

A subjetividade dos valores

J. L. Mackie

1. Ceticismo moral

Não há valores objetivos. Essa é a crua enunciação da tese deste capítulo. Não obstante, antes de argumentar em sua defesa, tentarei esclarecê-la e restringi-la de maneiras que possam enfrentar certas objeções e evitar alguns mal-entendidos.

A enunciação dessa tese está sujeita a provocar uma dentre três reações muito diferentes. Alguns pensarão que ela não é apenas falsa, mas também perniciosa. Eles vê-la-ão como uma ameaça à moralidade e a tudo o mais que tenha valor; além disso, entenderão ser paradoxal ou até ultrajante a apresentação de tal tese naquilo que se apresenta como um livro de ética. Outros vê-la-ão como uma verdade trivial, quase óbvia demais para que valha a pena mencioná-la e, com certeza, chã em demasia para muita discussão. Outros, por sua vez, dirão que ela é carente de sentido ou vazia, [ou seja] que nenhum problema real é colocado a partir da questão de se valores são ou não partes da

tessitura do mundo. Porém, precisamente porque três diferentes reações podem acontecer, há muito mais a ser dito.

A asserção de que valores não são objetivos, de que não fazem parte da tessitura do mundo, pretende incluir não apenas a bondade moral, que pode ser equacionada com o valor moral de modo bastante espontâneo, mas também outras coisas que, de maneira mais ampla, poderiam ser chamadas de valor ou antivalor moral: certo e errado, dever, obrigação, o caráter detestável e desprezível de uma ação, e assim por diante. [Tal asserção] também inclui valores não-morais, nomeadamente os estéticos: beleza e vários tipos de mérito artístico. Estes eu não discutirei explicitamente, mas é claro que as mesmas considerações se aplicam aos valores estéticos e morais e que haveria, no mínimo e já de início, pouca plausibilidade na tese que conferisse a um deles *status* diferente do outro.

Tendo em vista que estou primordialmente interessado em valores morais, a minha visão pode ser chamada de ceticismo moral. Esta designação, entretanto, provavelmente corre o risco de ser mal-entendida: [a expressão] “ceticismo moral” pode ser empregada como designação para qualquer uma dentre as duas visões de primeira ordem, ou, quem sabe, para alguma mistura incoerente das duas. Um cético moral pode ser o tipo de pessoa que diz “Toda essa conversa sobre moralidade é tolice”, que rejeita a moralidade e a ignora. Tal pessoa, literalmente, pode estar rejeitando todos os juízos morais. É mais provável que ela formule juízos morais por conta própria,

expressando uma condenação moral positiva de tudo aquilo que, convencionalmente, passe por moralidade; ou ele pode estar confundindo essas duas visões logicamente incompatíveis, afirmando que rejeita toda a moralidade, quando, na verdade, ele recusa tão somente aquela moralidade particular corrente na sociedade na qual ele tenha crescido. Presentemente, porém, não estou interessado nos méritos ou nas falhas de tal posição. Essas visões morais são de primeira ordem, sejam positivas ou negativas. A pessoa que adotar qualquer uma dentre as duas estará assumindo uma certa posição prática, normativa. Ao contrário, o que estou discutindo é uma visão de segunda ordem, uma posição a respeito do *status* dos valores morais, da natureza da valoração moral, de onde e como eles se ajustam ao mundo. Essas visões de primeira e segunda ordem não são apenas distintas, mas também completamente independentes: Alguém pode ser cético moral de segunda ordem, sem que o seja com respeito à primeira ordem, ou ao contrário. Um indivíduo poderia ter convicções morais fortes cujos conteúdos fossem na verdade inteiramente convencionais, ao acreditar que estes seriam simplesmente posições e políticas relativas à conduta emitida por ele ou por outros. De forma recíproca, um indivíduo poderia rejeitar toda a moralidade estabelecida, na crença de que seria uma verdade objetiva que ela fosse má ou corrompida.

Relativamente a outro tipo de mal-entendido, o ceticismo moral não pareceria tão pernicioso quanto absurdo. Como poderia alguém negar que exista uma diferença entre uma ação bondosa e outra cruel, ou que

o covarde e o corajoso se comportem diferentemente em face do perigo? Com certeza, isso é inegável, mas o ponto não é esse. Os tipos de comportamento com respeito aos quais atribuem-se valores e antivalores morais são, de fato, partes do mobiliário do mundo, assim como o são também as diferenças naturais, descritivas existentes entre eles. É um fato duro da realidade a existência de diferenças entre ações cruéis e bondosas, de maneira que podemos aprender, como realmente aprendemos, a bem distinguir na prática umas das outras, assim como a usar as palavras “cruel” e “bondoso” com significados descritivos razoavelmente claros. Mas será um fato da realidade igualmente duro que ações cruéis nessa acepção descritiva devam ser condenadas? A presente questão diz respeito especificamente à objetividade do valor e não à objetividade das diferenças naturais, factuais, sobre cujas bases valores diferentes são atribuídos.

2. Subjetivismo

Uma palavra usada como alternativa a “ceticismo moral” para descrever a visão que ora discuto é “subjetivismo”. Esta última, entretanto, tem igualmente vários significados. Subjetivismo moral também poderia ser uma visão normativa de primeira ordem, segundo a qual cada indivíduo deve fazer o que achar que deva. Isto é, simplesmente, uma visão (sistemática) de primeira ordem. Após um exame adequado, tal visão logo deixa de ser plausível, mas isso vai

além do ponto, porquanto a visão é bastante independente da tese de segunda ordem ora sob consideração. Mais confuso ainda é o fato de diferentes teorias de segunda ordem disputarem entre si a designação “subjetivismo”. Várias dentre elas são doutrinas sobre o significado de termos e enunciados morais. Frequentemente, o que é chamado de “subjetivismo” é, por exemplo, a doutrina segundo a qual “Esta ação está certa” *significa* “Eu aprovo esta ação”. De maneira mais geral, [é a doutrina de que] juízos morais seriam equivalentes a relatórios sobre os sentimentos ou posições do próprio falante. Porém, a visão ora discutida deve ser diferenciada de doutrinas desse tipo em dois aspectos cruciais. Em primeiro lugar, o que eu chamei de ceticismo moral é uma doutrina negativa, e não positiva. Ela fala sobre o que não existe, e não sobre o que existe. Ela afirma que não existem entidades ou relações de certo tipo, valores ou exigências objetivas, em cuja existência muita gente acreditou. Com certeza, o cético moral não pode deixar o assunto tal como está. Se a sua posição for plausível, cabe-lhe explicar como outras pessoas caíram naquilo que ele diz ser um erro. Tal explicação deve conter algumas sugestões positivas sobre como valores falham quanto a serem objetivos, que equívoco ocorreu, ou sobre o que conduziu a falsas crenças a respeito da objetividade de valores. Isto, porém, será o desenvolvimento da sua teoria, não o seu núcleo, que é a negação. Em segundo lugar, o que chamei de ceticismo moral é uma teoria ontológica, não linguística ou conceptual. Ao contrário da doutrina frequentemente chamada de subjetivismo moral, [a presente visão] nada tem a ver com o significado de enunciados

morais. Repetindo, por segurança: Se [a presente visão] for plausível, ela deverá fornecer alguma explicação para os seus significados; eu direi algo sobre isso na secção 7 deste capítulo [...] Porém, isso será o desenvolvimento da teoria, não o seu núcleo.

Na verdade, aqueles que aceitaram o subjetivismo moral, ou seja, a doutrina da equivalência entre juízos morais e relatórios dos sentimentos e tomadas de posição do próprio falante, usualmente pressupuseram o que estou chamando de ceticismo moral. Eles assumiram que não existem valores objetivos. Em virtude disso, procuraram em outra parte por uma análise do que os enunciados morais possam significar e se fixaram nos relatórios subjetivos. De fato, se todos os nossos juízos morais fossem relatórios subjetivos do citado tipo, seguir-se-ia que não há valores morais subjetivos, ao menos na medida em que estamos cientes. Se estivéssemos cientes a respeito deles, diríamos algo a seu respeito. Nesse sentido, tal tipo de subjetivismo implica ceticismo moral. Mas a implicação conversa não é válida. A negação da existência de valores objetivos não leva ninguém a admitir nenhuma visão especial sobre o significado de enunciados morais. Seguramente, tampouco leva alguém a admitir a visão de que tais enunciados equivalem a relatórios subjetivos. Não há dúvida de que, num sentido lato, se valores morais não forem objetivos, eles serão subjetivos. Por essa razão, eu aceitaria “subjetivismo moral” como nome alternativo para “ceticismo moral”. Porém, neste sentido lato, deve-se distinguir entre subjetivismo e a doutrina sobre significado referida mais atrás. Nenhum desses nomes é inteiramente satisfatório:

Nós devemos apenas estar atentos contra as (diferentes) interpretações equivocadas que cada um deles pode sugerir.

3. A multiplicidade de questões de segunda ordem

As distinções feitas nas duas últimas seções repousam não apenas sobre diferenças bem conhecidas e, geralmente, reconhecidas entre questões de primeira e de segunda ordem, mas também sobre a asserção mais controversa de que existiriam diversos tipos de questões morais de segunda ordem. As mais mencionadas são questões a respeito do significado e do uso de termos éticos, ou da análise de conceitos éticos. Com tais questões vão outras a propósito da lógica de enunciados morais. Podem existir modelos especiais de argumento moral, autorizados, talvez, por aspectos dos significados dos termos morais. Por exemplo, pode ser parte do significado destes últimos que eles sejam universalizáveis. Mas, em contraste com questões linguísticas ou conceituais, também há perguntas ontológicas sobre a natureza e o *status* do bem, da justiça, ou sobre o que quer que seja o objeto distinto de enunciados morais de primeira ordem. Estas são questões de análise factual, não conceitual. O problema do que seja o bem não pode ser colocado, conclusiva ou exaustivamente, em se encontrando o que a palavra “bem” signifique, ou o que seja usado

convencionalmente para se falar a respeito.

