

Quem tem medo da guilhotina? – Hume e Moore sobre a falácia naturalista

André Matos de Almeida Oliveira

Faculdade de Direito – UFMG

Renato César Cardoso

Faculdade de Direito – UFMG

1. INTRODUÇÃO

Em círculos acadêmicos – em especial dentro das ciências sociais – há um “mantra” que é invocado quando apresentamos pesquisas que relacionam o comportamento moral humano a explicações científicas e naturalistas, como as da neurociência, da psicologia cognitiva, das teorias evolucionistas, etc. Esse “mantra” é a falácia naturalista. Esse trabalho pretende contribuir (e desfazer algumas confusões) com a discussão sobre a falácia naturalista.

Ele se divide em três seções. Na primeira, analisaremos o que Hume falou sobre a possibilidade de derivar um dever-ser de um ser. Nossas atenções estarão concentradas em um trecho clássico de sua obra, que muitos interpretam como o trecho que forjou a “Lei de Hume” (ou “guilhotina de Hume”, como se queira).

Na segunda, passaremos a analisar o que Moore quer dizer com “falácia naturalista”. Veremos que há menos divergências interpretativas quanto à obra de Moore do que quanto à de Hume, talvez pela maior proximidade do primeiro à nossa época ou por seu estilo mais “analítico”. Por causa disso, na seção sobre Moore nos preocuparemos mais em saber sobre a qualidade dos argumentos de Moore do que sobre as interpretações possíveis de sua obra.

Podemos dizer, então, que na parte de Hume nossa preocupação maior será: “o que ele quis dizer?”. Na parte de Moore, por outro lado, a preocupação será: “O que ele disse faz sentido?”.

Na terceira e última seção, deixaremos a análise de Hume e de Moore e nos focaremos no que os termos “falácia naturalista” e “Lei de Hume” significam hoje. Nosso objetivo será saber o que se quer dizer com essas proibições de “derivar” um dever-ser de um ser e se elas estão sustentadas por bons argumentos.

2. A LEI DE HUME

Hume diz:

Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*¹, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão (HUME, 2009, p. 509).

É bom começar com o filósofo precursor do debate sobre a distinção entre “ser” e “dever-ser”. A passagem acima, o último parágrafo da primeira seção do terceiro livro do Tratado da Natureza Humana, ficou célebre e até hoje é um dos textos mais citados neste debate (RAPHAEL, 2003, p. 243).

1 Grifo original do texto.

O texto parece estabelecer um mandamento filosófico indispensável, e muitos filósofos realmente encaram a passagem como produto de uma lei, um mandamento (MACINTYRE, 1959, p. 451). R. M. Hare, por exemplo, cunhou a ideia de “Lei de Hume” (Idem).

O ponto central da Lei de Hume seria proibir que derivássemos enunciados de “dever-ser” de enunciados de “ser”. Ou seja, Hume estaria dizendo que, quando fazemos enunciados sobre fatos, as decorrências desses enunciados devem se manter apenas nos fatos. Quando fazemos enunciados sobre “dever-ser”, as decorrências desses enunciados devem se manter apenas na esfera dos “dever-ser”. Cada espécie de enunciado deveria permanecer em seu plano. Se um enunciado invadir o plano do outro, estaremos violando a Lei de Hume – falando de algo “inconcebível”.

Essa interpretação foi usada por muitos filósofos não-naturalistas como um bom ponto de ataque a concepções éticas naturalistas. O naturalismo ético – como, afirmam alguns, o utilitarismo – estaria violando a Lei de Hume e, portanto, estaria incorreto (RYAN, 1966, pp. 422-425). Outro tipo de naturalismo ético – a posição de que a moralidade está contida em um mundo natural e que seja talvez até moldada por processos como a evolução por seleção natural – também correria risco e estaria sujeito a essas objeções (Cf. Seção 4, abaixo).

Mas Hume realmente diz isso? A interpretação acima merecidamente poder ser considerada uma decorrência da “Lei de Hume” (ou “guilhotina de Hume”, etc.)?

2.1 HUME ESTÁ QUEBRANDO A PRÓPRIA LEI?

Seria estranho se Hume quisesse dizer isso, por vários motivos. Alasdair MacIntyre (1959) diz que, se essa interpretação fosse correta, Hume seria o primeiro a quebrar a Lei (e isso logo na próxima seção do Tratado). MacIntyre aponta uma diferença marcante entre a abordagem moral de Hume e, por exemplo, a de outros filósofos do século XX: justamente o interesse do primeiro pelos “fatos da moralidade” (MACINTYRE, 1959, p. 455). Hume misturaria ao ponto do indistinguível os elementos sociológicos, psicológicos e lógicos dos juízos morais. Observemos essa passagem do Tratado:

Mas, embora atos isolados de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária, tanto à manutenção da sociedade, quando ao bem-estar de cada indivíduo. É impossível separar o bem do mal. A propriedade tem de ser estável e determinada por regras gerais. Ainda que, em um caso isolado, o público em geral possa sofrer, esse mal momentâneo é amplamente compensado pela firme execução da regra e pela paz e ordem que esta estabelece na sociedade (HUME, 2009, p. 538).

Hume estaria fazendo uma descrição sociológica do funcionamento da moral, uma conexão lógica ou uma prescrição moral direta para os leitores? Para MacIntyre (1959), Hume estaria fazendo todas essas coisas de uma vez.

Nessa passagem, Hume trata da utilidade ou não utilidade da justiça. Para ele, uma parte de nosso sentimento de justiça estaria fundada em nossas intuições e nossa natureza cooperativa (muito mais do que em nossa razão). Por outro lado, ele nos aconselha a seguir as prescrições da justiça por causa de seus benefícios de longo prazo. Ou seja, o fato de a justiça servir nosso interesse é uma boa justificativa para a adotarmos (MACINTYRE, 1959, p. 457). Ora, essa conclusão deriva um dever-ser de um ser.

MacIntyre afirma que “dever-ser” para Hume parece ter um sentido mais fraco do que o que nos acostumamos a usar atualmente (provavelmente sob a influência de Kant). Hume estaria dizendo que algo “deve ser” (*ought*) no sentido de pertencer a um consenso dos interesses dos vários participantes de uma sociedade. “Dizer que nós devemos fazer alguma coisa é afirmar que existe uma regra comumente aceita; e a existência dessa regra pressupõe um consenso de opinião sobre onde nossos interesses comuns estão.” (MCINTYRE, 1957, p. 457) O conceito de obrigação em Hume dependeria dessa ligação entre interesses comuns e dever.

Posições como a de MacIntyre são polêmicas, e causam reações. Murray MacBeth (1992), por exemplo, aponta supostos erros na interpretação de MacIntyre da passagem de Hume. O principal seria confundir as tentativas de explicação com as de justificação por parte de Hume. MacIntyre estaria selecionando trechos curtos do Tratado que dariam a entender que Hume misturava considerações de explicação com justificação, mas, afirma MacBeth, quando lemos outras seções do texto, ou seja, quando levamos em consideração o contexto maior da obra de Hume, a interpretação correta é de que ele separa explicação e justificação e que na passagem

que abre esta seção ele estaria fazendo uma distinção que se aproximaria da interpretação anti-naturalista do século XX. Hume estaria mostrando uma lacuna argumentativa na derivação de conclusões normativas de fatos brutos; existiria uma premissa faltando ao argumento, gerando um defeito similar ao do problema da indução, também classicamente apontado por Hume (MACBETH, 1992, p. 47).

No entanto, MacBeth também admite que, apesar de a passagem de Hume se aproximar da interpretação do século XX, ela não se encaixa totalmente nesse modelo, porque Hume ainda aceitaria uma ligação entre ser e dever-ser (MACBETH, 1992, p. 48). No modelo de Hume, um enunciado moral seria o resultado de uma forma de mapeamento de nossos estados mentais e, em especial, uma leitura de nossas “paixões” (emoções) que se relacionam à moralidade. Em nomenclatura mais contemporânea, essas emoções próximas à moralidade seriam o orgulho, a vergonha, a admiração e o desprezo. Ou seja, o modelo de moralidade de Hume seria de alguma forma subjetivista, porque, nele, quando enunciamos expressões morais, estamos respondendo a nossos estados mentais, principalmente a algumas emoções morais fundamentais.

Essa ligação subjetiva entre nossos julgamentos morais e nossos estados mentais é uma clara ligação entre ser e dever-ser. Por isso que não se pode dizer, mesmo na interpretação de MacBeth, que Hume estava estabelecendo a Lei que ficou popular entre antinaturalistas de século XX.

Não iremos tomar uma posição sobre quem está certo na interpretação de Hume, se MacIntyre ou MacBeth. Na nossa leitura do Tratado, não conseguimos encontrar nenhuma evidência significativa para um lado ou outro. Não nos ficou claro, por exemplo, se a intenção de Hume é somente explicativa, justificatória, uma ou outra em momentos diferentes, etc. Por isso, nossa previsão é de que esse debate não tem um fim próximo à vista.

No entanto, essa indefinição deveria reforçar o argumento de que é problemático extrair a Lei de Hume de sua passagem clássica, já que sequer sabemos com precisão o que a passagem quer dizer.

2.2 HUME É UM NÃO-COGNITIVISTA?

Mas é possível passar das leituras mais restritas da passagem de Hume a interpretações mais amplas, que envolvem toda a sua ética. Uma dessas leituras, e que também tornaria estranho Hume afirmar a Lei com tanta contundência, seria a não-cognitivista.

