



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

**UM ARGUMENTO MORAL CUMULATIVO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA
DE DEUS**

Brasília

2021

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

UM ARGUMENTO MORAL CUMULATIVO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Orientador: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília

2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ra Rocha Silveira, Rodrigo
Um Argumento Moral Cumulativo em Favor da Existência de
Deus / Rodrigo Rocha Silveira; orientador Agnaldo Cuoco
Portugal. -- Brasília, 2021.
210 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Filosofia) --
Universidade de Brasília, 2021.

1. Teologia Natural. 2. Argumento moral em favor da
existência de Deus. 3. Metaética. 4. Teoria do Comando
Divino. 5. Defesa cumulativa. I. Cuoco Portugal, Agnaldo,
orient. II. Título.

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

UM ARGUMENTO MORAL CUMULATIVO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Tese aprovada em ____ de _____ de _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Presidente (PPGFIL/UnB)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda

Membro Externo (Universidade Federal de Ouro Preto)

Prof. Dr. Luis R. G. Oliveira

Membro Externo (University of Houston)

Prof. Dr. Alexandre Hahn

Membro Interno (PPGFIL/UnB)

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Suplente (PPGFIL/UnB)

Dedico esse trabalho a minha amada esposa, Paula Machado Ribeiro

AGRADECIMENTOS

A elaboração de um trabalho monográfico é, em sua maior parte, uma tarefa solitária. Isso não significa, contudo, que não haja mais ninguém além do autor a quem atribuir os méritos caso eles existam. Pelo contrário, mesmo os mais solitários esforços geralmente têm o concurso, ainda que não explícito, de muitas pessoas. Esse certamente é o caso no que diz respeito a esta tese.

Sou grato ao Professor Agnaldo Cuoco Portugal, que tem sido, ao longo de vários anos, um exemplo e um guia no ofício de pesquisar e ensinar Filosofia. A leitura atenta por parte dele do texto que se segue certamente salvou este autor de inúmeros erros e suas sugestões elevaram a qualidade do trabalho. Além disso, algumas iniciativas propostas por ele no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia foram também importantes para o desenvolvimento da tese. A principal delas foi a criação do Laboratório de Epistemologia da Religião, em que os alunos do mestrado e do doutorado que pesquisam temas em Filosofia da Religião têm a oportunidade de apresentar versões preliminares de seus textos e serem construtivamente criticados pelos seus pares. Uma porção significativa desta tese foi apresentada previamente em várias sessões do Laboratório ao longo dos últimos quatro anos. Por isso também agradeço aos alunos de pós-graduação e pesquisadores associados que participaram dessas sessões apresentando-me oportunidades de aperfeiçoamento.

Os avaliadores das diversas versões preliminares dessa tese, especialmente os que participaram formalmente das defesas de projeto e do exame de qualificação, contribuíram significativamente para o seu melhoramento por meio das suas críticas. Por isso, sou grato aos professores Alexandre Hahn, Alcino Bonella, Luis R. G. Oliveira, Marcio Gimenes de Paula e Sérgio Ricardo Neves de Miranda.

Agradeço à Associação Brasileira de Filosofia da Religião por ter me selecionado para a apresentar a primeira parte desta pesquisa no seu 8º Congresso Brasileiro, realizado em Ouro Preto em 2019. Agradeço à Universidade de Brasília por fornecer todo o apoio institucional necessário mesmo em face de um contexto bastante adverso. Uma menção especial é devida à Biblioteca Central dos Estudantes que forneceu boa parte do material bibliográfico citado. Ainda na toada dos agradecimentos institucionais, dou graças à Agência Nacional de Transportes Aquaviários, autarquia que tenho orgulho de servir, por ter concedido

a este autor a possibilidade de exercer um regime de jornada de trabalho especial sem a qual é difícil perceber como concluir este curso seria possível.

Qualquer filósofo possui uma grande dívida com aqueles que o antecederam nessa senda. Esse débito dificilmente pode ser pago. A melhor forma de saldá-lo é adicionando algo à discussão que eles brilhantemente ajudaram a moldar. Então, de certo modo, a própria tese é uma ação de graças. Outra forma de agradecimento é o reconhecimento. Nesse sentido, dois filósofos, com quem tive a oportunidade de conversar pessoalmente, foram especialmente influentes no modo como eu vejo e faço Filosofia: Alvin Plantinga e Richard Swinburne.

De um ponto de vista mais pessoal, agradeço aos meus pais, que durante toda minha vida zelaram e zelam pelo meu bem-estar e fomentaram em mim o interesse pela vida acadêmica. Agradeço à minha esposa Paula pela considerável paciência com que suportou que lhe fosse roubada uma parte da minha atenção nos momentos de ócio e com que me ouviu repetir alguns dos argumentos presentes nas próximas páginas, e por ter me encorajado nos momentos em que não me senti à altura do que me havia proposto.

Por último e mais importante, todo louvor é devido a Ele, sem o qual nada do que foi feito se fez.

“Acredito no Cristianismo assim como eu acredito que o sol nasceu: não só porque o vejo, mas porque através dele eu vejo todas as coisas”

C.S. Lewis

RESUMO

Esta tese é um trabalho em teologia natural que versa sobre o argumento moral em favor da existência de Deus. “Argumento moral” é o nome geral ou rubrica sob o qual se agregam diversos argumentos que partem de algum aspecto da moralidade como evidência para o teísmo. São apresentados, discutidos e defendidos de suas principais objeções sete diferentes argumentos. O primeiro parte da evidência das obrigações morais em sentido realista; o segundo, da existência de obrigações tidas frequentemente como para consigo mesmo; o terceiro, da consciência moral; o quarto, do conhecimento moral; o quinto, o sexto e o sétimo partem de evidências da ordem moral, respectivamente da estabilidade racional do empreendimento moral, da conciliação entre a valorização de princípios morais e a bondade dos resultados das ações, e do abismo entre as demandas da moralidade e nossa capacidade de satisfazê-las. Ao final, apresenta-se um argumento cumulativo a partir dessas seis evidências. No desenvolvimento desse projeto questões contemporâneas em metaética e em filosofia da religião são exploradas, entre elas: a teoria metaética do comando divino e suas principais objeções como o dilema de Eutífron; as principais dificuldades das posições metaéticas disponíveis ao naturalista antirreligioso para explicar as obrigações morais; a coerência da noção de obrigações para consigo mesmo; os argumentos do desmascaramento (*debunking*) evolutivo do realismo moral; a importância da existência de um mundo moralmente ordenado para o exercício da vida ética; os critérios de sucesso dos argumentos teológicos naturais e a força das defesas cumulativas.

Palavras-chave: teologia natural; argumento moral; metaética; obrigação moral; teoria do comando divino; consciência moral; argumentos do desmascaramento evolutivo; ordem moral; defesa cumulativa

ABSTRACT

This dissertation is an effort in natural theology that deals with the moral argument for the existence of God. “Moral argument” is the common name or rubric under which many arguments that start from some feature of morality as evidence for theism are aggregated. Seven different moral arguments are presented, discussed, and defended from their main objections. The first starts from the evidence of moral obligations in a realist sense; the second, from the existence of obligations usually taken as owed to oneself; the third, from moral awareness; the fourth, from moral knowledge; the fifth, the sixth, and the seventh, from the pieces of evidence concerning the moral order, respectively, the rational stability of the moral enterprise, the conciliation between valuing moral principles and the good of the outcomes of actions, and the gap between the demands of morality and our ability to satisfy them. Finally, a cumulative argument composed of the previous six is presented. In the course of developing this project, several contemporary questions in metaethics and philosophy of religion are discussed, among them are: divine command metaethics and its main objections like the Euthyphro Dilemma; the most pressing challenges to the metaethical positions available to the antireligious naturalist for the explanation of moral obligation; the coherence of the notion of obligation to oneself; the evolutionary debunking arguments of moral realism; the importance of a morally ordered world to the ethical life; the success criteria for the natural theological arguments, and the strength of cumulative cases.

Keywords: natural theology; moral argument; metaethics; moral obligation; divine command theory, moral awareness, evolutionary debunking arguments; moral order; cumulative case.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O ARGUMENTO A PARTIR DAS OBRIGAÇÕES MORAIS	16
1.1. Sobre argumentos abduativos	16
1.2. A Intuição de Anscombe	19
1.3. Uma Teoria do Comando Divino das Obrigações Morais	25
1.4. Objeções à Teoria do Comando Divino	30
<i>1.4.1. Objeção a partir do significado</i>	<i>30</i>
<i>1.4.2. Objeção a partir da autonomia</i>	<i>31</i>
<i>1.4.3. O Dilema de Eutífron</i>	<i>37</i>
<i>1.4.4. A objeção a partir dos comandos detestáveis (ou abomináveis)</i>	<i>43</i>
<i>1.4.5. A objeção a partir das obrigações prévias</i>	<i>45</i>
<i>1.4.6. Objeção a partir da superveniência</i>	<i>51</i>
<i>1.4.7. Objeção a partir da promulgação</i>	<i>56</i>
<i>1.4.8. Balanço das objeções</i>	<i>60</i>
1.5. Naturalismo e obrigações morais	60
<i>1.5.1. Não cognitivismo</i>	<i>61</i>
<i>1.5.2. Teoria do erro</i>	<i>62</i>
<i>1.5.3. Construtivismo</i>	<i>65</i>
<i>1.5.4. Naturalismo metaético</i>	<i>70</i>
<i>1.5.4. Não naturalismo metaético</i>	<i>81</i>
1.6. O teísmo como melhor explicação da existência de obrigações morais em sentido realista	91
1.7. Suplemento: Obrigações supostamente para consigo mesmo como evidência para o teísmo.	94
<i>1.7.1. Da incoerência do conceito de obrigação para consigo mesmo</i>	<i>94</i>
<i>1.7.2. Explicações teístas das obrigações em relação a si mesmo ditas obrigações para consigo mesmo</i>	<i>100</i>
<i>1.7.3. Explicações naturalistas das mesmas obrigações</i>	<i>104</i>

1.7.4. <i>Um argumento em favor da existência de Deus</i>	106
2. O ARGUMENTO A PARTIR DA CONSCIÊNCIA E DO CONHECIMENTO MORAL	107
2.1. O argumento a partir da consciência moral	107
2.1.1. <i>Apresentação do argumento</i>	107
2.1.2. <i>Objecções ao argumento</i>	109
2.1.3. <i>Tentativa de fortalecer o argumento e resposta às objeções</i>	110
2.1.4. <i>Avaliação do argumento</i>	119
2.2. O argumento a partir do conhecimento moral	120
2.2.1. <i>O Dilema Darwiniano</i>	120
2.2.2. <i>Resistindo ao dilema</i>	125
2.2.2.1. <i>Explicações de terceiro fator para a confiabilidade das crenças morais</i>	126
2.2.2.2. <i>Minimizando a influência</i>	137
2.2.3. <i>Uma explicação teísta para o conhecimento moral</i>	141
2.2.4. <i>Avaliação do argumento</i>	146
3. O ARGUMENTO A PARTIR DA ORDEM MORAL	150
3.1. Introdução ao argumento	150
3.2. Kant e o postulado da existência de Deus	150
3.2.1. <i>O argumento segundo John Hare</i>	154
3.2.2. <i>O argumento segundo Kyla Ebels-Duggan</i>	160
3.2.3. <i>Críticas aos argumentos</i>	164
3.3. O argumento a partir da graça	171
3.4. Avaliação dos argumentos	176
4. UM ARGUMENTO MORAL CUMULATIVO PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS	180
4.1. Os critérios de sucesso da teologia natural e os argumentos cumulativos	181
4.2. Um argumento moral cumulativo: obrigações, consciência, conhecimento e ordem	186
CONCLUSÃO	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	193

INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado é um exercício em teologia natural, tendo por objeto específico o argumento moral para a existência de Deus.

“Argumento moral” é o nome geral ou rubrica sob o qual estão reunidos vários membros de uma família de argumentos em favor da existência de Deus que têm como ponto de partida algum aspecto da moralidade. A família dos argumentos morais é das mais diversas entre as famílias argumentativas da teologia natural. Não há praticamente nenhum aspecto da moralidade que já não tenha servido como matéria-prima para a elaboração de um argumento para a existência de Deus. John Henry Newman argumentou a favor da existência de Deus a partir da existência de consciência (*conscience*). Henry Sidgwick, Kant e John Hare propuseram a existência de Deus como meio de conciliar a racionalidade prática e as exigências da moralidade. Richard Swinburne argumentou a partir da consciência (*awareness*) moral; William Lane Craig, a partir da objetividade dos valores e deveres éticos. Mark Linville e Angus Ritchie, a partir da cognoscibilidade da moralidade e o primeiro também a partir da dignidade dos seres humanos. Robert Adams, David Baggett e Jerry Walls, bem como C. Stephen Evans, argumentaram em favor da existência de Deus com base na obrigação moral.

Apesar do imenso número e variedade de membros dessa família, o argumento moral não compõe nenhum dos conjuntos clássicos de argumentos da teologia natural. Ele não está entre as cinco vias de São Tomás de Aquino. Não consta das principais listas de argumentos dos teólogos naturais dos séculos XVII e XVIII. Nem pode ser encaixado entre os três tipos que argumentos que segundo Kant seriam os únicos possíveis da razão pura para a existência de Deus, quais sejam, o argumento ontológico, o argumento cosmológico e o argumento físico-teológico, embora o próprio Kant tenha sido instrumental na popularização dos argumentos morais. É somente a partir do século XIX que o argumento moral passa a ser mais bem desenvolvido e, também, atacado.

Desde então, o argumento moral tem tido presença marcante no âmbito da Filosofia da Religião e da Apologética. Uma boa indicação da última é o fato de que a obra de apologética mais popular do século XX, o *Mere Christianity* de C. S. Lewis, publicado originalmente entre 1942 e 1944, traz o argumento moral como único e suficiente argumento para basear racionalmente a existência de Deus. Lewis ia ainda mais longe, a ele parecia que o universo físico não era um bom ponto de partida para a apologética teísta. Os pontos de partida

naturais da teologia natural segundo Lewis seriam os aspectos mais pessoais da realidade, dentre os quais a moralidade e a razão.

Um dos motivos que inspiram a atual popularidade do argumento moral é o fato de que um destacado grupo de filósofos ateus estão de acordo com algumas de suas premissas. Segundo estes, não há espaço para a moralidade num universo desprovido do sobrenatural a não ser, talvez, como uma ilusão útil para o processo evolutivo que nos possibilitou, como espécie, estar vivos hoje e passar adiante nossos genes.

Por outro lado, os argumentos morais, na estimação de muitos, ainda não encontram lugar ao lado dos clássicos argumentos da teologia natural. Michael Martin em *Atheism: a Philosophical Justification* (1990), após analisar detidamente vários argumentos, enquadra o argumento moral na pouco lisonjeira categoria de “argumentos menores”. Do mesmo modo, Graham Oppy, em seu *Arguing about Gods*, (2009), classifica o argumento na categoria “diversos”. Já Jordan Howard Sobel, em *Logic and theism: arguments for and against beliefs in God* (2003), nem sequer inclui o argumento moral entre os que mereceriam atenção do filósofo quando da avaliação do sucesso da teologia natural.

Para muitos eticistas, o Dilema de Eutífron constitui uma objeção insuperável a qualquer tipo de fundamentação teísta a partir da moralidade. Isso se reflete na maneira como os autores de livros-texto para o ensino da Ética tratam o relacionamento entre Deus e moral. Por exemplo, Russ Shafer-Landau, em seu livro-texto *Fundamentals of Ethics* (2009), desconsidera o argumento moral em três páginas com base no Dilema e somente cita uma tentativa de superação em uma nota de fim de capítulo. Semelhantemente, James Rachels, em seu *The Elements of Moral Philosophy* (2002), rapidamente descarta qualquer papel relevante para Deus numa teoria ética pela mesma razão.

O reexame atual da questão do argumento moral aqui realizado consiste numa análise sobre se, de fato, ele merece um lugar de pouco destaque na teologia natural e no ensino da Ética ou se há algo mais a seu respeito, como sugere sua popularidade. Assim, o foco desta tese será examinar sete argumentos morais baseados em três aspectos diferentes da moralidade e analisar sua validade, cogência e chegar a uma conclusão a respeito de sua capacidade de superar os problemas apontados em relação a eles, como aqueles decorrentes do Dilema de Eutífron.

A tese possuirá uma estrutura básica composta de quatro capítulos. Cada um dos três primeiros capítulos tratará de examinar argumentos relacionados a um aspecto, enquanto o

último examinará a possibilidade de construir um argumento moral cumulativo a partir dos argumentos anteriormente apresentados.

O primeiro capítulo versará primariamente sobre o argumento moral a partir das obrigações morais em sentido realista, conforme exposto por C. Stephen Evans e Robert Adams. O argumento tem caráter abduutivo, procura basear-se na ideia de que o teísmo constitui uma explicação mais provável para a existência de obrigações morais em sentido realista do que o seu principal rival, o naturalismo. Para tanto, serão contrapostas as perspectivas teístas e naturalistas para a explicação da existência de obrigações morais e exploradas as razões pelas quais, na estimação dos teístas, o naturalismo seria incapaz prover uma explicação competente. Também serão enunciadas e analisadas objeções à proposta teísta, incluindo as objeções ligadas ao Dilema de Eutífron, como os problemas da autonomia, da arbitrariedade, dos comandos detestáveis e da vacuidade. Ao final do capítulo, propomos um argumento original com base nas assim chamadas obrigações para consigo mesmo.

O segundo capítulo tratará dos argumentos a partir da consciência moral (*moral awareness*) proposto por Richard Swinburne em *The Existence of God* (2004) e a partir do conhecimento moral. No primeiro, se argumenta que não há uma boa explicação naturalista para o fato de que os seres humanos possuem consciência moral e que, por outro lado, há boas razões para acreditar que o Deus com as características a Ele atribuídas pelo teísta teria boas razões para levar a efeito a existência de seres com consciência moral. O segundo apresenta a dificuldade que os naturalistas que adotam um relato darwiniano do surgimento das capacidades intelectuais humanas têm para afirmar a confiabilidade dos mecanismos de geração e avaliação de crenças éticas. A exemplo do que ocorrerá no capítulo anterior, objeções aos argumentos serão apresentadas e analisadas e, ao final, um balanço da força do argumento será apresentado.

O terceiro capítulo, seguindo o plano dos dois anteriores, tratará do argumento a partir da ordem moral. Os argumentos desse capítulo foram primeiramente elaborados por Kant como argumentos da razão prática e não teóricos para a existência de Deus. Autores como John Hare, C. Stephen Layman e Kyla Ebels-Duggan, partindo de Kant, formularam seus próprios argumentos a partir de premissas semelhantes. O primeiro argumento apresentado e defendido no capítulo tem por evidência a intuição de que o empreendimento moral é racionalmente estável, de que considerações prudenciais não se sobrepõem ou são incomensuráveis com razões morais. Para que esse seja o caso, é necessária a existência de um mundo moralmente ordenado em que moralidade e felicidade convirjam no final das contas. Essa convergência seria mais bem explicada pela existência do Deus teísta. O segundo argumento parte da

necessidade de conciliação entre valorizar ao mesmo tempo princípios morais e bons resultados de ações. Por vezes situações surgem em que há uma escolha forçada entre princípios morais, como o da dignidade humana, e a bondade de resultados de ações. Deus poderia conciliar esses dois aspectos fundamentais, garantindo que da ação conforme princípios surjam resultados que, consideradas todas as coisas, sejam bons. O terceiro argumento parte do abismo observado entre as elevadas demandas morais que reconhecemos sobre nós e nossas capacidades naturais de satisfazê-las, juntamente com o princípio “dever implica poder”. Deus explicaria melhor do que o naturalismo como é possível que tenhamos essa demanda apesar de nossa relativa inaptidão.

Por fim, o quarto capítulo irá discutir o valor de argumentos para a existência de Deus e seu critério de sucesso, a força de argumentos cumulativos e irá finalmente montar um argumento moral cumulativo para a existência de Deus com base nos sete argumentos anteriormente apresentados. Por isso, esse capítulo dependerá em larga parte dos resultados dos demais capítulos e fará um balanço quanto à força do argumento moral e sua importância para o estado atual da Filosofia da Religião.

1. O ARGUMENTO A PARTIR DAS OBRIGAÇÕES MORAIS

1.1. Sobre argumentos abduativos

A maioria dos argumentos teológicos naturais apresentados a seguir e, não só os deste capítulo, é do tipo abduativo. Por isso, faz sentido fazer breves considerações prévias sobre a argumentação abduativa que serão úteis no prosseguimento da leitura.

Usualmente os argumentos são divididos em três categorias: dedutivos, indutivos e abduativos¹. Os dedutivos são o tipo mais familiar em que premissas tidas por verdadeiras tornam necessárias a conclusão mediante regras de inferência lógica. Já nos indutivos e nos abduativos, as premissas somente tornam a conclusão mais provável. Por isso, algumas vezes os dois tipos são agregados sob uma mesma categoria e chamados conjuntamente de indutivos. Enquanto argumentos indutivos geralmente partem de algum dado relacionado à frequência com que um fato foi observado (a maioria dos marinheiros sabe nadar e José é marinheiro, então provavelmente José sabe nadar), os abduativos partem da ideia de explicação.

Suponha que você acorde e vá preparar seu café da manhã. Ao chegar na cozinha percebe que há uma xícara de café vazia ainda quente com algumas manchas marrons no seu interior sobre a mesa, há ainda migalhas de pão e um pote de manteiga aberto também sobre a mesa. Disso você conclui que provavelmente sua esposa tomou o café da manhã dela pouco antes de si. Essa conclusão poderia ser alcançada com base num raciocínio indutivo fundamentado na frequência de eventos passados. Pode ser que 70% das vezes em que havia xícaras, migalhas e potes de manteiga nas citadas situações na mesa da cozinha esse estado de coisas tenha sido causado pela sua mulher tomando café antes de você. Porém, mesmo que você não tivesse tido experiências anteriores de achar tais objetos sobre a mesa, conclusão idêntica poderia ser tirada. Suponha que esse seja o seu primeiro dia de casado e ninguém mais more com você na mesma casa além de sua esposa. Nesse caso, você não tem uma coleção anterior

¹ C. S. Pierce foi o criador do termo “abdução”, embora haja alguma controvérsia acerca de se o que é contemporaneamente entendido por abdução é o mesmo que Pierce queria dizer com a expressão.

de situações idênticas com que comparar a nova ocorrência, mas, mesmo assim, parece que é racional concluir conforme você o fez. Isso ocorre porque o raciocínio envolvido ali é o abduutivo. A hipótese de que sua esposa tomou café da manhã pouco antes de você explica o fato de que há tais objetos sobre a mesa. Afinal, seria de se esperar que alguém, especialmente no Brasil, ao tomar café da manhã, bebesse café quente de uma xícara e comesse pão francês com manteiga. Ademais, nenhuma outra hipótese é tão plausível inicialmente quanto essa, já que você tem somente a ela por coabitante.

