, de forma a reduzir os valores morais à fatos naturais, fazendo desaparecer a linha divisória entre a esfera descritiva e a esfera prescritiva. Por exemplo, defendendo um tipo de naturalismo evolucionista. O problema é que podendo-se reduzir o aspecto prescritivo a uma forma fatural, todo o valor parece desaparecer.⁵ O modelo cognitivista que usaremos tentará evitar essas deficiências, não sendo nem intuicionista e nem naturalista reducionista. Antes, adotaremos um modelo cognitivista que busca conectar fatos e valores.⁶

Em relação ao argumento do relativismo moral, o problema é que ele parece falacioso. Vejamos. O relativista moral, especialmente o que está ligado ao relativismo cultural, defende que os juízos morais são verdadeiros ou falsos somente em relação a um ponto de vista particular, por exemplo, uma dada comunidade ou cultura, e que nenhum ponto de vista particular pode ser objetivamente superior a outro. Assim, diferentes culturas geralmente

⁴ David Ross, por exemplo, defende que temos intuições morais para conhecermos a natureza dos deveres da mesma forma que temos intuições matemáticas para conhecermos a natureza dos números e que esse conhecimento é não-inferencial em razão dessas intuições serem auto-evidentes como, por exemplo, é auto-evidente que devemos manter nossas promessas. Ver ROSS, 1930, p. 20-30. Moore defende um modelo intuicionista similar ao dizer que o bem é indefinível por ser uma noção simples tal como o amarelo e que só pode ser explicado para quem já tem conhecimento sobre ele. Ver MOORE, 1959, p. 7.

⁵ Para o naturalismo reducionista, como o de Jackson, por exemplo, as propriedades morais são propriedades naturais ou propriedades descritivas. Ele diz que nossas práticas com termos éticos podem plausivelmente serem descritas de uma perspectiva externa, em termos puramente descritivos. Ver JACKSON, 1998, p. 127. Em uma perspectiva evolucionista de naturalismo, a sociabilidade, altruísmo, cooperação e cuidado mútuo, por exemplo, são explicados puramente em termos das raízes biológicas do comportamento social humano. Como dito por Wilson, a prevalência do egoísmo faria a comunidade vulnerável e possibilitaria a extinção do grupo. Ver WILSON, 1975, p. 175. O problema com o naturalismo reducionista é que sendo as propriedades morais puramente externas, tais como as propriedades naturais, toda a moralidade deveria ser explicada de um ponto de vista em terceira pessoa. Mas, em várias dimensões, pensamos que os deveres morais deveriam ser assumidos ou em primeira pessoa, intencionalmente, ou em segunda pessoa, de uma forma intersubjetiva.

⁶ Esse modelo cognitivista estará fortemente influenciado por Hilary Putnam em *Ethics without Ontology*, que defende uma concepção de objetividade sem objetos, tal como na lógica e na matemática, podendo os juízos éticos serem descritos como razoáveis ou não-razoáveis, tomados como uma forma de reflexão, que é uma atividade cognitiva governada por regras de verdade e validade. Ver PUTNAM, 2005, p. 71-85. Também, seguirá a influência de Derek Parfit em *On What Matters*, que defende um cognitivismo não-naturalista e não-metafísico, tomando as verdades normativas como irredutíveis, similares a verdades matemáticas, lógicas ou modais, sem implicações ontológicas, isto é, sem existência de *truthmakers*. Por exemplo, dizer que dois mais dois é quatro é verdadeiro, embora números não existam na natureza. Ver PARFIT, 2011, p. 479.

exibiriam diferentes valores morais, o que traria por consequência a negação da existência de valores morais universais que seriam compartilhados por todos. Por exemplo, para nós o sexismo é errado, mas para as sociedades ocidentais do século XVIII, o sexismo era correto. Assim, como não existiriam verdades morais objetivas, ambas as crenças seriam tomadas como verdadeiras, o que traria por conclusão que as verdades morais seriam relativas. Mas, veja-se que se substituirmos as crenças morais por crenças científicas, o resultado seria absurdo. Por exemplo: (i) Diferentes culturas possuem diferentes crenças geográficas; (ii) Algumas comunidades defendem que a Terra é esférica, outras defendem que ela é plana; (iii) Logo, não existiriam verdades geográficas. O resultado seria absurdo porque diríamos que as comunidades que defendem que a Terra é plana estão erradas e que o argumento transita indevidamente das crenças (premissas) para a realidade (conclusão). Por que seria diferente no caso moral, dizendo que quem defende que o sexismo é certo estaria errado? Talvez pela pressuposição da dicotomia entre fatos e valores e que não existiria algo como a realidade moral mesma que serviria de referência para a prova da crença. Ao longo do artigo, procuraremos mostrar que esses pressupostos são apenas parcialmente corretos.⁷

Após esses esclarecimentos iniciais, queremos defender que o desacordo moral é mais sobre as crenças não-morais do que sobre um real desacordo entre valores éticos. Mais especificamente, defenderemos que o desacordo em questão se concentra mais (i) sobre as crenças científicas e (ii) sobre as crenças religiosas e metafísicas e, também, (iii) que é influenciado por condições distorcidas que pressupõem a declaração das crenças. No fim, poderemos compreender que o argumento da relatividade parece ser postulado em uma perspectiva de tudo ou nada, mas que, de fato, a divergência no campo da moralidade pode ser melhor compreendida como uma questão de graus.

Iniciemos com o desacordo a respeito do aborto. Muitos pensam que “o aborto é certo”, considerando, especialmente, a autonomia da mulher, enquanto outros tantos pensam que “o aborto é errado”, levando em conta, particularmente, o estatuto do feto enquanto pessoa. Haveria algum desacordo valorativo ou o desacordo seria antes fatural ou mesmo religioso? Veja-se que

⁷ James Rachels em *The Elements of Moral Philosophy* mostra que o Argumento das Diferenças Culturais não é válido. O argumento diz que: 1) Diferentes culturas possuem diferentes códigos morais. 2) Assim, não existiriam verdades objetivas na moralidade, sendo o certo e o errado apenas uma questão de opinião e opiniões variam de uma cultura a outra. O problema do argumento é que do fato de haver diferentes culturas com diferentes códigos morais não segue a inexistência de verdades morais objetivas, uma vez que haveria uma passagem indevida das crenças subjetivas dos indivíduos para a realidade mesma das coisas. Ver RACHELS, 2003, p. 16.

ambos os grupos aceitam sem nenhuma problematização que “é errado matar pessoas inocentes”, pois, se não fosse assim, o infanticídio também seria alvo de disputa, o que não é o caso. Ninguém discorda a respeito do erro em se matar uma pessoa inocente. O problema parece residir no que consistiria mesmo uma pessoa. O embrião e o feto já são considerados pessoa? Há uma diferença significativa entre embrião e feto? A pessoa humana teria algum caráter sagrado ou seria puramente animal? Observando essas questões em disputas, isso parece implicar que o desacordo é antes científico do que valorativo, uma vez que o problema do aborto parece recair sobre uma questão fatural a respeito do feto ser uma pessoa ou não, ou mesmo sobre uma questão religiosa sobre o caráter sagrado da pessoa humana, isto é, se o embrião já teria uma alma dada por Deus ou não.