Para entendê-la, precisamos definir e diferenciar cognitivismo ético e não-cognitivismo ético. O cognitivismo ético é a posição que sustenta que juízos morais, como “matar é errado”, por exemplo, envolvem uma *crença* de quem o enuncia. Crenças são proposições que podem ser verdadeiras ou falsas; a proposição “este livro é azul” será verdadeira se o livro for de fato azul e será falsa se o livro for vermelho. Ela é passível de ser *avaliada* como verdadeira ou falsa e, por isso, é uma crença. Assim, os cognitivistas morais, que sustentam que “matar é errado” é uma crença, dirão que essa afirmação pode ser verdadeira ou falsa. Isso tem consequências importantes para a visão que podemos ter sobre a objetividade ou não da moral. É comum que teóricos cognitivistas acreditam que a moral é objetiva – pode ser provada como verdadeira filosoficamente. Porém, posições cognitivistas também podem levar a profundos ceticismos; céticos cognitivistas dirão que a moral é *falsa*, como, por exemplo, a crença de que existem bruxas (JOYCE, 2001, pp. 9-16).

O não-cognitivismo, por sua vez, é a visão de que algumas afirmações não são passíveis de avaliação de “verdadeiras” ou “falsas”, porque têm outras funções comunicativas. Por exemplo, se alguém diz “ai” ao sentir dor ou se grita de raiva, não está expressando nenhuma crença – suas palavras não podem ser tidas como verdadeiras ou falsas ² (Ibidem, p. 9). O ponto é que palavras assim não estão relatando ou descrevendo coisas, mas *expressando* sentimentos, desaprovações, estados de espírito, etc.

Então, o não-cognitivista ético sustenta que não enunciamos crenças quando fazemos juízos morais. Para o não-cognitivista, quando alguém diz “matar é errado”, ele está enunciando seu sentimento de desaprovação com o assassinato, ou mostrando que subscreve a uma instituição social que condena o assassinato (o direito penal da região? as regras morais de sua co-

2 O fato de alguém poder fingir estar sentindo dor ao dizer “ai” ou raiva ao gritar não modifica as coisas, porque nossa suspeita recai sobre a atitude de quem expressa esses sentimentos, e não sobre o significado dos termos em si

munidade?), etc. Não há uma crença que pode ser verdadeira ou falsa na expressão de alguém sobre permissibilidade do assassinato, assim como não há uma crença que pode ser considerada verdadeira ou falsa na expressão que alguém enuncia depois de chutar uma cadeira (Idem).

Muito se discute sobre Hume ser ou não um não-cognitivista (Cf. PIGDEN, 2009). Em um primeiro momento, há a impressão de que seu ceticismo e seu argumento da motivação realmente levam a uma posição ética não-cognitivista (COHON, 1997, p. 251). O argumento humeano da motivação é um dos mais famosos de sua filosofia. É nesse argumento que Hume afirma que as “paixões” são mais importantes para o comportamento humano do que a razão:

Uma vez que a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição, infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção. Essa é uma consequência necessária. A única possibilidade de a razão ter esse efeito de impedir a volição seria conferindo um impulso em direção contrária à de nossa paixão; e esse impulso, se operasse isoladamente, teria sido capaz de produzir a volição. Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo. Mas se a razão não possui uma influência original, é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer. Vemos, portanto, que o princípio que se opõe a nossa paixão não pode ser o mesmo que a razão, sendo assim denominado apenas em um sentido impróprio. [...] A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas (HUME, 2009, pp. 450-451).

Por conseguinte, já que assumimos que a moralidade influencia o comportamento humano (ainda mais porque Hume parece ver a moralidade humana em estreita conexão com algumas emoções importantes, como orgulho, etc.), então ela só pode estar do lado das emoções, e não da razão. Logo, a moralidade, assim como as “paixões”, não teria conteúdo cognitivo, exceto o das fracas razões da consciência humana (COHON, 1997, p. 251).

No entanto, vários autores veem problemas na interpretação não-cognitivista de Hume e o debate ainda não assentou. Rachel Cohon (1997), por exemplo, diz que essa interpretação gera sérios problemas ao se colocar a obra de Hume em um contexto mais amplo. Em outras

passagens do Tratado, Hume aceitaria explicitamente a influência da razão em nossas ações, como no trecho em que ele diz que ideias de prazer e dor podem motivar nossas ações (Ibidem, pp. 256-257) e em sua teoria de causação, em que admite que “tudo pode causar tudo”, inclusive razões causarem “paixões” (Idem).

Outro problema que Cohon (1997) aponta é que a interpretação não-cognitivista mostraria um erro lógico no próprio argumento da motivação. O que levaria ao não-cognitismo seria o fato de que as premissas de argumentos racionais não “produziriam” paixões e ações. No entanto, Hume não estaria dizendo que os julgamentos morais “produziriam” paixões e ações nesse mesmo sentido. No máximo, ele usa os termos “excitar” e “controlar nossas propensões naturais” (Ibidem, p. 258). Ou seja, quem está usando o argumento da motivação para concluir que Hume é um não-cognitivista está cometendo um erro de inferência lógica. Está acreditando que o termo “produzir” tem o mesmo significado na parte do julgamentos morais e na parte da moralidade de Hume, mas os termos têm significados diferentes.

Para resolver o problema, Cohon (1997) admite que Hume tenha a intenção de dizer que a moralidade *em si mesma* não é, de fato, produto da razão ou do raciocínio. Mas que nada disso precisa nos levar à afirmação de que nossos *julgamentos morais* não são produtos da razão (Ibidem, p. 260). Hume estaria atacando a visão de autores como Clark, que consideravam que o conhecimento moral poderia decorrer de nossa razão demonstrativa, como acontece com a matemática. Mas atacar essa posição da razão demonstrativa não é atacar a possibilidade de se raciocinar sobre a moralidade em geral (Idem).

Assim, a questão de Hume ter sido ou não um não-cognitivista também fica aberta. O que se *pode* dizer, por outro lado, é que *se* Hume realmente foi não-cognitivista, então a sua Lei é, em um sentido, supérflua. Dessa forma, a passagem clássica de Hume, que abre nossa seção, deveria passar a ser interpretada no seguinte sentido: julgamentos sobre o que é são sobre *fatos* e são aptos a serem verdadeiros ou falsos (são crenças), enquanto julgamentos sobre o que *deve ser* não são aptos a serem verdadeiros ou falsos, porque não expressam fatos, mas características não-cognitivas do agente. Interpretada assim, a conclusão da passagem de Hume é trivial, porque, se juízos morais são simplesmente a expressão de sentimentos e não têm conteúdo proposicional, então é claro que eles não podem ser inferidos de qualquer premissa proposicional apta a ser verdadeira ou falsa (COHON, 2010). É trivial que juízos não-cognitivistas não sejam dedutivamente deriváveis de juízos cognitivistas.

Então, Hume não estaria proclamando uma Lei; sua passagem clássica seria apenas uma decorrência do não-cognitivismo estabelecido pelo argumento da influência motivacional da moral³.

2.3 INTERPRETAÇÕES MAIS COGNITIVISTAS

Por outro lado, há interpretações mais cognitivistas da passagem de Hume. Alguns autores afirmam que Hume, apesar de não ser um não-cognitivista, é um cético moral em outros sentidos. Jonas Olson (2009) afirma que Hume é um teórico do erro moral em vários pontos de sua ética. Como vimos acima, é possível ser cético moral e cognitivista ao mesmo tempo; a “teoria do erro moral” é a forma mais famosa de cognitivismo ético cético. Para os adeptos dessa posição, os juízos morais são crenças e, portanto, podem ser verdadeiros ou falsos. A afirmação central dos teóricos do erro moral é que a moralidade é uma crença *falsa*. Logo, a teoria do erro moral é, em certo sentido, uma forma de ceticismo ético mais forte do que as do não-cognitivismo ético.

Olson (2009) considera que Hume é adepto da teoria do erro moral na parte descritiva de sua moralidade. Ou seja, que Hume afirma que as pessoas têm uma crença de que a moralidade existe objetivamente, independentemente da mente humana. Hume acredita que essa crença é falsa e, portanto, que as pessoas estão em erro (Ibidem, p. 21).

No entanto, além da parte descritiva, há também uma parte reformista na teoria de Hume. Nesse ponto, ele estaria falando sobre as mudanças que teríamos que fazer em nossa descrição da moral para ela ser uma descrição verdadeira. Ou seja, na parte reformista, Hume não é um teórico do erro moral: sua proposta é de que os juízos morais existem, mas são dependentes da mente humana (*mind-dependent*) (Ibidem, p. 39). É por isso que Olson (2009) cunha a posição reformista de Hume de *realismo subjetivista*: os julgamentos morais existem, mas não se encontram na realidade externa (Idem). E, mais uma vez, interpreta-se que as características definitivas que conectam a moralidade à mente humana são as nossas “paixões” morais. Olson (2009) diz que Hume “considera que a natureza das propriedades morais é determinada por atitudes morais que explicam causalmente nossos julgamentos morais”⁴ (Ibidem, p. 41).

3 Nessa mesma linha, há autores que sugerem que Hume está argumentando contra o realismo moral, e que no trecho ele estaria excluindo valores de fatos, porque valores não teriam uma “existência objetiva” (Idem).

4 Tradução livre de: “Hume, by contrast, takes the nature of moral properties to be determined by the psycho-

Assim, podemos considerar que Hume admite a possibilidade de adquirirmos conhecimentos verdadeiros sobre a moralidade. Mas notemos que essa possibilidade é de *conhecer* (e já perceptivelmente mitigada pelo subjetivismo). Mas o que nos interessa aqui é notar que, se Hume for de fato um teórico do erro moral no sentido acima, então a ideia de que ele proclama a Lei da se torna mais uma vez estranha: por que regular a estrutura dos juízos sobre algo que não existe? Não que isso não seja logicamente possível; só é improdutivo.

Outras interpretações cognitivistas, que não a do erro moral, são possíveis. Uma que nos agrada, e é exposta por Cohon, sustenta que a intenção de Hume é enfatizar que não podemos descobrir que as coisas são boas ou más moralmente somente pela razão. Para fazer essas descobertas deveríamos apelar, conjuntamente, aos nossos sentimentos morais. Desse modo, nossas considerações de virtude e vício não seriam apenas criações abstratas, provindas da razão⁵. Essas considerações seriam respostas diretas a nossos sentimentos de aprovação ou desaprovção interiores, que estariam intimamente conectados com todo o leque de nossas emoções morais (COHON, 2010, seção 5).