Esse exemplo revela duas características importantes da abdução: em primeiro lugar, trata-se de um raciocínio movido pela consideração de hipóteses explicativas e, em segundo lugar, envolve a comparação entre as diversas hipóteses possíveis para a explicação de um fato. O fato a ser explicado constitui a evidência que contará em favor da hipótese que melhor explicar sua ocorrência, razão pela qual abdução também é chamada frequentemente de inferência pela melhor explicação.

Uma explicação deve ser avaliada com base em alguns critérios: poder explicativo, abrangência ou escopo, plausibilidade, grau de “ad hocidade”, entre outros. Poder explicativo diz respeito a quão esperada é a evidência dada a hipótese; sobre se há boa razão para pensar que o fato a ser explicado seria o caso, se a hipótese fosse verdadeira; sobre se há um encaixe adequado entre hipótese e evidência. Por isso, há uma relação direta entre o quão provável é uma hipótese dada uma evidência e quão provável é a evidência no caso de a hipótese ser verdadeira. Por vezes esse raciocínio pode ser visto como suspeitosamente circular. Não há, porém, circularidade nenhuma envolvida, visto que a avaliação do poder explicativo não envolve a afirmação da hipótese, mas somente a consideração da probabilidade condicional da evidência dada a hipótese. Escopo ou abrangência diz respeito a quantos diferentes indícios podem ser explicados por uma mesma hipótese. Plausibilidade, a quão provável é a hipótese dado apenas o conhecimento de fundo. Grau de “ad hocidade”, a se a hipótese apresenta sinais de artificialidade criada com o fito de lidar especificamente com dificuldades explicativas.

Para adjudicar qual é a melhor explicação para um certo fato, é preciso avaliar qual das hipóteses explicativas se sai melhor no balanço final dessas virtudes. É importante, porém, notar que, para contar como evidência para uma hipótese, não é necessário que esta seja absolutamente a melhor explicação para aquela, basta que o fato a ser explicado seja mais esperável dada a hipótese do que dadas as suas rivais. Em outras palavras, a probabilidade de uma hipótese é maior quanto maior é o seu poder explicativo em comparação com as hipóteses rivais.

Suponha que um assassinato tenha duas suspeitas: Matilde, a melhor amiga da vítima, e a pior inimiga da falecida, Margarida, que a havia jurado de morte por desavenças passadas. Podemos razoavelmente concluir que, dado nosso conhecimento de fundo, é mais plausível que Margarida tenha cometido o crime, pois ela tinha motivo para tanto e exibiu premeditação. Subsequentemente, descobre-se a arma do crime na posse de Matilde. Embora essa descoberta talvez não seja suficiente para reverter a improbabilidade inicial de que Matilde seja a culpada, talvez em balanço a autoria de Margarida continue a ser a melhor explicação para o crime, ela é uma evidência para a autoria de Matilde, já que é de se esperar que o autor do crime esteja com a posse da arma.

Raciocínios abduativos são ubíquos na experiência cotidiana, na prática judicial, como mostram os exemplos anteriores, na prática médica, especialmente no diagnóstico de doenças, e na ciência. Williamson, advogando o uso da abdução para a escolha de teorias lógicas, caracteriza bem a posição desse tipo de raciocínio e o recomenda para os filósofos:

[a] escolha entre teorias científicas segue uma metodologia de um modo geral abduativa. Teorias científicas são comparadas com respeito a quão bem elas se encaixam às evidências, é claro, mas também com respeito a virtudes como força, simplicidade, elegância e poder de unificação. (...) A metodologia abduativa é o melhor que a ciência tem a oferecer e devemos usá-la.² (WILLIAMSON, 2017, p. 334-335)

A abdução, assim como a indução, não é desprovida de detratores³. Para o que se segue, contudo, a consideraremos como um método adequado para pensar argumentos em teologia natural, no que estamos na companhia de pensadores como Richard Swinburne, cujo projeto em *A Existência de Deus* (2004) é abduativo, embora ele mesmo não use o termo e prefira falar em argumento indutivos. Ao contrário de Swinburne, todavia, não utilizaremos a estrutura teórica provida pelo teorema de Bayes. Isso não porque pensemos que tal utilização seja ilegítima ou descabida. Pelo contrário, provavelmente o emprego do bayesianismo enriqueceria a discussão, mas também nos levaria necessariamente a discutir questões que tornariam o texto ainda mais árido e inacessível e aprofundariam o tratamento de questões preliminares em detrimento da exploração dos argumentos. Ademais, neste e nos próximos capítulos, temos muito pouco a dizer sobre a plausibilidade ou probabilidade prévia das hipóteses a serem

² Por sugestão do orientador desta tese, incluímos em nota de rodapé o texto em língua original de todas as citações traduzidas livremente. Conforme consta no original: “...*scientific theory choice follows a broadly abductive methodology. Scientific theories are compared with respect to how well they fit the evidence, of course, but also with respect to virtues such as strength, simplicity, elegance, and unifying power. (...) The abductive methodology is the best science provides, and we should use it.*”

³ Bas Van Fraassen (1989) é um relevante crítico da abdução.

examinadas, menos ainda sobre como realizar essa ponderação, já que nos concentraremos sobre o poder explicativo do teísmo com respeito a um determinado corpo evidencial.

Por fim, em cada um dos argumentos, como tem sido o padrão na apresentação de argumentos abduativos para a existência de Deus, compararemos somente duas hipóteses explicativas: o teísmo e o naturalismo. Há, é claro, outras hipóteses nesse espectro. Poderíamos incluir na comparação diversas formas de politeísmo, animismo, modelos de Deus rivais ao teísmo, como panteísmo, panenteísmo, deísmo, ou mesmo diferenciar entre as variedades históricas de teísmo. Admitidamente, alguns dos argumentos a serem apresentados, se convincentes, também forneceriam apoio para algumas dessas posições. Não as incluímos porque isso complicaria significativamente a tarefa e, principalmente, porque teísmo e naturalismo são as suas posições mais significativas no debate em filosofia da religião ao menos no ocidente atualmente.

1.2. A Intuição de Anscombe

Em um artigo já clássico sobre filosofia moral escrito em 1958, Elizabeth Anscombe denuncia o estado da ética moderna, cujos pontos fracos, em seu entendimento, consistem na falta de uma filosofia da psicologia adequada e em apelar para os conceitos relacionados à obrigação moral em um contexto metafísico que não autoriza esse apelo. Nas palavras de Anscombe (1958, p.1):

...os conceitos de obrigação e de dever - ou melhor, de obrigação moral de e dever moral - (...) devem ser abandonados se isso for psicologicamente possível; porque eles são remanescentes, ou derivados de remanescentes, de uma concepção mais antiga de ética que não mais subsiste e que são somente prejudiciais sem ela.⁴

A concepção mais antiga de ética a que Anscombe se refere em oposição à ética moderna é a ética cristã medieval. Segundo ela, conceitos como "moralmente certo", "moralmente errado", "obrigatório", "devido", assim como "culpável", "pecaminoso" são derivados de uma concepção legal da moralidade típica de uma visão de mundo em que um

⁴ Salvo quando indicado na bibliografia, todas as traduções citadas são de nossa autoria. Segue abaixo o trecho na língua original: "...the concepts of obligation, and duty - moral obligation and moral duty, that is to say - and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of 'ought', ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it."

Deus pessoal, entendido como legislador, institui regras morais para cumprimento por parte de suas criaturas. O cristianismo teria derivado sua visão de moralidade da Torá judaica, em que Deus aparece como um legislador positivo comandando o povo escolhido conforme sua infinita sabedoria. Um panorama muito diferente da ética aristotélica, cuja metafísica é desprovida de um Deus pessoal. Segundo Anscombe, a evidência de que a dimensão deontológica passou ao primeiro plano na ética somente após o advento do cristianismo é o de que a linguagem da obrigação e do dever está conspicuamente ausente das obras do estagirita. A linguagem sobre a qual se fundamentaria a ética grega seria a linguagem axiológica, do valor, que por sua vez estaria informada pela linguagem teleológica.

Para a filósofa de Cambridge, manter a dimensão deontológica em ética num contexto em que Deus deixa de fazer parte do pano de fundo metafísico é danoso, uma vez que aquela deixa de ter sentido. Por isso, seria melhor para filosofia moral seguir sem recurso a esse tipo de linguagem.

Há duas interpretações correntes a respeito da famosa injunção feita em *Modern Moral Philosophy*, segundo informa Driver (2018). A primeira, mais popular e mais literal, é a de que Anscombe realmente estava advogando o abandono das noções de obrigação tão fundamentais para as principais teorias em ética normativa em disputa no final da década de 1960, qual sejam, o deontologismo de matriz kantiana e o utilitarismo consequencialista inglês representado no artigo por Sidgwick. Essa leitura impulsionou a formulação e defesa da ética da virtude, que acabou por ser tornar uma empreitada bastante recorrente na filosofia da segunda metade do século XX, especialmente a partir dos trabalhos de Alasdair McIntyre, Phillipa Foot, Rosalind Hursthouse, entre outros.

A segunda interpretação é a de que Anscombe, em verdade, estava defendendo a superioridade da ética teísta sobre as éticas modernas que não fazem referência a Deus, uma vez que aquela possui o fundamento adequado para uma teoria que envolva tanto valor quanto obrigação, teleologia e deontologia. Nessa leitura, o que a filósofa de Cambridge está dizendo é que a reversão a uma ética antiga de inspiração aristotélica é o melhor que a filosofia pode fazer sem recurso à existência de Deus.

Embora esta última interpretação seja menos popular e também menos literal, talvez seja a que mais faça sentido no contexto geral do pensamento de Anscombe. Como se

sabe, a filósofa de Cambridge era católica e bastante engajada, em outros escritos, em combater ações que ela considerava moralmente interditas, destacadamente do campo da bioética⁵.

Independentemente do mérito da argumentação de Anscombe quanto à ausência da dimensão deontológica na ética aristotélica ou mesmo de qual interpretação do artigo mais bem reflete o pensamento de sua autora, a intuição que guia sua crítica à filosofia moral moderna é a mesma que dá origem ao argumento que será discutido neste capítulo: a de que o teísmo é a posição filosófica que mais bem abriga a noção de obrigação moral⁶.

Nesse sentido, apresentaremos a seguir um argumento abduutivo para a existência de Deus baseada na existência de obrigações morais seguindo os passos dados por C. Stephen Evans (2013)⁷. Em outras palavras, argumentaremos que o teísmo possui maior poder explicativo do que seus rivais, especialmente o naturalismo, em relação ao fato de que há obrigações de natureza moral.

Por teísmo entenderemos a crença na existência de Deus: um ser pessoal, onipotente, onisciente, perfeitamente bom, criador e sustentador do universo, em linha com as três grandes tradições religiosas históricas teístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Assim, para efeito do argumento a ser apresentado, a principal tese rival do teísmo com a qual a compararemos é o naturalismo, o qual caracterizaremos mais adiante.

O conceito de obrigação faz parte de uma família de conceitos deônticos, ou seja, relacionados ao dever-ser, que incluem "proibido", "permitido", "obrigatório" que podem ser definidos uns pelos outros. Por exemplo, podemos dizer que proibido é aquilo que é obrigatório não fazer. Também que obrigatório é aquilo que é proibido deixar de fazer. Permitido, por sua vez, pode ser usado em dois sentidos: no primeiro, seria aquilo que não é proibido; no segundo

⁵ Anscombe estava especialmente preocupada com a ética da reprodução humana. Ver Anscombe (1968, 1972 e 1985)

⁶ Conforme apontado pelo Prof. Márcio Gimenes de Paula, a quem sou grato, em referência a versão preliminar desta tese, a intuição de Anscombe não é completamente original. Schopenhauer (1840/2001, p. 30) famosamente considerava a “parte imperativa” da moral sem fundamento sem Deus: “Certamente antes de Kant a versão da moral na forma imperativa e como doutrina dos deveres era de largo uso na filosofia: só que então se fundava a própria moral na vontade de um Deus, provado em outra parte, e mantinha-se a consequência. Porém, logo que, como o fez Kant, empreendeu-se uma fundamentação independente disto e se quis estabelecer a ética sem pressupostos metafísicos, não mais se estava autorizado a pôr como fundamento, sem outro modo de dedução, aquela forma imperativa, aquele ‘tu deves’ e ‘é teu dever’”.

⁷ Por sua vez, o trabalho de Evans (2013) é tributário da obra seminal de Robert M. Adams *Finite and Infinite Goods* (1999).

o que não é obrigatório nem proibido⁸. Obrigação como termo modal se aplica primariamente a ações e omissões. Os conceitos de "obrigação", "permissão" e "proibição" estão também proximamente associados aos verbos "poder" e "dever". Assim, a proposição "É obrigatório que p " pode ser lida como equivalente a "Deve-se p " e a proposição "É proibido que p " equivalente a "Deve-se não p ". De modo mais imperfeito, em virtude da forte acepção alética de "poder", "É obrigatório que p " pode às vezes ser lida como "Não se pode não p "; "É proibido que p " como "Não se pode p ", e; "É permitido p " como "Pode-se p " ou como "Pode-se p e pode-se não p ". Por fim, das ações conforme a obrigação moral, dizem-se moralmente corretas e das ações contrárias a ela, dizem-se moralmente erradas.

Há obrigações de vários tipos. Nem todas as obrigações são morais. Há obrigações legais, familiares, contratuais, de etiqueta. Muitas vezes sobre uma mesma ação podem recair obrigações de mais de um tipo. Quase sempre obrigações contratuais também serão obrigações legais, uma vez que os contratos são protegidos por lei. Muitas vezes obrigações de etiqueta à mesa também serão obrigações familiares nas refeições de família. Pode acontecer também de haver obrigações conflitantes. Contratos com objetos ilegais podem gerar obrigações contratuais também ilegais, como o contrato de venda de órgãos no direito brasileiro. Obrigações legais podem ser imorais, como bem mostra o caso da Alemanha nazista.

Segundo Evans (2013; p. 15), há uma série de características que tornam a obrigação moral um tipo bastante especial de obrigação. Uma delas foi observada por Anscombe no artigo já citado. Para Anscombe (1958), quando o vocabulário a respeito de dever aparece em Aristóteles, aquele vem sempre relacionado ao que é bom ou mau para alguma coisa ou alguém. Para ilustrar, a filósofa de Cambridge propõe o seguinte exemplo: quando se diz "deve-se colocar óleo no motor", isto é dito porque faz mal - danifica - ao motor funcionar sem óleo. Da mesma forma, quando Aristóteles diz que não se deve agir injustamente, ele raciocina de maneira semelhante, pois agir injustamente causa danos à pessoa e é um obstáculo ao seu florescimento. Em contraste, a noção de dever que pertine às obrigações morais traz consigo o sentido de ser requerido, compelido a fazer ou deixar de fazer algo, de modo que o julgamento sobre a obrigação moral acarreta um veredito, nos termos de Anscombe, análogo àquele que um tribunal emite num caso criminal. Uma ação é obrigatória moralmente de forma categórica

⁸ A interdefinibilidade é uma característica recorrente em conceitos modais. Ocorre, por exemplo, entre os modais aléticos "possível" e "necessário". "É possível que p " pode ser lido como "Não é necessário que não p "; "Não é possível que p " pode ser lido como "É necessário que não p "; "É necessário que p " pode ser lido como " Não é possível que não p ", e; "Não é necessário que p " pode ser lido como "É possível que p e é possível que não p ".

e não em vista de algum outro fim que se deseje alcançar. Ademais, o veredito sobre a obrigação, de um modo geral, é binário, ou seja, a ação está de acordo ou contrária a ela.

Outra dessas características é a de que obrigações morais constituem razões para ação que se sobrepõem às demais. Ao deliberar sobre uma ação considerando outras razões para agir ou não agir, quando se descobre que há a obrigação de agir de um modo ou de outro, a obrigação fornece uma razão superior às demais e ajuda levar a deliberação a cabo. Essa qualidade das obrigações morais figurará especialmente em um dos argumentos apresentados no terceiro capítulo deste trabalho.

Uma terceira característica é a de que obrigações morais geram responsabilização e culpa àqueles que as descumprem. Essa característica possui analogia com as consequências do descumprimento de outros tipos de obrigação. O descumprimento de obrigações legais leva a sanções. O descumprimento de obrigações de etiqueta leva ao desdém, ao desprezo social.

Uma quarta característica é a de que obrigações morais se aplicam a todas as pessoas simplesmente em virtude de serem pessoas⁹. A moralidade vincula universalmente, aplica-se a todos¹⁰. As demais obrigações possuem aplicação restrita em função da pertença do indivíduo a um grupo ou instituição social. Assim, as obrigações legais se aplicam aos cidadãos de um país, estado, província ou cidade. As obrigações familiares, aos integrantes de uma família. As obrigações contratuais, aos contratantes. Existem, é claro, obrigações morais que resultam de relações especiais, por exemplo, as de uma mãe em relação à criação de seu filho. Contudo, nem todas as obrigações resultantes de relações especiais terão natureza moral. Na verdade, como já exposto anteriormente, é possível que obrigações resultantes de uma lei nacional ou de um contrato sejam imorais. Além disso, obrigações como as de etiqueta são frequentemente amorais.

Uma quinta característica é a de que obrigações morais são objetivas no sentido de que proposições que expressam deveres e proibições podem ser verdadeiras ou falsas e que,

⁹ A Teoria do Comando Divino a ser defendida a seguir combinada com a proposição, também advogada em seguida, de que não há obrigações para consigo mesmo, gera a consequência de que Deus não possui obrigações morais. Desse modo, as obrigações morais vinculam todas as pessoas criadas.

¹⁰ É importante notar que a capacidade de uma pessoa de estar no polo ativo de uma obrigação moral, ou seja, de ser obrigada a algo, pode ser diminuída ou até completamente anulada em determinadas situações como é o caso de pessoas em coma ou com doenças que impossibilitem a ação consciente ou ainda no caso de crianças nos anos iniciais de suas vidas. De qualquer modo, essas pessoas continuam sendo alvo de obrigações morais por parte de outras pessoas e têm "direitos" morais.

consequentemente, podemos estar certos ou errados em nossas avaliações quanto a essas proposições. Mais ainda, a veracidade dessas proposições independe de mentes humanas ou finitas. Embora haja uma tradição de filósofos - os irrealistas morais - que discordam de que haja essa objetividade¹¹, é certo que intuitivamente agimos como se houvesse uma questão de fato quanto às asserções sobre obrigações morais. Isso é evidenciado pelo modo como frequentemente nos vemos debatendo se há ou não há uma ou outra obrigação moral, o que pressupõe que há uma questão de fato a ser debatida. De qualquer forma, irrealistas morais, que são céticos em relação à própria existência da moralidade, dificilmente serão movidos por um argumento abduativo a partir de obrigações morais, a menos que se argumente também em favor do realismo moral, tarefa complexa que foge aos limites deste trabalho. A despeito disso, os irrealistas morais que o sejam simplesmente pela falta de uma teoria que fundamente adequadamente a realidade das obrigações poderão ser movidos a tornar-se realistas conforme vejamos os méritos da Teoria do Comando Divino a ser apresentada a seguir.

Scott M. James (2011, p. 56), eticista evolucionista naturalista, descreve um rol de características salientes das obrigações morais e que demandam explicação que praticamente coincide com as destacadas por Evans:

(1) Criaturas morais entendem proibições. (2) Proibições morais não parecem depender de nossos desejos, nem (3) parecem depender de convenções humanas, como a lei. Ao invés disso, elas aparentam ser objetivas e não subjetivas. (4) Julgamentos morais são ligados estreitamente à motivação: julgar sinceramente um ato como errado aparentemente acarreta ao menos em algum grau de desejo de evitar realizar aquele ato. (5) Julgamentos morais implicam noções de mérito: fazer o que se sabe ser moralmente proibido implica que punição seria justificada. (6) Criaturas morais, como nós, experimentam uma resposta distintiva aos nossos próprios erros, e essa resposta frequentemente nos motiva a fazer emendas pelos erros.¹²

¹¹ Os filósofos que negam a objetividade das obrigações morais são usualmente agrupados sob a categoria de irrealistas morais, que, por sua vez, se dividem em teóricos do erro e não cognitivistas. Os teóricos do erro poderiam até concordar com a característica da objetividade conforme enunciada acima, mas apenas de forma vácuca. Isso porque, segundo esse grupo, todas as proposições que expressam obrigações morais são falsas simplesmente pelo fato de que supostamente não existiriam obrigações morais. Daí o nome "teoria do erro". Entre os não cognitivistas destacam-se os emotivistas e os expressivistas. Os construtivistas, como veremos, também podem ser incluídos entre os não realistas por fazerem a moralidade depender de mentes humanas. Sobre essas classificações ver ROOJEN (2018) e SAYRE-MCCORD (2018).

¹² Texto original: "(1) Moral creatures understand prohibitions. (2) Moral prohibitions do not appear to depend on our desires, nor (3) do they appear to depend on human conventions, like the law. Instead, they appear to be objective, not subjective. (4) Moral judgments are tightly linked to motivation: sincerely judging that some act is wrong appears to entail at least some desire to refrain from performing that act. (5) Moral judgments imply notions of dessert: doing what you know to be morally prohibited implies that punishment would be justified. (6) Moral creatures, such as ourselves,

1.3. Uma Teoria do Comando Divino das Obrigações Morais

Uma boa explicação das obrigações morais deveria poder explicar todas ou a maior parte dessas características e C. Stephen Evans argumenta que uma Teoria do Comando (ou Mandamento) Divino (TCD) é capaz de explicar essas características melhor do que suas rivais. Há algumas variedades da TCD propostas ao longo da história da filosofia. Historicamente ela está associada aos filósofos John Duns Scot e Guilherme de Ockham¹³ e mais recentemente a Robert Adams, que propôs uma versão modificada da teoria num artigo já clássico em Filosofia da Religião intitulado *A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness* (1987).