Creio que o principal problema quando se fala na relatividade ética, é tomar os juízos morais como puramente prescritivos, isto é, como contendo apenas prescrições de conduta, dizendo como se deveria agir em tal e tal situação, os diferenciando dos juízos fatuais por serem descritivos. E, assim, apenas juízos descritivos poderiam ser verdadeiros ou falsos em razão do que é dito poder corresponder ou não com o real. Esse parece ser o motivo central que levou Mackie a diferenciar entre o desacordo científico e o desacordo moral. Para ele, os desacordos científicos resultariam de inferências especulativas ou hipóteses explanatórias com base em evidências inadequadas, mas que questões éticas não teriam por base o mundo tal como ele é, isto é, eles não seriam descritivos, mas apenas refletiriam a aderência das pessoas aos diferentes modos de vida, o que revelaria a sua prescritividade. O problema dessa abordagem é não reconhecer que juízos éticos, que são juízos valorativos, também contêm aspectos descritivos importantes, como, por exemplo, quando se diz que “Nero foi um imperador cruel” ou que “o professor de nosso filho é muito gentil”. Questões éticas reais são uma espécie de questão prática e questões práticas parecem envolver não apenas valores, mas uma mistura muito complexa entre valores, crenças fatuais, tais como crenças econômicas, psicológicas ou sociológicas, e crenças religiosas e até mesmo metafísicas.⁸

⁸ Estamos defendendo que juízos éticos, ao invés de serem vistos como puramente prescritivos, poderiam ser interpretados como juízos valorativos que conectam fatos e valores, envolvendo tanto valores morais como crenças não-morais, tais como crenças científicas, religiosas e metafísicas e, mais, que os juízos valorativos são os pressupostos dos juízos fatuais. De forma similar, Putnam diz que juízos éticos “(...) não envolvem apenas valores, eles envolvem uma mistura complexa de crenças filosóficas, religiosas, bem como crenças fatuais” (PUTNAM, 2055, p. 75). Lacey também defende uma posição semelhante, dizendo que a avaliação científica, em certas condições, pode envolver não só considerações empíricas, mas, também, a sustentação de juízos de valor. Por exemplo, para legitimar a

Deixem-me exemplificar a complexidade de uma questão ética real. Embora todos concordem que matar uma pessoa inocente, estuprar e roubar sejam atos errados que merecem punição, muitos discordam a respeito do que justificaria a punição mesma. Para alguns, ela se justificaria pela prevenção de futuros crimes; para outros, apenas o sofrimento do culpado poderia justificá-la, por exemplo. Nesse caso, haveria uma mesma valoração moral, de que somente é justa uma punição quando ela for justificada, uma vez que a punição implica em um ato intencional (Estatal) para causar dano a um agente e isso é tomado como errado em situações normais. A discordância estaria apenas no que poderia contar mesmo como a justificação da punição, que parece recair sobre questões não-morais tais como, haveria algo como o livre-arbítrio dos agentes que seria o pressuposto central da correção da retribuição ou eles estariam sempre determinados de alguma forma, sendo melhor, então, olhar para os efeitos práticos da punição? Mas, note-se que essa é uma questão metafísica a respeito do livre-arbítrio e não uma questão propriamente moral, que parece estar conectada com uma questão empírica a respeito do que poderia garantir maior estabilidade social.

Penso que podemos identificar a mesma complexidade valorativa no desacordo a respeito da correção ou incorreção da tortura e sobre o erro ou acerto da poligamia. Mesmo os que defendem que “a tortura seria correta” em uma guerra ou em uma prática punitiva com um argumento de maximização de bem-estar não negam a incorreção da tortura sem nenhuma consideração. Por exemplo, seria correto torturar um inocente para garantir a segurança das pessoas ou a vitória na guerra? Ou, se poderia considerar como correta a tortura dos soldados que estão lutando do “lado certo”? Parece que não. Isso talvez nos mostre que haveria uma mesma valoração moral, de forma a exigir o respeito intrínseco à pessoa humana, discordando sobre o que contaria para o agente perder esse estatuto moral, seja um soldado inimigo, seja o que é culpado de um crime. Mas, note-se que essa discordância é uma questão fatural e não propriamente moral. Sobre a discordância a respeito do erro da poligamia, penso que é muito fácil identificar que o desacordo é predominantemente religioso. Por exemplo, alguns muçulmanos consideram “a poligamia certa” porque no Alcorão está escrito que os homens podem ter até quatro mulheres, desde que as tratem de forma equitativa. Para muitos cristãos, essa prática é tomada como atrasada e empobrecedora. Inclusive, as feministas a consideram uma violação dos direitos das mulheres. Mas, o ponto crucial é reconhecer que haveria uma mesma valoração moral a respeito do

implementação da tecnologia transgênica é preciso aceitar a hipótese valorativa de que não há sérios riscos para o meio ambiente e a saúde dos seres humanos. Ver LACEY, 2006, p. 259-260.

cuidado que se deve ter com a esposa e familiares em geral, estando a discordância estabelecida no campo das verdades reveladas.

Por fim, gostaria de tematizar a influência das condições distorcidas para a enunciação das crenças discordantes. Em muitos casos, quando se verifica que pessoas estão defendendo crenças morais divergentes, até mesmo contraditórias, não é difícil apontar para certas condições distorcidas, tais como medo, raiva, falta de confiança ou hesitação. Imaginem alguém tendo que julgar se a pena de morte é certa ou errada logo após ter sofrido um assalto ou algum tipo de violência. Agora imaginem a mesma pessoa julgando o mesmo caso sem ter passado por nenhuma situação ameaçadora. Em princípio, essas condições que iriam além do próprio julgamento parecem influenciar fortemente o agente em uma certa direção. No caso em tela, avaliando a pena de morte como correta, além de necessária para a garantia da segurança da sociedade. No caso inicialmente referido a respeito do desacordo sobre os deveres com os imigrantes ou refugiados, parece que as condições distorcidas que poderiam influenciar decisivamente o julgamento moral teriam relação, também, com o conhecimento que se teria sobre a situação particular do agente. Por exemplo, tendo o conhecimento que se é de tal nacionalidade e que o refugiado ou imigrante é pertencente a um diferente povo ou nação. Se por hipótese, através de um experimento mental, não tivéssemos como acessar esse tipo de conhecimento particular sobre a nacionalidade, procurando identificar um ponto de vista imparcial ou recíproco, muito provavelmente, os deveres que seriam estipulados abrangeriam todo o grupo humano, sem diferenciação de nacionalidades, o que possivelmente nos levaria, ao menos, a um dever imperfeito de assistência, ou, no limite, a um dever perfeito de benevolência.⁹

A partir desses casos analisados, creio que podemos identificar uma certa fraqueza no argumento da relatividade, a saber, que ele parece ser

⁹ Em sua teoria da justiça como equidade, Rawls argumenta nesse sentido, dizendo que escolheríamos os dois princípios de justiça que defendem a igual liberdade e a igualdade equitativa de oportunidade, além do princípio da diferença se não soubéssemos nosso lugar específico na sociedade, isto é, se não soubéssemos nossa classe ou status social e nem nossa sorte na distribuição de habilidades e capacidades naturais, inteligência, força etc. Esse experimento mental é chamado por Rawls de véu da ignorância, de forma a ver a escolha dos princípios de justiça na posição original por trás desse ponto de vista recíproco. Ver RAWLS, 1971, p. 12. O mesmo procedimento do véu da ignorância é usado para a escolha dos oito princípios do Direito dos Povos, com as partes, que são representantes de Povos liberais e decentes, escolhendo sem ter conhecimento do tamanho de seu território ou de sua população, ou a força relativa dos povos que representam. Esse modelo de representação revelaria as condições equitativas e razoáveis da escolha. Ver RAWLS, 1999, p. 30-32. Brink também aponta para as condições distorcidas que influenciariam o desacordo moral, a saber, o autointeresse, o preconceito e outras formas de ideologia política. Ver BRINK, 1989, p. 198-209.

formulado em uma perspectiva de tudo ou nada. A acusação de que não haveria verdades morais objetivas em razão da ausência de unidade moral parece pressupor que o conhecimento moral implicaria saber de forma infalível o que é certo e errado, ou o que é justo e injusto, de forma que a crença teria que corresponder a uma certa propriedade moral que seria conhecida por alguma intuição especial. Entretanto, parece que a reflexão ética é mais complexa do que isso, uma vez que ela envolveria, para além de valores morais, crenças científicas, religiosas e até metafísicas. Ao invés de tudo ou nada, a questão das verdades objetivas no campo da moralidade parece envolver graus, de forma que a identificação do certo e errado, bem como do justo e do injusto estaria ligada a uma capacidade complexa de conectar valores morais e religiosos com uma classe diversificada de descrições.