Patricia Churchland (2011) argumenta nesse sentido. Para ela, a atribuição a Hume de uma proibição de derivar um dever-ser de um ser é “espúria” (CHURCHLAND, 2011, p. 5). Hume estaria “ridicularizando a convenção de que a ‘razão’ – uma noção simplista, que estaria desconectada das emoções, paixões e cuidados – é a divisora de águas da moralidade” (Idem). Hume reconhecia que valores básicos são parte da nossa natureza. Ele acreditava que o comportamento moral, apesar de não ser incompatível com a razão, está profundamente ligado a nossas motivações e relações sociais, que também seriam partes de nossa natureza biológica (Idem).

Assim, podemos concluir que para Hume seria perfeitamente possível extrair conclusões de dever-ser das experiências passadas que compõem nossos sentimentos morais. Seria legítimo extrair conclusões morais a partir de considerações factuais (considerações de ser) sobre, por exemplo, o efeito de alguma ação passada ou o caráter de alguma pessoa, etc. O próprio Hume parece usar esse procedimento factual em diversos trechos de seus textos (COHON, 2010).

logical attitudes that causally explain our moral judgements.”

5 Como vimos acima, isso também não precisa querer dizer que a razão não tem nenhuma função nos julgamentos morais; apenas que ela, sozinha, não pode guiar todos eles.

Essa interpretação de Hume é atraente por compatibilizar boa parte das posições que expusemos acima. E, mais uma vez, ela dissolveria a cisão radical que qualquer Lei sobre a separação entre ser e dever-ser almejasse criar.

2.4 CONTRA QUEM HUME ESTARIA FALANDO?

Uma questão interessante é a de saber quais são os “sistemas morais” que Hume encontrou e contra os quais ele está investindo. É possível que a resposta dessa pergunta nos ajude na interpretação da Lei de Hume. D. D. Raphael, por exemplo, afirma que vários filósofos aceitam descuidadamente que Hume disse que um “dever-ser” não pode ser derivado de um “ser”, mas desconsideram que

Apesar de a passagem de Hume fazer parte de uma seção intitulada “Distinções Morais não derivadas da Razão”, a passagem em que ele escreve sobre “é” e “deve” usa a palavra “dedução” – deliberadamente, eu acredito. Hume aqui está criticando Clark (e possivelmente outros pensadores), que explicitamente tentou dar uma prova dedutiva de obrigações morais básicas de verdades factuais sobre “a natureza das coisas”. A crítica de Hume se refere à indubitável falácia de importar na conclusão de uma inferência dedutiva um termo que não está incluído nas premissas. Mas isso não impugna a possibilidade segura de “derivar” uma norma de um fato no sentido de sugerir uma explicação causal. A própria teoria de Hume de que as distinções morais são “derivadas” dos sentimentos é um exemplo de uma explicação causal desse tipo, assim como a teoria mais detalhada de seu amigo Adam Smith.⁶ (RAPHAEL, 2003, p. 243)

6 Tradução livre de: “While Hume’s is part of a section entitled ‘Moral Distinctions not deriv’d from Reason’, the passage in which he write of ‘is’ and ‘ought’ uses de word ‘deduction’, I think deliberately. Hume is there criticizing Samuel Clark (and possibly other thinkers) who explicitly tried to give a deductive proof of basic moral obligations from factual truths about ‘the nature of things’. Hume’s criticism refers to the undoubted fallacy of importing into the conclusion of a deductive inference a term that is not included in the premisses. But that does not impugn the reliability of ‘deriving’ a norm from a fact in the sense of suggesting a causal explanation. Hume’s own theory that moral distinctions are ‘deriv’d’ from sentiments is an example of such causal explanation, and so is the more detailed theory of his friend Adam Smith.”

Hume estaria argumentando contra a teoria de Samuel Clark, entre outros motivos, porque ela era uma das mais influentes da época. Tanto que o trecho da passagem em que Hume diz que sua ideia subverteria “todos os sistemas correntes de moralidade” que ele encontrou é mais ou menos enganoso: ele estaria concentrando o ataque somente na obra de Clark, mas a obra dele seria tão representativa que não faria tanta diferença (Ibidem, p. 93).

MacIntyre (1959) argumenta nos moldes de Raphael, mas de forma mais ampla, porque pra ele a crítica de Hume se direcionaria mais fortemente às bases religiosas das teorias éticas de seu tempo. MacIntyre afirma que Hume esteve em contato, por exemplo, com as obras de Richard Allestree, um autor típico do pietismo protestante daquele tempo (MACINTYRE, 1959, p. 464). Em obras religiosas desse tipo, era comum que se extraíssem deveres para toda a humanidade diretamente do poder de Deus ou da obrigação que os homens tinham com Ele, como forma retribuição às habilidades concedidas à humanidade.

Os sistemas correntes de moralidade que Hume objetivaria subverter, portanto, seriam os do tipo citados acima. Sua passagem, mais uma vez, não estaria estabelecendo uma Lei, mas apontando um erro argumentativo de quem quisesse extrair uma conclusão moral de um fato bruto (sem cumprir o requisito necessário de recorrer às paixões, talvez, como vimos), ligando, sem maiores preocupações com o rigor filosófico, todos esses fatos diretamente a Deus, ou a nossa obrigação moral quanto a Deus, etc. Esse passo precipitado argumentativo seria notado facilmente por um filósofo ateu, que teria todos os incentivos para apontá-lo (exceto se houvesse riscos de perseguição, etc.). Como se acredita que Hume era de fato um filósofo ateu (Ibidem, p. 465), os motivos para Hume se incomodar com as posturas dos filósofos de sua época não parecem misteriosos.

Concordamos com MacIntyre (Id.) e concluímos dizendo que Hume não estava tentando, de forma nenhuma, afirmar a autonomia da moralidade em relação aos “fatos” – porque ele mesmo não acreditava nessa autonomia. Boa parte de sua obra é uma tentativa de esclarecer como essas conexões são importantes para o entendimento e para o uso da moralidade.

2.5 CONSIDERAÇÕES

Não começamos nem a arranhar a superfície das diversas interpretações possíveis sobre a ética de Hume, mas já se pode ver que há muito pouco consenso sobre o que ele quer dizer. Elencamos alguns motivos que nos levam a ficar céticos com a possibilidade de que a passagem clássica do Tratado, citada no início desta seção, realmente estabeleça algo como uma “Lei” que proíba relacionar ser e dever-ser.

O primeiro motivo é a já dita falta de consenso sobre como interpretar sua passagem. Há muitas ambiguidades no trecho, na seção do livro em que ele aparece e na teoria ética como um todo em que ele se insere. As interpretações que podem se originar dessas ambiguidades são, portanto, quase infinitas.

O segundo motivo são as várias possibilidades de relação entre enunciados de fato e de valor que apontamos. Vimos autores que acreditam que Hume abolia essa separação inteiramente (ex: MacIntyre) e outros que sustentam que há essa distinção, mas mais mitigada (ex: MacBeth). Vimos também que Hume era um naturalista, no sentido de se preocupar sempre com a relação da moralidade com nossa natureza, em especial com uma parte tão importante dela, nossas “paixões”. Já são possibilidades suficientes, que deveriam nos levar a mitigar nossa interpretação da cisão entre ser e dever-ser em Hume.

O terceiro motivo são os vários tipos de interpretação disponíveis para a teoria moral ampla de Hume. Para retomar algumas, as versões de MacIntyre, MacBeth, Cohon, Raphael e Churchland diferem entre si. Dessas, apenas a de MacBeth aproxima um pouco mais a versão de Hume de algo como uma proibição contra derivar *alguns* dever-ser de um ser. MacIntyre é mais radical ao afirmar que com “deve” (*ought*) Hume estava querendo dizer uma coisa *factual*. Para Cohon, Hume era um cognitivista que defendia que as paixões são mediadoras fortes entre nossas razões e a moralidade (MacBeth admite essa possibilidade, mas em menor grau). Assim, estaríamos derivando constantemente um dever-ser de um ser. Churchland se aproxima da posição de Cohon sobre as paixões e a moralidade; ela afirma também que Hume estava nos alertando de que a relação entre ser e dever-ser não é *dedutiva*⁷. Raphael, por sua vez, se aproxima de Churchland ao interpretar que Hume estava simplesmente nos

7 Desenvolveremos melhor a discussão sobre isso na seção 4, abaixo.

alertando contra o “erro banal” de adicionar à conclusão de uma dedução algo que não estava nas premissas.

Nossa conclusão quanto a Hume não precisa passar daí. Estamos inclinados a aceitar as posições de Cohon, Churchland e Raphael. Mas podemos considerar que, mesmo se Hume levasse a distinção em consideração, essa posição seria bastante mitigada, e acomodaria confortavelmente – ao contrário do que os antinaturalistas do século XX que se apropriaram da passagem pensavam – um naturalismo ético descritivo que explica causalmente nossos comportamentos morais e os relacionam a nossa natureza, nossos componentes psicológicos, emocionais, à cultura que nos constitui e ao ambiente mais amplo em que nos formamos (posição que seguramente podemos atribuir a Hume). Atualmente, podemos atualizar essa posição descritiva adicionando teorias científicas, como as evolucionistas, as da psicologia cognitiva, da neurociência, etc.

A posição de Hume também acomodaria um naturalismo prescritivo, desde que atendessemos a requisitos mínimos, como, por exemplo, obedecer à regra lógica banal de não embutir na conclusão de um argumento dedutivo coisas que não estavam nas premissas.

3. A FALÁCIA NATURALISTA

Dizem que Moore fez pelo termo “bom” (*good*) o que Hume fez pelo termo “dever-ser” (*ought*) (JOYCE, 2001, p. 153). Por todos os problemas quanto a interpretar o que Hume queria dizer que vimos na seção anterior, essa comparação não se torna muito elogiosa. De fato, assim como com a questão ser/dever-ser, há muitas confusões com o termo “falácia naturalista”.