A grande diferença que marca a teoria modificada de Adams em relação às versões anteriores da TCD é o fato de que esta se limita à explicação de obrigações morais, enquanto as versões anteriores da teoria pretendem fundamentar todas as verdades morais, inclusive as referentes ao valor, nos mandamentos da Divindade. Ao limitar a abrangência da TCD às obrigações morais, Adams conseguiu a um só tempo livrar a teoria das objeções que sobre ela pesavam enquanto uma teoria do valor moral - como as derivadas do dilema de Eutífron, como veremos adiante -, mas também chamar atenção para o fato de que, mesmo que tenhamos uma explicação satisfatória do valor moral, isso não significa que essa explicação sirva também para a obrigação.

Segundo a Teoria de Adams adotada por Evans, obrigações morais devem ser entendidas como idênticas aos comandos ou requerimentos do Deus teísta, ou seja, um Deus com todas as propriedades “*omni*”, mas também um Deus perfeitamente bondoso. Para Adams (1999), Deus em si é o exemplar máximo do Bem, não sendo os seus comandos a fonte da bondade, mas sim a natureza e caráter dEle.

experience a distinctive affective response to our own wrongdoing, and this response often prompts us to make amends for the wrongdoing “

¹³ A Guilherme de Ockham é atribuída uma versão particularmente radical da TCD, um voluntarismo axiológico total segundo o qual a Deus seria possível comandar ações como ódio, roubo e adultério e essas ações se tornariam automaticamente meritórias caso Deus efetivamente viesse a comandá-las (ADAMS, 1987, p. 99). No entanto, a dar crédito a Marilyn Adams (1999) essa imagem não faz jus ao pensamento do filósofo franciscano.

Há, além da proposta por Adams, duas outras formas de entender o relacionamento entre obrigações morais e comandos divinos. A primeira, defendida por Philip L. Quinn (1978), é a de que Deus causa que os seus comandos se tornem obrigações, às vezes chamada de TCD causal. A segunda, defendida por John Hare (2000), consiste em que as obrigações morais sobrevivem aos comandos divinos, às vezes chamada de TCD da superveniência. Daqui por diante, adotaremos a TCD da identidade proposta por Adams e Evans, tendo em mente a existência dessas duas outras vias.

Os mandamentos divinos, interpretados extensivamente por Evans para incluir todo tipo de manifestação de vontade de Deus, constituiriam obrigações morais em virtude do tipo de relacionamento existente entre Deus e suas criaturas. Segundo Evans (2013, p. 28):

Se Deus existir e for genuinamente uma pessoa, então a relação entre criatura e criador é uma relação social genuína e, como outras relações assim, traz consigo obrigações específicas. Na concepção teísta de Deus, Deus é essencialmente bom e amoroso; ele criou as pessoas humanas e deu a elas todas as coisas boas que elas possuem, inclusive sua própria existência. Ele também deu a elas o potencial para o maior bem possível, uma vida eterna caracterizada pela amizade com Deus e com outros que são amigos de Deus e que, portanto, amam o bem. Uma relação social adequada com Deus é tal que requer que os humanos reconheçam o enorme débito de gratidão que eles devem a Deus, bem como o valor de uma relação contínua com Deus. A maior parte dos crentes religiosos enxergaram essa relação com Deus como uma em que Deus justamente tem autoridade sobre eles.¹⁴

Portanto, nessa concepção, os comandos de Deus geram obrigações não porque Ele tem poder para tanto. Não se trata de uma teoria das obrigações baseada no poder, na lei do mais forte, ou no, para utilizar a expressão inglesa, *might makes right*. Em vez disso, trata-se de uma teoria baseada no tipo de relação social tida entre criador e criatura em que Deus, ao mesmo tempo, é o grande benfeitor de suas criaturas e o próprio padrão de bondade a ser emulado.

Entre as virtudes dessa TCD está sua capacidade de explicar as características da obrigação moral enunciadas na seção anterior.

¹⁴ Texto original: “*If God exists and is a genuine person, then the relation between creature and creator is a genuine social relation, and like other such relations, carries with it distinctive obligations. On the theistic conception of God, God is essentially good and loving; he has created human persons and given them every good they have, including their very existence. He has also given them the potential for the greatest possible good, an eternal life characterized by friendship with God and others who are friends of God and therefore love the good. A proper social relation with God is one that requires humans to recognize the enormous debt of gratitude they owe to God, as well as the value of an on-going relation to God. Most religious believers have seen this relation to God as one in which God rightly has authority over them.*”

Em primeiro lugar, ela explica a objetividade ou o realismo porque a existência ou não de obrigações morais dependerá de se Deus, de fato, requer uma ou outra coisa de suas criaturas. O fato de Deus mandar de uma forma ou de outra constitui o *truthmaker* das proposições enunciando obrigações morais. Assim como é possível que uma criatura se engane sobre se Deus ordenou uma ação ou não, é possível que estejamos errados em relação a nossa avaliação de um julgamento moral¹⁵.

Em segundo lugar, ela explica a universalidade porque todas as pessoas são criaturas que participam de uma relação social com Deus e são objeto de sua benevolência e destinatários de seus dons. Além disso, se Deus ordena a uma pessoa algo em relação a todas as demais pessoas, esse ordenar gera obrigações de caráter universal para essa pessoa. Há razões para pensar que Deus emite esse tipo de ordens? Certamente. Se Deus deseja o bem de suas criaturas e estas têm o poder de causar dano umas às outras, é natural pensar que Ele requeira de suas criaturas abster-se de fazer o mal umas às outras, o que acarreta obrigações de alcance universal.

Em terceiro lugar, a TCD proposta explica por que obrigações morais geram responsabilidade e culpa quando descumpridas. Isso porque, segundo a teoria, Deus é o principal credor de nossas obrigações, inclusive aquelas que são criadas em benefício de outras pessoas ou do próprio obrigado. Além disso, Deus seria o juiz supremo das ações humanas.

Ainda sobre a questão da responsabilidade, Kant (1797/2013), ao tentar categorizar os deveres, dividiu-os entre obrigações devidas a outras pessoas e obrigações devidas a si mesmo. Nessa última categoria de deveres, o autor de *Metafísica dos Costumes* classificou os deveres que são tidos por intuitivamente existentes e que podem ser universalizados à maneira dos imperativos categóricos, mas que não parecem ser devidos a outras pessoas, como é o caso de desenvolver talentos pessoais ou não prejudicar sua própria

¹⁵ Um dos avaliadores de uma versão preliminar deste texto propôs a seguinte objeção quanto à objetividade da moralidade dada uma TCD: se obrigações morais são mandamentos divinos, não seria o caso de que aquelas seriam subjetivas, no sentido de dependerem da mente de Deus? Uma das maneiras de caracterizar objetividade de algum objeto é dizer que é independente de mentes. Como o teísta pensa que existe um Deus criador de todos os objetos e que Ele é uma mente, então, usando o critério de independência de mentes sem qualificações, todos os objetos criados seriam subjetivos, o que banalizaria a distinção. Ocorre, contudo, que não é sem qualificações que o critério de independência de mentes deve ser utilizado para diferenciar objetivo de subjetivo. Dizemos que algo é objetivo quando ele existe fora da mente de um sujeito. Não há dúvida de que um artefato dependa de uma mente que o constrói, mas, uma vez construído, ele existe objetivamente. A TCD aqui defendida não é uma teoria de que obrigações morais são eventos mentais divinos, mas comandos manifestos, externados de alguma maneira, e, por isso, já não mais dependentes da mente divina.

integridade física gratuitamente. Kant pensava que obrigações para consigo mesmo eram um tipo até superior de obrigações do que às obrigações devidas a outros.

Muitos, porém, criticam a noção de que podemos ser obrigados para conosco mesmos. M. G. Singer (1959), por exemplo, rejeita essa classificação com base no fato que uma obrigação gera um direito para o polo passivo da obrigação (o credor) que pode ser renunciado por ele. Para exemplificar, se alguém tem a obrigação de pagar um débito a outrem, este tem o direito de exigir o pagamento, mas também o direito de renunciar a esse pagamento. Desse modo, ter uma obrigação para consigo mesmo é ter um direito para consigo mesmo que pode ser renunciado, o que tornaria a obrigação banal e insuscetível de séria responsabilização, uma vez que sempre seria possível, por decisão unilateral do agente, se desobrigar¹⁶. A TCD oferece uma maneira adequada de lidar com essas obrigações sem ter de apelar para noção de obrigações para consigo mesmo, já que é de se esperar, por exemplo, que Deus, como doador das capacidades humanas, requeira seu bom desenvolvimento e preservação.

Conforme notado por Evans (2013), Ronald Dworkin (2011, p. 42), ao falar sobre a obrigação que ele chama de "viver bem", em vez de simplesmente viver uma vida agradável, mostra justamente o desconcerto gerado numa visão naturalista de mundo pelo fato de que não há alguém perante quem somos responsabilizáveis por alguns tipos de obrigação:

Você pode perguntar: "Responsabilidade em relação a quem?". É ilusório responder: responsabilidade para com nós mesmos. Pessoas para quem as responsabilidades são devidas podem normalmente desobrigar aqueles que são responsáveis, mas não podemos nos desobrigar de nossa responsabilidade de viver bem. Devemos, ao contrário, reconhecer uma ideia que acredito quase todos nós aceitamos no modo como vivemos, mas a qual raramente é explicitamente formulada ou reconhecida. Somos responsabilizados a viver bem pela realidade nua de nossa existência como criaturas autoconscientes com uma vida a levar.¹⁷

¹⁶ Kant (2013) estava ciente desse problema, que ele mesmo considerou uma contradição aparente. Para o filósofo de Königsberg, no entanto, a noção de obrigações para consigo mesmo era tão central a sua teoria ética que elas não poderiam ser retiradas de seu sistema sem graves danos, uma vez que, segundo Kant, deveres para com outros somente poderiam existir na medida em que se pode obrigar a si mesmo. A solução por ele proposta para a contradição é obscura e consiste em dividir o ser humano em ser sensível (*homo phaenomenon*) e ser racional (*homo noumenon*), de modo que é o *homo noumenon* que obriga e o *homo phaenomenon* que é obrigado. Ocorre, porém, que não se trata realmente de dois seres, mas de dois aspectos ou duas descrições de um mesmo ser. Sendo assim, é difícil perceber como a distinção desfaz o problema. Para uma boa análise da tentativa de resposta de Kant ao problema e de por que ela falha, ver SCHÖNECKER (2010).

¹⁷ Utilizamos-nos da tradução de Emilio Peluso Neder Meyer e Alonso Reis Freire publicada da *Revista Direito GV*, v. 7, nº 2, jul-dez/2011.

Ao se deparar com o problema de explicar responsabilidade gerada pelas obrigações morais que não parecem ter um credor, a reação de Dworkin é desesperar-se de descobrir a explicação e relegar a questão a fato bruto da existência humana, quando, conforme estamos a argumentar, a TCD oferece uma resposta a esse problema. Dworkin, é claro, pode ter razões independentes para descrever na existência Deus e por isso descartar a TCD. Porém, o fato de que a TCD oferece a resposta para um problema que parece de outra forma intransponível deve contar em favor do argumento em exposição.

Em quarto lugar, a TCD explica a supremacia das obrigações morais entre as razões para agir. Afinal, se Deus criou os seres humanos tais que seu fim último é estabelecer e manter uma relação amorosa com Ele, e se as obrigações morais tornam possível essa relação assim como as demais obrigações sociais tornam possíveis as relações sociais que lhes fundamentam, então será de fato natural pensar que elas terão supremacia diante das demais razões para agir. O que também explica como obrigações morais podem ser motivadoras da ação.

Em quinto lugar, a Teoria explica o fato de que obrigações morais são categóricas e não meramente hipotéticas, isto é, direcionadas ao alcance de uma outra finalidade. O cumprimento de obrigações, como mencionado no parágrafo anterior, é parte integrante da finalidade máxima das criaturas dado o Teísmo, qual seja, o relacionamento amoroso com o Criador. Na TCD o dever deve ser cumprido pelo simples dever, uma vez que o dever nesse caso é idêntico à vontade de Deus expressa.

Por último, a TCD explica como obrigações podem ser motivadoras da ação. Primeiramente, para os teístas, nossa relação de gratidão em relação a Deus fornece um excelente motivador para ação. O reconhecimento da obrigação moral como a demanda de uma pessoa real e detentora de qualidades que merecem respeito é melhor motivador do que simplesmente uma máxima abstrata. Além disso, como já dissemos, uma vez que o agente moral reconhece as obrigações morais como parte integrante da relação com Deus, sendo esta relação o maior bem alcançável por um ser humano, fica claro como na TCD proposta as obrigações morais podem ser maximamente motivadoras. Em segundo lugar, em relação aos não teístas, a TCD pode explicar o caráter motivacional dos deveres morais da seguinte forma: Deus, sendo o criador, tem a capacidade de inserir nas criaturas disposições, emoções e desejos que atuem em conjunto com as crenças morais de maneira a inclinar os seres humanos à conformidade com a obrigação.

Diante disso, portanto, pode-se concluir que a TCD explica adequadamente as principais características da obrigação moral conforme delineadas na seção anterior, o que a qualifica a figurar entre as concorrentes pelo posto de melhor explicação do fato. Contudo, vários filósofos morais ao longo da história sustentaram que a TCD possui uma ou outra falha que a tornam falsa, improvável, contraintuitiva ou até mesmo abominável. Na próxima seção examinaremos boa parte dessas objeções e veremos se a TCD consegue sobreviver ao escrutínio.

1.4. Objeções à Teoria do Comando Divino

1.4.1. *Objeção a partir do significado*

A objeção a partir do significado alega que o proponente da TCD afirma que as duas proposições abaixo são sinônimas e que a segunda expressa o significado da primeira:

- (1) É obrigatório (para *A*) fazer *x*.
- (2) Deus ordena (a *A*) fazer *x*.

O problema para essa formulação surge imediatamente quando se nota que muitas pessoas ao dizer (1) certamente não querem dizer (2). Ateus, por exemplo, certamente não queriam dizer (2) quando dizem (1) pelo simples fato de crerem que Deus não existe. Para tentar salvar essa formulação, seria necessário afirmar que todos os não crentes são usuários incompetentes da linguagem sobre obrigações, o que constituiria um ônus pesado para o proponente da teoria.

Adams (1987) reconheceu a força dessa objeção e inicialmente sua reação foi afirmar uma versão modesta da formulação segundo a qual (1) tem o sentido de (2) somente quando dito por crentes da tradição judaico-cristã. A TCD, nessa proposta, perderia grande parte de sua força como teoria explicativa da moralidade, passando a ser somente um comentário sobre o uso da linguagem nos círculos judaico-cristãos. No entanto, mesmo essa versão mais modesta falharia, uma vez que há teístas da tradição judaico-cristã que rejeitam ou são agnósticos a respeito da TCD.

O desenvolvimento de novas teorias da referência capitaneadas por Saul Kripke (1972), Keith Donellan (1972) e Hillary Putnam (1973), todavia, tornaram possível a Adams apresentar uma nova forma de Teoria do Comando Divino que escapa à objeção tratada nesta seção. Segundo os filósofos citados, proposições que expressam identidades como "Água=H₂O" e "Ouro=Elemento de número atômico 79" são necessárias e *a posteriori*. Assim, embora seja necessariamente verdadeiro que água é H₂O, nem sempre foi conhecido que água era idêntica a H₂O. Na verdade, a descoberta da estrutura molecular da água é um evento bastante recente na história científica. Nesse sentido, era plenamente possível que, antes da descoberta da estrutura molecular da água, houvesse (como efetivamente houve) usuários competentes da palavra "água" que, não obstante, nada sabiam sobre H₂O.

O resultado do trabalho de Kripke e outros levou à crença largamente aceita de que é possível por meio do esforço científico de explicação, conhecer a natureza ou a essência de tipos naturais como água ou ouro. O mesmo raciocínio pode também ser aplicado a obrigações e comandos divinos que, embora tenham diferentes significados, afirma o teórico do comando divino, têm o mesmo referente, o que seria comprovado justamente pelo modo como a TCD explica melhor do que seus rivais os fatos acerca da obrigação moral. O ateu e o agnóstico que são competentes no uso linguístico de frases contendo a linguagem da obrigação, mas não creem na identidade entre obrigações e comandos divinos, estariam, portanto, em uma situação análoga à do usuário da linguagem competente no uso do termo "água", mas que desconhece a composição química da água.

1.4.2. *Objeção a partir da autonomia*

Os proponentes da objeção a partir da autonomia argumentam que a TCD impossibilita a autonomia moral, o que torna a teoria inadequada. Segundo Rachels (1971, p. 334): "...ser um agente moral é ser um agente autônomo ou dirigido por si mesmo; ao contrário dos preceitos do direito ou do costume social, preceitos morais são impostos pelo agente a si mesmo..."¹⁸. Submeter-se aos comandos de Deus seria, de acordo com essa posição, abdicar da agência moral, uma vez que ela pressupõe autonomia por parte do agente. Ademais, porque Deus é necessariamente digno de adoração, segundo Rachels, reconhecer a existência de Deus

¹⁸ Texto original: "...to be a moral agent is to be an autonomous, or self-directed agent; unlike the precepts of law or social custom, moral precepts are imposed by the agent upon himself..."

implica para o crente a necessidade de obedecê-lo. Portanto, longe de explicar as obrigações morais, a TCD seria incompatível com elas.

Com efeito, Rachels (1971, p. 335) propõe um argumento moral contra a existência de Deus, cujas premissas seriam enunciadas da seguinte forma:

(3) Se algum ser é Deus, ele deve ser um objeto digno de adoração.

(4) Nenhum ser poderia ser um objeto digno de adoração, já que adoração requer o abandono do papel de agente moral autônomo.

(5) Então, não pode haver um ser que é Deus.

Na forma como foi exposto por Rachels, fica difícil avaliar se o argumento é válido. Philip L. Quinn (1975) propôs a seguinte reconstrução do argumento que é ao mesmo tempo fiel às intenções de Rachels e passível de avaliação quanto a sua validade.

(6) Necessariamente, se algum ser é Deus, então ele é digno de adoração.

(7) Não é possível que algum ser seja digno de adoração.

Logo,

(8) Não é possível que algum ser seja Deus.

O argumento (6)-(8) é válido. Ocorre, porém, que (7) não é de modo algum evidente. Desse modo, Rachels terá de argumentar em favor de (7). Um argumento válido para (7) seria o seguinte:

(9) É impossível que, conjuntamente, algum ser seja digno de adoração e haja algum agente moral.

(10) Necessariamente há algum agente moral.

Logo,

(7) Não é possível que algum ser seja digno de adoração.

O argumento compreendido em (9), (10) e (7) é válido, mas, infelizmente, (10) parece claramente falsa, uma vez que seria possível um mundo sem nenhum agente ou um mundo com agentes que não façam nenhuma escolha moral.

É possível, no entanto enfraquecer (10) e ainda gerar um argumento válido para (7) da seguinte forma.

(11) É impossível que, conjuntamente, algum ser seja digno de adoração e seja possível que haja agentes morais.

(12) Necessariamente é possível que haja agentes morais.

Logo,

(7) Não é possível que algum ser seja digno de adoração.

(12) passa a fazer o papel de (10) mediante a reformulação de (6) para (11). (12) parece ser uma pressuposição inofensiva o suficiente, uma vez que, para argumentar pela inexistência de Deus com base na existência de agentes morais, presume-se que nós somos agentes morais autônomos pelo menos em algumas instâncias. A questão agora é por que aceitar (11). Segundo Rachels (1971, p. 334), os papéis do adorador e do agente moral estão em conflito. Isso porque o papel do adorador “por sua própria natureza compromete a pessoa à total subserviência a Deus, enquanto o papel do agente moral necessariamente envolve tomada de decisão autônoma”¹⁹. Porém, como nota Quinn (1975), conflito e contradição lógica são duas coisas diferentes. E mesmo se houvesse contradição lógica entre obedecer aos mandamentos de Deus e agir moralmente, não se seguiria que Deus não existe. Em primeiro lugar, por uma razão citada pelo próprio Rachels, qual seja, é possível que Deus exista e não emita nenhum comando. Se esse for o caso, então Rachels concorda que:

(13) É possível que, conjuntamente, algum ser seja digno de adoração e esse ser não emita comandos e é possível que haja agentes morais.

Do que se segue, por raciocínio proposicional, que:

(14) É possível que, conjuntamente, algum ser seja digno de adoração e seja possível que haja agentes morais.

Ora, (14) é a negação de (11). Logo, o argumento de Rachels não é um bom argumento contra a existência de Deus. Outra hipótese que falsificaria o argumento seria aquela em que Deus emite ordens, mas em que ocorra não conhecimento desses comandos por parte dos agentes. Como discutido na objeção anterior, é possível que, dada a TCD, um agente aja de acordo com obrigações morais sem sequer reconhecê-las como mandamentos divinos, de forma

¹⁹ Texto original: “*What we have, then, is a conflict between the role of worshipper, which by its very nature commits one to total subservience to God, and the role of moral agent, which necessarily involves autonomous decision-making.*”

que esse estado de coisas é possível. Nesse caso, não se pode falar em perda da autonomia por parte do agente, porque ele não agiria em resposta a uma ordem, mas por deliberação própria.

Em relação à possibilidade de que Deus exista e não emita ordens, Rachels responde que ainda assim valeria o contrafactual "se Deus requeresse algo, o adorador deveria obedecê-lo" o que demandaria o abandono da autonomia a qualquer momento. A mesma coisa se daria com o contrafactual "se os agentes tomassem conhecimento de que Deus requer algo, então deveriam obedecê-lo". A verdade dos contrafatuais, como visto, não ajuda a salvar o argumento contra a existência de Deus. Porém, se Rachels estiver certo, ela pode apontar para um paradoxo na TCD, qual seja, o de que descobrir a verdadeira natureza das obrigações morais (como ordens divinas) tornaria ao descobridor impossível agir moralmente bem no que diz respeito àquelas.