A filosofia recente, cujo vezo é inclinar-se na direção de diversas formas de investigação linguística, tende a duvidar disso, mas a distinção entre as análises conceitual e factual em ética pode ser apoiada por analogias com outras áreas. O problema do que seja a percepção, do que aconteça quando alguém percebe algo, não é resolvido adequadamente quando se descobre o que “ver” e “ouvir” signifiquem, ou o que alguém esteja fazendo ao dizer “Eu percebo...”. Vale dizer, [o problema não é resolvido] por meio de análise de qualquer conceito de percepção, por mais completa e cuidadosa que ela seja. Existe uma analogia ainda mais próxima relativamente a cores. Robert Boyle e John Locke chamaram-nas de “qualidades secundárias”, querendo dizer que cores, tal como ocorrem nas coisas materiais, consistem apenas em padrões de organização e movimento de minúsculas partículas na superfície dos objetos. Como diríamos hoje, isso levaria estes últimos a refletir luz de certas frequências melhor do que de outras, produzindo sensações de cor em nós. Tais cores, porém, como nós as vemos, não pertenceriam literalmente às superfícies das coisas materiais. Mas não é descobrindo como nós usamos palavras relativas a cores e o seu significado que saberemos se Boyle e Locke estavam certos a respeito desse assunto. O realismo ingênuo poderia oferecer não apenas a análise correta dos nossos conceitos pré-científicos de cor, mas também dos significados convencionais das mencionadas palavras e até mesmo dos significados com os quais pessoas cientificamente sofisticadas as usam em situações informais. Mesmo assim, isso poderia não ser uma explicação

correta do *status* das cores.

Poderia resultar em erro a falha em se distinguir entre as análises factual e conceitual com respeito a cores, ou seja, em se tomar uma explicação sobre os significados de um enunciado como se fosse uma explicação completa de tudo o que há. Na filosofia moral existe um erro similar ou, na prática, até maior. Há também uma outra razão por que seria um erro concentrar em questões sobre significado as discussões éticas de segunda ordem. Quanto mais os filósofos trabalham sobre questões de significado, na ética ou em outras áreas, tanto mais complicações vêm à luz. Por enquanto, está bastante claro que não estará correta nenhuma explicação simples dos significados de asserções da moral de primeira ordem, mesmo em se tratando de abranger adequadamente os sentidos convencionais padronizados dos principais termos morais. Não obstante, eu penso que existe uma questão relativamente bem delimitada sobre a objetividade dos valores morais, que corre o risco de se perder em meio às complicações a respeito do significado.

4. É a objetividade um problema genuíno?

Tem-se, todavia, duvidado que haja aqui um genuíno problema. Devo admitir que esta é uma questão um tanto fora de moda. Não quero

dizer meramente que ela foi levantada por Hume, que afirmou “O vício escapa-te por completo [...] até que tu voltes tuas reflexões em direção ao teu próprio peito,” e antes dele por Hobbes, e muito antes disto por alguns dos sofistas gregos. Quero mais é dizer que foi discutida com vigor nas décadas de 1930 e 1940, mas desde essa época recebeu atenção bem menor. Não é porque foi resolvida ou porque se tenha chegado a um acordo; pelo contrário, parece que foi educadamente engavetada.

Mas houve em algum momento um genuíno problema? R. M. Hare disse não captar o que se quer dizer com “a objetividade dos valores”, e que nunca encontrou alguém que o captasse. Todos nós sabemos como reconhecer a atividade chamada “dizer, pensando ser assim, que algum ato é errado”, e ele pensa que é a esta atividade a qual se referem tanto o subjetivista quanto o objetivista, apesar de um falar de “uma atitude de desaprovação” e o outro, de “uma intuição moral”. São apenas nomes diferentes para uma mesma coisa. É verdade que, se uma pessoa diz que certo ato é errado e outra diz que não o é, o objetivista afirmará que elas estão se contradizendo; mas isto não produz qualquer discriminação significativa entre objetivismo e subjetivismo, pois o subjetivista também admitirá que a segunda pessoa esteja negando o que a primeira disse, e Hare não vê diferença entre contradizer e negar. Novamente, o objetivista dirá que um dos dois deve estar errado; mas Hare argumenta que dizer que é em si errado o juízo de que certo ato está errado é meramente negar tal juízo, e o subjetivista também deve negar um ou outro dos dois juízos, de

forma que ainda não emergiu uma diferença clara entre objetivismo e subjetivismo. Assim ele resume seu argumento:

Pense em um mundo em cujas tessituras valores estejam objetivamente inseridos; e pense em outro no qual valores tenham sido aniquilados. E lembre que, nos dois mundos, as pessoas continuam a preocupar-se com as mesmas coisas — não há diferença na preocupação “subjetiva” que as pessoas têm pelas coisas, mas somente em seus valores “objetivos”. Agora pergunto, “Qual a diferença entre os estados de coisas nestes dois mundos?” Pode ser dada outra resposta, salvo “Absolutamente nenhuma”?

Assim, é bem verdadeiro que seja logicamente possível que a preocupação subjetiva, a atividade de valorar ou de pensar coisas erradas, deva seguir pelo mesmo caminho, quer existam valores objetivos, quer não. Mas dizer isto é só repetir que há uma distinção lógica entre éticas de primeira e de segunda ordem: Juízos de primeira ordem não são necessariamente afetados pela verdade ou falsidade de uma visão de segunda ordem. Mas disso não se segue, nem é verdade, que não haja qualquer diferença entre estes dois mundos. Em um, há algo que dá suporte e valida algumas das preocupações subjetivas que as pessoas têm pelas coisas; no outro, não há. O argumento de Hare é semelhante à afirmação positivista de que não há diferença entre um mundo fenomenista ou berkeleyano, onde há apenas mentes e suas ideias, e um realista de senso comum, no qual haja também coisas materiais, porque é logicamente possível que as pessoas devam ter as mesmas experiências em ambos. Se nós rejeitarmos o positivismo, que

tornaria a disputa entre realistas e fenomenistas numa pseudo-questão, podemos rejeitar a recusa do problema da objetividade dos valores, representada por Hare de modo similar.

Em qualquer caso, Hare minimizou a diferença entre seus dois mundos ao considerar apenas a situação na qual as pessoas já têm esta mesma preocupação subjetiva; mais diferenças vêm à luz se considerarmos como a preocupação subjetiva é obtida ou alterada. Se houvesse algo na tessitura do mundo que validasse certos tipos de preocupação, então seria possível desenvolver estes últimos meramente ao se descobrir algo, ao se deixar que o pensamento de um indivíduo seja controlado pelo modo como as coisas são. Mas no mundo no qual os valores objetivos tenham sido aniquilados, o desenvolvimento de alguma nova preocupação subjetiva indica a ocorrência de algo novo no lado emocional da pessoa que a desenvolve, algo que os escritores do século dezoito colocariam sob o título de paixão ou de sentimentos.

A questão da objetividade de valores, contudo, precisa, ser diferenciada de outras com as quais ela pode ser confundida. Dizer que há valores objetivos não seria meramente dizer que haja algumas coisas valorizadas por todos, nem que aquilo acarrete isto. Poderia haver acordo na valoração, mesmo se esta é apenas algo que as pessoas fazem, mesmo se tal atividade não é mais validada. A concordância subjetiva teria como resultado valores intersubjetivos, mas intersubjetividade não é objetividade. Tampouco objetividade é o mesmo que universabilidade. Alguém poderia estar bem disposto a

universalizar seus juízos ou louvores prescritivos, isto é, [poderia estar disposto a] prescrever e louvar precisamente das mesmas maneiras, em todos os casos relevantemente semelhantes. Não obstante, ele poderia reconhecer que tais prescrições e louvores seriam tão somente suas atividades, e nada além disso. Obviamente, se existissem valores objetivos, eles pertenceriam presumivelmente a *tipos* de coisas ou ações ou estados de coisas, de forma que os juízos que sobre eles relatassem seriam universalizáveis; mas a recíproca não se aplica.