O progresso moral

Passemos agora ao argumento do progresso moral. Mesmo reconhecendo a verdade empírica da existência de uma relatividade moral profunda, seja a que observamos nas sociedades complexas contemporâneas, seja as que identificamos nos diferentes períodos históricos e grupos culturais diversos, é importante ter em mente que esse desacordo valorativo não eliminou o fenômeno chamado por alguns de progresso moral. Se olharmos para a história da humanidade, observando as diferenças de atitudes entre as primeiras sociedades humanas de caçadores-coletores até as sociedades industrializadas do presente, podemos perceber uma extensão do círculo moral em uma direção de maior inclusividade. A condenação à discriminação racial, servidão, estupro e à desigualdade de gênero, bem como a proibição da escravidão, tortura em guerras e trabalho infantil, além das mudanças de atitudes em relação aos direitos dos homossexuais, minorias em geral e ao sofrimento dos animais, parece evidenciar uma mudança em uma direção à inclusividade, o que pode ser compreendido como um progresso no campo da moralidade. Se antes, apenas o pequeno grupo era incluído na preocupação moral, através dos sentimentos empáticos, agora, essa preocupação parece abranger toda a humanidade, além dos animais não-humanos e natureza em geral. O problema seria como explicar esse progresso moral sem fazer uso das verdades morais objetivas. Veja-se que, se não existissem verdades morais objetivas, o progresso moral seria fruto do acaso, dado arbitrariamente ou seria explicado na forma de um milagre.

Para maior clareza, deixem-me apresentar o argumento do progresso moral na forma de *modus ponens*: (i) Se existir progresso moral deveriam existir verdades morais objetivas, pois, senão, ele seria fruto de um acaso ou milagre; (ii) Existe progresso moral, mesmo levando em conta a relatividade valorativa

ética; (iii) Logo, existiriam verdades morais objetivas. Esse argumento parece levantar um sério problema para os não-cognitivistas que, como já vimos, procuram provar a inexistência de verdades objetivas em razão da existência da relatividade ética. Mas, então, como eles poderiam explicar o progresso moral sem apelar para a existência de verdades objetivas, considerando que esse progresso não seria anulado pela relatividade moral? Ele seria um fenômeno que não poderia ser explicado? Seria um acaso histórico ou mesmo um milagre? Penso que uma forma de resposta iria na direção de negar o próprio fenômeno do progresso moral, seja apontando para o regresso moral em várias situações históricas, como o Holocausto na Segunda Guerra Mundial e genocídios em vários países africanos no século XX, seja pela dificuldade de ver o progresso globalmente uma vez que haveriam sociedade mais progressistas do ponto de vista moral e outras menos. Por exemplo, os direitos iguais às mulheres são assimetricamente assegurados ao redor do mundo. Procuraremos responder a essa objeção através de um maior detalhamento do fenômeno do progresso moral. Mas, antes, gostaríamos de apontar para uma semelhança do argumento do progresso moral com o argumento do milagre como usado na ciência.

Um dos argumentos mais decisivos que é usado contra os antirrealistas no campo da ciência é o argumento do milagre (*non-miracle argument*), que diz que apenas o realismo poderia explicar o progresso científico na forma de não ser entendido como um milagre. Nas palavras de Putnam: “(...) o argumento positivo para o realismo consiste em que ele é a única explicação teórica que não faz do sucesso da ciência um milagre” (PUTNAM, 1975, p. 73). E isso porque para o realismo as teorias científicas nos diriam como o mundo é. Mais, especificamente, (i) o que elas dizem sobre o mundo é verdadeiro, (ii) os objetos e processos dos quais elas falam de fato existiriam e (iii) elas descreveriam corretamente a maneira como essas coisas estariam relacionadas. Por outro lado, a posição antirrealista é cética em relação à capacidade da teoria científica descrever verdadeiramente os fatos do mundo. Por isso, seria difícil para um antirrealista explicar o progresso científico. Dado que nenhuma teoria poderia descrever verdadeiramente como o mundo é, como entender o progresso que foi responsável pelas recentes transformações nas áreas da medicina, comunicações, transportes, computação etc., além de uma mudança na maneira de entender o mundo a partir de teorias tais como a da relatividade (Einstein), a evolucionista (Darwin) e a psicanalítica (Freud), por exemplo? Esse progresso científico-tecnológico seria tomado como um milagre? Parece que apenas o reconhecimento de uma conexão intrínseca entre as teorias científicas e certos fatos do mundo poderia explicar o progresso científico de uma forma não arbitrária.

A semelhança dos argumentos do progresso moral e do milagre no campo da ciência parece residir na pressuposição da existência de certas verdades objetivas que seriam capturadas pelas teorias, sejam elas éticas ou científicas, que faria o fenômeno do progresso ser explicado adequadamente e não de maneira aleatória. Entretanto, pode-se identificar alguns problemas para essa posição realista, especialmente no caso da ciência. Em primeiro lugar, se poderia questionar a verdade das teorias porque no curso da história muitas teorias que foram bem-sucedidas empiricamente no passado se revelaram falsas posteriormente, como é o caso da teoria geocêntrica de Ptolomeu. Em segundo lugar, como a teoria verdadeira seria determinada pela evidência, o que fazer quando se encontram as mesmas evidências para sustentar teorias rivais? É claro que isso só seria um problema para um tipo de realismo correspondentista e metafísico. Mas, se tomarmos como referência um modelo falibilista como o de Popper, então, nunca se poderia provar uma teoria como verdadeira ao se acumular mais e mais observações de um dado fenômeno, pois sempre poderia haver um fenômeno ainda não observado que falsificaria a teoria. O máximo que se poderia esperar é uma aproximação em direção à verdade. Por exemplo, a teoria de Newton seria uma melhor aproximação da verdade que a teoria de Galileu. Para Popper: “O melhor que temos a dizer de uma hipótese é que até agora ela foi capaz de mostrar o seu valor e que ela tem tido mais sucesso que as outras hipóteses” (POPPER, 2002, p.317). Aqui podemos identificar um importante teste intersubjetivo para aprovar uma teoria pelo seu sucesso, considerando que a medida que a ciência progride, aumenta constantemente a sua aproximação à verdade.

O motivo de apontarmos para a semelhança dos argumentos referidos anteriormente foi o de esclarecer a conexão que estamos pressupondo entre ética e ciência ou entre fatos e valores, já servindo, também, como uma forma de responder antecipadamente a uma possível objeção a essa aproximação. Veja-se que o não-cognitivista poderia objetar que o argumento do progresso moral seria igual ao argumento do milagre, mas como ética e ciência não compartilhariam dos mesmos pressupostos epistemológicos, pois apenas na ciência se teria conhecimento em razão dos juízos científicos descreverem o mundo, sendo verdadeiros quando correspondessem adequadamente a ele, o argumento do progresso moral perderia sua força. Em outras palavras, o argumento ameaçaria apenas a posição antirrealista na ciência, mas não a posição não-cognitivista na ética. Será mesmo?