Será realmente impossível agir moralmente ao obedecer a um mandamento? Obedecer implica realmente abrir mão da autonomia? Essa é a questão que precisa ser respondida a fim de julgar a objeção. Se um agente, ao refletir racionalmente acerca dos méritos da TCD como teoria moral, vem a decidir por si mesmo, voluntariamente e livre de coação, que existe ao menos um princípio moral (obedecer a Deus) que ela deve seguir, o que há de heterônomo a respeito disso? Outras teorias morais funcionam da mesma maneira. Suponha que um agente, ao deliberar entre várias teorias morais, acabe por aceitar espontaneamente e sem constrangimentos o deontologismo kantiano e passe a considerar o imperativo categórico como guia do dever moral. Estaria o agente nesse caso agindo de maneira heterônoma? Se sim, então a adoção de qualquer princípio moral levaria à renúncia da autonomia.

Como esclarece John Hare (2007, p. 100):

...o que autonomia requer é o endosso pela vontade de uma pessoa dos padrões pelos quais ela vive. Mas ela não requer que a pessoa invente ou crie esses padrões. Pode até ser que a apropriação da lei moral demande considerável maturidade e autodisciplina. Mas é uma caricatura de Kant e da autonomia requerer que o agente moral crie a lei que ele então obedece. Ele deve querê-la, mas não tem de criá-la²⁰.

Adams (1987) ao lidar com a objeção a partir da autonomia resgata o conceito de teonomia cunhado por Tillich:

²⁰ Texto original: "...autonomy requires endorsement in a person's will of the standards by which she lives. But it does not require that a person invent or create those standards. It may well be that the appropriation of moral law requires considerable maturity and self-discipline. But it is a caricature of Kant and of autonomy to require that the moral agent create the law she then obeys. She has to will it, but she does not have to create it."

Autonomia assevera que o homem (...) é sua própria lei. Heteronomia assevera que o homem (...) deve ser sujeito a uma lei estranha e superior a ele. Teonomia assevera que a lei superior é, ao mesmo tempo, a lei mais interior ao homem mesmo, enraizada no fundamento divino que é o próprio fundamento humano²¹. (TILLICH, 1960, p. 56)

Ao que Adams (1987, p. 126) conclui:

Digamos que uma pessoa é teônoma na medida em que o seguinte vale para ela: ela considera seus princípios morais como dados por Deus e adere a eles parcialmente por amor e lealdade a Deus, mas também os estima em si mesmos, de modo que eles são os princípios que ela daria a si mesmo se ela fosse dar-se uma lei moral²².

Embora a formulação de Tillich seja relativamente recente, a ideia por trás do conceito de teonomia é antiga. Como informa Hare (2007, p. 100), Scotus afirmava que a chave da moralidade é “querer o que Deus quer que queiramos”²³ e isso satisfaz as demandas da autonomia. Ainda segundo Hare (2007, p. 268), o próprio bastião da autonomia moral, Kant, não teria oposição a esse conceito²⁴: “Kant aceita, ao longo de sua obra publicada, a visão de que devemos reconhecer nossas obrigações como comandos divinos, mas que também temos de querer fazer desses comandos nossa própria lei”²⁵.

Limitar a Teoria do Comando Divino a uma teoria sobre a obrigação moral em vez de uma teoria sobre o bem moral possui a vantagem de tornar possível a avaliação de comandos putativos da divindade quanto ao critério da bondade. A ideia é a de que o teísta, quando confrontado com um suposto comando vindo de Deus, pode usar sua intuição e seus conhecimentos morais prévios²⁶ para avaliar, epistemicamente, se o comando tem de fato

²¹ Texto original: “*Autonomy asserts that man . . . is his own law. Heteronomy asserts that man . . . must be subjected to a law, strange and superior to him. Theonomy asserts that the superior law is at the same time, the innermost law of man himself, rooted in the divine ground which is man's own ground.*”

²² Texto original: “*...Let us say that a person is theonomous to the extent that the following is true of him: He regards his moral principles as given him by God, and adheres to them partly out of love or loyalty to God, but he also prizes them for their own sakes, so that they are the principles he would give himself if he were giving himself a moral law.*”

²³ Texto original: “*...we have to 'will what God wills us to will'”*

²⁴ Ebels-Duggan (2018) argumenta que uma teoria do comando divino, mesmo se aceita espontaneamente e mediante a deliberação racional, violaria o conceito bastante estrito de autonomia proposto por Kant. Por outro lado, apresenta razões para a rejeição do conceito kantiano.

²⁵ Texto original: “*Kant accepts, throughout his published work, the view that we should recognize our duties as God's commands, but that we have to be willing also to make these commands our own law.*”

²⁶ É claro que as intuições e conhecimentos morais prévios não são os únicos critérios de avaliação da autenticidade de um comando por parte do agente. Isso tornaria o desenvolvimento moral impossível, bem como criaria um impasse insolúvel no caso de agentes com diferentes intuições e convicções morais. Outros critérios de avaliação seriam a presença do comando em algum *corpus* de revelação especial, a coerência com outros comandos já admitidos, entre outros.

origem divina. A avaliação nesse caso não põe o teísta na posição de juiz de Deus, mas na de juiz da autenticidade dos comandos. Como nota Quinn (1975), várias tradições teístas acreditam na existência de seres espirituais cujo papel é justamente enganar as pessoas, assim seria necessário estar sempre atento e vigilante quanto à proveniência dos mandamentos. De todo modo, vê-se como é possível na TCD que o agente avalie um comando e passe a adotá-lo como seu. Presumivelmente, numa Teoria do Comando Divino do valor moral, isso não seria possível porque este seria dependente da vontade de Deus e falharia em ser um critério independente de avaliação.

Patrick Nowell-Smith (1974) argumenta que o problema da TCD é que ela infantiliza os agentes morais. Segundo ele, o estado de estar limitado por ordens que vêm de “fora” é característica de crianças em sua relação com seus pais. Com vistas a fundamentar essa afirmação, ele apela para a teoria do desenvolvimento moral em crianças elaborada por Piaget, segundo a qual as crianças passam de um estágio pré-moral para dois estágios sucessivos de desenvolvimento, o primeiro caracterizado pela consciência de que as regras morais vêm de “fora” e são absolutas e o segundo pelo descobrimento de uma moral da cooperação em que as regras podem ser mudadas pelo acordo e pela negociação. Nowell-Smith afirma que os proponentes da TCD ficaram fixados no primeiro estágio moral da infância. Portanto, a crítica é que não só a TCD infantiliza, mas seus proponentes são infantis, por não terem superado uma das fases formativas da infância.

Quanto à acusação de que os proponentes da TCD são de alguma forma infantis, usar essa linha de argumentação contra a teoria seria obviamente cometer a falácia *ad hominem*. Em relação à analogia da relação de crianças e seus pais com Deus e suas criaturas, é importante afirmar que, para o teísta, a distância entre Deus e suas criaturas é ainda maior do que a distância entre pais e filhos pequenos, em conhecimento, maturidade, inteligência, etc. Isso não significa, porém, que a emissão de mandamentos por parte de Deus, ou mesmo dos pais, infantilize. Ao contrário, bons pais usam comandos como instrumento de aperfeiçoamento e crescimento moral de seus filhos ao dar-lhes, à medida em que crescem, mais liberdade e cada vez menos mandamentos e de caráter progressivamente mais abstrato²⁷. Deus, afirma o teísta, dá aos

²⁷ Martinho Lutero se notabilizou pela defesa da posição de que a Lei Mosaica funcionou como um “tutor” para o crescimento moral e espiritual de Israel em preparação para a justificação pela fé em Cristo a partir do texto da epístola de Gálatas 3:24, cf. LUTERO (1535/2008). Haveria, portanto, um análogo histórico do uso progressivo dos comandos por Deus para a maturidade espiritual de seu povo, com o citado do uso que pais fazem de comandos para o amadurecimento moral de seus filhos.

humanos liberdade para seguir ou não os princípios e mandamentos dEle e de contribuir com seus planos e propósitos.

Os mandamentos de Deus na tradição teísta são abstratos e gerais o suficiente para convidar os seres humanos a interpretá-los e aplicá-los. Ademais, o próprio distanciamento epistêmico entre Deus e as criaturas, pelo qual Deus não se faz totalmente evidente a todo o tempo e também pela qual se torna necessário avaliar se um determinado imperativo é de origem divina ou não, mostram que há bastante espaço para o comportamento tipicamente adulto na TCD.

Por fim, como já mencionado, o ideal de aperfeiçoamento moral em éticas teístas é justamente fazer o obrigatório não unicamente porque se é ordenado, mas porque a vontade do agente coincide com a vontade de Deus para aquele e obedecer meramente a comandos pode ter um papel a cumprir no caminho para esse estado, assim como os comandos dos pais podem levar, ao final, ao crescimento moral dos filhos ao invés de mantê-los para sempre infantilizados.

1.4.3. O Dilema de Eutífron

O principal motivo (ou pelo menos o motivo mais apontado) para a impopularidade da Teoria do Comando Divino é uma antiga objeção usualmente chamada “o dilema de Eutífron” em referência ao diálogo *Eutífron* de Platão do qual ela é extraída.

Vários filósofos da moralidade consideram a objeção derivada do dilema como um obstáculo decisivo e insuperável às tentativas de fundamentação religiosa da ética. Rebecca Goldstein (2014) aponta o argumento do *Eutífron* como um momento decisivo da história da filosofia em que se mostra claramente a inutilidade de Deus para teorias éticas. Peter Singer (2011) afirma que ética é inteiramente independente de religião e isso teria sido provado por Platão há mais de dois mil anos. James e Stuart Rachels (2012) semelhantemente atribuem a Platão a razão da inviabilidade de teorias religiosas da moralidade. Russ Shafer-Landau (2012)

emprega o que chama de argumento do Eutífron para a conclusão de que as preocupações de Ivan Karamazov²⁸ quanto à moralidade na ausência de Deus eram infundadas.

É interessante notar como o dilema de Eutífron é apresentado como a palavra final sobre a questão da fundamentação teísta da moralidade em livros introdutórios de ética e filosofia. Os livros mencionados de Rachels, Schafer-Landau e Singer são livros-texto usados frequentemente em universidades ao redor do mundo em disciplinas de ética para graduandos, já o livro de Goldstein é um livro de divulgação filosófica destinado a público leigo com o objetivo de mostrar a relevância da filosofia no mundo moderno.

A discussão sobre a questão levantada por Sócrates no *Eutífron*, no entanto, não foi ignorada pelos defensores de teorias teístas da obrigação moral. Pelo contrário, especialmente ao longo das últimas décadas, a objeção tem sido tratada por diversos filósofos de maneira rigorosa. O fato de que a discussão recente sobre o dilema de Eutífron sequer é mencionada nos mencionados textos introdutórios e em outros é algo que gera surpresa. Refletindo sobre essa deficiência Glenn Peoples (2010, p 82-83). afirma que:

Quando livros-textos ou antologias de textos ou ainda bibliografias de cursos de graduação em Ética em todo o mundo fazem referências passageiras ao famoso dilema de Eutífron como se fosse um embaraço perpétuo à ética fundamentada teologicamente, eles são bem-sucedidos somente porque e se tentam colocar o leitor na posição desvantajosa em que o próprio Eutífron do diálogo está: em primeiro lugar, sem recursos filosóficos e não particularmente reflexivo e, em segundo lugar, protegido das respostas ao suposto dilema que foram publicadas desde então. (...). Filósofos qualificados estão ignorando o que foi dito sobre o dilema na bibliografia ao longo dos séculos e, especialmente, do último século.²⁹

²⁸ Ivan Karamazov é um personagem do romance *Os Irmãos Karamazov* de Fiódor Dostoiévski ao qual é atribuída a frase “Se Deus não existe, tudo é permitido”. A frase não aparece dessa forma no texto do romance, mas certamente o seu conteúdo está presente no trecho que citamos em seguida na tradução de Paulo Bezerra: “‘Ora, é claro que não vão deixar’ - diz ele rindo. ‘Só que, pergunto, como é que fica o homem depois disso? Sem Deus, sem vida futura? Quer dizer então que hoje em dia tudo é permitido, pode se fazer tudo?’ ‘E tu não sabias?’ - diz ele.” (DOSTOIÉSVKI, 2008, p.765).

²⁹ Texto original: “*While general text-books or collections of readings or University course texts in undergraduate classes in ethics around the world make passing references to the famous Euthyphro dilemma as though it is a perpetual embarrassment to theologically grounded ethics, they are successful only because and if they attempt to place the reader in the unfortunate position that Euthyphro is in: in the first place, philosophically unresourceful and not particularly reflective, and secondly, shielded from the responses to the supposed dilemma that have been published since that time. (...) Qualified philosophers just are ignoring what has been said about the dilemma in the literature over the centuries, and especially the last century.*”

O objetivo desta seção, então, será considerar as discussões recentes sobre o tema e avaliar se depois dela pode-se dizer que o dilema continua a apresentar uma razão convincente para a rejeição da TCD.

Apesar de ser empregado no contexto de discussão sobre a moralidade, o dilema original contido no *Eutífron* trata efetivamente das coisas piedosas ou santas. O diálogo *Eutífron* de Platão retrata o encontro de Sócrates com seu interlocutor, que dá nome ao diálogo, no Pórtico do Rei, edifício que abrigava um tribunal ateniense, onde ambos estão para comparecer a audiências preliminares de casos penais. A situação acontece pouco tempo antes do julgamento de Sócrates. Enquanto o filósofo está enfrentando uma acusação de impiedade por supostamente inovar em matéria religiosa ao inventar novos deuses e descrer nos antigos, Eutífron está apresentando uma denúncia contra, nada mais nada menos, seu próprio pai pelo assassinato de um trabalhador que, por sua vez, lhe havia matado um dos escravos.

Sócrates se mostra surpreso que Eutífron esteja acusando seu pai pelo mesmo raciocínio em virtude do qual os próprios familiares de Eutífron se mostram contrários à atitude de Eutífron: alguém acusar o próprio pai é, em si, uma impiedade. A despeito disso, Eutífron acredita estar seguindo a lei dos deuses ao levar adiante a denúncia, uma vez que aquele que testemunha um assassinato e se omite pode ser considerado cúmplice do crime, independentemente de quem o tenha cometido.

Considerando a confiança demonstrada por Eutífron na defesa de sua posição, no característico uso da ironia socrática e sob a pretensa intenção de aprender sobre o assunto para melhorar sua própria defesa, o mestre de Platão insta seu interlocutor a indicar o que é uma ação piedosa. Primeiramente, Eutífron responde dizendo que sua ação de denunciar seu pai é um exemplo de ação piedosa. Sócrates não se contenta com a resposta, ele deseja saber o que é próprio de ações piedosas em geral. Ao que aquele responde: “É piedoso [ou santo, em algumas traduções] tudo aquilo que é agradável aos deuses, e ímpio tudo o que a eles não agrada.” (PLATÃO, 1999, p.42). Porém, no decorrer do diálogo, Eutífron se vê confrontado com o seguinte dilema: será algo piedoso por agradar aos deuses, ou algo agrada aos deuses porque é piedoso? Em outras palavras, é a preferência dos deuses o fundamento da piedade ou a piedade o fundamento da preferência dos deuses?

Ao formular-se o dilema de Eutífron em termos morais, usualmente são empregadas noções axiológicas. Assim, adaptando-se o dilema para uma TCD monoteísta e substituindo piedade por bondade, tem-se o seguinte:

(15) Uma ação é boa porque comandada por Deus.

(16) Deus comanda uma ação porque é boa.

Por se tratar de um dilema, o teísta tem de escolher necessariamente uma das duas opções: (15), o primeiro chifre (ou chifre voluntarista) ou (16), o segundo chifre (ou chifre da vontade guiada). O proponente da TCD presumivelmente escolherá o primeiro chifre. Todavia, (15) carrega consigo várias consequências que dificilmente poderiam ser aceitas. A mais importante dessas consequências é a de que aparentemente a bondade das ações passaria a depender exclusivamente do arbítrio de Deus, que poderia escolher comandar quaisquer outras ações, diferentes das que reconhecemos como boas, e elas automaticamente se tornariam boas. Conforme notou Leibniz (2004, p.4) no *Discurso de Metafísica*:

Também me parece que afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Pois, para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário?

No caso extremo, Deus poderia, em um outro mundo possível, comandar ações como odiar ao próximo e ao próprio Deus e por isso elas se tornariam boas³⁰. A esse problema geralmente dá-se o nome de problema da arbitrariedade.

Além disso, ao tornar a bondade das ações dependentes da vontade divina, a própria bondade quando atribuída a Deus parece perder conteúdo cognitivo. Afinal, afirmar que Deus é bom, corresponderia a dizer a platidade de que Deus age conforme sua própria vontade. A esse problema dá-se o nome de problema da vacuidade.

Se, impressionado pelas dificuldades levantadas pelo primeiro chifre, o teísta recorrer ao segundo chifre, ele será obrigado a reconhecer a independência ontológica da ética em relação a Deus, já que o próprio Deus julgaria, por critérios além de si mesmo, quais ações são boas para então comandá-las. É possível, não obstante, que Deus ainda tenha algum papel a exercer no chifre da vontade guiada. Richard Mouw (1970), em um artigo intitulado *The Status of God's Moral Judgements*, defendeu que, embora os comandos de Deus não constituam a bondade das ações, eles podem servir como guias para a ação moral. Nesse caso, Deus não seria uma autoridade prática, criando obrigações, mas uma autoridade epistêmica em matéria moral, mostrando o caminho do bem moral. No entanto, o papel a ser desempenhado por Deus nessa hipótese seria bastante diminuído e em tese poderia ser eliminado, uma vez que nós

³⁰ Trataremos mais detalhadamente do caso extremo na próxima seção

mesmos poderíamos nos tornar autoridades epistêmicas em matéria moral ao procurarmos conhecer o que faz de uma ação boa. Em outras palavras, podemos eliminar o intermediário³¹.

Essa é a objeção baseada no dilema de Eutífron. Não se trata de uma refutação direta da TCD. Antes, trata-se de um argumento de consequências indesejadas. Como em todo argumento que pretende vincular consequências indesejadas a uma tese filosófica, sempre é possível ao defensor da tese assumir essas consequências e houve na história da filosofia quem o fizesse. Como já citamos anteriormente, Guilherme de Ockham³² é visto como alguém que viu as consequências do voluntarismo e as aceitou. Descartes³³ sabidamente defendia que Deus poderia tornar falsas verdades de razão, como que o triângulo tem três lados, assim também poderia tornar boas ações que são vistas como más. É necessário, contudo, aceitar as consequências impostas pelo dilema? Veremos que não.

O principal defeito da objeção³⁴ reside no fato de que presume uma TCD da bondade moral³⁵ ou ainda de que confunde os conceitos de bondade moral e correção moral³⁶, ressaltando que correção moral é a qualidade das ações em acordo com a obrigação moral. Assim, se formos redigir o dilema em termos não mais axiológicos, mas em termos de obrigação moral teríamos:

³¹ Como veremos no cap.2, essa pode não ser uma tarefa tão simples.

³² Cf. OCKHAM (1981, p. 352)

³³ Cf. DESCARTES (1630/2000, p. 28)

³⁴ A estratégia de resolução do dilema apresentada é derivada do tratamento da questão por Alston (1990).

³⁵ Michael Huemer (2005), um dos mais vocais opositores da TCD, opõe contra ela uma versão do Eutífron que só se aplica ao teórico que faz todas as propriedades morais – bondade e obrigatoriedade - dependerem dos comandos divinos, razão pela qual não chega a ser um problema para a versão da TCD aqui defendida. Afirmo Huemer (2005, p. 59): “Finalmente, a premissa (4) é verdadeira porque a teoria do comando divino afirma que o que é moralmente obrigatório o é em virtude de Deus ordená-lo e que algo semelhante é verdade para todas as outras propriedades morais (tais como bondade e erroneidade). Isso implica que tanto que é obrigatório obedecer aos comandos de Deus quanto que nada tem nenhuma propriedade moral independentemente dos comandos divinos.”. No original: “*Finally, premise (4) is true because the divine command theory holds that what is morally obligatory is so in virtue of God's commanding it, and that something similar holds for all other moral properties (such as goodness and wrongness). This implies both that it is obligatory to obey God's commands, and that nothing has any moral property independently of God's commands.*” Sem a citada premissa (4) o argumento de Huemer não levanta voo e ela claramente não é verdadeira em relação à teoria aqui defendida.

³⁶ Rachels e Rachels (2012, p. 52) claramente cometem esse equívoco quando começam a enunciar a TCD em termos de obrigações: “*First, we might say that right conduct is **right** because God commands it.*” e no mesmo parágrafo passam a falar em termos de valores, “*According to the Divine Command Theory, nothing is **good or bad**, except when God's thinking makes it so.*” (grifo nosso)

(17) Uma ação é moralmente correta porque comandada por Deus.

(18) Uma ação é comandada por Deus porque é moralmente correta.

Agora, se o proponente da TCD escolhe (17), não se encontra mais diante do problema da arbitrariedade. Isso porque Deus escolhe comandar certas ações com base em sua bondade que, nesse caso, não precisa ser vista como uma função de sua vontade. É parte do caráter divino ser bom. A bondade de Deus, no teísmo clássico, é parte de sua essência. De modo que as ações divinas, como os seus comandos, são fruto do seu caráter. Na verdade, como Adams, muitos proponentes da TCD afirmam que Deus é o Bem, o exemplar e parâmetro máximo da bondade³⁷.