Deve ser feita uma diferenciação mais sutil entre objetivismo e descritivismo. O descritivismo é uma doutrina sobre os significados de termos e enunciados éticos, doutrina essa segundo a qual tais significados seriam puramente descritivos, ao invés de parcialmente prescritivos, emotivos, ou valorativos. [Segundo o descritivismo,] tampouco seria um traço do significado convencional dos enunciados morais que eles tivessem alguma força ilocutória especial, de recomendação mais do que de enunciação. Isso contrasta com a visão de que a recomendação é, em princípio, diferenciável da descrição (por mais difícil que seja separá-los na prática) e de que os enunciados morais tenham ao menos como parte de seus significados [a característica] de serem recomendações e, portanto, em alguns usos, seriam intrinsecamente guias de ações. Mas o significado descritivo não acarreta nem é acarretado pela objetividade. O idealismo subjetivo de Berkeley sobre objetos materiais seria bastante compatível com a admissão da tese de que enunciados sobre objetos materiais têm significado meramente descritivo. De maneira conversas, a principal

tradição da filosofia moral europeia de Platão em diante combinou a visão de que os valores morais sejam objetivos com o reconhecimento de que os enunciados morais sejam parcialmente prescritivos, ou diretivos, ou direcionadores de ações. Os próprios valores foram vistos como prescritivos e objetivos ao mesmo tempo. Na teoria das Formas de Platão e, em particular, na Forma do Bem, [as Formas] são realidades eternas, extramentais. São um elemento central, estrutural, na tessitura do mundo. Mas também se mantém a tese de que só as conhecer ou “ver” não irá, simplesmente, dizer aos homens o que fazer, mas garantirá que eles o façam, superando qualquer inclinação contrária. Aos reis-filósofos da *República*, pensa Platão, pode-se confiar poderes irrestritos porque a sua educação lhes daria o conhecimento das Formas. Uma vez familiarizados com as Formas do Bem, da Justiça, do Belo e com as demais, eles iriam, somente por este conhecimento, sem qualquer outra motivação, ser impelidos a perseguir e promover tais ideais. De forma semelhante, Kant acredita que a razão pura, em si, possa ser prática, apesar de ele não se dizer capaz de explicar como isso pode ser assim. Nessa direção, Sidgwick afirma que se tiver de existir uma ciência da ética — e ele assume que possa haver, pois define ética como “a ciência da conduta” — [então] aquilo que deve ser (*ought to be*) “tem de ter existência objetiva num outro sentido: deve ser um objeto do conhecimento e, como tal, o mesmo para todas as mentes”; mas ele diz que as afirmações desta ciência “são também preceitos”, e ele fala da felicidade como “um fim *absolutamente* prescrito pela razão”. Uma vez que muitos filósofos defenderam a

posição de que valores são objetivamente prescritivos, é claro que a doutrina ontológica do objetivismo deve ser diferenciada da do descritivismo, uma teoria sobre o significado.

Mas talvez quando Hare afirma não compreender o que se entende por “objetividade dos valores”, ele diz que não pode conceber como os valores poderiam ser objetivos, ele não consegue delimitar para si mesmo nenhuma imagem clara e pormenorizada de como seria se os valores fossem parte da tessitura do mundo. Esta seria uma tese muito mais plausível; como vimos, até mesmo Kant apresenta sinais de semelhante dificuldade. De fato, até Platão nos alerta que só por meio de árduos estudos, ao longo de muitos anos, alguém se aproxima do conhecimento das Formas. A dificuldade de ver como os valores poderiam ser objetivos é uma forte razão para a crença de que eles não o são; este ponto será levantado na seção 9, mas não é um motivo bom o bastante para se dizer que esta não seja uma genuína questão.

Creio que esta questão, além de genuína, é também importante. Claramente importa à filosofia geral. Faria uma diferença radical à nossa metafísica se tivéssemos que dar espaço a valores objetivos — talvez algo como as Formas de Platão — em algum lugar de nossa imagem do mundo. Faria uma diferença similar à nossa epistemologia se tivesse que explicar como existem tais valores objetivos, ou como podem ser conhecidos, e à nossa psicologia filosófica, se tivéssemos que admitir tal conhecimento, ou a razão pura-prática de Kant, para direcionar escolhas e ações. De maneira menos óbvia, o modo como é

definida a questão afetará a possibilidade de certos tipos de argumentos morais. Por exemplo, Sidgwick considera uma discussão entre um egoísta e um utilitarista, e faz ver que se o egoísta defende a tese de que a sua felicidade ou prazer é objetivamente desejável ou bom, o utilitarista pode argumentar que a felicidade do egoísta “não pode ser objetivamente mais desejável ou melhor que a felicidade semelhante de qualquer outra pessoa. O simples fato ... de que *ele* é *ele* pode não ter nada a ver com sua desejabilidade ou bondade”. Em outras palavras, se a ética for construída sobre o conceito da bondade objetiva, então o egoísmo como um sistema de primeira ordem ou como método de ética pode ser refutado, mas, uma vez que se admita que a bondade seja apenas subjetiva, então tal refutação não é possível. Mas Sidgwick corretamente enfatiza que vários outros filósofos deixaram de perceber que este argumento contra o egoísmo requereria especificamente a objetividade da bondade. A objetividade do que deva ser (*ought to be*) ou do que é racional que se faça não seria o bastante. Se o egoísta afirmasse que procurar sua própria felicidade fosse objetivamente racional, ou obrigatório para ele, um argumento semelhante sobre a irrelevância do fato que ele é ele levaria apenas à conclusão de que era objetivamente racional ou obrigatório que cada outra pessoa buscasse sua *própria* felicidade, isto é, a uma forma universalizada do egoísmo, e não à refutação do egoísmo. Claramente, insistir na universabilidade dos juízos morais, em oposição à objetividade da bondade, iria produzir apenas o mesmo resultado.

5. Padrões de avaliação

Um meio de afirmar a tese de que não há valores objetivos é dizer que enunciados sobre valores não podem ser nem verdadeiros nem falsos. Mas esta formulação, também, abre espaço à interpretação incorreta. Pois há certos tipos de enunciados sobre valores que, indubitavelmente, podem ser verdadeiros ou falsos, mesmo se, no sentido que tenho em mente, não existam valores objetivos. Avaliações de muitos tipos são comumente feitas em relação a padrões aceitos e supostos. A classificação da lã, a avaliação das uvas, a entrega de prêmios em mostras de cães pastores, exposições de flores, campeonatos de *skate* e mergulho, e mesmo a correção de provas são dadas em relação a padrões de qualidade ou mérito, peculiares a cada área específica ou ao tipo de competição. Tudo isso pode ser explicitamente estabelecido, mas, mesmo sem estar declarado de modo ostensivo em lugar nenhum, é razoavelmente bem-entendido e aceito por aqueles que são reconhecidos como juízes ou especialistas naquela área específica. Dados quaisquer padrões suficientemente determinados, será uma questão objetiva, uma questão de verdade ou falsidade, de quão bem qualquer espécime em particular se deixa medir por aqueles mesmos padrões. De modo especial, juízos comparativos serão capazes de verdade ou falsidade. Será uma questão factual, se este cão pastor teve melhor desempenho do que aquele.

O subjetivista em relação a valores, então, não está negando que possa haver avaliações objetivas em relação a padrões. Estas são tão

possíveis nas áreas da estética e da moral como o são em qualquer um dos mencionados campos. Mais do que isto, existe uma distinção objetiva que se aplica em muitos desses âmbitos e, ainda assim, seria considerada como peculiarmente moral: a distinção entre justiça e injustiça. Em um sentido importante da palavra, é um caso paradigmático de injustiça um tribunal declarar culpado de algum delito alguém do qual se saiba que é inocente. De forma mais geral, uma decisão é injusta se ela estiver em dissonância com o que a união dos fatos e da legislação relevante requer, especialmente se tal dissonância for de conhecimento do tribunal. De forma ainda mais geral, qualquer entrega de notas, prêmios, ou coisas parecidas é injusta se estiver em dissonância com os padrões aceitos para o certame em questão. Se, realmente, o desempenho de um mergulhador, consoante padrões aceitos para o mergulho, tem nível mais alto do que aquele de um outro, será injusto dar a este último uma nota melhor ou um prêmio. Desse modo, a justiça ou injustiça de decisões relativas a padrões pode ser assunto perfeitamente objetivo, apesar de ainda restar algum elemento subjetivo na interpretação ou aplicação de tais padrões. Não obstante, o enunciado de que uma certa decisão seja justa ou injusta não será objetivamente prescritivo. Até aonde se pode considerá-lo simplesmente verdadeiro, fica em aberto a questão da existência de alguma exigência objetiva para que se faça o que é justo e se evite o que é injusto. Fica igualmente em aberto a decisão prática de se agir em qualquer desses dois sentidos.

O reconhecimento da objetividade da justiça em relação a padrões e

[da objetividade] dos enunciados avaliativos também em relação a padrões leva o problema da objetividade dos valores a retornar à questão dos padrões mesmos. O subjetivista pode tentar provar a sua tese insistindo em que não há nenhuma legitimidade objetiva sobre a escolha de padrões. Porém, ele estaria claramente equivocado se dissesse que a escolha até do mais básico dentre os padrões em qualquer área fosse arbitrária por completo. Sem dúvida, os padrões utilizados em mostras de cães pastores têm alguma relação com o trabalho para o qual eles são adestrados, os padrões de avaliação de maçãs têm alguma relação com o que as pessoas, em geral, querem encontrar ou apreciam nessas frutas, e assim em diante. Por outro lado, os padrões como regras não são estritamente validados por tais propósitos. A adequação dos padrões não é determinada por completo, nem tampouco totalmente indeterminada, em relação a propósitos ou desejos independentes de maneira específica. Mas pouco importando o quão determinada ela seja, a adequação objetiva dos padrões em relação aos propósitos ou desejos não é mais ameaçadora quanto à negação dos valores objetivos do que o é a objetividade da avaliação com respeito a padrões. De fato, [a adequação objetiva de padrões] não é logicamente diferente da objetividade do bem no que diz respeito a desejos. Algo pode ser dito simplesmente bom enquanto satisfaça, ou possa satisfazer, um certo desejo; mas, na nossa aceção, a objetividade de tais relações de satisfação não constitui um valor objetivo.