O que é a falácia naturalista? Procederemos aqui como fizemos com Hume: nossa discussão será focada no autor que cunhou o termo: G. E. Moore, no livro *Principia Ethica*, de 1903. Por sorte, teremos aqui, diferentemente do que aconteceu com Hume, um consenso maior sobre as intenções do autor, então poderemos nos focar em expor e analisar criticamente o argumento. Nossa análise é baseada na de Joyce, feita nos livros *The myth of morality* (JOYCE, 2001) e *Evolution of morality* (JOYCE, 2007).

Podemos eliminar um primeiro erro ao analisar a obra de Moore: ele em momento nenhum se propôs a dizer que queria provar que um “deve” não é derivado de um “é” ou que queria

criar uma divisão entre fato e valor, etc. O objetivo de Moore não é o mesmo do de Hume (ou o que normalmente se atribui a Hume), ou seja, defender a existência da falácia naturalista não é o mesmo que defender a distinção ser/dever-ser. Essa confusão é um erro incrivelmente comum, e até filósofos respeitados o cometem (JOYCE, 2007, p. 146).

A questão central da falácia naturalista para Moore é “definir o bem” (*defining good*). Em nosso contexto filosófico atual, altamente influenciado por preocupações com a linguagem, parece que o objetivo de Moore é linguístico, de saber o que a palavra “bom” significa. Mas ele explicitamente nega isso: a discussão de Moore é sobre o que é o “bom”, objetivamente. Para entender esse objetivo com mais clareza, podemos invocar a distinção, tradicional na filosofia, entre definições reais e definições nominais. As definições reais são sobre a verdadeira natureza de alguma coisa. As definições nominais explicam como um termo é usado na linguagem (não que concordemos com essa distinção; ela somente esclarece o pensamento de Moore). Moore quer a definição real de bom:

Minha ocupação é somente com aquele objeto ou ideia que eu sustento, correta ou erroneamente, que a palavra geralmente é usada para significar. O que eu quero descobrir é a natureza desse objeto ou ideia, e sobre isso eu estou extremamente ansioso para chegar a um acordo⁸ (MOORE, 1922, §6).

Talvez a coisa mais importante para se notar na falácia naturalista de Moore é que ela não tem nenhuma conexão necessária com valorações éticas. Moore inclusive acredita que ela se aplica igualmente à definição de “prazer” e à definição de “amarelo” (JOYCE, 2007, p. 147).

O ponto de Moore é que essas coisas (“bom”, “prazer”, “amarelo”, etc.) são indefiníveis. Por exemplo, podemos dizer que uma laranja é amarela, mas isso não diz nada sobre a definição de “amarelo”. Se fosse uma definição e identificássemos laranja com amarelo, chegaríamos ao absurdo de transportar características da laranja para a cor. Assim, se a laranja for doce, chegaremos à conclusão de que a cor amarela é doce (MOORE, 1922, §12). Então, o alerta de Moore sobre a indefinibilidade de algumas coisas é na verdade bem simples: quando ele diz que

8 Tradução de: “My business is solely with that object or idea, which I hold, rightly or wrongly, that the word is generally used to stand for. What I want to discover is the nature of that object or idea, and about this I am extremely anxious to arrive at an agreement.”

algumas coisas são indefiníveis, ele está nos urgindo a não confundir alguns elementos que contêm a coisa (como uma laranja amarela) com a própria coisa (a cor amarela). Para ele, quem opera essa confusão comete a falácia naturalista.

Em outros termos, a falácia naturalista de Moore pode ser vista como um aviso para certas ambiguidades da palavra “é”. A palavra “é” pode ser usada tanto como um atribuidor de predicado quanto como uma definição. Quando dizemos que “um livro é azul”, estamos atribuindo um predicado (cor azul) ao sujeito (livro). Por outro lado, quando dizemos que “o quadrado é a figura geométrica com quatro lados iguais e quatro ângulos retos”, estamos definindo a figura geométrica quadrado. Confundir o “é” de predicação com o “é” de definição leva às mesmas consequências absurdas: se *definimos* um livro como azul e se o livro também é de papel, então dessas definições se segue que a cor azul é de papel, conclusão que obviamente não faz sentido (JOYCE, 2001, p. 147).

Nas questões morais, Moore acredita que alguns teóricos éticos cometem a falácia naturalista porque eles fazem a mesma confusão com o termo “é”. Assim, um hedonista naturalista estaria cometendo a falácia ao dizer que o bom não é nada mais do que o prazer (MOORE, 1922, § 12).

A falácia naturalista, portanto, não é uma negação da facticidade dos juízos valorativos. É possível que o próprio Moore acreditasse na facticidade dos juízos valorativos e até defendesse essa hipótese com alguma força. Moore, em outro texto, diz que o uso de meras afirmações de fato em: “p é uma mera afirmação de fato” não é idêntico à afirmação: “p não é normativo”. E que considera bem claro que afirmações sobre o dever de alguém de fazer X são normativas, mas que não considera claro que essas afirmações normativas não possam ser reduzidas a afirmações de fato (SCHILPP, 1942, p. 568). Portanto, pode-se interpretar que, para Moore, não há nenhum impedimento na derivação de valores de fatos. Conquanto que não confundamos atribuições de predicado com definições de alguma coisa, a falácia naturalista não será um risco.

Fica claro que a indefinibilidade dos predicados é um fator essencial na discussão de Moore sobre a falácia naturalista. Para Moore, a confusão sobre a função desses predicados é o que pode nos levar ao erro, especialmente (se a discussão é moral) quando à indefinibilidade do termo “bom”. Analisaremos a plausibilidade da afirmação de Moore a seguir.

3.1 O BOM É REALMENTE INDEFINÍVEL? – O ARGUMENTO DA QUESTÃO ABERTA

Delimitamos o conceito de falácia naturalista de Moore e concluímos que a indefinibilidade do termo “bom” é o fator principal que levará alguém a cometer esse tipo de erro. Mas essa indefinibilidade ainda não foi defendida. Quais os argumentos que Moore nos apresenta para realmente reivindicar a ideia de que o “bom” é indefinível? Aqui aparece o argumento da questão aberta (MOORE, 1922, §27), um dos mais conhecidos de sua obra (JOYCE, 2007, p. 149).

Assim como com a falácia naturalista, também se criou uma “mística” por trás do argumento da questão aberta, que tomou vida própria na filosofia do século XX (Id.). Apresentaremos o argumento da questão aberta como é popularmente conhecido e depois passaremos à versão precisa de Moore.

3.1.1 VERSÃO POPULAR

Vamos supor que alguém (provavelmente um naturalista moral) afirme o seguinte:

(Naturalismo Popular) “Para qualquer x , x é bom se e somente se x é N , onde N quer dizer alguma propriedade natural”.

A resposta do teórico da questão aberta seria essa: “não importa com o que você preencha N , sempre será possível que alguém, perfeitamente competente no uso da linguagem, esteja certo de que algo seja N e ao mesmo tempo não esteja certo de que essa coisa é boa. Ou seja, a questão: “isso é bom?” continua aberta. Logo, essa não pode ser a definição de “bom”. A afirmação do naturalista está incorreta.” (Id.).

Para dar um exemplo, o naturalista pode preencher N com “prazer”, de forma que afirmará: “ x será bom se e somente se nos trouxer prazer”. Mas alguém, perfeitamente competente no uso da linguagem, pode se deparar com essa afirmação e perguntar: “mas o prazer é bom?” Desse modo, a questão de o prazer ser bom ou não fica aberta e, por isso, essa afirmação do naturalista não seria um bom critério para definir o que é “bom”. “Prazer” é um caso específico, mas nenhum conteúdo com o qual o naturalista preenchesse N estaria correto, porque todos estariam sujeitos ao problema da questão aberta. Por isso, o argumento da questão aberta refutaria todo gênero de naturalismo ético.

Mas esse argumento contra o naturalismo está incorreto. Para entender isso, precisamos fazer uma distinção sobre o que o trecho “se e somente se” do argumento do naturalista pode significar. Ele pode significar uma relação linguística, *a priori*, como acontece com a proposição: “para todo x , x é um solteiro se e somente se ele não é casado”, ou seja, o predicado já está contido no sujeito, decorre dedutivamente dele. Ou ele pode também significar uma relação metafísica, *a posteriori*, como em “para todo x , x é água se e somente se x é H₂O” (JOYCE, 2001, p. 154).

O problema do argumento da questão aberta é que ele funciona bem para afirmações do primeiro tipo (relação linguística *a priori*), mas não funciona bem para afirmações do segundo tipo (metafísico). No caso de a água ser ou não H₂O, não importa se alguém tem dúvidas, que até podem ser em alguns momentos factíveis e são, com certeza, inteligíveis: H₂O é *necessariamente* água; o ceticismo da pessoa, mesmo que inteligível, não deveria danificar nossa crença sobre isso.

O naturalista ético poderia perfeitamente seguir o exemplo. Ele diria: “da mesma forma que água ser H₂O é uma relação metafísica, *a posteriori* e necessária, o “bom” ser N é uma relação metafísica, *a posteriori* e necessária”. Não importa se alguém pergunte “mas N é bom?”, e nem mesmo que essa pergunta seja inteligível. Se o naturalista estiver correto, o “bom” vai ser necessariamente N e ponto (assim como água é H₂O e ponto).

É claro que podemos discordar do naturalista. Discursos morais e discursos descritivos podem ser bem diferentes. E talvez os argumentos que o naturalista apresentou para defender que N é “bom” sejam fracos; talvez haja argumentos melhores para outras teorias. Mas essas preocupações não importam nesta discussão. O que importa é que *o naturalista não está cometendo nenhuma falácia*. A questão deve ser resolvida no campo da argumentação, não *a priori*.

Aqui cabe uma digressão para explicarmos melhor o significado de: relação metafísica *a posteriori*. As bases teóricas para essa visão filosófica não existiam na época de Moore, por isso sua confusão é compreensível. As teorias desse tipo só começaram a se desenvolver a partir da metade do século XX, e foram popularizadas nas décadas de 70 e 80 por autores como Saul Kripke (Cf. KRIPKE, 1980) e Hilary Putnam.