A questão que ainda ficaria é a da vacuidade. Se Deus é o parâmetro do Bem ou se é o próprio Bem, afirmar que Ele é bom equivaleria a dizer que Deus é semelhante a Deus ou que Deus é Deus. Para responder a esse problema, John Milliken (2009) sugere o emprego da distinção epistêmico/ontológico ou entre ordem do conhecer/ordem do ser. Segundo ele, para que a atribuição de bondade a Deus tenha conteúdo cognitivo e não seja vácuca é necessário que haja somente independência epistêmica entre como conhecemos a bondade e como conhecemos a Deus e não a distinção ontológica entre Deus e o Bem. Para ilustrar a tese, ele propõe a seguinte ilustração:

Imagine uma língua chamada *Twing* que alguém cria e põe por escrito num manuscrito oficial. Suponha que Tim aprende *Twing* indiretamente por meio de alguns amigos que falam a língua. Suponha ainda que um dia ele se depare com o manuscrito oficial, leia-o e exclame: “Isto está escrito em perfeito *Twing*!” Tim então está fazendo uma afirmação que para ele é substantiva. Ele tem um conceito independente do que é perfeito *Twing* e ele o aplica ao caso. Contraste esse caso ao seguinte, Tim encontra um outro manuscrito (talvez uma tradução de Homero) composta em *Twing* e faz a mesma exclamação. No primeiro caso, a avaliação do manuscrito feita por Tim depende de uma concepção meramente *epistemicamente* independente de o que é um perfeito *Twing*. De fato, sua concepção é *ontologicamente* dependente porque sua concepção de um perfeito *Twing* tem suas origens na fonte mesma que ele agora avalia. No segundo caso, a concepção de Tim de um perfeito *Twing* é tanto epistemicamente quanto ontologicamente independente do manuscrito que ele está avaliando³⁸.

³⁷ Adams (1999) defende uma concepção quase platônica da bondade segundo a qual Deus é o exemplar perfeito da bondade e as ações boas são ditas assim por semelhança à bondade em Deus. A TCD, no entanto, não necessariamente precisa se associar a essa teoria específica do bem moral, embora o proponente da TCD, caso quera propor uma teoria completa da moralidade, deva ter uma teoria do bem moral.

³⁸ Texto original: “Imagine a language called *Twing* someone makes up and sets down in an official manuscript. Suppose Tim learns *Twing* indirectly from some friends who speak it. Suppose further that

Portanto, contanto que Deus torne aos agentes possível conhecer a bondade moral independentemente do conhecimento de si mesmo, a afirmação “Deus é bom” não é cognitivamente vazia e temos razão para crer que é exatamente isso que Ele faz. Uma das razões pelas quais Deus escolheria tornar a bondade conhecida independentemente de si mesmo seria justamente tornar a autonomia moral possível e evidente conforme discutido na seção anterior.

Diante disso, embora a objeção baseada no dilema de Eutífron possa apresentar uma boa justificativa para deixar de lado versões da TCD que pretendam fundamentar toda a realidade moral em comandos divinos, ela nada faz contra versões mais modestas da TCD como a aqui apresentada. Desse modo, os autores de livros introdutórios como os citados acima fariam bem em atualizar seus textos de modo a fazer justiça à TCD e para não se arrisquem a incorrer na falácia do espantalho ou do homem de palha (*strawman fallacy*).

1.4.4. A objeção a partir dos comandos detestáveis (ou abomináveis)

A objeção dos comandos detestáveis é um caso especial do problema da arbitrariedade levantada pelo dilema de Eutífron, que merece ser tratada numa seção especial pela atenção que vem recebendo dos filósofos.

Louise Antony (2009, p.71) expõe a objeção da seguinte forma³⁹: “Se a TCD estiver correta, então o seguinte contrafactual será verdadeiro: Se Deus nos houvesse comandado torturar crianças inocentes, então teria sido moralmente correto fazê-lo⁴⁰”. Segundo Antony, não só esse contrafactual seria verdadeiro dada a TCD, mas quaisquer outros contrafatuais que contenham no antecedente uma ação detestável. A ideia é que uma teoria que permita essa

one day he stumbles upon the official manuscript, reads it, and exclaims, “This thing is written in perfect Twing!” Tim is here making what is for him a substantive statement. He has an independent concept of perfect Twing that he applies in this case. Contrast this case with Tim finding some other manuscript (perhaps a translation of Homer) composed in Twing accompanied by the same exclamation. In the first case, Tim’s evaluation of the manuscript depends upon a merely epistemically independent conception of perfect Twing. In fact, his conception is ontologically dependent, for his conception of perfect Twing traces back to the very source he now evaluates. In the second case, Tim’s conception of perfect Twing is both epistemically and ontologically independent of the manuscript he is evaluating.”

³⁹ Além de Antony, Sinnott-Armstrong (2009) e Wielenberg (2005) apresentam essa objeção de maneira muito semelhante.

⁴⁰ Texto original: “*If DCT is correct, then the following counterfactual is true: If God had commanded us to torture innocent children, then it would have been morally right to do so.*”

implicação é tão contrária às nossas intuições morais que, na melhor das hipóteses, não deveria ser seriamente considerada e, na pior, seria positivamente repulsiva⁴¹.

Como dito na seção anterior, o teísmo considera a perfeita bondade como um atributo divino, uma propriedade essencial de Deus. Uma consequência de uma propriedade essencial a um ser é que em todos os mundos possíveis em que esse ser exista ele possui essa propriedade. Sendo assim, em todos os mundos possíveis em que Deus exista (para aqueles que afirmam a necessidade de Deus, esses são todos os mundos possíveis), ele é perfeitamente bom. Ora, um ser perfeitamente bom não comandaria uma ação detestável a suas criaturas. Logo, em nenhum mundo possível em que Deus exista, ele comanda torturar crianças inocentes. Desse modo, é necessariamente falso que Deus comande torturar crianças inocentes, ou seja, é impossível que Deus comande torturar crianças inocentes. Pela semântica padrão dos condicionais contrafatuais⁴², proposições com antecedentes impossíveis são sempre verdadeiras independentemente do valor de verdade dos seus consequentes. Portanto, o contrafactual apresentado por Antony é de fato verdadeiro, mas de maneira trivial. Ele é verdadeiro da mesma forma que o seguinte condicional: “Se $2 + 1 = 5$ fosse o caso, então círculos teriam quatro lados”. Assim, como a verdade deste contrafactual é irrelevante, a verdade do contrafactual proposto por Antony também seria.

Para aqueles que ainda veem algum peso no fato de que é verdadeiro *per impossibile* que, se Deus tivesse comandado a tortura de crianças inocentes, teria sido moralmente correto fazê-lo, Alexander Pruss (2009) argumenta que a mesma objeção poderia ser voltada contra quaisquer outras teorias com o mesmo resultado. Por exemplo, para a teoria kantiana da moralidade, pode se dizer que “Se o imperativo categórico prescrevesse torturar crianças inocentes, seria moralmente correto fazê-lo”. Como o kantiano toma o imperativo categórico como regra das ações morais no sentido de que ações que se conformam a ele são moralmente corretas, então a proposição acima teria para o kantiano o mesmo efeito que o contrafactual de Antony tem para o proponente da TCD. Assim como o proponente da TCD, o

⁴¹ Swinburne (2004, p. 213), ao discutir questão diversa da tratada aqui, sugere que seria possível a Deus comandar, por exemplo, que pessoas matem umas às outras contanto que as propriedades naturais da ação no mundo possível em que Ele emita esse comando sejam diferentes das do mundo atual. Considere um mundo em que matar alguém leve invariavelmente à posterior ressurreição dessa pessoa e com ela possuindo maiores capacidades. Nesse mundo possível, seria concebível que Deus comandasse o homicídio. Não é, contudo, esse contrafactual que interessa ao objetor, mas aquele em que são mantidas as propriedades naturais das ações entre mundos possíveis e Deus comanda a ação avaliada como detestável.

⁴² Ver LEWIS (1973)

kantiano diria que é impossível que o imperativo categórico prescrevesse a tortura de crianças inocentes e, do mesmo modo, o contrafactual em relação ao imperativo categórico seria trivialmente verdadeiro. O mesmo raciocínio poderia ser estendido às demais teorias éticas, como o consequencialismo. Dessa forma, se relevante, a objeção aqui tratada tornaria inviável não só a TCD, mas o realismo ético como um todo. O que a objeção patrocinada por Antony faz na verdade é expor com clareza uma deficiência da lógica clássica em lidar de maneira adequada com certos tipos de condicionais que já havia sido identificada há algum tempo na bibliografia especializada e que motivou o desenvolvimento das lógicas de relevância⁴³, por exemplo.

O que parece realmente chamar atenção quanto à objeção dos comandos detestáveis é o fato de ela ser aplicada a casos concretos de situações presentes na Bíblia ou no Corão em que Deus aparentemente comanda atos como genocídio, sacrifício humano, violência de um modo geral. Como não é nosso foco lidar com religiões teístas históricas, mas com a tese teísta metafísica abstratamente, essas objeções não serão tratadas detalhadamente aqui. Há vasta literatura sobre o tema⁴⁴, que lida em detalhes tanto sobre a exegese das passagens em que Deus aparentemente comanda uma ação detestável como sobre as suas implicações filosóficas. As estratégias para lidar com essas questões particulares são, de modo geral, negar que Deus tenha comandado o que se supõe que ele comandou, já que um Deus moralmente perfeito não pode comandar o mal. Para isso, se busca uma interpretação plausível do texto que seja compatível com isso ou se nega o *status* de revelação ao texto. Ou ainda se nega o caráter detestável do comando, encontrando alguma justificativa para a ordem. Para os nossos objetivos, basta o que foi exposto nesta seção.

1.4.5. A objeção a partir das obrigações prévias

A objeção a partir das obrigações prévias tem suas origens no século XVII. Evans (2013) e Wainwright (2005) apontam o filósofo inglês Ralph Cudworth (1617-1688) como o seu formulador, enquanto Wolterstorff (2008) traça as origens da objeção ao também filósofo inglês Samuel Clarke (1675-1729). Ela consiste em afirmar que comandos e expressões

⁴³ Cf. SANTOS (2006, p. 505-510)

⁴⁴ Cf. BERGMANN, MURRAY e REA (2011), COPAN (2011), e BOYD (2017).

de vontade de um modo geral somente geram obrigações sob um pano de fundo normativo previamente estabelecido. Tome-se em consideração as ordens de um oficial para um praça nas Forças Armadas. Essas somente geram obrigações para o praça porque há um regulamento que estabelece que as ordens de um oficial devem ser cumpridas por um praça, salvo raras exceções. Dessa maneira, se o oficial ordena ao praça "Esteja em formação às 6h", a ação de estar em formação às 6h só se torna uma obrigação para o praça caso seja previamente verdadeiro que os praças devem obedecer as ordens de seus superiores hierárquicos. Assim também o acordo de vontades de dar uma coisa a alguém em troca de uma certa quantidade de dinheiro não geraria obrigação caso não fosse anteriormente obrigatório que os acordos sejam cumpridos.

Aplicada ao caso dos comandos divinos, a objeção toma a seguinte forma: se os comandos divinos geram obrigações morais, que norma gera a obrigação de obedecer aos comandos divinos? Não poderia ser um comando divino, porque comandos somente gerariam obrigações mediante a obrigação prévia de obedecê-los. Se dissermos que Deus pode comandar obediência aos seus próprios comandos, poderíamos perguntar que norma gera a obrigação de obedecer ao comando divino de obedecer aos seus comandos e daí ao infinito. Portanto, os comandos divinos não poderiam ser idênticos às obrigações morais uma vez que deve haver ao menos uma obrigação moral que não é um comando divino.

A fim de responder a esse desafio, Evans (2013) propõe algumas estratégias. A primeira é a de afirmar que a obrigação prévia de obedecer a Deus não é uma obrigação efetiva, mas somente hipotética. Dizer que temos uma obrigação de obedecer a Deus é dizer que se Deus comandar algo, então somos obrigados a fazê-lo. Essa afirmação condicional significa basicamente que Deus possui autoridade moral. Se atribuir autoridade moral a um tipo de imperativo for um defeito de uma teoria metaética realista da obrigação moral, então aparentemente todas as teorias tais estariam sujeitas a ele.

Evans nesse ponto adota a mesma estratégia de Pruss (2009) para lidar com a objeção a partir dos comandos detestáveis, qual seja, a de tentar aplicar a objeção a outras teorias metaéticas para ver se elas se saem melhor e o resultado é o mesmo. Suponha novamente o caso de uma teoria ética kantiana, que atribui autoridade moral ao imperativo categórico. Nesse caso, deveria haver previamente ao imperativo a obrigação de obedecer ao imperativo, logo nem todas as obrigações seriam derivadas dele⁴⁵. A mesma coisa valeria para todas as

⁴⁵ Se pensarmos, por outro lado, que o imperativo categórico nada mais é do que o comando emitido por um sujeito (o sujeito transcendental ou o *homo noumenon* kantiano), a aplicação do problema das obrigações prévia à teoria ficaria ainda mais clara.

teorias que afirmam um princípio ou conjunto de princípios éticos que gerariam as demais obrigações éticas em particular.

Nesse sentido, a objeção provaria demais, já que poderia ser oposta a todas as teorias metaéticas realistas da obrigação e não somente à TCD. Como o argumento apresentado por Evans é uma inferência pela melhor explicação e as teorias rivais sofrem do mesmo problema apontado, a TCD não estaria comparativamente pior por causa dele.

Na verdade, a possibilidade de questionar a validade de uma norma exigindo a apresentação de uma norma de ordem superior (uma norma que determina a obediência a outra norma) parece ser aplicável a todos tipos de norma e não somente aos comandos emitidos por uma pessoa. Por isso a primeira estratégia proposta por Evans de estender a todas as teorias metaéticas realistas a objeção das obrigações prévias funciona.

Hans Kelsen (1960/1998), enxergando esse problema em sua teoria do Direito, afirmava a necessidade de postular uma norma fundamental (*Grundnorm*) para evitar um regresso infinito de normas doadoras de validade. No âmbito do Direito a proposta kelseniana teria a seguinte forma: as normas infralegais (regulamentos, portarias, atos administrativos, etc.) teriam sua validade derivada das leis que atribuem competência normativa aos seus expedidores; as leis, por sua vez, teriam sua validade derivada da Constituição, que atribui competência a um corpo legislativo para editá-las segundo um conjunto de procedimentos; a Constituição, por sua vez, teria sua validade derivada da norma fundamental, cujo conteúdo seria "devemos conduzir-nos como a Constituição prescreve" (KELSEN, 1998, p. 141). Para Kelsen, no entanto, essa última norma seria uma mera construção intelectual para tornar possível a estrutura de autoridade das normas em um sistema unificado e não uma norma particular histórica posta por alguém.

É, contudo, difícil enxergar como essa solução funciona. Não é possível questionar a validade da norma fundamental? Segundo Kelsen, não, sua validade é pressuposta. A norma fundamental pode ser vista como um ponto de parada na regressão de uma norma a outra. No entanto, pode-se perguntar: por que parar na suposta *Grundnorm*? Por que não postular a *Übergrundnorm* cujo conteúdo é "devemos obedecer à *Grundnorm*"? Ou talvez por que não atribuir uma obrigatoriedade primitiva à própria Constituição? H. L. A. Hart (1994, p. 293), em texto clássico sobre o assunto, critica a concepção de *Grundnorm* kelseniana justamente com base na ideia de que ela seria uma duplicação desnecessária e mistificadora do conceito de que a Constituição possui autoridade.

Kelsen (1960/1998, p. 135) postulou a necessidade de afirmar uma norma fundamental como pedra angular da estrutura normativa jurídica por apego ao princípio da inderivabilidade do dever-ser por meio do ser:

Dizer que uma norma que se refere à conduta de um indivíduo “vale” (é “vigente”), significa que ela é vinculativa, que o indivíduo se deve conduzir do modo prescrito pela norma. Já anteriormente num outro contexto, explicamos que a questão de por que é que a norma vale - quer dizer: por que é que o indivíduo se deve conduzir de tal forma - não pode ser respondida com a simples verificação de um fato da ordem do ser, que o fundamento de validade de uma norma não pode ser um tal fato. Do fato de algo ser não pode seguir-se que algo deve ser; assim como do fato de algo dever ser se não pode seguir que algo é. O fundamento de validade de uma norma apenas pode ser a validade de uma outra norma.

Nesse sentido, haveria uma prioridade da norma sobre a autoridade, de modo que somente há autoridade concedida por norma.

Hume (1738/2000) é usualmente creditado pela proposição original do princípio. Há uma intensa controvérsia quanto à validade dele. MacIntyre (1959) nega que Hume tenha defendido uma barreira intransponível entre ser e dever-ser sob pena de contradição na própria teoria moral humiana. Black (1964), Searle (1964), Putnam (2002) e outros argumentam que é possível derivar dever-ser de ser. Por outro lado, R. M. Hare (1952) toma o princípio como uma espécie de lei do raciocínio moral.

Caso se adote o princípio da inderivabilidade do dever-ser por meio do ser, de modo a evitar o regresso infinito de normas validadoras, será necessário afirmar alguma norma moral como bruta no sentido de não validada por nenhuma outra norma. Nessa situação, as ordens emitidas por Deus parecem boas candidatas para serem consideradas primitivas justamente pelo poder explicativo que elas possuem em relação às características das obrigações morais conforme já exposto.

Por outro lado, caso não se adote o princípio, pode-se bem imaginar a autoridade como tendo prioridade sobre a norma, no sentido de que a autoridade é o conceito logicamente anterior ao de norma, de que toda a norma vem de uma autoridade. Com efeito, parece inclusive ser mais intuitivo pensar em legislador sem lei do que em lei sem legislador. Nesse caso, é difícil pensar num candidato melhor para a posição de autoridade maior do que o Deus teísta, todo poderoso e infinitamente bom.

Wolterstorff (2008, p. 275) objeta à solução que afirma os comandos divinos como normas morais brutas no sentido de não precisarem de uma estrutura normativa prévia:

Se alguém está satisfeito em ficar com fato bruto neste ponto, por que não dar o próximo passo de simplesmente eliminar a referência a comandos divinos e afirmar a posição mencionada anteriormente de que Deus cria obrigações morais por *fiat*? Por que não ser um teórico do *fiat* divino em vez de um teórico do comando divino? Por que não manter que Deus gera obrigações morais por um ato básico de sua parte? Deus não gera minha obrigação moral de fazer A ao realizar uma outra ação, nomeadamente, me comandando a fazer A... Deus cria minha obrigação de fazer A simplesmente ao decidir criá-la... Referência ao ato de comandar é irrelevante; comandar nada tem a ver com isso.⁴⁶

A objeção de Wolterstorff, portanto, consiste em afirmar que, se Deus cria normas morais primitivas por meio de seus comandos, Ele poderia fazê-lo sem recurso a comandos, por mero *fiat*. Uma resposta disponível ao proponente da TCD contra essa objeção é afirmar que Deus tem boas razões para gerar obrigações morais por meio de comandos. O Deus teísta procura relacionar-se com suas criaturas e a emissão de comandos, no sentido amplo de expressões de vontade, para suas criaturas é um ato comunicativo típico de relações interpessoais. Ademais, a obediência a uma ordem emitida por quem se sabe querer bem ao comandado é um fator motivacional para o cumprimento dessa obrigação.

A segunda estratégia (2013, p. 99) proposta por Evans para lidar com o problema das obrigações prévias é afirmar que a obrigação de obedecer aos comandos divinos de fato existe e não se origina nos próprios comandos, mas não é uma obrigação moral. Sendo esse o caso, todas as obrigações morais estariam abrangidas pelos mandamentos divinos e teríamos adicionalmente uma obrigação supramoral. Essa estratégia guarda certa semelhança com a proposta da *Grundnorm* kelseniana. Esta, como visto, seria uma norma de ordem superior, o pináculo da estrutura jurídico-normativa, e ela mesma não seria parte do Direito Positivo.

O problema dessa estratégia é que não parece claro como essa obrigação se diferenciaria das obrigações morais. Afinal, ela gozaria daquele mesmo conjunto de características que diferenciam as obrigações morais das legais, contratuais, de etiqueta, familiares, entre outras. Ela seria objetiva, universal, cogente, motivadora, categórica, etc. O único aspecto que parecer diferenciá-la é sua origem. Enquanto as normas morais se originariam em comandos, a norma supramoral não. Além disso, teríamos, nessa hipótese, um novo problema: explicar a norma supramoral. Essa resposta, portanto, resolve a objeção,

⁴⁶ Texto original: "*If one is willing to rest with brute fact at this point, why not take the next step of simply eliminating reference to divine commands and holding the position mentioned earlier, that God creates moral obligations by fiat? Why not be a divine fiat theorist rather than a divine command theorist? Why not hold that God's bringing about of moral obligations is a basic act on God's part? God does not generate my moral obligation to do A by performing some other action, namely, commanding me to do A... God brings about my obligation to do A simply by deciding to bring it about... Reference to the act of commanding is beside the point; commanding has nothing to do with it.*"

mas a um preço para o proponente da TCD⁴⁷. Esse problema, contudo, pode não ser tão grave assim. Isso porque para que uma explicação seja útil não é necessário que o *explanans* seja também explicado. Suponha que alguém diga: “há ali fumaça”. Então alguém explique que há fumaça porque há fogo. Para que essa explicação tenha valor, não é necessário que o sujeito que explica tenha, por sua vez, explicação de porque há fogo, embora seja possível ser de algum interesse em certos contextos. O principal problema do que chamamos de segunda estratégia é que ela parece excessivamente *ad hoc*, ou seja, uma hipótese auxiliar que não se segue naturalmente da teoria e cujo único propósito é salvá-la da objeção.

A terceira estratégia proposta por Evans (2013, p. 100) é afirmar que Deus, nas tradições teístas históricas, comanda a obediência a si mesmo. Várias passagens do Antigo Testamento trazem Deus ordenando a observância dos seus mandamentos. Desse modo, a obrigação moral de obedecer a Deus seria instituída por um comando. Essa solução não funciona sozinha por circularidade e pelo regresso ao infinito que, como já vimos, essa estratégia geraria⁴⁸. Ocorre, porém, que Evans não propõe a terceira estratégia como uma alternativa às demais, mas como uma suplementação⁴⁹. Assim, caso tomemos os comandos divinos como normas de caráter primitivo no sentido exposto, a ordem divina de obedecer aos comandos por ele emitidos gera a obrigação moral geral de obedecê-lo. Do mesmo modo ocorre se tomarmos a obediência aos comandos de Deus como uma obrigação supramoral. Nesse cenário, caso Deus comande obediência a si mesmo, torna essa obrigação além de supramoral, moral.