6. Imperativos hipotéticos e categóricos

Podemos tornar esse assunto mais claro fazendo referência à distinção de Kant entre imperativos hipotéticos e categóricos, embora aquilo que ele chama de imperativos seja mais naturalmente expresso como enunciados de dever (*ought-statements*) do que no modo imperativo. “Se tu queres *X*, faze *Y*” (ou “Tu deves fazer *Y*”) será um imperativo hipotético se ele se basear no suposto fato de que, nas circunstâncias, *Y* seja o único (ou o melhor) meio disponível para *X*, isto é, [se ele se basear] numa relação causal entre *Y* e *X*. A razão para fazer *Y* repousa sobre sua conexão causal com o desejado fim *X*; o caráter de dever (*the oughtness*) é contingente relativamente ao desejo. Porém, “Tu deves fazer *Y*” será um imperativo categórico se tu deves fazer *Y* sem levar em conta nenhum desejo por qualquer fim para o qual *Y* venha a contribuir, ou seja, se o caráter de dever não for contingente relativamente a desejo nenhum. Mas essa distinção deve ser tomada com certo cuidado. Um enunciado de dever não é hipotético nesse sentido apenas porque inclui a cláusula condicional. “Se tu prometeste fazer *Y*, então tu deves fazer *Y*” não é um imperativo hipotético tão somente em virtude da mencionada cláusula. [Neste caso], o que se quer dizer pode ser um imperativo hipotético ou categórico, dependendo da razão implicada para que a promessa seja cumprida. Se [o imperativo] repousa sobre algum outro condicional não-enunciado como “Se tu, no futuro, queres ser objeto de confiança”, então será um

imperativo hipotético; caso contrário, será categórico. Mesmo sendo condicional na sua forma quanto à gramática, um imperativo categórico no sentido de Kant pode conter no seu antecedente os desejos de um agente. “Se tu fores atraído sexualmente por crianças pequenas de maneira forte, então tu não deves tornar-te professor primário” não é um imperativo hipotético, em virtude mesmo daquilo que ele, de fato, diz, pois evitar o magistério primário não é algo que esteja sendo oferecido como meio para satisfação dos desejos em pauta. Obviamente, tal enunciado seria um imperativo hipotético se a razão implicada fosse uma questão de prudência. Mas [o enunciado] poderia ser um imperativo categórico, uma exigência moral na qual a razão para a ação recomendada (evitar estritamente) não repouse sobre a circunstância de aquela ação ser meio para realizar qualquer desejo que o agente possa ter. Portanto, nem todo enunciado condicional de dever ou comando é um imperativo hipotético; da mesma forma, nem todo não-condicional é imperativo categórico. Uma cláusula “se” adequada pode não estar explicitada. Na verdade, um simples comando no modo imperativo, como uma ordem ditada num desfile [militar], que parece qualificar-se ao máximo como imperativo categórico, não o é no sentido ora sob exame. A razão implicada para obedecer tal ordem quase sempre será um desejo do seu destinatário, talvez de evitar problemas. Nesse caso, tal ordem aparentemente categórica será, na nossa acepção, um imperativo hipotético. De novo, um imperativo permanece hipotético mesmo se mudarmos o “se” por “visto que”. O fato de o desejo de X estar presente não modifica o fato de que a razão

para fazer *Y* seja contingente com relação ao desejo de *X*, visto que *Y* é um meio [para alcançar] *X*. No trabalho do próprio Kant, enquanto imperativos de habilidade relacionam-se com desejos que um agente possa ter ou não, imperativos de prudência relacionam-se com o desejo de felicidade que, como Kant supõe, todos têm. Interpretados dessa maneira, imperativos de prudência não são menos hipotéticos do que os de habilidade, não são menos contingentes relativamente a desejos que o agente tenha, quando imperativos lhes sejam dirigidos. Se pensarmos, entretanto, preferivelmente, numa recomendação de prudência como algo que se relacione com o futuro bem-estar do agente, [que tenha a ver] com a satisfação de desejos que ele ainda não tem, [o que envolve negativamente] até mesmo o seu atual desejo de que seus futuros desejos sejam satisfeitos, então uma recomendação de prudência é um imperativo categórico, diferente do imperativo moral, mas análogo a ele.

Nesse caso, o imperativo categórico expressaria uma razão para agir que seria incondicional, no sentido de não ser contingente com respeito a nenhum desejo atual do agente, para cuja satisfação a ação recomendada viria a contribuir na qualidade de meio. Falando de maneira mais direta: “Tu deves dançar” ainda é um imperativo hipotético, se a razão implicada é tu queres dançar ou gostares disso. Ora, o próprio Kant afirmava que juízos morais são imperativos categóricos, ou, talvez, são todas as aplicações de um único imperativo categórico. De forma plausível, pode-se dizer que pelo menos muitos juízos morais contêm um elemento categoricamente imperativo. No que

diz respeito à ética, a minha tese de que não existem valores objetivos é a negação específica da validade objetiva de tais elementos categoricamente imperativos. Os valores objetivos que estou negando [são aqueles que] dariam diretivas às ações de maneira absoluta e não contingente (do modo indicado), conforme os desejos e inclinações do agente.

Uma outra forma de tentar esclarecer esse assunto é referir-se ao raciocínio moral ou a argumentos morais. Com certeza, na prática, um tal raciocínio raramente é explícito de forma plena. Suponhamos, porém, que pudéssemos explicitar um raciocínio que dê suporte a alguma conclusão avaliativa. [Suponhamos ainda] que tal conclusão tenha alguma força como guia para a ação, que não seja contingente com respeito a desejos, propósitos ou fins escolhidos. Nesse caso, eu afirmo que, em algum ponto na entrada desse argumento — talvez em uma ou mais premissas, talvez em alguma parte da forma do argumento —, haverá algo que não possa ser validado objetivamente. Quiçá haja alguma premissa que, simplesmente, não possa ser verdadeira, ou alguma forma do argumento não-válida em termos de lógica geral, cuja autoridade ou cogência não seja objetiva, mas sim constituída pela nossa escolha ou decisão de pensar de certa forma.

7. A pretensão de objetividade

Se eu tive êxito em especificar com suficiente precisão os valores morais cuja objetividade estou negando, minha tese deverá, neste ponto, parecer trivialmente verdadeira. Com certeza, alguns dirão, valorar, preferir, escolher, recomendar, rejeitar, condenar e outros são atividades humanas, e não há necessidade de buscar valores que sejam anteriores e logicamente independentes de tais atividades. Pode ser que haja ampla concordância na valoração, e juízos de valor particulares não são geralmente arbitrários ou isolados: são tipicamente coerentes uns com os outros ou podem ser criticados; se não o forem, razões podem ser encontradas que o justifiquem, e assim por diante. Mas se tudo o que o subjetivista defende é que desejos, finalidades, propósitos e afins fazem parte de alguma maneira do sistema de razões, e que não existem fins ou propósitos objetivos, mas apenas meramente intersubjetivos, então pode-se admitir tal ideia sem muitos problemas.

Mas não acredito que se possa tomar tal posição tão facilmente. Como havia dito, a principal tradição de filosofia moral europeia inclui a alegação contrária: a existência de valores objetivos exatamente da espécie que rejeitei. Já me referi a Platão, Kant e Sidgwick. Kant, em particular, sustenta que o imperativo categórico não apenas é imperativo e categórico, mas o é de maneira objetiva. Embora o ser

racional seja a própria fonte de lei moral, a lei que ele assim produz é determinada e necessária. Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* dizendo que o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem, e que a ética é parte da ciência a que ele chama “política”, cuja finalidade é não o conhecimento, mas a prática. Apesar disso, ele não duvida de que possa haver conhecimento do que é o bem para o homem e nem de que, uma vez que seja identificado como bem-estar ou felicidade, *eudaimonia*, possa ser conhecido, racionalmente determinado dentro do que consiste a felicidade. É claro que ele pensa que tal felicidade é intrinsecamente desejável, e não boa simplesmente por ser desejada. O racionalista Samuel Clarke afirma que

essas diferenças eternas e necessárias entre as coisas as tornam adequadas e razoáveis para que as criaturas ajam de acordo [...] ainda que seja separado da consideração de tais regras o comando e a vontade positivos de Deus, e também anterior a qualquer respeito ou consideração, expectativa ou apreensão, de quaisquer vantagem ou desvantagem privada particular e pessoal, recompensa ou castigo, seja presente ou futuro [...]

Até mesmo o sentimentalista Hutcheson define bondade moral como “alguma qualidade apreendida nas ações que procura aprovação”, ao mesmo tempo em que afirma que o senso moral pelo qual percebemos que virtude e vicissitude nos foram dadas (pelo Autor da natureza) para guiar nossas ações. Hume, de fato, estava do outro lado, mas ainda é uma testemunha da predominância da tradição objetivista, pois alega

que se “entendermos que a distinção entre vício e virtude não é fundada meramente nas relações entre objetos, e nem percebida pela razão”, isso “subverteria todos os sistemas de moralidade comuns”. E Richard Price insiste que certo e errado são formas do “caráter real das ações”, e não “qualidades de nossas mentes”, e são percebidas pelos seres dotados de entendimento. Ele critica a noção de senso moral baseando-se no fato de que [esta] tornaria a virtude uma questão de gosto, e o certo e o errado morais “nada nos próprios objetos”. Ele rejeita a posição de Hutcheson porque (talvez erroneamente) a vê reduzindo-se à de Hume.