Putnam é bem claro ao afirmar que sua nova teoria filosófica dissipou uma confusão que Moore cometeu. Putnam defende a existência de uma identidade sintética das propriedades

(PUTNAM, 1981, p. 206). Essa identidade pode ser explicada por um exemplo similar ao da água e H₂O.

Consideremos o conceito de “temperatura”. Não nos preocupamos em dar nenhuma definição teórica para ele em nosso cotidiano, mas mesmo assim não temos maiores problemas. Sabemos quando “o dia está quente” ou quando “está fazendo frio”. Acontece que depois de variadas investigações científicas os cientistas chegaram ao conceito de *energia molecular cinética*. Eles descobriram que a temperatura é a mesma coisa que a energia molecular cinética. Como ficamos com essa descoberta? Se usássemos o argumento da questão aberta de Moore, veríamos que essa afirmação (temperatura é a mesma coisa que a energia molecular cinética) seria inaceitável, do mesmo modo que a definição de bom é inaceitável (é simples substituir os termos do argumento da versão popular do naturalismo com os expostos aqui e terminar com a pergunta: “mas a temperatura é mesmo a energia molecular cinética?” (Ibidem, p. 207)).

O problema, diz Putnam, é que Moore confunde *propriedades* e *conceitos*. É perfeitamente plausível que dois conceitos se refiram à mesma propriedade, como acontece no caso da energia cinética e da temperatura. Quando os cientistas descobriram o funcionamento da energia molecular cinética, a descoberta deles não era sobre conceitos, mas sobre uma propriedade do mundo (Id.).

O mesmo pode ser dito sobre o conceito “bom”. Apesar de não ser sinônimo de nenhum conceito físico, pode muito bem acontecer que quando descobrimos que algo é bom estamos também descobrindo uma propriedade N. Essa identificação dos conceitos do senso comum com os conceitos teóricos mais técnicos é perfeitamente possível porque, como diz Putnam,

Em geral, um termo ostensivamente aprendido para uma propriedade (e.g. ‘ter alta temperatura’) não é sinônimo da definição teórica daquela propriedade; é preciso pesquisas empíricas e teóricas, não análise linguística, para descobrir o que é a temperatura (e, alguns filósofos sugerem, o que é o *bom*), e não apenas reflexões sobre significados⁹ (Idem).

9 Tradução de: “In general, an ostensively learned term for a property (e.g. ‘has high temperature’) is not synonymous with a theoretical definition of that property; it takes empirical and theoretical research, not linguistic analysis, to find out what temperature is (and, some philosopher might suggest, what *goodness* is), not just reflection on meanings.”

As considerações de Putnam também ficam claras por outro ponto de vista, a teoria de Kripke da existência de verdades metafisicamente necessárias que devem ser apreendidas empiricamente (e que, por terem de ser encontradas empiricamente, são verdades necessárias epistemicamente contingentes (Id.)). Kripke também utiliza a teoria dos mundos logicamente possíveis¹⁰. Imaginemos que podemos descrever um mundo logicamente possível em que as pessoas sentem que alguns objetos são quentes e outros objetos são frios, e que essa sensação é explicada por uma coisa *diferente* da energia molecular cinética. Para Kripke, nesse caso nós estaríamos descrevendo um mundo em que não há *temperatura*: o mecanismo que faz as pessoas sentirem os objetos como quentes ou frios é outro, diferente da temperatura. Ou seja, a partir do momento em que aceitamos a “afirmação da identidade sintética” (nos termos de Putnam) de que a temperatura é (no mundo em que estamos vivendo) a energia molecular cinética, não existe um mundo possível em que a temperatura não seja a energia molecular cinética (PUTNAM, 1981, p. 218).

Uma afirmação que é verdadeira em todos os mundos possíveis é considerada necessária. Então a temperatura ser energia molecular cinética é uma verdade necessária (Idem). Da mesma forma, a propriedade que alguma coisa tem em todos os mundos possíveis é chamada de “essencial”. A energia molecular cinética é uma propriedade essencial da temperatura.

As afirmações de Kripke são profundas, porque nos levam a crer que existem verdades necessárias que não sabemos *a priori* e que, da mesma forma, existem propriedades essenciais de algumas coisas que só podem ser encontradas por investigação empírica (Idem). Existiriam, portanto, afirmações empíricas necessárias.

É compreensível, então, que as teorias de Kripke e Putnam, hoje aceitas por muitos filósofos (Cf. GRIFFITHS, 1997, capítulos 7 e 8), tenham tido um impacto tão forte na filosofia da segunda metade do século XX. E agora podemos perceber com mais clareza o motivo de essas

10 A teoria dos mundos possíveis pertence à lógica modal. Nesse caso, imaginamos (ou postulamos, dependendo da teoria) que nosso mundo é apenas um dos vários mundos possíveis (aqui não estamos falando no sentido de vários planetas possíveis; a noção se aproxima mais ao sentido de universos paralelos). Afiramos então que em cada circunstância que alguma coisa poderia ser diferente em nosso mundo, ela realmente acontece. Se alguma coisa acontece em todos os mundos possíveis, então ela é necessária. Se apenas em alguns deles, contingente. Se em nenhum deles, impossível. Etc. Cf. LEWIS, 1986.

ideias terem um efeito tão devastador se aplicadas à teoria de Moore. Moore considerava que as únicas verdades necessárias que existiam eram as *a priori*, decorrentes da linguagem (Ibidem, p. 206). Ele ignorava essa ampla gama de verdades necessárias que poderiam ser descobertas *a posteriori*, caminho pelo qual o filósofo naturalista pode trilhar com facilidade.

Terminada a digressão, poderemos voltar à discussão com uma interpretação mais caridosa de Moore, afirmando que o argumento da questão aberta realmente é uma crítica apenas a definições de “bom” baseadas em relações linguísticas *a priori*. Mas, infelizmente, mesmo assim isso traria sérios problemas, em primeiro lugar porque, como vimos, todo o ramo do naturalismo metafísico que acabamos de apontar escaparia ileso; em segundo lugar, porque essa nova versão se chocaria frontalmente com diversas passagens dos textos de Moore. Tudo bem que estamos apresentando a versão popular do argumento da questão aberta, que não precisa ser fidedigna ao que Moore falou, mas, por enquanto, estamos discutindo as visões do autor.

Quando Moore nos dá exemplo de uma definição possível (ou seja, de algo que *não é* indefinível, como o amarelo, o bom, o prazer, etc.), o seu termo preferido é “cavalo”. Ele define “cavalo” como um conjunto peculiar de patas, crina, órgãos etc. (MOORE, 1922, §7-8) Todos esses componentes juntos formariam o ser cavalo. Masodas essas relações parecem ser bem claramente verdades *a posteriori* sobre os cavalos, e não verdades linguísticas *a priori* (JOYCE, 2007, 149). Então textualmente Moore não dá saída para a interpretação no primeiro sentido.

Até aqui lidamos com a versão popular de naturalismo que sobre o ataque da “falácia naturalista”; a definição de naturalismo de Moore é um diferente, no entanto. Passaremos a examiná-la.

3.1.2 VERSÃO DE MOORE

Moore profere uma versão de N que parece mais ou menos arbitrária. É assim:

(Naturalismo de Moore) “Para todo x, x é bom se e somente se x é o que nós desejamos desejar.” (Ibidem, p. 151)

Se levássemos em consideração a versão popular do argumento da questão aberta, iríamos perguntar, depois disso: “(i) desejamos desejar x?” e “(ii) x é bom?” Afirmaríamos que alguém com

perfeito domínio da linguagem daria uma resposta positiva para (i), mas negativa para (ii). Isso mostraria que o Naturalismo de Moore é falso, pelos argumentos apontados acima (Id.).

Mas não é esse caminho que Moore segue. Na verdade, na sua formulação, a pergunta vai recair sobre (i). Para ele, passaríamos a perguntar:“(iii) é bom desejarmos desejar x?” Essa pergunta, dado ser naturalista, seria equivalente a perguntar:“(iv) nós desejamos desejar desejar desejar x?” E daí em diante, num regresso infinito... (Id.)

O problema, aponta Moore, é que vamos cair na questão aberta ao identificar “desejarmos desejar” com “bom”. E o fato de sempre podermos duvidar dessa identificação mostraria que realmente estamos pensando em duas coisas diferentes ao afirmar duas dessas proposições (MOORE, 1922, §16).

O caminho de Moore realmente mostra algo peculiar sobre o predicado “... é bom” (JOYCE, 2007, p. 150), porque, assim como podemos dizer: “algo é bom”, podemos também dizer, sem cometer nenhum erro evidente: “é bom que algo seja bom”. Isso realmente não costuma acontecer com os outros predicados. Se dissermos, por exemplo: “algo é quadrado”, não vai fazer sentido acrescentar: “é quadrado que algo seja quadrado” (Id.).

Isso mostra que o predicado “... é bom” tem uma ambivalência interessante: ele pode ser aplicado tanto a objetos quanto a estados de coisas (Id.). Os predicados comuns, como “... é quadrado” servem somente para objetos. Mas isso nos leva a alguma conclusão mais profunda sobre o status do termo “bom”? Acreditamos que não. É oportuno lembrar que Moore enfatiza sua preocupação com o *status* objetivo de “bom”, e não com suas peculiaridades sintáticas ou semânticas. Ou seja, não há muito que extrair daí.

Podemos insistir nessa linha de raciocínio para mostrar os problemas no argumento de Moore. Se o objetivo dele é conhecer o significado objetivo do predicado “bom”, por que ele está se importando tanto com o fato de pensarmos em coisas diferentes ao falarmos sobre “desejável” e “bom”? Que importa se pensamos em coisas diferentes? Se o “desejável” for o “bom”, objetivamente, não interessa se nossa cognição está confortável com isso: o “bom” será assim e ponto. Moore acaba se revelando um intuicionista ético, em certo sentido (Ibidem, p. 151).