⁴⁷ Adams (1999, p. 266-267) é tido como um defensor dessa estratégia: *"One central feature of the human practice of commanding is that persons to whom commands are issued have some obligation to obey them. If their relationships to the commander are not such as to sustain obligations, the command is not valid; perhaps it is not 'really' a command. This feature of the practice is surely part of what is taken into the content of God's intentions in commanding. That might be thought to create a problem of circularity for the theory that the nature of obligation is to be understood in terms of divine commands. The solution to this problem is that the kind of obligation whose nature is to be understood in terms of divine commands is fully valid moral (and religious) obligations, whereas the obligation that is presupposed as involved in the practice of commanding is a premoral social or institutional obligation that may or may not have full moral validity."*

⁴⁸ William Lane Craig (2020, p. 198) defende essa estratégia de solução do problema concedendo que ela é circular, mas de maneira benigna. A ordem divina “Obedeça aos meus mandamentos!” é autorreferente, portanto se aplica a si mesma, de modo que não é necessária uma regressão ao infinito. Autorreferência costuma ser fonte de paradoxos, como no caso do paradoxo de Russell, mas nem sempre esse é o caso. Craig afirma que esse caso em particular é aparentemente livre de paradoxos.

⁴⁹ Diem (2014) não se atenta para esse fato e injustamente critica Evans de formular um argumento patentemente circular.

A quarta estratégia (2013; p. 101) de Evans seria admitir a força da objeção e afirmar que as ordens divinas geram todas as obrigações morais exceto a obrigação moral de obedecer a Deus. Assim sendo, contudo, a TCD não poderia mais ser uma teoria de identidade e nem mais poderia pretender explicar a natureza da obrigação moral. Não se trata tanto de uma solução para o problema, mas um recuo em relação à posição originalmente tomada, que, no entanto, preservaria algum papel para Deus na definição do conteúdo da moralidade.

Assim, em relação à objeção a partir das obrigações prévias, caso bem-sucedida, ela não afeta a TCD somente, mas todas as teorias realistas da obrigação moral, uma vez que se poderia demandar a existência de uma obrigação prévia de obedecer a quaisquer princípios éticos que se proponham como fundamentais, como o imperativo categórico ou o princípio da utilidade. Desse modo, numa avaliação comparativa dessas teorias não haveria um prejuízo particular para a TCD. Há, contudo, razão para crer que a objeção das obrigações prévias não é bem-sucedida, uma vez que é possível pensar em normas brutas, no sentido de não serem validadas por outras normas que determinam sua obediência, seja porque deve haver um fim para o regresso de normas, seja porque a autoridade é um conceito logicamente prévio ao conceito de norma e, conseqüentemente, haveria autoridade cuja fonte não seria uma norma. E Deus, conforme concebido pelos teístas, seria o mais adequado ocupante do posto de autoridade última, por ser o ser perfeito.

Tendo respondido assim essa objeção, passamos para a próxima crítica importante à TCD presente no debate atual.

1.4.6. Objeção a partir da superveniência

A objeção a partir da superveniência foi proposta por Mark Murphy (2002, p. 83) e consiste no seguinte:

Não obstante, a MCD-redução deve ser falsa porque ela, em conjunção com a muito fraca e plausível afirmação da liberdade divina em comandar, acarreta que o moral não sobrevém ao não moral.⁵⁰

⁵⁰ Texto original: “*Nonetheless reduction DCM must be false, for it, in conjunction with a very weak and plausible claim about God’s freedom in commanding, entails that the moral does not supervene on the nonmoral.*”

Para efeito de esclarecimento, Murphy chama o que temos nomeado simplesmente TCD de MCD-redução - a última sigla significando Metaética do Comando Divino. Como afirmamos no subtítulo 1.2, há pelo menos três diferentes maneiras propostas pelos teóricos do comando divino de entender a relação entre os mandamentos de Deus e as obrigações: como identidade, como superveniência e como causalidade. As TCDs que afirmam as duas últimas relações são categorizadas por Murphy, respectivamente e com propriedade, como MCD-superveniência e MCD-causal, já a primeira como MCD-redução, uma vez que nela obrigações seriam reduzidas a comandos divinos. A TCD que estamos a defender afirma a relação de identidade entre os comandos e obrigações, portanto se enquadra no conceito de MCD-redução. Feita essa explicação preliminar, falta analisar por que Murphy entende que a liberdade divina conjugada com a TCD acarreta a ausência de superveniência do moral ao não moral e por que isso seria tão grave a ponto de tornar a teoria falsa.

A ideia de Murphy é de que Deus, sendo livre para emitir os comandos que queira, poderia, em outros mundos possíveis, emitir alguns comandos diferentes dos que ele emite no mundo atual. Por hipótese, no mundo W Deus comanda a um povo x uma ação ritual A como símbolo de uma aliança. Tendo em vista a relação de identidade entre comandos e obrigações, seria obrigatório aos integrantes do povo x cumprir o ritual A .

Ocorre que, em outro mundo possível W' com propriedades não morais e história até o momento do comando em questão idênticas às de W , Deus, no uso de sua liberdade, comandaria o mesmo povo x a cumprir o ritual B como símbolo da mesma aliança, razão pela qual B seria obrigatório e não A , que nesse mundo possível poderia simplesmente ser moralmente permitido ou até proibido (pode-se imaginar que A seja, por exemplo, um ritual em que se inflige algum tipo de dor). Isso posto, teremos duas ações com as mesmas propriedades não morais (A em W e A em W') sendo que em um mundo ela é obrigatória e em outro, não. Isso violaria a superveniência do moral ao não moral, porque essa relação pressupõe que as propriedades morais são fixadas por propriedades não morais, de modo que, sempre que ocorram tais e tais propriedades não morais, ocorrerão também as propriedades morais às quais elas estão associadas.

A tese da superveniência do moral ao não moral é considerada por muitos uma proposição metaética essencial porque, caso contrário, propriedades morais “flutuariam” livremente, sem serem ancoradas pelos elementos que compõem a descrição não moral de uma ação, o que implicaria a possibilidade de que duas ações com as mesmas propriedades não morais pudessem ser acompanhadas de propriedades morais diferentes ou até opostas.

Nesse sentido, o proponente da TCD teria em suas mãos um trilema: das três teses - (i) liberdade divina ao comandar; (ii) TCD de identidade (ou MCD redução, como quer Murphy), e; (iii) superveniência do moral ao não moral - somente duas, qualquer par dentre os três possíveis, poderiam ser verdadeiras. Poder-se-ia admitir a TCD de identidade e negar a liberdade divina ao comandar e com isso afirmar que Deus sempre comanda da mesma maneira ações com a mesma descrição não moral entre os mundos possíveis, o que preservaria a superveniência do moral ao não moral. Poder-se-ia admitir a liberdade divina ao comandar e a TCD identidade e deixar de lado a superveniência do moral ao não moral. Finalmente, seria possível negar a TCD de identidade e admitir a liberdade divina ao comandar e a superveniência do moral ao não moral, nesse último caso, inclusive, o próprio comando divino poderia ser contado entre as propriedades não morais das ações, uma vez que não haveria mais identidade entre o fato de uma ação ser comandada por Deus e ser obrigatória, ou seja, a propriedade de ser comandada por Deus deixaria de ser uma propriedade moral. Segundo Murphy, a tese da liberdade divina e a da superveniência são bastante plausíveis, desse modo é que a TCD de identidade deveria ser excluída.

Há três diferentes formas de responder ao trilema de Murphy no sentido de manter, sem contradição, a veracidade das três teses. A primeira consiste em negar que a liberdade de Deus em comandar implique o que é chamado na bibliografia de discricção dos comandos divinos. Isto é, negar que a Deus possa dar comandos diferentes em relação a ações com as mesmas descrições não morais. Talvez haja razões decisivas para que Deus sempre dê livremente comandos iguais relativamente a ações com as mesmas propriedades não morais, de modo que não haja violação da superveniência. Murphy (2002, p. 85), contudo, considera implausível negar a discricção divina porque seria difícil imaginar que, dentre todos os mundos possíveis, não houvesse um somente em que as razões para comandar uma ou outra ação não deixassem Deus indiferente quanto a dois comandos ligeiramente diferentes.

Trata-se, contudo, de questão em que qualquer avaliação da probabilidade não será aparentemente mais do que uma aposta informada. Por outro lado, em favor da estimação de Murphy, as religiões teístas históricas estão cheias de relatos em que Deus aparentemente poderia ter ordenado de outra forma em virtude de não haver aparentemente uma razão definitiva para o comando.

Para aproveitar o exemplo dado acima, a Bíblia hebraica - o Antigo Testamento para os cristãos - afirma que Deus determinou a circuncisão dos homens descendentes de Abraão como símbolo de uma aliança entre Ele e o povo. Não há aparentemente razão

axiológica determinante pelo qual o símbolo deveria ser a circuncisão e não outro tipo de marca corporal ou ainda outro tipo de símbolo. Por isso e também porque adotamos a tese da discricção divina, não exploraremos essa via de resposta.

A segunda consiste em afirmar que basta a superveniência fraca para preservar os três componentes do trilema. Há duas variedades de superveniência distintas pela bibliografia: a superveniência fraca e a forte. Esta estabelece a ocorrência simultânea das propriedades morais e não morais às quais aquelas estão associadas em todos os mundos possíveis em que elas ocorram. Já a variedade fraca estabelece a ocorrência simultânea dessas propriedades somente dentro de um mesmo mundo possível. Ora, dentro de um mesmo mundo possível, em virtude da consistência divina, que seria resultante da racionalidade de Deus, Ele bem poderia comandar sempre da mesma forma as ações com o mesmo conjunto de propriedades não morais. De fato, uma boa parte dos teóricos da superveniência em matéria moral, como Blackburn (1988) e R. M. Hare (1952 e 1963), defende que basta a superveniência fraca para fixar as propriedades morais. Assim, estaria resolvida a objeção proposta por apelo à superveniência fraca.

Há, todavia, bastante controvérsia quanto ao assunto, defendendo Murphy que a superveniência fraca não é suficiente para ancorar as propriedades morais, posição com a qual estamos de acordo. Ademais, Murphy defende que mesmo a superveniência fraca combinada com a liberdade discricionária de Deus em comandar geraria problemas para TCD. Isso porque é possível que haja duas ações com o mesmo conjunto geral de propriedades não morais dentro de um mesmo mundo possível em que, a depender da vontade de Deus, uma será obrigatória e outra não. O exemplo fornecido por Murphy para tanto é o seguinte: suponha que haja uma criança se afogando e dois nadadores peritos, Tom e Jane, com iguais possibilidades de salvar essa criança. Se os dois fossem salvá-la ao mesmo tempo, eles se atrapalhariam mutuamente e provavelmente não conseguiriam salvar a criança. Nesse caso, Deus poderia ordenar a Tom ou a Jane salvar a criança e a escolha entre um e outro será aparentemente aleatória, sem que haja razão decisiva que resolva a questão. A escolha de um ou de outro não contrariaria a consistência divina, a menos que se pense em um Deus que age como um asno de Buridano - incapaz de fazer uma escolha -, mas levaria a uma violação da superveniência fraca.

Novamente é difícil avaliar se o contraexemplo proposto por Murphy é plausível. Embora seja verdade que é concebível que não haja nenhuma condição determinante para a escolha de um dos dois, é também possível imaginar que, por mais que não haja aparentemente uma razão para escolha, ela exista e possa ser conhecida por Deus, que age de acordo. Suponha

que seja o caso que, se Tom resgatasse a criança, essa ação teria um efeito benéfico permanente sobre o caráter dele, orientando suas ações para o bem daí por diante e que o mesmo não fosse o caso se Jane a resgatasse. A razão para ordenar Tom e não Jane seria determinante, mas não nos seria previamente cognoscível, embora Deus a possa saber. Talvez seja o caso que a realidade seja tão complexa no mundo atual que nunca exista uma situação em que Deus simplesmente escolha aleatoriamente uma ordem, em que os mandamentos sempre são orientados pelo modo como as coisas são ou se desenrolariam historicamente.

Embora as duas primeiras vias exploradas para a refutação do trilema de Murphy não mostrem cabalmente que a objeção não procede, elas deixam claro que as avaliações de plausibilidade utilizadas para a conclusão de que a liberdade de Deus em comandar leva à violação do princípio da superveniência quando associada à TCD de identidade são bastante incertas. Isso por si só aponta para uma fraqueza nela: ela procura pôr em dúvida uma tese sobre bases, elas mesmas, duvidosas.

A terceira forma, proposta por Evans (2013), consiste em afirmar que é plausível que os comandos divinos recaiam sempre sobre ações que possuam a propriedade "ser agradável a Deus" ou "ser preferida por Deus". Mesmo que a propriedade "ser comandada por Deus" não possa ser contada como propriedade não moral de uma ação em função da identidade entre comandos e obrigações, não há por que pensar que as duas anteriormente citadas não devam ser.

Pode-se objetar que essas propriedades não são naturais e por isso não se qualificariam como não morais. Não raramente propriedades não morais são identificadas com naturais ou com físicas na bibliografia. Uma explicação disso é que, para os autores que adotam o naturalismo, o conjunto de propriedades não morais são um subconjunto das propriedades naturais. Contudo, a não ser que se presuma o naturalismo, cometendo consequentemente petição de princípio, não há por que desconsiderar propriedades sobrenaturais como propriedades não morais; entendendo aquelas não como miraculosas ou antinaturais, mas como relacionadas a Deus.

Pode-se objetar também que essas propriedades não são do tipo que realmente podem fazer diferença para a moralidade. Somente propriedades internas ou intrínsecas às ações ou agentes deveriam contar para efeito do princípio da superveniência, enquanto as propostas são meramente relacionais ou extrínsecas, ou seja, tidas pelo ato ou agente em relação a outro agente ou coisa. Todavia, é fácil perceber o quanto propriedades não morais tidas por uma ação em função da relação com outros seres humanos podem ser relevantes para a determinação de

sua moralidade. Por exemplo, uma ação que seria completamente inocente, e por isso permitida, se praticada em relação a uma pessoa *D* pode ser moralmente interdita em relação a outra pessoa *E* em virtude de possuir a propriedade "ser temida por *E*". Para tornar o exemplo mais concreto, suponha a seguinte situação. Em uma sala de reunião estão as pessoas *D* e *E*. Agradaria a *D* fechar as portas da sala. Ocorre, porém, que *E* é claustrofóbico e estar em uma sala totalmente fechada é temida em alto grau por ele. Nesse caso, a ação de "fechar as portas da sala" possui a propriedade extrínseca de "ser temida por *E*" e por esta razão estaria moralmente interdita a *D*, que, ao saber da claustrofobia de *E*, deveria se abster de fechar as portas da sala, ausentes outras considerações. Ora, se Deus existir, é de se esperar que propriedades que expressam uma relação da ação ou do agente com Deus serão relevantes para a moralidade.

Evans exemplifica da seguinte maneira como a propriedade de "ser agradável a Deus" pode ser relevante para o *status* moral de uma ação. Considere a propriedade "ser verdadeiramente e profundamente feliz". Essa propriedade é moralmente significativa. Se se considera que "ser verdadeiramente e profundamente feliz" depender de ter uma relação de amizade com Deus, então "ser agradável a Deus" passa a ser uma propriedade fundamental para o *status* moral de uma ação. Além disso, se se toma a propriedade "ser verdadeiramente e profundamente feliz" como uma propriedade natural, torna-se ainda mais claro como uma propriedade sobrenatural como a citada faz diferença para o conjunto de propriedades não morais de uma ação, uma vez que, sendo assim, temos uma propriedade natural se seguindo causalmente de uma propriedade sobrenatural. Logo, rejeitar as propriedades propostas com base nessa objeção implica petição de princípio contra a TCD.

Diante disso, conclui-se que o trilema de Murphy não constitui uma objeção capaz de afetar a TCD.

1.4.7. Objeção a partir da promulgação

O proponente da TCD afirma que, ao dar ordens, Deus cria obrigações morais. No entanto, para que essas obrigações vinculem os seres humanos, é preciso que elas se façam conhecidas deles. É preciso um ato de comunicação dos comandos. Um dos modos pelos quais Deus pode fazer seus comandos conhecidos é a revelação especial, ou seja, pela comunicação direta com os seres humanos, por meio de manifestações físicas, visões, ditados, experiências

místicas etc. Com efeito, as escrituras das três principais religiões teístas históricas estão cheias de relatos em que Deus aparece promulgando a suas ordens para uma coletividade ou para determinados indivíduos.

Ocorre, porém, que nem todas as pessoas recebem ou são capazes de reconhecer essas revelações especiais. Assim, caso a revelação especial fosse o único jeito de conhecer os mandamentos divinos, a moral não vincularia universalmente e a obrigação moral não teria essa característica fundamental descrita acima de vincular, de uma maneira ou de outra, todas as pessoas.

No entanto, os defensores da TCD argumentam que há outras formas de comunicação dos comandos divinos, além da revelação especial, que estariam incluídas sob a categoria de revelação geral⁵¹. Deus pode fazer seus comandos conhecidos pelos seres humanos ao implantar naturalmente neles uma faculdade - tanto cognitiva quanto emotiva, que os permita distinguir entre ações obrigatórias, permitidas e proibidas. Historicamente essa faculdade é conhecida como consciência moral, *sindérese*, ou intuição moral. Deus pode inspirar grandes mestres morais ao longo da história e em diversas culturas que comunicarão seus comandos. Deus pode usar os princípios éticos adotados pela própria sociedade. Deus pode usar os ensinamentos de um corpo eclesial. Enfim, há diversas maneiras pelas quais Deus pode comunicar seus mandamentos e fazê-los conhecidos de todos os seres humanos. De modo que a objeção esboçada acima não compromete a TCD.

Há, na vizinhança dessa objeção, uma outra mais séria que tem sido atualmente discutida. Tanto Wes Morriston (2009) quanto Eric Wielenberg (2005) a formulam, cada um à sua maneira, de modo que seguiremos aqui, por razões práticas, mais de perto, a formulação deste último. Wielenberg admite que, se Deus existir, então suas ordens constituiriam obrigações. O proponente da TCD argumenta que as ordens de Deus geram obrigações como consequência de quem Ele é e do tipo de relação que Ele tem e pode ter com suas criaturas. Ora, argumenta Wielenberg, quando um comando é obrigatório em virtude de ser emitido por uma pessoa determinada, é necessário que a pessoa comandada saiba a autoria do comando e não simplesmente seu conteúdo.

Wielenberg (2005, p. 61) ilustra a situação da seguinte maneira. Suponha que eu deva a meu amigo Dave um favor e este deseje que eu pague o favor mediante o empréstimo

⁵¹ Um notável defensor da revelação geral como forma de promulgação dos comandos divinos é Richard Mouw (1991).

de meu carro. Então, se Dave me pede que lhe empreste o carro, eu tenho a obrigação de fazê-lo. Apesar disso, se Dave deixar um bilhete anônimo debaixo de minha porta pedindo o carro emprestado, nenhuma obrigação se seguiria, pois é preciso que eu saiba que é Dave que me está requerendo o carro para que a obrigação seja gerada.

Da mesma maneira, os comandos divinos somente seriam obrigatórios às criaturas caso elas soubessem que eles vêm de Deus. Entretanto, aponta Wielenberg, as pessoas céticas em relação a Deus dificilmente reconheceriam uma ordem como vinda dele, uma vez que duvidam inclusive da existência de seu suposto emissor. É claro que um agnóstico ou um ateu poderia vir a crer em Deus por intermédio da experiência de Deus ter-lhe comandado algo. Nesse caso, o exemplo de Wielenberg não serviria. Contudo, os próprios proponentes da TCD, como visto, admitem que Deus pode promulgar seus comandos por maneiras indiretas - revelação geral -, que não envolvem o claro e explícito reconhecimento por parte do agente de que Deus os está comandando. Logo, se é necessário o reconhecimento da autoria dos comandos divinos por parte dos agentes para que sejam geradas obrigações, a TCD realmente está em maus lençóis.

A resposta de Evans (2013) ao desafio é propor que é possível reconhecer uma obrigação moral sem reconhecê-la como um comando divino. O não crente que reconhece uma obrigação moral, mas não a identifica com um comando divino está na mesma posição de alguém que reconhece algo, mas é incapaz de dar-lhe uma explicação adequada. Como existem várias circunstâncias em que é possível admitir a existência de algo sem saber como explicá-lo, é razoável pensar que a situação proposta é plausível. Ademais, existem obrigações de outros tipos além da moral, como as obrigações legais ou familiares, que surgem das relações sociais às quais elas estão associadas. Desse modo, os seres humanos possuem o conceito de obrigação mesmo se ignorantes acerca da existência de Deus, o que torna possível que eles possam perceber-se ou sentir-se obrigados da maneira característica da obrigação moral, mesmo sem saber que Deus emite comandos.

Evans (2013, p. 113) ilustra essa possibilidade com a seguinte analogia. Suponha que eu esteja caminhando em uma região remota na fronteira entre o Irã e o Iraque. Suponha também que eu tenha me perdido e não saiba exatamente em que país eu estou. De repente, vejo uma placa que, traduzida, diz o seguinte: "Você não deve deixar este caminho". À medida que caminho adiante, ouço autofalantes que instruem: "Deixar este caminho é estritamente proibido". Nessa situação, seria razoável formar a crença de que eu tenho a obrigação de permanecer no caminho, muito embora eu não saiba quem é o autor da ordem. Até onde sei, a

ordem pode vir do governo do Iraque, ou do governo do Irã, ou, ainda, pode vir do proprietário das terras nas quais esteja andando. Eu posso, é claro, ter dúvidas quanto à autoridade de quem me está dando esse comando, mas esse tipo de dúvida é sempre possível em quaisquer casos em que comandos são dados e em muitos deles elas não serão razoáveis. Semelhantemente, argumenta Evans, é possível que Deus faça conhecer aos seres humanos, por meio de percepção ou intuição, a existência de imperativos que a eles se mostrem como dotados de autoridade e vinculantes, sem, no entanto, revelar de maneira óbvia a verdadeira natureza desses imperativos como comandos divinos.

Além disso, há boas razões pelas quais Deus faria justamente isso. Uma delas é que talvez Deus queira permanecer parcialmente oculto. Para muitos, caso Deus tornasse sua existência patente - ao revelar-se de maneira especial a todos os seres humanos por meio de comandos, por exemplo -, isso limitaria o livre-arbítrio dos seres humanos, sem o qual não haveria moralidade. A consciência sempre presente das exigências divinas, dados o poder e o conhecimento de Deus, tornaria muito difícil ou impossível aos seres humanos ir contra a vontade dele.