Mas esse objetivismo de valores não é somente uma característica da tradição filosófica. É também firmemente enraizado no pensamento comum, e mesmo no significado de termos morais. Sem dúvida foi uma extravagância de Moore afirmar que “bem” é o nome de uma qualidade não-natural, em que a descrição como “não-natural” deixa espaço para os aspectos valorativos, prescritivos e reguladores de ações particulares dessa suposta qualidade. Este ponto pode ser ilustrado com a reflexão sobre conflitos e variações de opinião nos anos recentes entre visões não-cognitivistas e naturalistas sobre os significados centrais, básicos, de termos éticos. Se rejeitarmos a posição de que é a função de tais termos introduzir valores objetivos no discurso sobre conduta e escolhas de ação, parece que existem dois tipos alternativos principais de explicação. Uma (com importantes subdivisões) é que tais termos convencionalmente expressam ou tomadas de posição que o falante professa adotar em relação ao que estiver caracterizando

moralmente, ou prescrições ou recomendações sujeitas, talvez, à restrição lógica da universalidade. Diferentes pontos de vista desse tipo partilham a tese central de que termos éticos têm, ao menos parcial e primariamente, algum tipo de significado não-cognitivo e não-descritivo. O outro tipo de explicação sustenta que são descritivos no que diz respeito ao significado, mas descrevem características naturais. Parte deles são termos que todos, até mesmo os não-cognitivistas, reconheceriam como distinguindo ações bondosas de cruéis, coragem de covardia, cordialidade de rudeza e assim por diante, e a outra parte (embora haja intersecções) constitui-se de relações entre ações e vontades humanas, satisfações e outros. Acredito que os dois tipos de ponto de vista captam parte da verdade. Cada abordagem pode explicar o fato de que juízos morais são ou reguladores de ações ou práticos. No entanto, cada uma ganha muito de sua plausibilidade com a sensível inadequação da outra. Uma reação muito natural a qualquer análise não-cognitiva de termos éticos é protestar que a ética é mais do que isso, algo mais externo ao agente de juízos morais, com mais autoridade tanto sobre o falante quanto sobre o interlocutor ou o objeto sobre o qual se fala, e essa reação provavelmente persistirá mesmo quando se concede totalmente que as restrições lógicas e formais de prescritividade e universalidade inexoráveis são procedentes. Tendemos a acreditar que ética seja mais uma questão de conhecimento e menos de decisão do que qualquer análise não-cognitiva permite. É claro que o naturalismo satisfaz tal demanda. Não será um problema de escolha ou decisão uma ação ser cruel, injusta ou

imprudente ou ser mais capaz de produzir preocupação de que prazer. Mas a satisfação dessa demanda introduz uma deficiência contrária. Numa análise naturalista, juízos morais podem ser práticos, mas sua praticidade é totalmente relativa aos desejos ou possíveis satisfações da pessoa ou das pessoas cujas ações deverão ser guiadas. Porém, juízos morais parecem ter algo mais a dizer. Esse ponto de vista deixa de lado a qualidade categórica dos pré-requisitos morais. Na realidade, tanto as análises não-cognitivas quanto as naturalistas rejeitam a aparente autoridade da ética, a primeira ao excluir o aspecto categoricamente imperativo e a outra a afirmação de validade objetiva ou verdade. O usuário comum de linguagem moral quer dizer algo sobre seja o que for que ele caracterize moralmente. Por exemplo, uma ação possível, como é por si mesma ou seria se fosse realizada, e não sobre, ou que simplesmente expresse, sua atitude ou reação ou de qualquer outra pessoa. Mas aquilo que ele quer dizer não é puramente descritivo, não é inerte, mas algo que envolve uma tomada de ação ou que se evite uma ação de maneira absoluta, e não contingentemente sujeita a qualquer desejo, preferência, política ou escolha, seja dele seja de qualquer outro. Alguém num estado de perplexidade moral, imaginando se seria errado comprometer-se com, por exemplo, uma pesquisa sobre guerra bacteriológica, quer chegar a um juízo sobre esse caso concreto, sobre fazer esse trabalho nesse momento sob tais circunstâncias. Suas características relevantes serão parte do assunto do juízo, mas nenhuma relação entre ele e a ação proposta será parte do predicado. A questão não é, por exemplo, se ele realmente quer

fazer seu trabalho, se isso vai deixá-lo satisfeito ou não, se ele no longo prazo irá posicionar-se a favor, ou mesmo se essa é uma ação de tal tipo que ele pode alegre e sinceramente recomendar em todos os casos relevantemente similares. Ele não está nem imaginando apenas se deve recomendar tal ação em todos os casos relevantemente similares. Ele quer saber se esse tipo de atitude seria errado em si mesmo. Algo como esse exemplo é o conceito objetivista cotidiano, do qual a discussão sobre qualidades não-naturais é uma reconstrução do filósofo.

A prevalência dessa tendência a objetivar os valores — e não somente os morais — é confirmada por um padrão de pensamento que encontramos em existencialistas e nos que são influenciados por eles. A negação dos valores objetivos pode trazer consigo uma reação emocional extrema, uma sensação de que nada importa, de que a vida perdeu seu propósito. É claro que isso não procede. A falta de valores objetivos não é uma boa razão para abandonar considerações subjetivas ou deixar de querer qualquer coisa. Mas o abandono de uma crença nos valores objetivos pode causar, ao menos temporariamente, o declínio das considerações subjetivas e do senso de propósito. Tal cenário é evidência de que as pessoas que têm tal reação tendem a objetivar suas considerações e propósitos, conferindo-lhes uma autoridade externa fictícia. A pretensão de objetividade foi tão fortemente associada com suas considerações e propósitos subjetivos que a queda daquela primeira acaba por comprometer o outro também.

Esse ponto de vista de que a análise conceitual revelaria uma pretensão de objetividade é, às vezes, dramaticamente confirmado por filósofos que estão oficialmente do outro lado. Bertrand Russell, por exemplo, diz que “as proposições éticas deveriam ser expressas de modo optativo, não indicativo”. Ele se defende efetivamente contra a acusação de inconsistência tanto por sustentar que valorações éticas são subjetivas quanto por expressar opiniões enfáticas sobre questões éticas. No entanto, ao final, admite:

Certamente *parece* haver algo mais. Suponha-se, por exemplo, que alguém defendesse a inclusão de touradas neste país. Ao me opor a tal proposta, eu deveria *sentir* não somente que estava a expressar meus desejos, mas que meus desejos sobre o assunto estão *certos*, seja lá o que isso signifique. No que diz respeito ao argumento, posso, penso eu, mostrar que não sou culpado de nenhuma inconsistência lógica ao manter a interpretação da ética desenvolvida mais atrás e, ao mesmo tempo, expressar fortes preferências éticas. Mas, em sentimento, não estou satisfeito.

Mas ele conclui, de maneira suficientemente razoável, com a seguinte observação: “Posso apenas dizer que, conquanto as minhas opiniões sobre ética não me satisfaçam, aquelas alheias satisfazer-me-ão ainda menos”.

Concluo, então, que juízos morais comuns incluem uma pretensão à objetividade, uma assunção de valores objetivos justamente no sentido o qual me importa negar. Não acredito que seja ir longe demais dizer

que essa assunção foi incorporada ao significado básico, convencional, dos termos morais. Qualquer análise do significado destes últimos que omita essa afirmação de prescritividade objetiva e intrínseca é, nesse sentido, incompleta; e isso vale para qualquer análise não-cognitiva, naturalista ou qualquer combinação das duas.

Se a ética de segunda ordem fosse limitada, então, à análise linguística e conceitual, daí se seguiria que valores morais são, ao menos, objetivos. Que sejam assim é parte do que nossos enunciados morais significam: os conceitos morais tradicionais do homem comum, assim como os dos principais filósofos ocidentais, são conceitos de valor objetivo. Mas é precisamente por essa razão que a análise linguística e conceitual não é suficiente. A pretensão de objetividade, por mais enraizada que esteja em nossa linguagem e pensamento, não valida a si mesma. Pode e deve ser questionada. Mas a negação dos valores objetivos deverá ser defendida não como resultado de uma abordagem analítica, mas como uma “teoria do erro”, uma teoria que diz que, embora a maioria das pessoas, ao formular juízos morais, implicitamente afirme, entre outras coisas, apontar a algo objetivamente prescritivo, essas afirmações são todas falsas. É isso que torna apropriado o nome “ceticismo moral”.

Mas como esta é uma teoria do erro, já que é contra assunções enraizadas em nosso pensamento e embutida em alguns modos de uso da linguagem, e por estar em conflito com o que é às vezes chamado de senso comum, ela precisa de uma base muito sólida. Não é

algo que podemos aceitar com facilidade ou informalmente e então passar adiante sem alarde. Se vamos adotar este ponto de vista, devemos argumentar explicitamente a favor dele. Em termos tradicionais, ele foi apoiado sobre dois tipos principais de argumentos que devo chamar de argumento da relatividade e argumento da estranheza, mas ambos podem, como devo mostrar, ser complementados de várias maneiras.

8. O argumento da relatividade

O argumento da relatividade tem como premissa a conhecida variação de códigos morais de uma sociedade para a outra e de um período para outro, e também as diferenças de crenças morais entre diferentes grupos ou classes dentro de uma comunidade complexa. Tal variação é, em si mesma, tão somente uma verdade de moralidade descritiva, um fato da antropologia que não implica pontos de vista éticos de primeira nem de segunda ordem. No entanto, pode indiretamente apoiar o subjetivismo de segunda ordem. Diferenças radicais entre juízos morais de primeira ordem tornam difícil tratar tais juízos como apreensões de verdades objetivas. Mas não é a mera ocorrência de discordâncias que atua contra a objetividade dos valores. Discordâncias em questões de história, biologia ou cosmologia não provam a inexistência de questões

objetivas nesses campos sobre as quais os pesquisadores venham a discordar. Porém, tais discordâncias científicas resultam de suposições especulativas ou hipóteses explicativas baseadas em indícios inadequados, e não é nem um pouco plausível interpretar discordâncias morais da mesma maneira. A discordância sobre códigos morais parece refletir a adesão e participação das pessoas em vários modos de vida. Essa conexão causal parece ocorrer principalmente desta maneira: as pessoas aprovam a monogamia porque participam de um modo de vida monogâmico, e, não, participam de um modo de vida monogâmico porque aprovam a monogamia. É claro, os padrões podem ser uma idealização do modo de vida do qual surgem. A monogamia da qual as pessoas participam pode ser menos completa, menos rígida, do que aquela que as leva a aprovar tal comportamento. Isso não significa que juízos morais sejam puramente convencionais. Evidentemente, existiram e existem hereges e reformadores morais, pessoas que se viraram contra as regras estabelecidas e as práticas de sua comunidade por razões morais, frequentemente, por razões morais que acataríamos. Mas isso pode ser comumente entendido como a extensão de regras às quais já aderiam por emergirem de um modo de vida existente. Tal extensão, embora ocorra de maneiras novas e não-convencionais, parece-lhes necessária à consistência. Em resumo, o argumento da relatividade tem alguma força simplesmente porque as reais variações dos códigos morais são explicadas de forma mais fácil por meio da hipótese de que refletem modos de vida do que por meio da suposição de que expressem percepções de valores objetivos, a

maioria das quais é seriamente inadequada e terrivelmente distorcida.