Podemos também colocar em questão a arbitrariedade com que Moore escolheu o termo “desejarmos desejar” como um “representante” da posição naturalista. É uma escolha contes-

tável porque dá margem ao seu jogo de palavras. Moore poderia facilmente ter escolhido outra definição (como, por exemplo, uma que se aproximasse da versão popular), mas não quis fazer isso. A definição que ele escolheu pode apenas ter criado confusões no seu argumento.

Outro problema é o enfoque de Moore no que podemos *perguntar* sobre o naturalismo. Como vimos, ele afirma que perguntar (iii) nos faz progredir a perguntar (iv) e assim por diante. Mas isso não é verdade, porque, quando perguntamos, nosso objetivo é achar uma resposta para algo que nos preocupe subjetivamente; não é necessário que a resposta satisfaça um requisito objetivo do mundo. Como diz Joyce, Lois Lane pode perguntar se o Superman salvou o dia, mas ela não está perguntando se Clark Kent salvou o dia – apesar do fato de eles, objetivamente, serem idênticos, porque o ponto relevante é a dúvida que *ela* quer sanar, nos termos que são inteligíveis para ela internamente (Id.).

Isso quer dizer que as perguntas se formam em um contexto opaco, o que mostra, mais uma vez, um defeito no exemplo favorito de Moore de algo que pode ser definido e decomposto – “cavalo”. Porque é evidente que podemos perguntar se algo é um cavalo sem estar querendo perguntar se algo tem rabo, quatro patas, um coração, etc. Assim, também é evidente que podemos estar perguntando (iii) sem querer progredir a (iv). Desse modo, essas perguntas seriam perfeitamente compatíveis com o naturalismo, mesmo se concedêssemos a Moore uma formulação de definição do naturalismo (e não predicativa).

3.2 UMA DEFINIÇÃO DE “BOM”

Tiramos alguns impedimentos a uma definição de “bom”, especialmente os *a priori*. Mas, para concluir, é possível apresentar alguma definição positiva para “bom”, não sujeita às críticas de Moore, que alguém já tenha feito? Sim. Uma definição bem interessante e refinada é a de J. L. Mackie (1990), avançada em *Ethics: inventing right and wrong* (MACKIE, 1990, p. 50).

Mackie cita Moore, que considerava que existiriam apenas três possibilidades de significado para o termo “bom”: que ele denotasse algo simples e indefinível; que ele denotasse algo complexo; que ele não denotasse nenhuma propriedade, simples ou complexa, ou seja, que não significasse nada. Como vimos, Moore rejeitava a segunda a terceira possibilidades e aceitava a primeira (Ibidem, p. 50).

Alguns dos sucessores de Moore, diz Mackie, concordaram em rejeitar a segunda possibilidade, mas também eram céticos quanto à primeira, e então acabaram aceitando a terceira, de que o termo não tem nenhum significado. Mackie então diz que “Eles concluíram que o ‘bom’ na ética tem um significado primariamente não-descritivo e não-cognitivo”¹¹ (Idem). Ou seja, esses sucessores são, ou ao menos se aproximam bastante, dos teóricos não-cognitivistas, posição que já apresentamos acima, e à qual muitos atribuem a teoria de Hume.

Como também vimos, há muitas formas de colocar em dúvida os argumentos contra a segunda possibilidade, de que o bom é uma propriedade definível e complexa. Mackie passa então a tentar formular uma teoria sobre o significado de “bom” que se enquadre na segunda possibilidade.

Mackie diz que um bom começo para se entender o significado de “bom” é mostrar uma de suas peculiaridades, a de ser um adjetivo atributivo (Ibidem, p. 52). Para nos familiarizarmos com os adjetivos atributivos, devemos contrastá-los com os adjetivos predicativos. Quando dizemos: “x é um livro azul”, “livro” e “azul” são predicções de “x”, porque “x” é um livro e “x” é *também* azul. “x” tem essas duas características diferentes. Essas duas características diferentes são predicções de “x”.

Por outro lado, este enunciado é diferente: “x é uma mosca grande”. Não podemos dizer que “x” é uma mosca e “x” também é grande. Isso seria falso, porque moscas não são grandes. Desse modo, não podemos aceitar que as duas características, “mosca” e “grande”, sejam atribuídas separadamente a “x”. É bem claro que “grande”, nesse caso, está se referindo especificamente a “mosca”, ou seja, modificando isoladamente o significado de “mosca”. A frase quer dizer que há uma mosca maior do que o normal (maior que a média das outras moscas, pode-se dizer). O termo “grande” nesta frase é um adjetivo atributivo (Id.).

Mais genericamente, então, podemos dizer que adjetivos atributivos são aqueles que modificam o sentido de algum predicado. “Grande” é um adjetivo atributivo de “mosca” porque ele modifica o significado de “mosca”. Podemos considerar o as afirmações a seguir: “x é um bom carro”; “x é um bom motorista”; “x é uma boa faca”. É bem claro que “bom”, assim

11 Tradução de: “They concluded that ‘good’ in ethics has a primarily non-descriptive, non-cognitive, meaning, though its meaning is perhaps also partly and secondarily descriptive.”

como “grande”, é um adjetivo atributivo, porque ele está modificando os predicados “carro”, “motorista” e “faca”.

Assim, na teoria de Mackie, o primeiro passo é dizer que “bom” é um adjetivo atributivo. O segundo passo é saber o critério pelo qual atribuímos “bom” a alguma coisa. Para ilustrar, podemos voltar ao exemplo do termo “grande”. Temos vários critérios para atribuir o termo “grande” a alguma coisa. O elefante é “grande”, digamos, por ser alto (distância de sua extremidade para o chão), pesado (quilogramas) e por ocupar bastante espaço físico, etc. Uma mosca não é grande, mas quando afirmamos que uma mosca é grande estamos querendo dizer que ela satisfaz os critérios de “grandeza” melhor do que as outras moscas (ela ocupa mais espaço; ela é mais pesada, etc.).

Então qual o critério para bom? Mackie diz que é a satisfação de uma função (Ibidem, p. 53). Assim, para saber se alguma coisa é boa deveríamos primeiro perguntar a função para a qual essa coisa foi feita. Por exemplo, uma faca deveria cortar, então uma boa faca é aquela que desempenha essa função adequadamente, ou seja, corta “eficientemente”. E assim por diante: o bom motorista é o que desempenha bem a função de dirigir; o bom carro é o que desempenha bem a função de ser um meio de transporte, etc.

É claro que muitas questões ficam abertas nessa definição de “bom”. Por exemplo, há várias suspeitas de que Mackie pode estar recaindo em petições de princípio. O que “eficientemente” quer dizer, por exemplo? Não é só mais uma aplicação, um pouco mais rebuscada, de “bom”? Essas são questões interessantes, e Mackie faz esforços para escapar dos argumentos em círculo. No entanto, não objetivamos desenvolver esse assunto aqui.¹²

Não precisamos ir tão longe. Mesmo que não se concorde com a posição de Mackie, é possível reconhecer que ela é um bom exemplo de teoria “complexa” sobre o “bom”, que escapa à armadilha da falácia naturalista, nos termos de Moore. Podemos discordar da teoria de Mackie, mas não temos nenhum motivo para dizer que ela é *falaciosa*, e isso já é mais do que suficiente para nossos propósitos.

12 Outra pergunta plausível é se o critério da eficiência é suficiente para todos os casos de uso do termo “bom”. Essa pergunta se torna notavelmente importante quando consideramos “bom” em sentido ético. Se *x* é uma boa pessoa, ela é eficiente em fazer o que? Para abordar os usos éticos de “bom”, Mackie enverada por outras discussões, que também não são objetos de nossa análise. (Para aprofundamentos, cf. JOYCE, 2001, pp. 1-52).

3.3 CONSIDERAÇÕES

Terminada a análise de Moore, podemos perguntar sobre a situação de um naturalista moral frente à falácia naturalista. O naturalista moral deve se preocupar? Nossa resposta parece ser: “não”. Primeiro, porque o objetivo da falácia naturalista de Moore não é impedir que se derive um dever-ser de um ser. De fato, o próprio Moore parece favorável a essa derivação, por irônico que seja.

O ponto de Moore é outro: de que algumas coisas são indefiníveis, como a cor azul, o sentimento de prazer e a atribuição de “bondade” a algo. Quem tenta definir uma coisa indefinível comete a falácia naturalista. Em outros termos, a falácia pode ser caracterizada como a confusão entre um “é” de predicação (como em: “este livro é azul”) com um “é” de definição (como em: “brasileiro é todo aquele que nasce no Brasil”). O naturalista não precisa se preocupar porque é bastante improvável que sua versão do naturalismo seja uma de definição.

Mas nesse caso ainda estamos concedendo a Moore que a qualidade “bom” é indefinível. No entanto, não temos bons motivos para acreditar nisso; o argumento da questão aberta, a única defesa levantada por ele para essa posição, parece falhar, tanto na versão que se popularizou no século XX quanto na versão do próprio Moore. Um dos principais motivos para esse argumento falhar é sua confusão entre a existência de uma relação necessária por causa de uma ligação *a priori*, linguística, dos termos e de uma relação necessária por causa de uma ligação *a posteriori*, metafísica entre os termos.

Por fim, mesmo se concedêssemos a definição *a priori*, linguística, a Moore, seu argumento ainda assim não teria sucesso, porque não teria formas de apontar os problemas objetivos de uma definição de “bom” desse tipo. No máximo, ele nos mostraria algumas características interessantes do predicado “bom” (ambivalência). Mas esse apelo a nossas intuições de linguagem não nos levaria muito longe.

Apontamos uma definição positiva plausível de “bom”, formalizada por Mackie. Na hipótese de Mackie, o termo “bom” é um adjetivo atributivo; o critério de sua atribuição é o cumprimento adequado da função que alguma coisa tem. A definição de Mackie não parece ser completa e pode ter até alguns problemas, mas ela parece suficiente para se tornar um contra-exemplo à falácia naturalista de Moore.