Outra razão, desenvolvida por Evans e sugerida por Dumsday (2010), é que o obscurecimento da fonte dos imperativos morais serviria para suavizar a responsabilidade dos seres humanos pelo seu descumprimento. Isso se daria porque, se alguém desobedece a um imperativo sabendo de sua origem divina, essa ação se torna mais grave do que a simples desobediência a um imperativo de que se ignora a fonte. No primeiro caso, além do cometimento de uma ação moralmente reprovável, ter-se-ia um desafio à própria autoridade daquele que comanda. Sabendo que os seres humanos irão descumprir as obrigações morais, Deus pode ter decidido de antemão obscurecer a verdadeira natureza delas para mitigar a culpa daí decorrente.

Essas razões, pensa Evans, sobrepujam as razões que Deus teria para tornar explícita e óbvia para todas as pessoas a natureza das obrigações morais como comandos divinos. Por outro lado, se for razoável aceitar a TCD como a melhor explicação do fato das obrigações morais, será também razoável crer que as obrigações morais tidas como verdadeiras com base na revelação geral, são comandos de origem divina, sem recurso a uma revelação especial direta.

A objeção a partir da promulgação, portanto, não refuta a TCD nem reduz sua probabilidade.

1.4.8. Balanço das objeções

A TCD é uma teoria filosófica com uma longa tradição e que, como visto, em seus séculos de história, sofreu escrutínio como poucas proposições filosóficas. Se estivermos corretos, a teoria resiste aos desafios que lhe foram propostos.

A resiliência contra objeções, embora seja um bom sinal para a teoria, não diz o suficiente para um juízo sobre sua veracidade ou sua probabilidade. Para tanto, além de argumentar pelas virtudes explicativas da teoria e pela ausência de uma refutação dela, será necessário realizar uma comparação com seus adversários teóricos para adjudicar qual constitui a melhor explicação para a existência de obrigações morais objetivas. Isso é que faremos em seguida

1.5. Naturalismo e obrigações morais

O principal adversário filosófico do teísmo hoje é o naturalismo filosófico. Atualmente, o naturalismo é tido como uma espécie de ortodoxia em filosofia. Segundo David Papineau (2009), na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Para bem ou para mal, 'naturalismo' é amplamente visto como um termo positivo nos círculos filosóficos – poucos filósofos ativos hoje em dia estão contentes em anunciar-se como ‘não naturalistas’”⁵². Apesar disso, “naturalismo” não é um termo que possua um significado preciso ou que seja usado de maneira unívoca, mesmo pelos próprios adeptos declarados da posição. Em outro trabalho (SILVEIRA, 2014), argumentamos que há pelo menos dois temas ou eixos que caracterizam o naturalismo. Em primeiro lugar, trata-se de uma posição filosófica com enorme apreço pelas ciências naturais como única forma de adquirir conhecimento e/ou de determinar o que existe e o que não existe. Em segundo lugar, o naturalista pretende rejeitar o que não seja natural de sua ontologia e/ou de sua epistemologia, o que geralmente significa a rejeição de tudo que seja tomado como sobrenatural (Deus, deuses, anjos, espíritos, almas ou qualquer coisa semelhante). Esses dois temas, que não são obviamente afins, são conectados pela tese de que há um conflito

⁵² No original: “For better or worse, ‘naturalism’ is widely viewed as a positive term in philosophical circles—few active philosophers nowadays are happy to announce themselves as ‘non-naturalists’”

entre ciência e religião. Nesse sentido, um naturalista completo seria alguém que afirmasse os dois eixos e sua conexão. É possível, contudo, que alguém seja chamado apropriadamente de naturalista sem afirmar o pacote completo, mas somente um dos eixos ou temas.

Para evitar confusões no prosseguir do texto, tomaremos por naturalismo o que foi brevemente caracterizado acima. Há, entretanto, uma tese realista em metaética também chamada de naturalista. Sempre que nos referirmos a esta última adicionaremos a qualificação “metaético” ao termo naturalismo.

A questão é: pode o naturalismo fundamentar o fato de que há obrigações morais em um sentido realista? Quão provável é a ideia de que há tais obrigações dada a visão de mundo naturalista? As respostas dos próprios expoentes dessa posição são divididas. Historicamente as respostas mais populares são “não” e “improvável”, em claro contraste com os expoentes do teísmo, que em uníssono tendem a afirmar o realismo moral baseados na existência de Deus de uma forma ou de outra. Não obstante, em tempos mais recentes, o realismo moral tem ganhado defensores entre os naturalistas.

A seguir examinaremos as diferentes posições metaéticas que podem ser assumidas pelos naturalistas.

1.5.1. Não cognitivismo

Em princípios do século do XX, a posição naturalista padrão em relação à metaética era alguma versão do não cognitivismo, ou seja, a tese de que as afirmações típicas da moral não são aptas a ser verdadeiras ou falsas, que elas não afirmam nada sobre o mundo⁵³. As frases características da linguagem da moralidade, como "Matar é proibido", seriam exemplares ou da função emotiva ou da função apelativa da linguagem. Assim, ao dizer "Matar é proibido", queremos expressar algo sobre nós mesmos (função emotiva ou expressiva) como

⁵³ Uma exceção notável e influente ao não cognitivismo na filosofia analítica em princípios do século XX é o trabalho de G. E. Moore, que continua a inspirar muito os realistas morais. A posição de G. E. Moore, como veremos mais adiante, quando tratarmos do não naturalismo metaético, pode ser formulada dentro de um naturalismo no sentido antirreligioso, mas tem claros problemas com o eixo cientificista. Contudo, devido à poderosa influência do positivismo lógico e do critério verificacionista de sentido, o não cognitivismo ganhou bastante prestígio na primeira metade do século XX. De modo que é possível dizer que se trata de uma posição majoritária, especialmente entre os naturalistas que subscrevem o pacote completo do naturalismo conforme descrito acima.

"Eu reprovoo o ato de matar" ou "A ação de matar me causa repulsa" ou ainda "Buuuuuuu!", como numa vaia para o ato de matar; ou, alternativamente, queremos expressar uma injunção ao nosso interlocutor, algo como "Não mate!". Exemplos de naturalistas que são não cognitivistas em metaética são C. K. Ogden e I. A. Richards (1923), R. Carnap (1937), A. J. Ayer (1952), Stevenson (1944), Gibbard, (1990), Blackburn (1993), entre outros. Variedades mais recentes do não cognitivismo como as propostas pelos dois últimos e por Hare (1952) pretendem afirmar a capacidade das sentenças morais de expressar verdades em algum sentido deflacionário. Porém, negam que a verdade moral seja ancorada em características substanciais ou em fatos a respeito do mundo e a fazem depender de estados mentais, como crenças e razões, dos agentes morais.

Segundo Mark van Roojen (2018), o naturalismo foi um dos principais motivadores para o surgimento e florescimento das posições não cognitivistas. Embora este não seja imediatamente acarretado por aquele, é fácil perceber como os dois podem caminhar bem juntos. Os naturalistas normalmente afirmam que todas as propriedades existentes são naturais. Como propriedades como "ser proibido" ou "ser mau" não são feitas da maneira como as ciências naturais descrevem o mundo, reduzir o discurso moral a categorias linguísticas que não necessitam pressupor a realidade dessas propriedades parece ser uma estratégia atraente. Ademais, o não cognitivismo se alinha bem com um tipo de recurso bastante comum na filosofia analítica da primeira metade do século passado, qual seja, a descoberta da verdadeira estrutura lógica, ou da falta dela, que se esconde por trás da forma gramatical das expressões da linguagem natural. Embora a linguagem da moralidade muitas vezes assuma a forma gramatical de sentenças com valor cognitivo e fatural, argui o não cognitivista, sua verdadeira face está por trás dessa máscara.

1.5.2. Teoria do erro

Posteriormente, a partir do trabalho de J. L. Mackie, já nos anos 40, que culminou com o livro *Ethics: Inventing Right and Wrong* de 1977, uma nova versão de antirrealismo moral passou a ganhar o favor de alguns filósofos naturalistas. Para Mackie (1977), o não cognitivismo não faz jus a como o falante ordinário usa a linguagem moral. Quando este faz afirmações morais, ele o faz com a intenção de asserir e, se perguntado se ao dizer que “algo é proibido” ele quis dizer meramente que “eu reprovoo esse algo”, a resposta

seria negativa. Para manter uma posição não cognitivista, seria necessário, portanto, defender que as pessoas estão sistematicamente enganadas a respeito do que elas querem dizer quando fazem afirmações morais e Mackie considera essa consequência implausível. Assim, Mackie reafirma o caráter referencial, assertivo, do discurso moral. O que ele rejeita é a ideia de que há questões de fato e veridadores⁵⁴ (*truthmakers*) para esse tipo de discurso. Por isso, as afirmações morais seriam todas falsas. Essa posição é conhecida como teoria do erro moral justamente porque defende que as pessoas estejam sistematicamente erradas não com relação ao que elas querem dizer, mas em supor que haja algo no mundo que corresponda às propriedades e entidades referidas na linguagem moral. A fim de dar suporte a sua tese Mackie propõe dois argumentos: o da relatividade e o da estranheza (*queerness*).

O primeiro argumento, como sugere o nome, é derivado do fato de que há significativa variação de códigos morais entre culturas e entre épocas históricas. Se juízos morais fossem apreensões de verdades objetivas, seria de se esperar maior convergência. Porém, não é simplesmente o fato de que há desacordo que conta contra a objetividade da moralidade, isso porque temos desacordos em outras áreas em que parece haver verdades objetivas a serem apreendidas. Há divergências de posição em História, Biologia, Cosmologia e nem por isso se duvida que haja uma questão de fato a ser apreendida nesses campos. A diferença entre as discordâncias nessas áreas e nos códigos morais seria a razão do desacordo. Nas ciências, argumenta Mackie, a falta de convergência é gerada por insuficiência de evidência ou por falta de consenso quanto aos resultados de inferências especulativas. Já em ética normativa, as discordâncias adviriam simplesmente da participação de pessoas em diferentes modos de vida. Quem aprova a monogamia o faria por participar em um modo de vida que tem uma disposição positiva em relação à monogamia. Não seria o caso de que alguém escolha um modo de vida com base em juízos morais. Em outras palavras, o que parece determinar os juízos morais de primeira ordem de alguém é o seu contexto de vida e a sociedade de que ele participa e não quaisquer argumentos ou percepções. Mesmo no caso dos reformadores morais, que procuram alterar os códigos morais das sociedades em que eles se encontram, as razões morais utilizadas por eles para a mudança têm de ser consistentes com aquelas já aceitas por aquela sociedade, sob pena de não serem bem-sucedidas.

O segundo argumento apela para o fato de que, caso existissem, propriedades como “ser obrigatório” ou “ser bom” e entidades como obrigações e valores seriam estranhas

⁵⁴ Não há ainda uma tradução fixada em língua portuguesa para a expressão *truthmakers*, literalmente “fazedores-de-verdade”. Uma opção que tem se popularizado é “veridadores”, um neologismo.

ou misteriosas no sentido de que seriam totalmente diferentes de quaisquer outras propriedades conhecidas. “Se houvesse valores objetivos, então eles seriam entidades ou qualidades ou relações de uma variedade muito estranha, completamente diferente de todo o resto no universo” (MACKIE, 1977, p. 38). Mackie afirma, em conformidade com o que argumentamos acima, que obrigações morais, se elas de fato existissem, teriam propriedades como serem motivadoras e serem categóricas, uma vez que isso é parte do que queremos dizer quando falamos daquelas. Contudo, propriedades desse tipo não seriam tidas por mais nada no universo. Afirmar a realidade de fatos morais seria tão excêntrico como postular a existência de formas platônicas. Além disso, propriedades morais teriam de estar conectadas a propriedades naturais de uma forma também misteriosa. A superveniência do moral ao não moral não seria resultado de acarretamento lógico, nem de necessidade semântica, nem de causalidade. Porém, se ela não é resultado de nenhuma dessas relações, em que ela consistiria? A ocorrência simultânea de certas propriedades naturais e certas propriedades morais nesse caso teria de ser resultado de algo como a harmonia pré-estabelecida de Leibniz ou outro tipo de conexão misteriosa. Ademais, mesmo que obrigações existissem, seria necessário, para que viéssemos a conhecê-las, algum tipo de mecanismo cognitivo bastante particular, uma intuição moral, uma vez que essas entidades morais não seriam empiricamente verificáveis ou testáveis.

Diante disso, seria muito mais simples tratar a moralidade meramente como o resultado de respostas subjetivas às propriedades naturais das ações e tratar quaisquer pretensões à objetividade como uma espécie de ilusão. Exemplos de teóricos do erro em filosofia moral são Richard Joyce (2006), Michael Ruse e E. O. Wilson (1986), Jonas Olson (2014), e Wouter Floris Kauf (2018). Michael Ruse (2004, p.47) argumenta que, embora não existam valores e obrigações objetivos, seria útil que a impressão de objetividade surgisse para gerar o tipo de comportamento requerido para a sobrevivência e reprodução dos seres humanos, do que ele conclui: “Ética é a ilusão coletiva dos genes gerada para fazer de nós bons cooperadores. Nada mais e nada menos.⁵⁵”

Curiosamente, Mackie (1977, p. 48) concede que, caso Deus exista, a situação será completamente diferente:

Eu concedo que se a doutrina teológica necessária pudesse ser defendida, um tipo de prescritividade objetiva poderia ser introduzido. Como penso que o teísmo não pode ser defendido, não considero isso como uma ameaça ao meu argumento. (...) Aqueles que querem manter o teísmo como uma opção viva

⁵⁵ Tradução de: “*Ethics is a collective illusion of the genes, put in place to make us good cooperators. Nothing more, but also nothing less.*”

podem ler os argumentos nos capítulos seguintes hipoteticamente, como uma discussão de como podemos entender a moralidade sem recurso a Deus...⁵⁶

Portanto, para Mackie, a teoria do erro moral é o que se segue na investigação da moralidade quando não recorremos a Deus. O naturalista, nessa perspectiva, não teria alternativa senão negar a existência de obrigações morais em qualquer sentido realista do termo.

1.5.3. Construtivismo

Além do não cognitivismo e da teoria do erro, há uma posição metaética também comum entre os naturalistas que geralmente é caracterizada como um meio termo entre o subjetivismo e o objetivismo com relação às obrigações. Conhecida como construtivismo, essa tese admite, contrariamente às duas expostas anteriormente, que haveria fatos morais, mas eles seriam produto da criação humana e por isso, dependentes de mentes humanas para existirem. De acordo com ela, obrigações morais não seriam descobertas, mas inventadas. Tipicamente essas teorias tomam a forma de contratualismo ou convencionalismo moral, o que significa que obrigações morais seriam criadas por meio do consentimento de indivíduos a um acordo, explícito ou tácito, real ou ideal. Gilbert Harman (2000) é um representante contemporâneo dessa posição. Segundo Harman, para que a moralidade coubesse numa visão de mundo científica e que não fizesse recurso ao sobrenatural, seria necessário que o moral fosse redutível ao não moral, porém, como ele é cético em relação a essa redução, a única maneira de tratar a moralidade com algum grau de realismo seria justamente entendê-la como resultante de uma escolha real humana. Nesse sentido, obrigações morais existiriam, mas seriam muito mais parecidas com as obrigações jurídicas e contratuais do que o realista moral supõe. Uma das consequências de uma posição como a de Harman, como é fácil perceber, é o relativismo. Se a moralidade é inventada por indivíduos em acordos com outros é plenamente possível que diferentes acordos sejam tidos por diferentes contratantes. Aliás, não seria só possível que isso acontecesse, mas é o que ocorreria efetivamente no mundo em que vivemos, em que diferentes sociedades possuem regras morais diversas. Além disso, se o consentimento a um acordo é essencial para que o indivíduo possua obrigações, seria também verdade que a ausência de

⁵⁶ Tradução de: “*I concede that if the requisite theological doctrine could be defended, a kind of objective ethical prescriptivity could be thus introduced. Since I think that theism cannot be defended, I do not regard this as any threat to my argument.(...) Those who wish to keep theism as a live option can read the arguments of the intervening chapters hypothetically, as a discussion of what we can make of morality without recourse to God...*”

consentimento e até mesmo a retirada posterior do consentimento anteriormente dado seriam suficientes para exonerar o agente de obrigações. Em outras palavras, caso o tipo de construtivismo de Harman for verdadeiro, se seguirá que obrigações morais não serão universais, nem categóricas.

Uma forma construtivista de tentar evitar essas consequências é recorrer a um acordo ideal ao invés de real. Ronald Milo (2012) e David Gauthier (1986) propõem a ideia de que moralidade é aquilo que resulta de um acordo social ideal. Por ideal eles entendem acordos que resultem no melhor balanço de bens para os contratantes no sentido de melhor satisfazer seus desejos. O raciocínio que levaria ao acordo ideal, portanto, seria o da racionalidade instrumental, de meios para fins. David Gauthier argumenta que o contratante nesse caso deve modelar seu raciocínio aos princípios da teoria dos jogos e, mais especificamente, ao padrão do conhecido dilema do prisioneiro em que a cooperação leva aos melhores resultados para as partes no cenário. A obtenção de maiores vantagens seria o motor da ação conforme às obrigações morais, que nada mais seriam do que ações tendentes a gerar o melhor balanço de benefício para os contratantes. Como nota Evans (2013, p. 138), a teoria axiológica que move esse tipo de construtivismo é da satisfação de desejos, uma teoria do bem moral essencialmente calcada no interesse pessoal. Porém, não se trata de um egoísmo sem amarras, porque, no fim, para que o acordo seja ideal, é preciso que ele gere benefícios para cada um ou pelo menos para a maioria dos contratantes: uma espécie de mutualismo.

As vantagens dessa posição sobre a de Harman é a de que, nesse caso, o contratante parece não poder simplesmente se exonerar voluntariamente da obrigação apenas por meio da sonegação ou retirada do seu consentimento por mero arbítrio. Contudo, essa suposta vantagem expõe justamente uma de suas fraquezas. Já que o fundamento da obrigação na visão do construtivista contratualista é a adesão do agente a um acordo social, como é possível que um acordo a que nenhuma pessoa real dá assentimento possa vincular? Ademais é muito difícil imaginar como seria possível chegar a fazer um acordo ideal como o proposto. O dilema do prisioneiro é uma situação idealizada bastante simples em que é relativamente fácil enxergar quais são os contrafatuais envolvidos e os diversos cenários resultantes de cada escolha hipotética. A convivência em sociedade é muito mais complexa. Seria necessária a existência de contratantes com um grau de conhecimento muito acima do que temos (contratantes oniscientes talvez?) para elaborar o contrato social ideal conforme o proposto. Como o suposto consentimento de pessoas hipotéticas teriam autoridade sobre pessoas reais?

Ademais, Evans (2013, p. 139) aponta que, em situações reais, é bem possível que o interesse pessoal seja mais bem servido por ações não cooperativas, especialmente quando a ação por qualquer razão não possa ser descoberta. Suponha que matar alguém traga a um sujeito certo número de benefícios além daqueles que teria no acordo ideal (lembre-se que, como no dilema do prisioneiro, a cooperação é o resultado com a melhor soma de benefícios - o “ganha-ganha” - mas a melhor situação para um indivíduo isolado é a do “ganha-perde”). Um acordo ideal provavelmente associaria uma penalidade a uma ação assim, uma vez que claramente um dos contratantes - o assassinado - não seria beneficiado. Porém, suponha ainda que esse homicídio não possa ser descoberto. Nesse caso, o interesse pessoal do sujeito seria mais bem servido pela ação de matar. Como é o raciocínio instrumental voltado à satisfação pessoal que move a adesão ao acordo ideal, não seria coerente afirmar que nesse caso concreto haveria o descumprimento de uma obrigação, já que foi um raciocínio de mesmo tipo que levou ao homicídio. Evans (2013, p. 140) aponta, por fim, que o dilema do prisioneiro supõe agentes em condições de igualdade em termos dos benefícios e dos malefícios que eles possam causar uns para os outros. Nas relações sociais reais, contudo, a situação pode ser bastante assimétrica e nesse caso o modelo do dilema do prisioneiro se torna inadequado. Tome como exemplo as relações sociais com pessoas e grupos de pessoas em alguma condição que as torne mais frágeis, dependentes ou incapazes como os deficientes, os muito idosos ou os muito jovens, como os bebês e os nascituros. Nesse caso, é provável que as vantagens que alguém tenha em entrar em um acordo que conceda o tipo de obrigações que geralmente pensamos que temos para com eles sejam menores do que aquelas que haveria simplesmente excluindo-os de qualquer acordo. Se isso for verdade, então uma moralidade baseada nesse tipo contratualismo resultaria na exclusão desses grupos do âmbito da obrigação moral⁵⁷. Por essas razões, fica claro que esse tipo de construtivismo é a um só tempo implausível e não chega a explicar as características distintivas da obrigação moral conforme anteriormente as delineamos.

Uma terceira versão de construtivismo bastante em voga não lança mão de um contratualismo e foi elaborada por Christine Korsgaard (1996). Segundo Korsgaard, a fonte das

⁵⁷ Uma solução possível para esse tipo de objeção seria imaginar um acordo social ideal não só como aquele em que versões de nós hipotéticas altamente cientes dos contrafatuais envolvidos em relações sociais fariam, mas também versões de nós que não soubessem em que posições sociais elas seriam postas previamente ao acordo, algo como o véu de ignorância rawlsiano. (RAWLS, 1971, p. 136) O problema desse tipo de solução é que quanto mais restrições hipotéticas são propostas ao entendimento de como seria um acordo ideal mais difícil fica saber como seria esse acordo e menos plausível se torna a ideia de que a moralidade seria fruto meramente de consentimento baseado em raciocínios instrumentais de meios para fins.

obrigações morais é a autoridade que cada agente tem sobre si mesmo derivada do fato de que os seres humanos são seres racionais capazes de autoconsciência e por isso têm a necessidade de razões para agir. Portanto, não só o agente dá a si mesmo normas para sua ação, mas essas normas têm de ser consistentes e coerentes entre si. O procedimento pelo qual é possível verificar se a regra contida numa máxima obedece às limitações de coerência corresponderia exatamente à primeira formulação do imperativo categórico de Kant, ou seja, à regra de universalização. Essa formulação, contudo, não seria suficiente, segundo ela, para prover uma moralidade substantiva. Esta, que ela chama de lei moral, seria baseada na identidade moral, na forma como o agente enxerga a si porque “a visão do que alguém deve fazer é, em última análise, a visão do que ele é” (KORSGAARD, 1996, p. 117). O problema disso é que as pessoas se identificam de maneiras muito diversas como homem, mulher, cidadão, religioso, ateu, profissional dos mais diversos ofícios, entre outras. Aparentemente, fazer a moralidade depender da noção de identidade pessoal levaria ao subjetivismo e ao relativismo moral.