Mas há uma conhecida réplica a esse argumento da relatividade, nomeadamente, dizer que os tópicos aos quais se confere validade objetiva em primeiro lugar não são regras morais ou códigos específicos, mas princípios gerais muito básicos, reconhecidos, pelo menos implicitamente, até certo ponto, em toda sociedade. Tais princípios são os que proveem as fundações do que Sidgwick chamou de diferentes métodos de ética: o princípio da universabilidade, talvez; ou a regra segundo a qual uma pessoa deva adaptar-se a normas específicas do tipo de vida do qual se faz parte, de que se poderia beneficiar e dele depender; ou algum princípio utilitarista de fazer aquilo que tende, ou parece tender, a promover a felicidade geral. É fácil mostrar que tais princípios gerais, aliados a diferentes circunstâncias concretas, diferentes padrões sociais existentes ou diferentes preferências, irão gerar diferentes regras morais específicas. Há alguma plausibilidade na afirmação de que as regras específicas que são assim geradas irão variar de comunidade a comunidade ou de grupo para grupo, em estreita concordância com as reais variações nos códigos aceites.

O argumento da relatividade pode ser apenas parcialmente replicado dessa maneira. Para seguir essa linha, o objetivista moral precisa dizer que é apenas nesses princípios que o caráter moral objetivo se acopla imediatamente ao seu assunto ou substrato descritivo específico. Outros juízos morais são objetivamente válidos ou verdadeiros, mas

apenas de maneira derivada e contingente — se as coisas tivessem sido de outra maneira, tipos muito diferentes de ação seriam os corretos. Apesar da proeminência, na recente ética filosófica, da universalização, dos princípios utilitaristas, e afins, eles ainda estão muito longe de constituir o todo do que é de fato afirmado como básico no pensamento moral comum. Muito diz respeito ao que Hare chama “ideais” ou, menos bondosamente, “fanatismo”. Isto é, as pessoas julgam que algumas coisas são boas ou corretas, e outras são ruins ou erradas, não porque — ou pelo menos não somente porque — exemplifiquem algum princípio geral para o qual se possa alegar ampla aceitação implícita, mas porque algo sobre essas coisas provoca certas reações imediatas, embora pudesse provocar reações radical e irreconciliavelmente diferentes em outros. “Senso moral” ou “intuição” são inicialmente descrições mais plausíveis daquilo que determina muitos dos nossos juízos morais do que “razão”. Com relação a todos esses pontos de partida do pensamento moral, o argumento da relatividade permanece com toda força.

9. O argumento da estranheza

Ainda mais importante, no entanto, e certamente mais amplamente aplicável, é o argumento da estranheza. Este tem duas partes, uma

metafísica, a outra epistemológica. Se existissem valores objetivos, então existiriam entidades, qualidades ou relações de um tipo muito estranho, completamente diferente de qualquer outra coisa no universo. De forma correspondente, se estivéssemos conscientes deles, seria por causa de alguma faculdade especial de percepção moral ou intuição completamente diferente de nossos modos comuns de conhecer todo o resto. Tais pontos foram reconhecidos por Moore, quando ele falou de qualidades não-naturais, e pelos intuicionistas, em seu discurso sobre uma “faculdade de intuição moral”. O intuicionismo há muito tempo não está em voga, e é de fato fácil apontar suas implausibilidades. O que não é tão frequentemente destacado, mas é mais importante, é que a tese central do intuicionismo é tal que qualquer ponto de vista objetivista dos valores acaba comprometido a ela: o intuicionismo apenas torna insuportavelmente claro o que outras formas de objetivismo encobrem. É evidente que a sugestão de que juízos morais são formulados ou que problemas morais são resolvidos quando o agente se senta e tem uma intuição ética seja uma caricatura do real pensamento moral. Mas, por mais complexo que seja o processo real, ele irá demandar (se deve gerar conclusões solidamente prescritivas) alguma contribuição desse tipo em particular, sejam premissas ou formas de argumento, ou ambos. Quando fazemos a inconveniente pergunta de como podemos estar conscientes dessa sólida prescritividade, da verdade dessas premissas éticas particulares ou da cogência desse padrão de racionalidade ético particular, nenhuma de nossas explicações comuns de percepção sensorial, ou

introspecção, ou o delineamento e confirmação de hipóteses explicativas, inferência ou construção lógica, análise conceitual, ou nenhuma combinação destes, irá nos fornecer uma resposta satisfatória. “Um tipo especial de intuição” é uma resposta claudicante, mas é a única à qual o objetivista esclarecido está inclinado a recorrer.

De fato, a melhor jogada para o objetivista moral é não evitar esse problema, mas procurar companheiros de culpa. Por exemplo, Richard Price argumenta que não é apenas conhecimento moral que o empirismo como o de Locke e Hume não pode explicar, mas também nosso conhecimento, e mesmo nossa ideia, de essência, número, identidade, diversidade, solidez, inércia, substância, a existência necessária e a infinita extensão do tempo e do espaço, necessidade e possibilidade em geral, poder e causação. Se o entendimento, que Price define como a nossa faculdade interna de discernir a verdade, é também uma fonte de novas ideias simples de tantos outros tipos, não será também um poder de imediatamente perceber certo e errado, que, no entanto, são atributos reais de ações?

Esta é uma réplica importante ao argumento da estranheza. A única resposta adequada a ela seria mostrar como, sobre fundamentos empiristas, podemos construir uma explicação das ideias e crenças e do conhecimento que temos de todas essas questões. Não posso nem mesmo começar a fazê-lo aqui, embora tenha empreendido partes dessa tarefa alhures. Posso apenas declarar que acredito que explicações satisfatórias da maioria dessas questões podem ser dadas

em termos empíricos. Se supostas necessidades ou essências metafísicas resistirem a tal tratamento, então elas também devem ser incluídas, junto aos valores objetivos, entre os alvos do argumento da estranheza.

Essa estranheza não consiste simplesmente no fato de que enunciados éticos não sejam verificáveis. Embora o positivismo lógico, com sua teoria da verificabilidade do significado descritivo, tenha dado impulso às explicações não-cognitivas sobre ética, não apenas os positivistas lógicos, como também os empiristas de um tipo bem mais liberal, considerariam valores objetivos difíceis de acomodar. De fato, eu não apenas rejeitaria o princípio de verificabilidade, como também negaria a conclusão a que comumente se chega dessa maneira, vale dizer, a conclusão de que juízos morais não têm significado descritivo. A asserção de que existem valores objetivos ou entidades intrinsecamente prescritivas ou características de algum tipo pressupostas por juízos morais comuns é, eu digo, não sem significado, mas sim falsa.

As ideias de Platão são um exemplo dramático de que os valores objetivos teriam de ser. A ideia do Bem é tal, que o seu conhecimento fornece ao conhecedor tanto uma direção quanto um motivo dominante. [A condição] de algo ser bom diz à pessoa que o conhece que o busque, e a faz buscá-lo. Um Bem objetivo seria procurado por qualquer um a quem ele fosse familiar, não por causa de qualquer fato contingente de que essa pessoa, ou toda pessoa, é assim constituída

para desejar tal fim, mas apenas porque o fim tem embutida em si a qualidade de dever ser procurado de alguma maneira.

A necessidade de um argumento desse tipo pode ser destacada pela reflexão sobre o argumento de Hume de que a “razão” — na qual, nesse ponto, ele inclui todo tipo de conhecimento, inclusive o racional — jamais pode ser um “motivo influenciador da vontade”. [Um adversário] poderia obtemperar que Hume objetou de forma injusta a respeito da falta de poder influenciador (e não contingentemente sujeito aos desejos) nos objetos de conhecimento e razão comuns. [O adversário] poderia afirmar que a diferença entre valores e objetos naturais está precisamente no poder [dos valores] de automaticamente influenciar a vontade, quando são conhecidos. A isso Hume poderia, e precisaria, replicar que essa objeção envolve o postulado de entidades de valor ou características de valor de uma ordem bastante diferente de tudo a que estamos familiarizados, e ainda uma faculdade correspondente para detectá-los. Ou seja, ele teria de complementar seu argumento explícito com o que eu chamei de argumento da estranheza.