4. TOPOGRAFIA DE MADAGASCAR: FALÁCIA NATURALISTA HOJE

Joyce nos dá um exemplo que pode ilustrar a situação dos termos “falácia naturalista” e “ser e dever-ser” atualmente (JOYCE, 2007, p. 152).

Marco Polo ouviu falar do nome “Madagascar” (ou melhor: “Maydeygastar”) de marinheiros árabes, mas ele nunca foi a nenhum lugar próximo de lá. Em algum momento de seu contato com os marinheiros, ele se convenceu de que o nome denominava a grande ilha que fica na costa africana. Mas, na verdade, o nome se referia a uma região na parte *continental* da África. Assim, Marco Polo confundiu-se e nos legou o termo errado, pois chamamos de “Madagascar” a ilha costeira africana até hoje. O que fazer? É possível entreter o pensamento de modificar o significado do nome para o original, mas isso é claramente impraticável: “Madagascar” é o nome da ilha, não há caminho de volta. Quando muitos falantes de uma linguagem estão cometendo um erro de significado, o erro deixa de existir e se transforma no uso correto.

Talvez a mesma coisa que aconteceu com Madagascar tenha acontecido (ou esteja acontecendo) com o termo “falácia naturalista”. O termo tinha um significado inicial definido, mas o estamos usando em outro há tanto tempo e de forma tão abrangente que talvez já possamos dizer que “falácia naturalista” deve significar o que está em voga. Mais uma vez: quando todos cometem um erro de linguagem, já não há mais erro de linguagem. O mesmo vale, talvez, para a “Lei de Hume”, até porque “falácia naturalista” e “Lei de Hume” costumam ser usados como sinônimos: referem-se à proibição de derivar um dever-ser de um ser. Por isso, iremos juntar os dois termos, a partir daqui. Nesta seção final, não iremos mais nos preocupar com interpretar a obra de Hume ou a de Moore. Vamos nos focar no sentido *corrente* do termo falácia naturalista (e Lei de Hume) e tentar investigar o que deveremos fazer dessa proibição.

4.1 O QUE É UMA FALÁCIA?

Nossa pergunta será: a falácia naturalista, no sentido corrente, é realmente uma falácia? Para responder à pergunta, precisamos saber o que é uma falácia. Há várias formas de se cometer um erro de argumento na lógica, mas uma falácia é um tipo especial de erro. A falácia é um erro de *raciocínio*. Consideremos, por exemplo, o seguinte argumento:

- (1) X afirma P;
- (2) Há alguma característica negativa em X
- (3) Logo, P é falso.

Essa é a formulação clássica da falácia *ad hominem*, que se consolida quando alguém refuta uma afirmação com base em uma característica negativa de quem está falando, que não tem a ver com a afirmação em si. A falácia *ad hominem* é uma falácia porque há um salto da premissa (2) à conclusão que é inválido e injustificado. Há um erro de raciocínio que faz o caminho do argumento ser defeituoso. Consideremos outro argumento:

- (1) Todos os sapos voam;
- (2) Todo ser humano é um sapo;
- (3) Logo, todo ser humano voa.

Esse argumento é claramente falso. De fato, todas as proposições do argumento são falsas. Mas o argumento é *válido*: as premissas implicam a conclusão, ou seja: se todas as premissas fossem verdadeiras, a conclusão seria verdadeira necessariamente. Não há erro de raciocínio no argumento; há erros factuais. Então, esse argumento não é falacioso.

Passemos ao que se considera falácia naturalista. Um argumento que é considerado uma instância da falácia naturalista e que pode nos causar especial incômodo pode ser exposto assim:

- (1) A homossexualidade não é natural;
- (2) Logo, a homossexualidade deve ser proibida.

Assim exposto, claramente esse argumento é falacioso, por ser um salto inválido para uma conclusão em uma dedução. É um erro de raciocínio perfeitamente evidente. Mas há duas coisas que podem ser ditas para nos deixar alertas. Primeiro, que o erro de raciocínio não tem nada a ver especificamente com a qualidade de passagem de um “ser” das premissas para um “deve” na conclusão. O problema do argumento é simplesmente adicionar na conclusão de uma dedução algo que não estava nas premissas (lembramos a passagem de Raphael citada acima; ele acreditava que Hume nos alertava contra isso). O argumento seguinte também é falacioso:

(1) Raposas têm rabo;

(2) Logo, toda raposa é azul.

Não precisamos por isso chamar esse argumento de “falácia da raposa com rabo”, pensando que existe alguma relação especial com a palavra “raposa” e o defeito do argumento. O argumento é defeituoso simplesmente porque a conclusão da dedução apresenta um termo que não estava nas premissas.

É claro que em várias vezes “falácia” é um rótulo para identificar erros de argumentos comuns e este rigor pode parecer excessivo e pedante. Mas, como dissemos na introdução, há uma “mística” em torno da expressão “falácia naturalista”. Ela tem sido usada e abusada para interromper algumas discussões logo no começo, ou, como diria Dennett, como uma “paradora de conversas” (*conversation stopper*) (DENNETT, 1995, cap. 17). Por isso, acreditamos ser prudente insistir em nossos alertas.

Nesse sentido, a segunda coisa que deve nos deixar alertas é que provavelmente ninguém, de fato, comete a falácia naturalista. Devemos ter cuidado com nossas formalizações das conversas informais que escutamos no dia a dia. Por exemplo, é quase certo que ninguém que aceita o argumento da antinaturalidade da homossexualidade o aceita da forma escrita acima. As pessoas devem estar aceitando uma premissa explícita (e.g. “Tudo que não é natural é errado”), que deixa a dedução válida. Elas até costumam justificar essas premissas entimemáticas com bastante frequência (e.g. dizendo que tudo que não é natural é errado porque Deus, a fonte de tudo o que é correto no mundo, nos ofereceu a natureza, não a artificialidade, etc.).

Rotular a visão de nosso oponente de falácia muitas vezes é um truque retórico, por causa da força do termo. O truque pode ir longe demais e prejudicar a discussão. Joyce diz que “chamaria [esse truque] de ‘a falácia da falácia’, mas fazer isso seria cometê-la” (JOYCE, 2007, p. 152)¹³.

Ainda acreditamos que o argumento da antinaturalidade da homossexualidade é repugnante, mas acreditamos que ele é assim porque ele é obviamente falso (além de trazer sofrimento desnecessário para diversas pessoas), não porque ele apresenta algum erro no caminho

13 Tradução de: “I would like to call it ‘the fallacy fallacy,’ but to do so would be to commit it.”

lógico. A melhor forma de combater um argumento ruim é com argumentos bons, evitando truques retóricos que podem poluir o debate.

4.2 PODEMOS DERIVAR UM DEVER-SER DE UM SER?

Podemos lidar com a questão de ser possível ou não derivar um dever-ser de um ser. Várias pessoas que usam o termo “falácia naturalista” atualmente acreditam, assim como Moore acreditava no sentido em que ele usava, que a proibição é um princípio *a priori*, que inviabiliza qualquer forma de naturalismo ético.

Podemos fazer a derivação? Joyce diz que, se com isso estamos perguntando se há algum argumento logicamente válido em que a conclusão contém a palavra “deve” enquanto essa palavra não aparece em nenhuma premissa, então a resposta é: “sim”. Como exemplo, ele apresenta o argumento a seguir, algo como um truque lógico (Ibidem, p. 153):

(1) Paris é a capital da França e não é o caso em que Paris é a capital da França;

92) Logo, você não deve roubar bananas.

É claro que isso é uma ironia. Joyce está usando um teorema tradicional da lógica clássica, de que de uma contradição tudo se segue¹⁴, para fazer um jogo de palavras. Joyce admite que o jogo não parece “honesto”, e cita Charles Pigden, que diz que nesses casos as conclusões não seriam *genuinamente* derivadas das premissas. Como não há uma relação “genuína”, a conclusão seria vazia, sem sentido. Mas, responde Joyce, a questão importante, então, é: “e daí”? Assim como a lógica clássica nos proíbe derivar premissas não-vazias de “deve” de premissas de “é”, ela também não permite que derivemos explicitamente uma proposição sobre “guaxinins” de premissas que não contém a palavra “guaxinins”. Como dissemos acima, essa proibição não diz nada de especial sobre os termos ser e dever-ser. É só uma regra que se aplica a todo tipo de palavra (Ibidem, p. 154).

14 Comece com (i) P e não-P. A regra da simplificação nos permite deduzir disso duas proposições seguintes: (ii) P e (iii) não-P. A regra da adição disjuntiva, aplicada a (ii), nos permite deduzir (iv) P ou Q, para qualquer instanciação de Q. A regra da eliminação disjuntiva aplicada às premissas (iii) e (iv) então nos dão a conclusão Q. Ibidem, p. 153.

Outro motivo para não nos importarmos muito com essa “proibição” é o que nós já abordamos anteriormente: a possibilidade de relações necessárias metafísicas, *a posteriori*. Consideremos o seguinte argumento:

- (1) Meu copo contém o líquido H₂O;
- (2) Estou prestes a tomar o líquido no meu copo;
- (3) Logo, estou prestes a tomar água.¹⁵ (Idem)

Pela lógica clássica, esse argumento é inválido. Mas ele deixa de ser um bom argumento? É claro que não. Temos plena certeza de que a água é exatamente a mesma coisa que H₂O.

Da mesma forma, um naturalista moral pode afirmar que as propriedades que ele descreve quando explica *naturalisticamente* a moralidade são as mesmas às quais nos referimos quando usamos o conceito “moralidade”. São dois conceitos diferentes, mas se referem à mesma propriedade (relembremos as distinções de Putnam e Kripke).

O naturalista pode adotar o caminho de afirmar que as propriedades morais e as propriedades naturais são idênticas enquanto nega que existe uma relação semântica ou dedutiva entre proposições sobre o mundo natural e proposições que envolvem valores morais e obrigações (Id.). Pensamos assim sobre as ciências naturais. Para nós, é certo que os fatos da biologia se encaixam num mundo explicado pela química e pela física. Mas ninguém consegue explicar a evolução do *Australopithecus* na savana africana usando somente os conceitos de moléculas e elétrons. Com a separação entre ser e dever-ser, podemos nos referindo à mesma coisa; uma diferença de graus de explicação, nada mais.