Veja-se que tanto a ciência como a ética fazem uso de teorias que têm o papel de tentar descrever um certo fenômeno e identificar sua lei reguladora para poder estabelecer previsões ou até mesmo prescrições. A teoria teria sucesso, então, quando ela conseguisse descrever adequadamente os

fenômenos, tanto de entidades observáveis como inobserváveis, estabelecendo certas previsões que de fato usaríamos na vida real. Por que não temos dificuldade em aceitar isso para a física, a química e a biologia, mas somos extremamente céticos em relação à ética? Note-se que até a teoria da relatividade geral de Einstein só foi comprovada muitos anos mais tarde da sua publicação e aceitação inicial, sobretudo no que diz respeito as previsões de distorção do espaço-tempo. Uma das razões poderia ser a de pensar que apenas as teorias científicas lidam com fatos ou fenômenos observáveis e contariam com um método adequado para sua correta compreensão. Mesmo aceitando essa observação, sobretudo no que diz respeito ao método, é importante notar que não temos acesso ao mundo independente das teorias científicas e que essas são produtos sociais que estão sujeitas a mudanças profundas, além de contarem, muitas vezes, com ideias de cunho puramente especulativo.¹⁰ Além disso, importante notar que a ética também lida com fenômenos que pretende compreender, os fatos sociais e o aspecto emocional dos agentes em suas relações, por exemplo, além de poder contar igualmente com o teste intersubjetivo para validar uma teoria pelo seu sucesso. Assim, onde residiria mesmo toda a diferença?¹¹

Deixem-me concluir essa seção com um maior detalhadamente do fenômeno do progresso moral, e isso para responder a uma possível objeção ao meu argumento que ameaçaria a posição não-cognitivista, argumento que diz que se existisse progresso moral, deveriam existir verdades objetivas e que temos progresso moral mesmo considerando a relatividade valorativa e, assim, deveriam existir essas verdades normativas. Essa objeção poderia levantar dúvidas a respeito do fenômeno do progresso ético e isso por poder-se identificar facilmente um grande regresso em várias questões. Por exemplo, atualmente há muitos casos de hipernacionalismo, xenofobia, críticas à

¹⁰ Abandonando o dogma positivista da separação radical entre fatos e valores, não é muito difícil reconhecer a relação intrínseca entre enunciados científicos e juízos de valor. Por exemplo, ao tratar do problema da demarcação, Popper diz que "(...) Olhando a questão por um ângulo psicológico, estou inclinado a pensar que a descoberta científica é impossível sem fé em ideias que são puramente especulativas e, por vezes, até nebulosas; uma fé que não é garantida pelo ponto de vista da ciência, e que, em tal medida, é metafísica" (POPPER, 2002, p. 16). Ver, também, PUTNAM, 1981, p. 127-149.

¹¹ Por mais estranho que pareça aos olhos contemporâneos essa ideia de aproximar a ética da ciência, considerando a ampla aceitação do dogma positivista, se observarmos o projeto dos iluministas escoceses, tais como D. Hume, F. Hutcheson, C. Maclaurin e A. Smith, creio que o estranhamento enfraqueceria. Uma de suas características centrais foi aplicar a metodologia das ciências naturais e aplicadas às ciências humanas e sociais, usando o método newtoniano na moral, por exemplo. Assim, a tarefa era descrever o fenômeno moral e tentar encontrar sua lei reguladora, que, no caso de Adam Smith, era o princípio da empatia ou do espectador imparcial, o que possibilitava demonstrar empiricamente as regularidades da vida social. Sobre o método científico e o iluminismo escocês, especialmente sobre o newtonianismo, ver WOOD, 2003, p. 99-107.

democracia e até questionamento ao politicamente correto. No mínimo, se poderia questionar a ideia de um progresso moral global, uma vez que se pode reconhecer a existência de comunidades mais progressistas e outras menos. Por exemplo, a Hungria atualmente é considerada por muitos um dos países europeus mais xenófobos, enquanto a Alemanha é vista como um dos mais acolhedores aos imigrantes. A despeito de concordar com a existência de algum regresso moral e assimetria, isso não parece anular o próprio fenômeno do progresso moral. Vejamos.

Em primeiro lugar, é importante dizer que estamos interpretando esse progresso como um desenvolvimento de nossas posições morais, de forma a existir uma convergência entre nossas crenças morais e o padrão normativo do que seria o correto e o justo ao longo da história da humanidade. No passado, não era raro nos depararmos com certas práticas excludentes e tribalistas que horrorizariam os nossos contemporâneos. Por exemplo, práticas de genocídio e escravidão eram consideradas corretas desde que direcionadas aos “outros”, o que parece revelar a existência de modelos distintos de justificação moral e, assim, certos atos seriam corretos se direcionados a outros grupos, mas seriam errados se fossem direcionados aos seus membros. Os próprios atos eugenistas e de extermínio cometidos durante o nazismo parecem corroborar essa ideia de assimetria normativa entre “nós” e “eles” que era usual no passado. Uma mudança significativa que tivemos após a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, foi o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais inalienáveis, isso sendo tomado como o fundamento da liberdade, justiça e paz no mundo.

Veja-se que isso parece apontar para uma maior inclusividade, de forma a ver esse progresso como uma extensão do círculo moral, passando a incluir na preocupação ética os outros povos, pessoas de outras etnias, as mulheres, os animais não-humanos e mesmo a natureza de forma geral. Nessa linha, Buchanan e Powell afirmam corretamente que:

É por isso que pensamos que é apropriado iniciar nossa investigação do progresso moral com a pressuposição que desenvolvimentos em inclusividade – mudanças que envolvem ampliar o status básico igual ou algum tipo de padrão moral para classes de indivíduos que eram previamente excluídos – são instâncias relativamente incontroversas do progresso (BUCHANAN; POWELL, 2018, p. 15).

Essa perspectiva inclusivista do progresso parece apontar, também, para um aumento de convergência a respeito de importantes normas morais universais, como é o caso da ampla aceitação dos direitos humanos atualmente,

sendo o progresso tomado como uma confiança nessas normas para a diminuição da arbitrariedade nos julgamentos morais.

Em segundo lugar, é fundamental ter em mente que o progresso moral como o estamos apresentando não é linear, pois pode-se encontrar certos regressos morais, como é o caso do aumento da xenofobia contemporaneamente. Mas, a direção da mudança é inegável. E, mais importante, que esses regressos são compatíveis com a própria ideia de progresso moral se observarmos a questão de um ponto de vista histórico mais abrangente, isto é, de um ponto de vista de longa duração. Vejamos o caso do estupro. Durante uma grande parte da história da humanidade, o estupro foi tratado em muitos sistemas jurídicos como violação de propriedade, uma vez que em muitas sociedades as mulheres eram tomadas como mera propriedade dos homens, principalmente do pai, marido ou irmão. E, assim, a vítima do estupro não seria a mulher, mas o seu proprietário, e a sentença, nesse caso, seria a transferência de propriedade. Mais assustador ainda, estuprar uma mulher que não pertencesse a nenhum homem não era considerado crime algum, bem como não era considerado crime o marido estuprar a própria mulher.¹² Por mais que consideremos a existência de certos regressos éticos, parece muito improvável que a mulher volte a ser tratada como propriedade do homem e o estupro volte a ser naturalizado e não visto como um ato de violência. Isso não parece indicar claramente um progresso no campo moral?

Por fim, queremos concluir apontando brevemente que o progresso em questão não está sendo tomado como necessário ou inevitável, mas apenas como possível e como identificável na história humana, sobretudo se levarmos em consideração o processo evolucionário. A moralidade foi originalmente excludente, apenas com a preocupação normativa através de sentimentos empáticos envolvendo um pequeno grupo humano. Hoje o círculo é mais abrangente. Mesmo considerando essa origem, foi possível romper com o tribalismo, dado que as capacidades humanas morais são plásticas, isto é, adaptativas e isso representou uma melhora na estabilidade social.¹³ Por mais

¹² Em *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Harari traz dados interessantes sobre o tema. Diz que o estuprador era obrigado a pagar o valor de uma noiva ao pai ou irmão da mulher, e a partir de então a mulher estuprada se tornava propriedade do estuprador. Também faz referência que a Bíblia diz que o estuprador deve pagar ao pai da moça cinquenta peças de prata, além de ter que casar-se com ela e que os antigos hebreus achavam esse acordo razoável. Também destaca que esse pensamento não se restringiu ao Oriente Médio. Ainda em 2006 havia 53 países em que um marido não podia ser processado por estuprar a esposa. Ver HARARI, 2015, p. 144-145.

¹³ Buchanan e Powell chamam atenção sobre a importância de se compreender melhor o processo evolucionário para se pensar adequadamente sobre o progresso moral, o que envolve fazer uso de estudos de biologia evolutiva, psicologia moral e mesmo de uma teoria evolucionária da cultura. A ideia geral seria a de reconhecer que a evolução produziu mecanismo psicológicos (morais) adaptativos,

que tenhamos ainda muito que esclarecer sobre o fenômeno, penso que essa explanação inicial já é suficiente para o não-cognitivista ter que levar minimamente a sério o argumento do progresso moral.