Outra maneira de apresentar essa estranheza é indagar, sobre qualquer coisa que supostamente teria alguma qualidade moral objetiva, como ela estaria ligada a características naturais. Qual é a conexão entre o fato natural de que uma ação seja um caso de crueldade deliberada — por exemplo, causar dor por diversão — e o fato moral de que seja errada? Não pode ser uma implicação, uma necessidade lógica ou

semântica. No entanto, não acontece meramente que as duas características ocorram juntas. A qualidade de ser errada deve, de alguma maneira, ser “consecutiva” ou “superveniente”. É errada porque é um caso de crueldade deliberada. Mas o que *exatamente* significa esse “porque”? E como conhecemos a relação que ele significa, se isso é algo mais do que tais ações serem socialmente condenadas, e condenadas também por nós, talvez por termos absorvido atitudes de nosso ambiente social? Não é nem mesmo suficiente postular uma faculdade que “vê” a propriedade de ser errado. Algo deve ser postulado que veja simultaneamente as características naturais constitutivas da crueldade e a qualidade de ser errada, e o misterioso elo consecutivo que as conecta. Alternativamente, a intuição requerida poderia ser a percepção de que a qualidade de ser errado é uma propriedade de ordem superior que pertence a certas propriedades naturais; mas o que é essa pertença para outras propriedades, e como podemos discerni-la? Quão mais simples e mais abrangente seria a situação se pudéssemos substituir a qualidade moral por algum tipo de resposta subjetiva que se relacionaria causalmente à detecção de características naturais, com respeito às quais a suposta qualidade é afirmada como consecutiva.

Pode-se pensar que o argumento da estranheza ganhou um começo injusto se assim o relacionarmos aos que estão admitidamente entre os produtos mais delirantes da fantasia filosófica — ideias platônicas, qualidades não-naturais, relações autoevidentes de adequação, faculdades de intuição e afins. Será igualmente convincente se aplicado

aos termos que mais provavelmente expressam juízos morais cotidianos — embora ainda, como se argumentou na seção 7, com a afirmação de objetividade — [como] “tu deves fazer isto”, “tu não podes fazer aquilo”, “obrigação”, “injusto”, “inescrupuloso”, “vergonhoso”, “mesquinho”, ou à discussão sobre boas razões pró e contra ações possíveis? Com certeza, não. Mas é assim porque a prescritividade objetiva, o elemento de que uma afirmação, pela sua solidez, está embutido no pensamento e na linguagem moral comuns, ainda não está isolado nessas formas de discurso, mas se apresenta juntamente relacionado a desejos e sentimentos, considerações sobre os meios para determinados fins, exigências interpessoais, a injustiça que consiste na violação do que são, no contexto, os padrões aceitos de mérito, os constituintes psicológicos da crueldade e por aí vai. Não há nada estranho a respeito de nenhum desses tópicos, mas, protegida pelo seu véu, a pretensão de autoridade moral pode passar despercebida. Porém, se estou certo em afirmar que [tal pretensão] está comumente presente, ela precisa ser examinada. [Isso porque] é provável a sua incorporação automática às explicações filosóficas da ética que sistematizam nosso pensamento comum, mesmo por meio desses termos aparentemente inocentes. Com tal propósito, [a mencionada pretensão] precisa ser isolada e exposta tal como ela é [tratada] pelas reconstruções filosóficas menos cautelosas.

10. Padrões de objetificação

Considerações como essas sugerem que, no fim das contas, é menos paradoxal rejeitar do que conservar a crença de senso comum na objetividade dos valores morais, desde que possamos explicar como essa crença, caso seja falsa, estabeleceu-se e é tão resistente às críticas. Não é difícil satisfazer essa condição.

Numa visão subjetivista, os valores supostamente objetivos são baseados, de fato, em tomadas de posição do indivíduo que o levam a reconhecer esses valores e a reagir a eles. Se admitirmos o que Hume chama de “a propensão da mente a se estender sobre os objetos exteriores”, entenderemos que a suposta objetividade das qualidades morais surge do que podemos chamar de projeção ou objetivação das tomadas de posição morais. Isso seria análogo ao que se chama de “falácia antropomórfica”, a tendência a atribuir nossos sentimentos aos objetos desses sentimentos. Se um fungo, digamos, enche-nos de aversão, podemos nos inclinar a atribuir-lhe uma qualidade não-natural de impureza. Mas, nos contextos morais, há mais do que essa tendência em jogo. As próprias tomadas de posição morais são, no mínimo em parte, sociais na origem. Padrões de comportamento socialmente estabelecidos — e socialmente necessários — exercem pressão sobre os indivíduos, e cada um tende a internalizar essas pressões e a exigir de si e dos outros [o cumprimento de] tais padrões comportamentais. As tomadas de posição objetivadas em valores morais têm, de fato, uma fonte externa, embora não aquela a elas

atribuída pela crença em sua autoridade absoluta. Além do mais, há motivos que apoiariam a objetivação. Precisamos da moralidade para regular as relações interpessoais, para controlar alguns dos modos como as pessoas se comportam umas em relação às outras, em geral em oposição a inclinações contrárias. Desejamos, assim, que nossos juízos morais sejam referência para outros agentes e para nós mesmos. A validade objetiva dar-lhes-ia a autoridade necessária. Valores estéticos estão logicamente na mesma posição que os morais; praticamente as mesmas considerações metafísicas e epistemológicas aplicam-se também a eles. Mas valores estéticos são menos fortemente objetivados do que valores morais. Seu *status* subjetivo e uma “teoria do erro” a respeito de tais pretensões de objetividade, na medida em que elas são incluídas nos juízos estéticos, serão mais prontamente aceitas apenas porque os motivos de sua objetivação são menos convincentes.

Contudo, seria um erro pensar na objetivação dos valores morais como, primordialmente, uma projeção de sentimentos, como [ocorre] no caso da falácia antropomórfica. Mais importantes são os desejos e pretensões. Como disse Hobbes, “o que quer que seja o objeto do apetite ou do desejo de um homem, isso é o que ele chama de *Bem*”. Certamente, tanto o adjetivo “bom” quanto o substantivo “bens” são usados em contextos não-morais relativos a coisas, porquanto eles satisfazem desejos. Desenvolvemos a noção de que algo é objetivamente bom, ou que tem valor intrínseco, por meio da reversão do sentido da dependência, fazendo com que o desejo dependa da

bondade em vez de a bondade depender do desejo. Isso é reforçado pelo fato de a coisa desejada ter características que a tornam desejável, capaz de despertar um desejo, ou de satisfazer a um desejo já existente. É fácil confundir o modo pelo qual a desejabilidade de algo seja realmente objetiva com o valor objetivo que essa coisa tem para nossa razão. O fato de a palavra “bom” ser usada como um de nossos principais termos morais é um sinal desse padrão de objetivação.

Empregos similares de palavras são cobertos pela distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos. A afirmação de que alguém “deve” ou, mais energicamente, “tem de” fazer isso ou aquilo pode ser endossada, explícita ou implicitamente, pela referência ao que ele quer ou ao que são seus propósitos e objetivos. Novamente, pode haver uma referência aos propósitos de outrem, talvez do falante: “Tu tens de fazer isso.” — “Por quê?” — “Porque eu quero isso ou aquilo”. O imperativo moral categórico que poderia ser expresso nas mesmas palavras pode ser visto como resultado da supressão da oração condicional em um imperativo hipotético, sem sua substituição por qualquer referência desse tipo aos desejos do falante. A ação em questão ainda é exigida da forma como ela o seria se fosse apropriadamente relacionada a um desejo, mas não se admite mais que haja qualquer necessidade contingente da qual dependa o fato de a ação ser exigida. Novamente, esse desenvolvimento pode ser entendido ao lembrarmos que ao menos nossos juízos morais centrais e básicos representam exigências sociais, em que a fonte da necessidade é indeterminada e difusa. De quem são as exigências ou as

necessidades em questão: as do agente, ou as do falante, ou as de uma multidão indefinida de outras pessoas? De certo modo, de todos eles; mas há vantagens em não as especificar precisamente. O falante faz exigências na qualidade de membro de uma comunidade, na qual ele se desenvolveu por meio de sua participação num modo de vida coletivo. Além disso, o que se exige desse agente específico seria exigido de qualquer outro numa situação similar; mas espera-se também que o agente tenha internalizado as exigências relevantes, que aja como se os fins para os quais a ação é exigida fossem os dele próprio. Suprimindo qualquer referência explícita a exigências e tornando categóricos os imperativos, facilitamos desenvolvimentos conceituais de uma exigência como essa em direção a outra. Os empregos morais de palavras tais como “tem de” (*must*), “deve” (*ought*) e “deveria” (*should*), todas usadas também para expressar imperativos hipotéticos, são sinais desse padrão de objetivação.

Pode-se objetar que essa explicação liga intimamente a ética normativa à moralidade descritiva, com os costumes ou os padrões de comportamento socialmente impostos (*enforced*) que os antropólogos registram. Mas dificilmente se pode negar que o pensamento moral surja da imposição (*enforcement*) de códigos sociais. Claro que ele não se restringe a isso. Mas, mesmo quando os juízos morais são destacados dos costumes de uma sociedade real, eles estão sujeitos a ser enquadrados no esquema de referência de uma comunidade ideal de agentes morais, como o reino kantiano das finalidades, o qual, não fora a necessidade de dar a Deus um lugar especial nesse reino, seria

mais propriamente chamado de comunidade de finalidades para o bem-estar de todos (*commonwealth of ends*).

Outra forma de explicar a objetivação de valores morais é dizer que a ética é um sistema de leis do qual se eliminou o legislador. Isso pode ter derivado ou das leis positivas de um Estado ou de um suposto sistema de leis divinas. Não há nenhuma dúvida de que alguns aspectos dos conceitos morais da Europa moderna remontam à ética teológica do cristianismo. A ênfase em noções quase-imperativas, no que deve ser feito ou no que é errado, num sentido próximo de ser “proibido”, é certamente um resquício dos mandamentos divinos. Deve-se admitir que os conceitos éticos centrais de Platão e Aristóteles também são, num sentido amplo, prescritivos ou intrinsecamente orientados para guiar ações, mas, ao concentrarem-se de preferência no “bom” ao invés de no “deve”, eles revelam que seu pensamento moral é uma objetivação daquilo que é desejado e causa satisfação, em vez [de uma objetivação] daquilo que é ordenado. Elizabeth Anscombe argumentou que os conceitos modernos, não-aristotélicos, de obrigação *moral*, *dever moral*, do que é *moralmente* certo e errado e do senso *moral* do “deve” são [conceitos] remanescentes que persistem fora do sistema de pensamento que os tornou inteligíveis de fato, a saber: a crença na lei divina. Ela deduz que “deve” “tornou-se uma palavra com mera força hipnótica”, com tão somente uma “aparência ilusória de conteúdo”, e que seria melhor descartar totalmente tais termos e conceitos, e voltar aos aristotélicos.