É claro que o naturalista pode estar errado. Pode ser que a moralidade não se encaixe em um mundo naturalista como a explicação da evolução dos homínídeos na África se encaixa. Mas, como já repetimos diversas vezes nesse trabalho, esse é um ponto que deve ser resolvido por argumentos. Não há nenhum impedimento *a priori* contra afirmações éticas naturalistas (Id.).

Uma espécie de naturalismo ético bastante popular atualmente é o naturalismo evolucionista. Consideremos, então, com Joyce (Id.), que um naturalista tente derivar de alguma pro-

15 Tradução de: “P1: “My glass contains the liquid H₂O/ P2: I am about to drink the liquid in my glass / Therefore: I am about to drink water”.

priedade da evolução humana a mesmíssima propriedade que constitua o “dever-ser” da moral. Vamos chamar a propriedade evolutiva de “E”.

Nós podemos, a partir disso, fornecer o seguinte argumento:

(1) A ação x de João tem a propriedade E.

(C) Logo, João moralmente deve executar a ação x .

É claro que esse argumento é inválido. Mas o naturalista não precisa se desesperar. Como já vimos, ele pode simplesmente afirmar que há um entimema no argumento, uma premissa oculta. Essa premissa pode ser expressa assim:

(2) Para qualquer ação α , α tem E se e somente se α moralmente deve ser executada.

Essa premissa certamente é controversa, e quem for defendê-la vai precisar de muita argumentação boa para sustentá-la (nós, por exemplo, não a aceitamos). Mas isso não está em questão: o naturalista acredita que essa premissa é verdadeira, não que ela é incontestavelmente, auto-evidentemente verdadeira (Ibidem, p. 155). O trabalho dele será nos convencer. Acreditamos que conseguimos mostrar, portanto, que não há problema nenhum em se apresentar um argumento naturalista que derive um dever-ser de um ser.

5. VALORANDO UM MUNDO NATURAL

Patricia Churchland (2011) concorda que não há uma relação dedutiva entre dever-ser e ser, mas que fazemos (e devemos fazer) essas derivações no nosso dia a dia. Ela acredita que resolvemos problemas cotidianos por um processo de satisfação de necessidades contínuo e limitado (CHURCHLAND, 2011, p. 7) e que:

Nós fazemos isso constantemente, tanto no mundo físico quanto no mundo social. Em questões de saúde, criação animal, horticultura, carpintaria, educação do jovens, e em uma série de outros domínios práticos, nós descobrimos regularmente o que nós devemos fazer baseados nos fatos do caso, e no nosso entendimento de fundo. Eu tenho uma dor de dente horrenda? Eu devo ver um dentista. O fogão está pegando fogo? Devo jogar bicarbonato de sódio nele. Há um urso no caminho? Eu devo caminhar quietamente, sussurrando para mim mesma, na direção ortogonal.

[...] O que exatamente uma satisfação limitada é em termos neurobiológicos nós ainda não entendemos, mas, de um modo geral, ela envolve vários fatores com vários pesos e probabilidades interagindo para produzir uma solução conveniente a uma questão (Idem).

Somos constituídos por um “cérebro que navega em um mundo causal”, categorizando eventos que são importantes para nossa sobrevivência. A navegação do mundo social acabaria dependendo dos mesmos mecanismos (Ibidem, pp. 7-8).

As perspectivas da ciência naturais e da evolução do cérebro são ótimas explicações para nosso comportamento em geral, incluindo o social e moral. Excluído tudo que já falamos sobre a falácia naturalista, resta dizer que, de um ponto de vista científico, suas proibições são contra-producentes.

Se colocarmos essa proibição de lado, podemos ter uma compreensão “muito mais profunda” (Ibidem, p. 8) sobre como nos comportamos, resolvemos problemas, relacionamos com os outros, experimentamos sentimentos de alegria e tristeza, nos engajamos moralmente, realizamos raciocínios sociais, pessoais, altruístas e egoístas. Podemos explicar toda essa variedade de situações em vários níveis. No nível neurobiológico, no nível do *design* evolutivo, no nível sociológico e até no nível cosmológico. Podemos conectar nossas prescrições éticas a nosso córtex pré-frontal e a nossos genes, assim como a nosso ambiente e às pessoas que participam ativamente de nossas vidas. Não precisamos considerar paralisantes as objeções contra a análise empírica de toda essa gama de processos cognitivos e de raciocínios, que enriquecem nosso conhecimento do mundo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo neste trabalho foi abordar o tema da falácia naturalista, que é um impedimento argumentativo comum usado contra várias tentativas de dar explicações científicas e naturalistas ao comportamento moral humano.

Nas duas primeiras seções, apresentamos as teorias dos filósofos que provavelmente são relacionados mais fortemente à falácia naturalista: Hume e Moore. Vimos como as teorias deles parecem estar longe de serem defesas da falácia na forma como ela é entendida hoje.

No caso de Hume, vimos que há diversos pontos controversos na interpretação que fazemos de sua passagem clássica. Eles são tão controversos que é razoável dizer que travam o debate da falácia naturalista. Mesmo assim, também consideramos que, se fosse para tomar uma decisão, temos mais evidências para afirmar que ele *não* defendia algo como a falácia naturalista do para afirmar que ele defendia.

No caso de Moore, vimos que há menos pontos controversos em sua teoria, mas que, com “falácia naturalista”, ele não quis dizer nada do que dizemos hoje. Mesmo assim, e para acabar com as dúvidas, vimos que o que ele de fato diz é muito implausível e deve ser rejeitado.

A última seção do trabalho foi elaborada para discutir a falácia naturalista no sentido corrente, sem recorrer ao que Hume ou Moore queriam dizer. Concluimos que não há algo como uma “falácia naturalista” e que o naturalista ético tem caminho livre para tentar defender sua posição por argumentos, sem se preocupar com impedimentos *a priori*.

Esperamos que esse trabalho auxilie nas discussões sobre ser e dever-ser em estudos seguintes. Oportunidades para elas surgirem não irão faltar, estamos certos disso.

Referências bibliográficas

CHURCHLAND, P. S. 2011. *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton: Princeton University Press.

COHON, R. Acesso em 02/12/2016. Hume’s Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2010 Edition. Editor: ZALTA, Edward N. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral>.

COHON, R. 1997. Is Hume a noncognitivist in the motivation argument? *Philosophical Studies*. Springer Editions. v. 85, n. 2, p. 251-266,.

DENNETT, D. C. 1995. *Darwin’s Dangerous Idea*. Nova York: Touchstone.

GRIFFITHS, P. E. 1997. *What emotions really are: the problem of psychological categories*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

- HAIDT, J. 2012. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Nova York: Pantheon.
- HUME, D. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP.
- JOYCE, R. 2007. *The evolution of morality*. Cambridge; Londres: MIT Press,
- JOYCE, R. 2001. *The myth of morality*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press.
- KRIPKE, S. A. 1980. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEWIS, D. K. 1986. *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell.
- MACBETH, M.. 1992. 'Is' and 'Ought' in Context. *Hume Studies*. Charlottesville. v. 18, n. 1, p. 41-50,
- MACINTYRE, A. C. 1959. Hume on "Is" and "Ought". *The Philosophical Review*. Durham. v. 68, n. 4, p. 451-468.
- MACKIE, J. L. 1990. *Ethics: Inventing right and wrong*. Londres: Penguin UK,
- MOORE, G. E. 1922. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLSON, J. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford; Nova York: Oxford University Press.
- PIGDEN, C. R. 2009. *Hume on Motivation and Virtue: New Essays*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PUTNAM, H. 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAPHAEL, D. D. 2003. *Concepts of justice*. Oxford; Nova York: Oxford University Press.
- ROZIN, P. et al. 1999. The CAD triad hypothesis: a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of personality and social psychology*. Washington, D.C. v. 76, n. 4, p. 574.
- RYAN, A. 1966. Mill and the naturalistic fallacy. *Mind*. Oxford, Nova York. v. 75, n. 299, p. 422-425.
- SCHILPP, P. A. 1942. *The Philosophy of G. E. Moore*. Evanston: Northwestern University Press.

RESUMO

Neste trabalho, pretende-se analisar o que se quer dizer com “falácia naturalista” e saber se há bons argumentos para sustentarmos a existência de uma falácia desse tipo. Começaremos estudando o que Hume falou sobre o assunto; se realmente ele enunciou algo como uma “Lei” contra derivar um “dever-ser” de um “ser”. Depois da obra de Hume, passaremos à de Moore. Na obra de Moore, veremos se ele quer dizer com o termo o mesmo que dizemos atualmente. Analisadas as obras dos dois autores, passaremos, por último, a estudar o que “falácia naturalista” e “derivar um dever-ser de um ser” quer dizer hoje. Concluiremos que não há bons argumentos para aceitarmos que o que esses termos denotam é de fato uma falácia.

Palavras-chave: *Falácia Naturalista; Ser e dever-ser; David Hume; G. E. Moore.*

ABSTRACT

In this work, our aim is to investigate the meaning of the term “naturalistic fallacy”, and if there are good arguments to sustain the existence of a fallacy of this kind. We will begin studying what Hume said about the matter; if he really enunciated something like a “Law” against deriving a “is” from a “ought”. In the next section, we will proceed to the the arguments brought by Moore, to see whether the meaning of term is the same for him and us. Having analyzed the works of the two authors, we will proceed, in the final section, to study what the terms “naturalistic fallacy” and “deriving an ought from an is” means today. Finally, we will conclude that there aren’t good arguments for us to accept that what these terms denote is in fact a fallacy.

Keywords: *Naturalistic Fallacy; Is and ought; David Hume; G. E. Moore.*

Recebido em março de 2017

Aprovado em novembro de 2017