Falsidade do não-cognitivismo

De forma similar ao argumento do progresso moral já apresentado, nessa seção, continuaremos a interpretar o desacordo moral de uma maneira não favorável a uma teoria do erro, argumentando que essa relatividade valorativa é melhor vista como uma prova da falsidade do não-cognitivismo ao invés de ser compreendida como uma evidência da inexistência de verdades morais objetivas. O ponto central será defender que se o não-cognitivismo fosse verdadeiro, então, não deveríamos ter desacordos morais profundos, uma vez que a normatividade seria explicada tão somente como uma atitude de aprovação ou desaprovação frente a certos atos e, assim, ambas atitudes discordantes poderiam ser tomadas como verdadeiras ou aceitáveis pelos agentes e isso porque as convicções morais seriam melhor entendidas como consistindo em um certo tipo de desejo ou atitude conativa. Mas, dado que de fato discordamos sobre questões éticas, considerando a convicção moral antagônica muitas vezes como falsa, então, o não-cognitivismo não poderia ser verdadeiro.¹⁴

Veja-se um desacordo moral como o existente frente ao ato de mutilação genital feminina. A mutilação genital feminina, também chamada de circuncisão feminina, é a remoção total ou parcial, de forma ritualística, dos órgãos sexuais externos femininos. Geralmente envolve a retirada do clitóris. Na sua forma mais drástica, envolve também a retirada dos grandes e pequenos lábios vaginais, o que é chamado de excisão. Segundo a Organização Mundial de Saúde, a circuncisão feminina ocorre em mais de trinta países na África, Oriente Médio e Ásia, atingindo mais de duzentos milhões de meninas e mulheres atualmente. Algumas vezes, a prática faz parte de um ritual tribal

possibilitando que hoje façamos juízos morais inclusivos a partir de mecanismo psicológicos que estavam configurados para a realização de avaliações morais excludentes, levando em conta apenas os mais próximos. Ver BUCHANAN; POWEEL, 2018, p. 115-186.

¹⁴ A teoria do erro, especialmente na versão apresentada por Mackie, defende como tese central a não existência de valores morais objetivos, estabelecendo que a pressuposição de objetividade nos juízos prescritivos implicaria na existência de entidades morais metafísicas e um tipo de intuição racional para conhecer essas entidades diferentes de tudo que conhecemos do mundo natural e que essa pressuposição é um erro. Ver MACKIE, 1977, p. 30-42. Nas palavras dele: "Mas a negação de valores objetivos terá que ser apresentada não como o resultado de uma abordagem analítica, mas como uma teoria do erro, uma teoria que diz que, embora a maioria das pessoas ao fazer juízos morais afirmem implicitamente, entre outras coisas, para algo objetivamente prescritivo, essas alegações são todas falsas" (MACKIE, 1977, p. 35).

feito em pequenas comunidades e considerado como uma forma das meninas entrarem no mundo adulto. Outras vezes, a prática acontece em cidades e muitas mulheres apresentam uma forte resistência a ela. É um ritual comumente praticado na cultura muçulmana, embora não seja uma obrigação religiosa absoluta, que gera um forte desacordo na comunidade mundial frente a sua correção.

Para muitas pessoas, especialmente para os que fazem parte de comunidades muçulmanas em que a prática de circuncisão feminina é habitual, esse ato é tomado como correto em razão dele impedir a promiscuidade e garantir a pureza feminina e a fidelidade conjugal, por exemplo. Para tantos outros, essa prática é errada porque implicaria em uma violação aos direitos das mulheres, refletindo uma profunda desigualdade entre os sexos e constituindo uma forma de discriminação contra a mulher, além de representar uma violação aos direitos humanos à saúde, segurança e integridade física, por exemplo. Note-se que em um desacordo nesse nível tão profundo, a convicção moral antagonica não parece ser tomada apenas como uma atitude de aprovação ou desaprovação frente ao ato de circuncisão, que estaria ligada puramente às emoções dos agentes, podendo ser vista como uma avaliação legítima ou adequada, que se respeitaria em razão do pluralismo. Antes, essa convicção moral parece estar sendo tomada claramente como uma crença falsa e que deve ser combatida e derrotada. Isso já parece mostrar que é no mínimo limitada a forma com que os não-cognitivistas procuram explicar os juízos morais através da dicotomia entre fatos e valores.¹⁵

Derik Parfit, em *On What Matters*, volume II, propõe um argumento similar, ao identificar que os não-cognitivistas distinguem entre fatos e valores e consideram que nenhum fato poderia ser normativo, uma vez que nenhum fato poderia ter papel relevante em nossas vidas de normas ou valores. Assim, para eles, a normatividade seria encontrada não nas propriedades dos atos propriamente ditos, mas apenas nas nossas atitudes em direção a esses atos (PARFIT, 2011, p.378). Então, quando se considerasse que tal ato seria errado, isto apenas significaria que temos algumas atitudes de desaprovação frente a esse ato, considerando que a moralidade envolveria paixões ao invés da razão, sendo as convicções morais melhor entendidas como consistindo em um certo tipo de desejo ou atitude conativa. Nas palavras de Parfit:

¹⁵ Para um emotivista como Stevenson, por exemplo, os desacordos sobre valores éticos seriam predominantemente desacordos sobre atitudes e apenas secundariamente desacordos sobre crenças. Stevenson vê esse desacordo valorativo como envolvendo expressões de emoções conflitantes ao invés de tomá-lo como crenças conflitantes sobre a natureza de uma realidade moral objetiva e, assim, elas não poderiam ser tomadas como verdadeiras ou falsas. Ver STEVENSON, 1963, p. 1-9.

Se essa posição fosse verdadeira, não teríamos desacordos morais. Se eu dissesse que ‘roubar é errado’ e você dissesse que ‘não é errado’, essas declarações não conflitariam, e elas seriam ambas verdadeiras, uma vez que poderíamos ambos estarmos corretamente descrevendo nossas próprias atitudes ao roubar. Entretanto, quando fazemos tais declarações, nós estamos discordando. (PARFIT, 2011, p.379).

Isso parece implicar que se a compreensão dos não-cognitivistas acertasse o alvo, então, não deveríamos nos deparar com desacordos profundos na moralidade, mas, como de fato encontramos esse tipo de desacordo valorativo, a tese não-cognitivista parece ser no mínimo incompleta. E o seu principal problema estaria associado com a aceitação incondicional da teoria humeana da motivação que considera que nenhuma crença poderia nos motivar a menos que essa crença estivesse combinada com algum desejo.¹⁶

Outra objeção importante aos não-cognitivistas feita por Parfit e que parece vir em auxílio ao nosso argumento é que eles não poderiam explicar adequadamente a importância dos juízos sobre os deveres morais ou mesmo sobre os nossos juízos sobre como devemos viver nossas vidas. Se a tese não-cognitivista fosse verdadeira, essas seriam questões de escolha arbitrária, não sendo questões de certo ou errado e, assim, não seria fundamental tentar encontrar respostas significativas a elas. Mas, ao contrário, essas são questões muito relevantes na vida de um agente moral regular, que busca refletir acertadamente sobre os seus deveres com os outros ou como ele deve conduzir sua vida, se de forma virtuosa ou viciosa (PARFIT, 2011, p.389-400). Imaginemos alguém refletindo se deve cumprir ou não a promessa feita em uma circunstância de injustiça, considerando uma situação em que o não cumprimento desse dever implicaria em uma perda da própria identidade do agente. Isso já não mostraria uma limitação importante da tese não-cognitivista?