Há muito a ser dito sobre essa visão. Mas, embora dessa forma possamos explicar alguns aspectos peculiares da moderna filosofia moral, seria um erro ver todo o problema da pretensão de prescritibilidade objetiva como meramente local e desnecessário, como uma complicação pós-operatória de uma sociedade da qual, recente e precipitadamente, se extirpou o sistema dominante de crença teística. Como mostram Cudworth, Clarke e Price, por exemplo, até aqueles que ainda aceitam os mandamentos divinos, ou a lei positiva de Deus, podem acreditar que os valores morais tenham independência objetiva, mas ainda assim com autoridade como guias da ação. Respondendo ao dilema do *Êutifron* de Platão, eles acreditam que Deus ordena o que Ele ordena porque aquilo é bom ou certo em si mesmo, e não que aquilo seja bom ou certo meramente porque, ou já que, Ele o ordenou. Caso contrário, não poderia ser dito do próprio Deus que ele é bom. Price indaga: “O que pode ser mais absurdo do que fazer da divindade nada além de vontade, e exaltar o feito sobre as ruínas de todos os seus atributos?” A aparente objetividade do valor moral é um fenômeno difundido que possui mais de uma fonte: Quando a crença no legislador divino esvaiu-se, a persistência da crença em algo como a lei divina é apenas um fator entre outros. Há vários padrões distintos de objetivação, e todos eles deixaram vestígios característicos nos nossos conceitos e linguagem morais reais.

11. A finalidade geral da vida humana

Considera-se que o argumento das seções anteriores aplica-se de maneira bem geral ao pensamento moral, mas os termos nos quais ele foi exposto são, em grande parte, os da tradição kantiana e pós-kantiana da filosofia moral inglesa. Aos mais familiarizados com outra tradição, que passa por Aristóteles e Tomás de Aquino, isso pode parecer um desvio de foco. Para essas pessoas, a noção fundamental é a do bem para o homem, ou da finalidade ou meta universal da vida humana, ou talvez de um conjunto de bens básicos ou propósitos humanos primordiais. O raciocínio moral consiste parte em alcançar uma compreensão mais adequada dessa finalidade (ou conjunto de finalidades) básica, parte em encontrar a melhor forma de buscá-la e compreendê-la. Mas essa abordagem está aberta a duas interpretações radicalmente diferentes. De acordo com uma delas, dizer que algo é o bem para o homem ou é a finalidade universal da vida humana equivale a dizer, simplesmente, que aquilo é o que o homem de fato busca ou considerará definitivamente satisfatório, ou talvez que é algo que, se postulado como uma finalidade implícita, nos torna aptos a encontrar um sentido para as reais buscas humanas e a detectar um padrão coerente no que, de outra forma, pareceria uma caótica confusão de propósitos conflitantes. De acordo com a outra interpretação, dizer que algo é o bem para o homem ou é a finalidade universal da vida humana equivale a dizer que aquilo é o fim correto do homem, que é o que ele

deve esforçar-se para alcançar, esteja o homem, de fato, realizando-o ou não. Na primeira interpretação, temos uma enunciação descritiva; na segunda, uma normativa ou valorativa ou prescritiva. Mas essa abordagem tende a combinar as duas interpretações, ou a alternar entre uma e outra, e a tomar emprestado da plausibilidade das afirmações do primeiro tipo o apoio para o que são, na realidade, reivindicações do segundo tipo de enunciação.

Com essa ideia interpretada do primeiro modo eu não tenho nenhum problema. Apenas alertaria para o fato de que pode bem haver ainda maior diversidade de propósitos fundamentais, mais variações no que os diferentes seres humanos considerarão definitivamente satisfatório, do que poderia sugerir a terminologia “o bem para o homem”. Tampouco tenho qualquer problema com a segunda interpretação, prescritiva, contanto que ela seja reconhecida como subjetivamente prescritiva, que o falante esteja aqui formulando suas próprias exigências ou propostas, ou as daqueles cuja tendência ele represente, embora, sem dúvida, vinculando essas exigências ou propostas àquilo que ele já considera ser, no primeiro sentido, descritivo, as metas humanas fundamentais. Na verdade, eu mesmo farei uso da noção de bem para o homem, interpretada de ambas as formas, quando tentar esboçar, no capítulo 8 [de *Ética: Inventando o Certo e o Errado*], um sistema positivo de moral. Mas se se sustenta que algo é, objetivamente, a finalidade apropriada ou correta da vida humana, então isso é equivalente à afirmação de algo que é, em termos objetivos, categoricamente imperativo e que se ajusta perfeitamente ao

âmbito do nosso argumento anterior. De fato, a articulação do que eu chamei aqui de as duas interpretações é ainda um outro padrão de objetivação: uma pretensão de prescritibilidade é formada a partir da combinação do elemento normativo na segunda interpretação com a objetividade permitida pela primeira, a partir da afirmação de que isso e aquilo são as finalidades humanas fundamentalmente buscadas ou satisfatórias em termos definitivos. O argumento da relatividade ainda se aplica. A radical diversidade das metas que os homens realmente perseguem e consideram satisfatórias torna inverossímil interpretar tais diligências como resultado da compreensão imperfeita de um bem verdadeiro e indiviso. Cabe, da mesma forma, o argumento da estranheza. Podemos ainda questionar o que pode ser essa certeza objetivamente prescritiva da meta verdadeira, e como isso se vincula, de um lado, aos aspectos descritivos dessa meta, e, por outro, ao fato de que tal coisa seja, *até certo ponto*, uma meta real da busca humana.

Para enfrentar essas dificuldades, o objetivista pode recorrer ao propósito de Deus: o verdadeiro propósito da vida humana é fixado pelo que Deus pretendeu (ou pretende) que o homem fizesse ou fosse. As buscas e satisfações humanas reais têm certa relação com esse fim verdadeiro porque Deus criou os homens para esse fim e os criou tais que eles têm que o buscar. Trata-se, porém, apenas de *certa* relação, por causa da inevitável imperfeição das criaturas.

Admito que, se a doutrina teológica necessária pudesse ser defendida, seria possível estabelecer um tipo de prescritibilidade ética objetiva.

Tendo em vista a minha afirmação de que o teísmo não pode ser defendido, não o considero ameaça alguma ao meu argumento. Mas retomarei a questão das relações entre moralidade e religião no capítulo 10. Aqueles que desejam conservar o teísmo como opção viva podem tomar os argumentos dos capítulos intermediários no sentido hipotético, como a discussão do que podemos pensar da moralidade sem o recurso a Deus, e, daí, o que podemos dizer sobre moralidade se, ao fim e ao cabo, dispensarmos a crença religiosa.

12. Conclusão

Defendi a tese de que existe um genuíno problema a respeito do *status* dos valores, incluindo os valores morais. O ceticismo moral, a negação de valores morais objetivos, não deve ser confundido com nenhuma das visões normativas de primeira ordem ou com qualquer análise conceitual ou linguística. De fato, os juízos morais comuns implicam uma pretensão de objetividade que tanto a análise não-cognitiva como a naturalista deixam de captar. O ceticismo moral, assim, tem que tomar a forma de uma teoria do erro, reconhecendo que uma crença em valores objetivos é constituída no pensamento e na linguagem moral comum, mas afirmando que essa crença arraigada é falsa. Assim, ela necessita de argumentos para apoiá-la contra o “senso comum”. Mas consegue-se encontrar argumentos sólidos. As considerações em favor do ceticismo moral são: primeiramente, a relatividade ou

variabilidade de alguns importantes pontos de partida do pensamento moral e sua aparente dependência em relação aos modos de vida reais; em segundo lugar, a peculiaridade metafísica dos supostos valores objetivos, já que eles teriam que ser intrinsecamente guias da ação e motivadores; em terceiro lugar, o problema de como tais valores poderiam ser consecutivos com respeito a aspectos naturais, ou supervenientes a eles; em quarto lugar, a correspondente dificuldade epistemológica de explicar nosso conhecimento das entidades de valor ou de suas características e do seu vínculo com os aspectos dos quais elas seriam resultantes; em quinto lugar, a possibilidade de explicar, em termos de vários padrões diferentes de objetivação, vestígios do que permanece na linguagem e nos conceitos morais, e como, mesmo se esses valores objetivos não existissem, as pessoas não apenas teriam suposto sua existência, mas também teriam persistido firmemente em tal crença. Esses cinco pontos definem o argumento a favor do ceticismo moral. Entretanto, quase tão importantes são a eliminação prévia de mal-entendidos que, com frequência, impedem o exame honesto e explícito da tese e a separação entre aqueles itens sobre os quais a moral cética é reticente e as várias qualidades e relações associadas, cujo *status* objetivo não está em discussão.

fonte: "The Subjectivity of Values", in *Ethics: Inventing Right and Wrong*
(Penguin, 1977, 1990)

tradução: Helke Cunha de Carvalho, Jônatas Rafael Álvares, Maíra Mendes Galvão e Nelson Gonçalves Gomes (Universidade de Brasília)