Com a finalidade de mostrar essa limitação referida, deixem-me apontar em maior detalhe a posição emotivista de Stevenson sobre o desacordo moral. Em “The nature of ethical disagreement”, Stevenson inicia estabelecendo uma distinção importante entre desacordos sobre crenças e desacordos em atitudes. O primeiro é exemplificado como um desacordo sobre a causa de uma doença, em que um agente A acredita em p e um agente B acredita em $\sim p$. O segundo

¹⁶ O problema com essa concepção reducionista é que ela não explicaria certas decisões dos agentes baseadas em razões ao invés de desejos. O exemplo dado por Parfit é interessante. Imaginemos alguém com depressão profunda. O agente poderia crer que existe uma razão decisiva para fazer algo, como agir de certa forma visando a proteção de seu futuro bem-estar, mesmo sem estar motivado para agir dessa forma. Parfit diz acertadamente que seria implausível considerar que tal pessoa não acreditaria que ela teria uma razão decisiva para proteger seu futuro bem-estar, o que mostraria que razões também podem motivar as ações. Ver PARFIT, 2011, p. 383.

é exemplificado como um desacordo sobre qual restaurante jantar ou como um desacordo em relação à modernização de escolas e parques, em que os agentes teriam preferências divergentes e cada um estaria tentando direcionar sua preferência ao outro. A diferença básica apontada por Stevenson é que em desacordos sobre crenças, elas não poderiam ser tomadas ambas como verdadeiras, enquanto em desacordos em atitudes isso não seria verificado, pois o desacordo implicaria em que ambas não pudessem ser satisfeitas. Discordando de uma posição naturalista, em que os juízos morais estariam sendo tomados como declarações científicas que poderiam ser descritas e, assim, o desacordo valorativo poderia significar um desacordo sobre crenças, Stevenson dirá que a natureza dos desacordos éticos envolvem tanto os desacordos em atitudes como os desacordos em crenças, mas que o primeiro desacordo é predominante em razão (1) dele determinar que tipo de desacordos sobre crenças seriam relevantemente disputadas em uma discussão ética e (2) por ele determinar o fim de uma discussão no campo moral (STEVENSON, 1963, p.1-6).

O ponto central de Stevenson é defender que os desacordos éticos só poderiam ser explicados por um desacordo em atitudes, na forma de identificar dois interesses antagônicos. Os desacordos sobre crenças que estariam envolvidos seriam apenas secundários. Veja-se o exemplo dado por ele. Imaginemos um desacordo sobre o aumento salarial de uma dada categoria de trabalhadores. O representante sindical reivindicaria o aumento para sua categoria, enquanto que o representante patronal reivindicaria a permanência dos salários no patamar atual. Para Stevenson, esse seria um desacordo em atitudes de aprovação e desaprovação frente ao aumento salarial e revelaria apenas um pequeno desacordo sobre crenças. Por exemplo, eles poderiam discordar sobre o aumento do custo de vida e sobre o tamanho do sofrimento dos trabalhadores. Mas que essa discordância sobre crenças só seria relevante em razão do desacordo sobre atitudes e que ela se encerraria ao término do desacordo demonstrado pelas atitudes dos agentes, que nada mais seriam que um desacordo em interesses. Veja-se que nessa forma de interpretação, os desacordos no campo da moralidade revelariam, sobretudo, fatos psicológicos de aprovação ou desaprovação frente a algo ao invés de apontar para fatos científicos que poderiam ser verdadeiros ou falsos. O ponto central de Stevenson é dizer que como dois agentes podem continuar discordando em atitudes, mesmo não existindo mais nenhuma discordância a respeito de crenças, o desacordo em ética não teria relação direta com verdades científicas, mas estaria ligado a uma perspectiva emocional, uma vez que o objetivo

central seria o redirecionar as atitudes dos agentes ao invés de provar um certo tipo de conhecimento (STEVENSON, 1963, p.4-8).¹⁷

De posse dessa compreensão mais detalhada de uma interpretação não-cognitivista do desacordo moral, deixem-me concluir a seção retornando ao caso da discordância sobre a correção da mutilação genital feminina. Se a tese postulada por Stevenson, por exemplo, estivesse correta, então, o desacordo entre os que consideram a circuncisão feminina correta ou errada seria apenas uma questão subjetiva de aprovação ou desaprovação, respectivamente, frente ao ato de retirada do clitóris e as convicções antagonônicas poderiam ser tomadas como verdadeiras ou aceitáveis, como seria o caso da discordância entre a correção do aumento salarial para os trabalhadores Mas, veja-se que não parece ser assim que os agentes compreenderiam o caso. Ao contrário, parece que em um desacordo moral tão profundo os agentes tomariam as convicções antagonônicas como crenças falsas que precisariam ser combatidas e derrotadas. Por exemplo, para quem acredita que a circuncisão feminina é errada por ferir os direitos de igualdade e integridade, a convicção de aprovação ao ato não parece ser tomada apenas como uma atitude diferenciada legítima. Ao contrário, parece que ela seria tomada como uma crença falsa em razão do não reconhecimento do fato dos direitos humanos, sendo os direitos humanos aqui compreendidos como critérios normativos objetivos que teriam o papel de provar o erro ou a falsidade da atitude subjetiva de aprovação à circuncisão, o que já nos mostraria que o desacordo ético é, também, um desacordo sobre crenças. Parece semelhante se o desacordo em atitudes como formulado por Stevenson envolvesse uma atitude de aprovação em relação a escravidão. Imaginemos por hipótese, que o representante patronal, ao invés de apenas expressar uma atitude de desaprovação frente a correção do aumento salarial, defendesse que os trabalhadores não mereceriam salários e, mais, que eles deveriam se tornar escravos. Provavelmente essa convicção moral seria considerada como falsa, ilegítima e inaceitável, em razão de sua negação aos direitos humanos.

Com isso, creio que para melhor interpretarmos o fenômeno do desacordo moral precisamos estabelecer uma distinção mais fina entre desacordos profundos e superficiais e identificar que apenas em desacordos

¹⁷ Ao final do texto, Stevenson conclui que os termos éticos como bom, errado e dever, que são usados habitualmente em desacordos morais, tomados predominantemente como desacordos em atitudes, possuem um forte significado emocional. Mesmo ressaltando que esses termos não seriam puramente emocionais, uma vez que discussões éticas parecem envolver muitas disputas sobre crenças, aponta que os juízos éticos tentam moldar ou alterar as atitudes dos agentes ao invés de tentar descrevê-las e que isso seria uma evidência da distinção profunda existente entre a ética e a ciência. Ver STEVENSON, 1963, p. 8-9.

superficiais, como seria o caso do desacordo sobre o aumento salarial ou sobre o dever de cumprir a promessa feita em uma situação de injustiça, a convicção antagônica poderia ser tomada como um desacordo em atitudes e vista como subjetivamente legítima. No caso de desacordos éticos profundos, ao contrário, é fácil perceber certas questões que estariam relacionadas a fatos morais relevantes e de como se poderia provar ter um conhecimento adequado sobre eles. Pelo menos nesse nível profundo, seria possível compreender que os desacordos valorativos implicariam, também, em crenças conflitantes sobre a natureza de uma realidade moral objetiva, o que já aproximaria a ética da ciência e colocaria em xeque a posição não-cognitivista que busca interpretar esse desacordo como uma prova da inexistência de verdades objetivas no campo da moral.

Aperfeiçoamento do pensamento moral

Deixem-me concluir esse artigo com algum esclarecimento adicional a respeito de como estamos compreendendo o conhecimento moral e como essa distinção entre desacordos morais profundos e superficiais pode ser melhor qualificada a partir de uma diferenciação entre a moralidade pública e privada e de como essa importante distinção parece fundamental para podermos defender a existência de verdade morais objetivas, mesmo considerando o fenômeno da relatividade ética. Dessa forma, o desacordo moral poderá ser melhor interpretado como uma expressão do processo de amadurecimento de nosso pensamento normativo ao invés de ser tomado como uma prova irrefutável da inexistência de verdades objetivas no campo da moral. A despeito da alegação não-cognitivista de que o objetivo da ética seria possibilitar um redirecionamento das atitudes ao invés de querer provar uma certa verdade, é possível entender o conhecimento moral como um processo em aperfeiçoamento, que é falível, por um lado, mas que nos auxilia a melhor deliberar, por outro.

Um dos principais erros que se pode cometer ao se interpretar o conhecimento no campo da moralidade é querer tomá-lo como um conhecimento de tudo ou nada, isto é, ou se saberia absolutamente ou infalivelmente o que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto em cada situação de nossas vidas ou se teria que decidir o que fazer ou como viver de forma puramente subjetiva, sem poder contar com nenhum critério normativo objetivamente garantido para auxiliar-nos em nossas deliberações morais cotidianas. Creio que essa maneira de abordar a questão encobre a própria especificidade da ética que, como já dizia Aristóteles corretamente, não pode ser considerada com o mesmo grau de exatidão como a matemática e a física, mas, ainda assim, pode ser classificada sob o domínio da ciência, mesmo que

da ciência prática. Essa especificidade revelaria que a ética é um tipo de conhecimento cercado por diversidade de opiniões e incertezas sobre o bom e o justo, mas que pode nos auxiliar a melhor decidir em casos complexos e agir de forma apropriada, que seria a virtuosa, em razão dela nos indiciar a verdade de forma aproximada e em linhas gerais, estando esse conhecimento ligado intrinsecamente à experiência dos agentes. Na *Ética Nicomachea*, Aristóteles exemplifica essa complexidade da ética dizendo que a coragem e a riqueza são tomadas geralmente como bens, mas há casos de pessoas que pereceram devido a elas. Assim, já poderia ser tomado como um tipo de conhecimento o saber que a coragem e a riqueza são bens geralmente, mas que não são bens quando forem prejudiciais aos agentes.¹⁸

Esse exemplo já nos mostra que o conhecimento moral pode incluir princípios tanto gerais quanto universais e também a experiência particular dos agentes. Por exemplo, pode incluir princípios morais generalizantes que nos informariam que a coragem é um bem geralmente, isto é, na maior parte das vezes. Também, poderia contar com a experiência de um sujeito particular que pereceu por causa da coragem, talvez em um certo conflito ou ameaça, além de poder contar, igualmente, com um princípio universal que nos diria que a coragem não é um bem quando for prejudicial ao sujeito. De posse desses princípios morais e da experiência, além de contar com uma capacidade deliberativa para pesar as diversas razões identificadas em um caso e escolher o melhor curso de ação, que seria aquele que realizaria o fim bom, o agente poderia decidir agir de forma corajosa, por exemplo, mesmo com o risco existente dela ser prejudicial, mas pesando as razões adequadamente, nas circunstâncias específicas que caracterizam uma deliberação particular.

Veja-se que no caso do agente que estivesse refletindo se deve cumprir ou não a promessa feita em uma circunstância de injustiça, por exemplo, se deveria pagar uma certa quantia prometida sob a coação de um criminoso, esse tipo de raciocínio poderia auxiliá-lo em sua decisão. Ele poderia saber que se deve cumprir a promessa, uma vez que para ser honrado, por exemplo, sua palavra teria que ter valor e poderia saber, também, que a honra é uma virtude importante para a felicidade dos agentes. Por outro lado, ele poderia saber que

¹⁸ Essa consideração aristotélica de identificar a ética como uma ciência prática implica em compreendê-la no âmbito da razão prática e não no domínio da razão teórica. A distinção fundamental é que a razão teórica (*noús*) tem relação com as razões para crer, em que se deve (i) intuir os princípios e (ii) descrever os fenômenos, enquanto a razão prática (*phrónêsis*) tem relação com as razões para agir, em que se deve (i) intuir os fins e (ii) deliberar sobre os meios adequados para a realização dos fins. Outra característica importante seria ver a ética baseada na própria racionalidade humana, tomando o próprio homem como princípio da ação ética, sendo tomado como inseparáveis o agente, a ação e a própria finalidade. Ver ARISTÓTELES, 1999, p. 2-3 (1094a25-1095a15).

uma circunstância injusta, como a coerção, invalidaria toda obrigação, especialmente na esfera jurídica. E, assim, poderia decidir por não cumprir a promessa nessa situação específica, mesmo sabendo que se deve cumprir a promessa geralmente. Esse raciocínio moral, embora não sendo infalível, parece já nos capacitar na resolução de problemas éticos que surgem a todo momento em nossas vidas e, assim, uma deliberação moral poderia ser vista como uma situação não-trivial em que, mesmo não se sabendo teoricamente o que se deve fazer, se pode considerar integralmente as questões envolvidas e decidir por um certo curso de ação ou tipo de vida, o que seria o mesmo que solucionar um problema prático.¹⁹

Mas, note-se que o caso não é tão simples assim ao analisarmos as características do raciocínio moral, pois um outro agente poderia decidir por cumprir a promessa mesmo em uma circunstância de injustiça. Veja-se o caso de Sócrates, no *Críton*, que decidiu cumprir a promessa feita às leis, não fugindo de Atenas e aceitando a pena de morte, inclusive tendo sido condenado injustamente. Mesmo com o conhecimento de que era alvo de uma condenação injusta, a sua decisão foi numa direção de uma reprovação absoluta de qualquer ato injusto, pois sua consciência não poderia conviver com a aceitação da realização de um ato não virtuoso. E isso em razão de considerar que se deve sempre cumprir as promessas e que nenhuma circunstância de injustiça invalidaria alguma obrigação e daí a regra de não se retribuir uma injustiça com outra injustiça. Isso já parece nos apontar para a necessidade de fazermos uma distinção mais detalhadas entre os desacordos morais. Antes distinguimos esses desacordos como superficiais e profundos. Agora quero sugerir que desacordos superficiais são melhor interpretados como descordos morais na esfera privada, enquanto desacordos profundos estariam circunscritos à esfera pública. O exemplo anterior do desacordo sobre o dever de cumprir a promessa ou não penso que pode ser classificado, sem muita dificuldade, como um desacordo moral da esfera privada e isso em razão dele ter relação direta com aquilo que teria maior impacto ou importância na vida privada dos agentes e não na vida de toda a comunidade. Por exemplo, a decisão de ser honrado e cumprir a promessa em todas as situações ou a

¹⁹ Stuart Hampshire, em “Fallacies in moral philosophy”, responde a primeira falácia não-cognitivista que diz que os juízos morais seriam puramente prescritivos e, logo, seriam arbitrários por expressarem apenas as emoções dos sujeitos, defendendo que em um modelo deliberativo o agente pesa e reflete sobre alternativas e, então, pode justificar sua decisão, enquanto que em um modelo emotivista, a declaração moral seria feita sobre os próprios sentimentos dos agentes, não sendo uma justificação nem necessária e nem suficiente. Sua conclusão é que um juízo moral seria como um silogismo prático, em que a ação correta é a melhor coisa a se fazer naquelas circunstâncias. Ver HAMPSHIRE, 1949, p. 466-482. Sobre o raciocínio prático em decisões éticas, ver AUDI, 2006, p. 187-199.

decisão de não cumprir alguma promessa em caso de coação parece ter uma relevância prioritária para a vida do próprio indivíduo, o que nos revelaria uma autoridade em primeira pessoa para a decisão. Seria o mesmo em casos sobre a coragem, moderação, benevolência ou integridade. Nesses casos, parecem aceitáveis as decisões discordantes dos agentes, de forma que inclusive quem decidisse por descumprir a promessa ou não ser corajoso, poderia ver a decisão antagônica como uma atitude legítima e, dessa forma, ser tomada como verdadeira. Similarmente, parece que mesmo quem decidisse por observar as obrigações absolutas e ser íntegro, poderia considerar aceitável a decisão contrária, sobretudo, se pensarmos em uma perspectiva de pluralismo. Nesse âmbito privado, o desacordo parece mesmo uma questão subjetiva e as emoções e desejos dos agentes de toda ordem se mostram muito relevantes. Mas, seria o mesmo em uma divergência no âmbito público da moralidade? Não parece ser o caso, uma vez que o desacordo público, ao contrário, envolveria o que teria importância para toda a comunidade moral e política.

Creio que a diferença central de um desacordo moral na esfera pública é que a autoridade não seria mais em primeira pessoa. Isso é importante porque, como a moralidade pública trata de questões que impactam na vida de todos os agentes, a autoridade normativa não poderia se restringir às respostas emocionais dos diversos sujeitos e, assim, comumente se apelaria ou para critério objetivos, em terceira pessoa ou mesmo para critérios intersubjetivos, em segunda pessoa. Veja-se que em um desacordo sobre a correção da circuncisão feminina ou mesmo sobre a correção ou incorreção da tortura e escravidão, para exemplificar, o que parece estar em jogo é a disputa sobre quais crenças se podem tomar como legítimas e aceitáveis e quais crenças devem ser excluídas da disputa. Por exemplo, a crença da igualdade de gênero e integridade não serem direitos, dos soldados inimigos não serem pessoas ou dos negros serem inferiores aos brancos, seriam tomadas como crenças falsas por aqueles que defendem os direitos humanos, isto é, por aqueles que reconhecem como direitos de todos os membros da família humana a igualdade de gênero, integridade, liberdade e igualdade racial. Isso parece nos mostrar que ao menos nesse nível profundo de desacordo, em que estariam em jogo questões públicas fundamentais, como são os direitos, o raciocínio moral não poderia se reduzir a um processo de deliberação e decisão particulares, tendo que contar com verdades morais aceitáveis por todos, o que nos conduziria a uma discussão sobre as formas legítimas de justificação de nossas convicções morais.

Se eu estiver correto em considerar que em um desacordo no âmbito da moralidade pública envolveria uma disputa sobre quais crenças morais se poderiam tomar como legítimas ou aceitáveis e quais crenças deveriam ser

excluídas do debate, o que já mostraria a falsidade da tese não-cognitivista ao menos nesse nível, creio que o próximo passo seria refletir sobre métodos de justificação de nossas convicções morais e que tipo de verdades objetivas poderíamos contar. Penso que o método do equilíbrio reflexivo nos propiciaria considerar um importante aspecto intersubjetivo das verdades morais, de forma a orientar nossas decisões normativas, especialmente na esfera pública, de maneira interpessoal e com proximidade à ciência. Assim, poderíamos ter a justificação de uma crença moral por sua coerência com um sistema coerente de crenças, o que incluiria crenças morais ponderadas, isto é, crenças morais que temos grande confiança, princípios morais e crenças não-morais, tais como crenças científicas e mesmo religiosas e metafísicas. Veja-se que em uma justificação desse tipo, o que justificaria a crença moral que consideraria “a circuncisão feminina errada”, seria a sua coerência com um sistema coerente de crenças, o que implicaria em ter que contar com crenças morais ponderadas, tais como as que afirmariam que “é errado infligir dano intencional à pessoas inocentes” e que “é errado fazer procedimentos cirúrgicos que não tragam benefícios para a saúde da pessoa e que acarretem problemas psicológicos”, além de ter que contar com princípios morais que diriam, por exemplo, que “devemos respeitar a igualdade de todos, sem discriminação de gênero” e que “devemos respeitar a integridade dos seres humanos”, além de ter que contar com crenças não-morais, como as que afirmariam que “o prazer sexual é importante para uma vida satisfatória” e que “em um Estado laico, razões religiosas não devem se sobrepor às razões morais-políticas”. E a importância desse método estaria na sua forma de conectar adequadamente fatos e valores.²⁰

Esse método do equilíbrio reflexivo parece fazer com que a convergência entre nossas crenças morais em direção a um padrão normativo do que seria o correto e justo não seja arbitrário, uma vez que contaríamos com a aceitabilidade dos envolvidos para sua validação, o que nos remeteria a uma perspectiva intersubjetiva de justificação. Veja-se que seria diferente no caso de alguém querer justificar aos outros a sua crença moral de que “a circuncisão feminina é correta”. Provavelmente, esse agente teria que

²⁰ A conexão entre fatos e valores se daria porque o método conecta crenças e princípios morais com crenças não-morais, como crenças científicas, por exemplo, que são crenças fatuais. Nesse caso, estaríamos falando de um equilíbrio reflexivo amplo e não estreito, pois a coerência não se restringiria apenas a crença moral com algum tipo de princípio, o que poderia implicar em conservadorismo, uma vez que qualquer crença se justificaria pela coerência com algum princípio que já obtivesse aceitação. No caso do equilíbrio amplo, como o sistema coerentista é mais abrangente, ele propicia a revisibilidade das crenças morais do sujeito. Sobre essa característica de revisibilidade, ver RAWLS, 1971, p. 48-53. Sobre se o método é melhor visto como de uma forma coerentista, contextualista ou mesmo fundacionista moderada, ver, THOMAS, 2010, p. 198-211.

fundamentar essa crença moral em certas crenças científicas e religiosas que muito dificilmente teriam aceitação dos envolvidos, tais como, por exemplo, dizer que essa prática “impediria a promiscuidade” e que ela “garantiria a pureza e fidelidade feminina” e isso seria importante em razão de certas verdades reveladas, não esquecendo que essa prática é encontrada em algumas comunidades que professam a fé muçulmana. Veja-se que aqui as verdades morais estariam fundamentadas em certas crenças religiosas que contariam como auto-justificadas.

Em um mundo cada vez mais plural, especialmente do ponto de vista religioso e até político, parece temerário querer fazer uso de um modelo fundacionista como esse para a justificação das crenças morais dos sujeitos. Parece mais prudente apostar em um tipo de raciocínio moral que possibilite a revisibilidade de nossas crenças e não faça uso de crenças auto-justificadas que funcionariam como crenças básicas. Mesmo sendo falível o conhecimento moral da forma que o estamos interpretando, penso que ele já nos mostra que o desacordo moral, sobretudo no âmbito público, não poderia ser tomado como uma prova da inexistência das verdades morais objetivas, uma vez que ele nos auxiliaria fortemente em nossas decisões coletivas. Provavelmente o que o fenômeno em questão nos revele é que o pensamento normativo, sobretudo o moral, ainda precise de aperfeiçoamento. Mas isso só seria um problema para quem toma o conhecimento ético como de tudo ou nada e não como uma questão de graus.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Transl. Terence Irwin. Second Edition. Indianapolis: Hackett, 1999.
- AUDI, R. *Practical Reasoning and Ethical Decision*. New York: Routledge, 2006.
- BLACKBURN, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BRINK, D. “Moral disagreement”. In: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, p.198-209, 1989.
- BUCHANAN, A.; POWELL, R. *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*. New York: Oxford University Press, 2018.
- COITINHO, D. "Significado, razões e contexto". In: *Rev. Filosofia Aurora*, Curitiba, v.27, n.40, 2015, p.297-324.

- GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- HAMPSHIRE, S. "Fallacies in Moral Philosophy". In: *Mind*, v.58, n.232, 1949, p.466-482.
- HARARI, Y. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper, 2015.
- JACKSON, F. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- LACEY, H. "Relações entre fato e valor". In: *Cadernos de Ciências Humanas*. v.9, n.16, 2006, p.251-266.
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Pelican Books, 1977.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- PARFIT, D. *On What Matters*. Volume Two. New York: Oxford University Press, 2011.
- POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002.
- PUTNAM, H. *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- RACHELS, J. *The Elements of Moral Philosophy*. 4th Ed. New York: McGraw Hill, 2003.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- ROSS, D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- STEVENSON, C. "The nature of ethical disagreement". In: *Facts and Values*. New Haven: Yale University Press, p.1-9, 1963.
- THOMAS, A. *Value and Context: The Nature of Moral and Political Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2010.
- WILSON, E. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

WOOD, P. "Science in the Scottish enlightenment". In: BROADIE, Alexander (Ed.). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, p.94-116, 2003.

Email: deniscoitinhosilveira@gmail.com

Recebido: 2/2019

Aprovado: 3/2019