G. A. Cohen (1996, p. 183-184), contra Korsgaard, levanta possibilidade de autoidentificações imorais. Suponha que alguém se autoidentifique como um mafioso, que tipo de obrigações surgiriam daí? Seria o mafioso moralmente obrigado a ser fiel a sua organização criminosa e seus objetivos? A resposta de Korsgaard para esse tipo de crítica é a de que, *prima facie*, de fato, haveria uma lei moral derivada da autoidentificação como mafioso, contudo, *ultima facie*, essas obrigações não vingariam⁵⁸. Isso porque a maioria das identidades que assumimos são contingentes e podem ser assumidas ou abandonadas ao longo de nossa vida, porém há uma identidade básica que não pode ser contingentemente assumida ou deixada para trás, que é nossa identidade como seres humanos. Desse modo, se nos identificamos como seres humanos, necessariamente valorizamos sermos humanos e sob pena de incoerência, mediante a aplicação da regra de universalização da primeira formulação do imperativo categórico, devemos valorizar a humanidade em outros. Assim, quaisquer obrigações que porventura emerjam de outras formas de autoidentificação que contrariem os deveres que provêm de tratar outras pessoas como seres humanos não podem prevalecer. Nesse sentido, a terceira formulação do imperativo categórico kantiano seria a regra mais básica da lei moral, ou seja, tratar seres humanos como fins em si mesmos. É, contudo, difícil perceber o que tornaria irresistível para alguém valorizar a humanidade como valor mais básico e hierarquicamente superior numa

⁵⁸ Talvez o simples fato de que a teoria de Korsgaard admita que há obrigações como matar ou subornar derivadas da identificação como mafioso seja o suficiente para torná-la bastante pouco atraente. Quaisquer obrigações que tais certamente não mereceriam ser contadas como obrigações morais nem mesmo *prima facie*.

perspectiva naturalista. Nós nos identificamos também como animais ou como seres vivos de maneira ainda mais básica e de maneira essencial no sentido proposto por Korsgaard, por que não tratar nossa pertença a essas classes como mais importantes ainda do ponto de vista moral do que nossa pertença à humanidade? Por outro lado, alguém pode se enxergar como uma parte bastante privilegiada da humanidade - uma raça especial, um grupo de especial - cujo valor ultrapassa aquele dos meramente humanos. Nesse caso, aparentemente os deveres que surgiriam da pertença a essa parte deveriam se sobrepor àqueles que provêm meramente da pertença à humanidade.

O construtivismo advogado por Korsgaard, portanto, oscila entre dois polos, o da autoidentificação como característica meramente psicológica, o que aproximaria sua visão do tipo de subjetivismo e relativismo moral característico da visão de Harman; e o da autoidentificação como seres humanos como uma característica essencial, cuja valorização de maneira mais básica independeria de escolhas ou preferências pessoais, o que a aproximaria do realismo moral puro e simples. Aliás, uma crítica bastante recorrente à teoria moral korsgaardiana é justamente a de que ela seria ou criptorealismo ou criptoantirrealismo, conforme a interpretação privilegie um ou outro dos polos. Como a própria Korsgaard tende a defender com mais ênfase a humanidade como valor fundamental, a acusação de realismo oculto é a mais comum. Dentre os que pensam que a teoria de Korsgaard é fundamentalmente realista estão Evans (2013), Fitzpatrick (2005), Ridge (2005), Stieb (2006), Kain (2006), Papish (2011), O'Shea (2015), Schafer (2015). Curiosamente a premissa realista da qual depende a teoria korsgaardiana, a de que a humanidade possui um valor fundamental que independe da autoimagem subjetiva, poderia ser bem justificada no teísmo, mediante a ideia de que Deus cria os seres humanos com uma dignidade especial, como imagem e semelhança dEle. Por fim, se nossa posição, cuja argumentação mais detalhada se seguirá adiante, de que obrigações para consigo não é um conceito viável for procedente, a teoria korsgaardiana será bastante implausível já que ela, como já mencionamos, parte da ideia de que todas as obrigações morais são impostas pelos sujeitos a si mesmos.

Repassando o que foi exposto até agora no que diz respeito às obrigações morais segundo o naturalismo, a maioria dos naturalistas, até pelo menos meados dos anos 1950, se identificava com alguma versão do não cognitivismo - emotivismo, expressivismo, prescritivismo -, que é uma posição explicitamente antirrealista a respeito das obrigações morais. A partir de meados do século passado, outras propostas metaéticas também antirrealistas passaram a dividir o espaço com o não cognitivismo nas preferências dos

naturalistas, como a teoria do erro proposta por Mackie entre outros. O construtivismo, que ganhou impulso especialmente a partir dos anos 1980, propôs-se como uma alternativa entre antirrealismo e realismo ao defender que obrigações morais são reais, mas somente na medida em que artefatos humanos são reais: elas dependem da criação humana para existir. Como visto, as posições tidas como construtivistas são implausíveis, ou não chegam a explicar as características distintivas da obrigação moral, ou acabam caindo no antirrealismo ou no realismo. Agora resta explorar as teorias metaéticas realistas que são propostas dentro de uma visão de mundo naturalista. Estas vêm em dois gêneros: o naturalismo e o não naturalismo metaético^{59 60}.

1.5.4. *Naturalismo metaético*

Teorias naturalistas em metaética são aquelas que afirmam a realidade de fatos e propriedades morais identificando-as com fatos e propriedades naturais. Os naturalistas metaéticos, portanto, têm, como o proponente da TCD-identidade, uma visão redutivista das obrigações morais⁶¹. Uma das grandes vantagens dessa posição é a de explicar o que está por trás da superveniência do moral ao natural ou o descritivo. Conforme já expusemos, um dos principais desafios propostos por Mackie contra teorias realistas é o de explicar o que faz com que a superveniência ocorra: por que há covariação entre essas propriedades? Reduzindo o moral ao natural, fica fácil perceber como pode ocorrer a superveniência, afinal na relação de

⁵⁹ A compatibilidade do não naturalismo metaético com o naturalismo, por assim dizer, “global” será discutida adiante, inclusive para dissipar o senso de estranheza que se possa ter ao ler a respeito do naturalismo não naturalista em metaética.

⁶⁰ Apresentaremos as duas modalidades de realismo moral citadas sob uma perspectiva naturalista, o que não significa dizer necessariamente que elas sejam incompatíveis com o teísmo. É possível, em princípio, ser naturalista metaético e teísta e também não naturalista metaético e teísta. Se Evans (2013, p. 149) estiver certo, teorias da lei natural em metaética são muito próximas da primeira modalidade. Por essa razão, daqui por diante, sempre que nos referirmos a naturalista e não naturalista metaético, teremos em mente a versão naturalista em sentido global dessas teorias.

⁶¹ Há bibliografia sobre metaética que se refere a uma variedade não redutivista do naturalismo metaético na qual estariam inseridos os realistas de Cornell de quem trataremos mais adiante. É importante entender em que sentido eles não são redutivistas. Eles negam que propriedades morais sejam redutíveis a propriedades próprias das ciências como Física, Química ou Biologia do mesmo modo que propriedades biológicas não se dariam à redução a propriedades químicas ou físicas. Propriedades morais teriam sua própria categoria dentre as propriedades naturais. Porém, mesmo entre os ditos naturalistas metaéticos não redutivistas haveria um certo grau de redução, uma vez que não haveria um universo de propriedades de tipo moral autônomas e à parte das propriedades naturais. Por assim dizer, o reino do moral não seria mais do que uma província do reino natural.

identidade há trivialmente covariação. Se *A* e *B* são iguais, então sempre que *A* estiver presente, *B* também estará.

Os principais expoentes do naturalismo metaético na contemporaneidade são os chamados realistas de Cornell, que ganharam essa alcunha por se tratar de um grupo de filósofos que desenvolviam seus trabalhos na Universidade de Cornell nos Estados Unidos. Dentre eles estão Richard Boyd (1988), David Brink (1986), Nicholas Sturgeon (1985) e Peter Railton (1986). Os realistas de Cornell afirmam que propriedades morais são naturais na acepção de que são descobertas pelos mesmos métodos das ciências. Nesse sentido estão alinhados com o eixo cientificista do naturalismo, segundo o qual tudo o que existe é aquilo que é descoberto pelas ciências. Daí surge um dos primeiros desafios a sua tese. Enquanto propriedades naturais parecem ser empiricamente observáveis ou de alguma outra maneira testáveis, propriedades morais parecem não ser. Como ver uma obrigação ou testar empiricamente a bondade? Gilbert Harman (1977) argumentou contra o naturalismo metaético que conceitos morais não deveriam ser considerados como reais pelos naturalistas pelo fato de eles não serem diretamente observáveis e de não possuírem papel nas melhores explicações causais sobre a realidade. Considerando que, para o naturalismo no eixo cientificista, o que existe é aquilo que figura nas explicações da ciência, não ser necessário para a explicação científica da realidade desqualificaria as entidades da moralidade como reais.

Segundo Harman (1977, p. 9), "...não pode haver uma cadeia explanatória entre princípios morais e observações particulares do modo em que pode haver tal cadeia entre princípios científicos e observações particulares." Para melhor enxergar isso, Harman propõe a seguinte situação hipotética: suponha que vemos um grupo de jovens desocupados jogar gasolina num gato e atear fogo nele. Nesse caso, não concluímos que o comportamento dos jovens é errado, nós vemos que ele é errado, da mesma maneira que vemos que é uma instância do comportamento de queimar gato. O raciocínio envolvido na observação é mera subsunção lógica e não o de inferência à melhor explicação observado na ciência. A falta de retidão no comportamento não causa nossa observação de que o comportamento é errado, nem a repulsa a ele, e a depravação do caráter dos jovens não causa que eles queimem o gato. Todas essas ações têm explicações causais que não precisam recorrer a conceitos morais. Desse modo, o que o naturalismo pareceria requerer seria a eliminação do moral ao invés da redução proposta.

Contrariamente a Harman, os realistas de Cornell afirmam que há boas razões para acreditar que propriedades morais fazem diferença na melhor explicação causal da realidade e que há propriedades naturais que também não são observáveis. Sturgeon (1986), por

exemplo, argumenta que pensamos que o juízo moral de certas pessoas pode ser mais ou menos confiável que o nosso, e essa intuição só pode ser verdadeira se a presença ou a ausência de certos fatos ou propriedades morais causam, ao menos parcialmente, as nossas crenças morais. Também pensamos que a depravação moral pode levar alguém a fazer coisas horríveis e a retidão moral pode evitar que elas façam tais coisas, ou seja, que nossas crenças morais causam comportamentos.

Além disso, eles argumentam que propriedades como bondade e correção morais seriam equivalentes a aglomerados homeostáticos de propriedades (Boyd, 1988), em outras palavras, conjuntos complexos de propriedades que possuem realizações múltiplas. Boyd (1988, p. 323-324) enumera onze características que constituiriam um aglomerado homeostático de propriedades:

1. Existe uma família F de propriedades que são “contingentemente aglomeradas” na natureza no sentido de que elas ocorrem conjuntamente em um importante número de casos.
2. A sua coocorrência não é, ao menos tipicamente, um artefato estatístico, mas o resultado do que pode ser metaforicamente (algumas vez literalmente) descrito como um tipo de *homeostase*. Ou a presença de algumas das propriedades em F tende (sob condições apropriadas) a favorecer a presença das outras, ou há mecanismos ou processos subjacentes que tendem a manter a presença das propriedades em F , ou os dois.
3. A aglomeração homeostática de propriedades em F é causalmente importante: existem (teórica e praticamente) importantes efeitos que são produzidos por uma ocorrência conjunta de (muitas das) propriedades em F juntamente com (alguns ou todos) os mecanismos subjacentes em questão.
4. Há um termo de tipo t que é aplicado a coisas nas quais a aglomeração homeostática da maior parte das propriedades em F ocorre.
5. O termo t não tem definição analítica; em vez disso, todo ou parte do aglomerado homeostático junto com alguns ou todos os mecanismos que subjazem a ele dão a definição natural de t . A questão de quais propriedades e mecanismos pertencem à definição de t é uma questão *a posteriori* - frequentemente uma questão teórica difícil.
6. Homeostase imperfeita é nomologicamente possível ou atual: uma coisa pode apresentar algumas, mas não todas as propriedades em F ; alguns, mas não todos os mecanismos homeostáticos subjacentes podem estar presentes.
7. Em tais casos, a importância relativa das várias propriedades em F e dos vários mecanismos em determinar se ou não a coisa é subsumida em t - se isso for determinável - é uma questão teórica e não conceitual.
8. Em casos nos quais tal determinação é possível, o resultado tipicamente dependerá de fatos bastante particulares acerca da efetiva operação dos mecanismos homeostáticos relevantes, acerca das

condições de fundo relevantes, e acerca da eficácia causal do aglomerado parcial de propriedades de F . Por essa razão, o resultado, se houver, será tipicamente diferente em diferentes mundos possíveis, mesmo quando o aglomerado parcial de propriedades é o mesmo e mesmo quando é não problemático que o tipo referido por t no mundo atual existe.

9. Além disso, haverá muitos casos de vagueza extensional que são irresolutíveis, mesmo dados todos os fatos relevantes e teorias verdadeiras. Haverá objetos que apresentam algumas, mas não todas as propriedades em F (e/ou nas quais alguns mas não todos os mecanismos homeostáticos relevantes operam) tais que nenhuma consideração ditam se eles devem ser classificados em t ou não, supondo que uma escolha dicotômica deve ser feita.
10. A importância causal do aglomerado homeostático de propriedades F junto com os mecanismos homeostáticos relevantes subjacentes é tal que o tipo ou a propriedade denotada por t é um tipo natural no sentido anteriormente discutido.
11. Nenhum refinamento no uso que substitua t por um termo extensionalmente menos vago preservará a naturalidade do tipo referido. Quaisquer refinamentos desse tipo iriam requerer que tratássemos como importantes distinções que são irrelevantes para a explicação causal ou para indução, ou ainda que ignorássemos similaridades que são importantes nesses mesmos aspectos.⁶²

⁶² Tradução de: “1 There is a family F of properties which are ‘contingently clustered’ in nature in the sense that they co-occur in an important number of cases. 2 Their co-occurrence is not, at least typically, a statistical artifact, but rather the result of what may be metaphorically (sometimes literally) described as a sort of homeostasis. Either the presence of some of the properties in F tends (under appropriate conditions) to favor the presence of the others, or there are underlying mechanisms or processes which tend to maintain the presence of the properties in F , or both. 3 The homeostatic clustering of the properties in F is causally important: there are (theoretically or practically) important effects which are produced by a conjoint occurrence of (many of) the properties in F together with (some or all of) the underlying mechanisms in question. 4 There is a kind term t which is applied to things in which the homeostatic clustering of most of the properties in F occurs. 5 This t has no analytic definition; rather all or part of the homeostatic cluster F together with some or all of the mechanisms which underlie it provides the natural definition of t . The question of just which properties and mechanisms belong in the definition of t is an a posteriori question—often a difficult theoretical one. 6 Imperfect homeostasis is nomologically possible or actual: some thing may display some but not all of the properties in F ; some but not all of the relevant underlying homeostatic mechanisms may be present. 7 In such cases, the relative importance of the various properties in F and of the various mechanisms in determining whether the thing falls under t —if it can be determined at all—is a theoretical rather than a conceptual issue. 8 In cases in which such a determination is possible, the outcome will typically depend upon quite particular facts about the actual operation of the relevant homeostatic mechanisms, about the relevant background conditions, and about the causal efficacy of the partial cluster of properties from F . For this reason the outcome, if any, will typically be different in different possible worlds, even when the partial property cluster is the same and even when it is unproblematical that the kind referred to by t in the actual world exists. 9 Moreover, there will be many cases of extensional vagueness which are such that they are not resolvable, even given all the relevant facts and all the true theories. There will be things which display some but not all of the properties in F (and/or in which some but not all of the relevant homeostatic mechanisms operate) such that no rational considerations dictate whether or not they are to be classed under t , assuming that a dichotomous choice is to be made. 10 The causal importance of the homeostatic property cluster F together with the relevant underlying homeostatic

Da longa e complexa caracterização do conceito feita por Boyd, é importante pôr em relevo as seguintes: aglomerados homeostáticos de propriedades são conjuntos de propriedades que tendem a ocorrer conjuntamente e não por acidente; que possuem certos resultados causais relevantes por ocorrerem em conjunto, e; cuja ocorrência total ou parcial em um objeto o qualificam a serem referidos por um termo especial. Quais propriedades do conjunto devem ocorrer no objeto para ele ser qualificado por esse termo especial? É difícil dizer, mas o desenvolvimento teórico poderia ajudar a responder, sugere Boyd. De todo modo, a qualificação de um objeto como exemplar do que é referido por esse termo especial será inevitavelmente afetada por vagueza e haverá casos em que será impossível determinar se o objeto pode ou não ser qualificado pelo termo especial. Boyd sugere inclusive que o termo especial não é dicotômico, mas possa vir em graus. Não há uma definição analítica do que seria qualificado com o termo especial, de modo que não há uma resposta rápida para a pergunta a respeito do que ele é, mas uma aproximação seria possível.

Segundo Boyd (1988, p. 324) o termo “saudável” satisfaz os critérios de 1-11 da lista citada, portanto ele pode servir de paradigma para entender a proposta naturalista em metaética. Uma pessoa saudável tende a ter um conjunto de propriedades que ocorrem conjuntamente não por mero acaso, mas em função de um mecanismo que as agrega. Não é fácil determinar quais são todas as propriedades que tornam alguém saudável, mas presumivelmente esse estado envolverá diversas propriedades que dizem respeito ao funcionamento apropriado de diversos órgãos e sistemas de órgãos, bem como propriedades sobre a composição e estado físicos de diversas partes do corpo. O que torna um elefante saudável pode ser bem diferente do que torna um ser humano saudável. Da mesma forma, o que torna um olho saudável pode ser bastante diferente do que torna um pé saudável. Além disso, às vezes será difícil determinar se alguém está saudável ou não. A existência de certas lesões ou deficiências que não comprometem severamente a função do corpo como um todo geralmente não são suficientes para retirar dele o predicado “saudável” e pode ser bastante difícil determinar, em casos limítrofes, se alguém está saudável. De maneira que será possível se perguntar se não seria melhor em certas circunstâncias falar de graus de saúde em vez de falar dicotomicamente de saudável ou de doente.

mechanisms is such that the kind or property denoted by t is a natural kind in the sense discussed earlier 11 No refinement of usage which replaces t by a significantly less extensionally vague term will preserve the naturalness of the kind referred to. Any such refinement would either require that we treat as important distinctions which are irrelevant to causal explanation or to induction, or that we ignore similarities which are important in just these ways.”

Outra propriedade que satisfaria as características enumeradas por Boyd seriam as espécies biológicas. A adequação do uso da noção de espécie biológica depende de uma série de propriedades morfológicas, anatômicas, genéticas e comportamentais imperfeitamente compartilhadas por um grupo de indivíduos. O mecanismo de homeostase nesse caso é a capacidade interindividual de gerar prole, que assegura que as propriedades ocorram normalmente juntas.

A vantagem de enxergar bondade como um termo denotador da ocorrência de um aglomerado homeostático de propriedades conforme proposto por Boyd é o de afastar, ao menos em primeira análise, a crítica de que, ao contrário das propriedades naturais, as propriedades morais não são observáveis. Isso porque propriedades naturais como “ser saudável” também não seriam diretamente observáveis e nem sequer haveria um método empírico completamente capaz de determinar sua ocorrência em todos os casos.

Outra vantagem da proposta de Boyd em relação a apresentações anteriores do naturalismo metaético é a de que, ao evitar definir analiticamente o termo “bondade” como alguma propriedade natural específica, ele tenta se esquivar do problema da questão aberta proposto por G. E. Moore (1903), que em essência corresponde à objeção a partir do significado que analisamos em relação à TCD. Moore propõe o seguinte desafio àqueles que tentam identificar analiticamente o predicado “bom” no sentido moral com alguma propriedade natural como “ser prazeroso”: se ser bom simplesmente é correspondente analiticamente a ser prazeroso, não teria sentido perguntar “Esse ato prazeroso é bom?”, porque seria o mesmo que perguntar “Esse ato bom é bom?”. Não parece, todavia, ser destituída de sentido a primeira pergunta. Boyd aceita o argumento de Moore, mas não assume a conclusão não naturalista do filósofo de Cambridge. Antes, ele apela às teorias causais da referência, do mesmo modo que fizemos em relação à TCD, segundo as quais é possível haver identidades que não sejam verdades analíticas e sejam descobertas *a posteriori*.

O que dizer das respostas dos realistas de Cornell às objeções de Harman? Em relação à participação causal dos fatos da moralidade na explicação de realidade, Rea (2006) nota que a ideia, defendida por Sturgeon, de que a existência de fatos morais ajuda a explicar a formação confiável de crenças morais ou a realização ou omissão de certos atos não ajuda o naturalista metaético a refutar a crítica de Harman. Isso porque as explicações propostas são de natureza igual àquelas que seriam possíveis fazer com relação às entidades da matemática. Geralmente pensamos que há pessoas que são mais confiáveis que outras em termos matemáticos e a ocorrência de certas realidades matemáticas ajudaria a explicar porque isso

acontece e é fato que a conjectura de Goldbach e o último teorema de Fermat tiraram o sono de muitos matemáticos. Nem por isso pensamos que há uma explicação causal das entidades matemáticas em relação às crenças e aos comportamentos. Os objetos próprios da linguagem matemática são abstratos e objetos abstratos são tidos praticamente de forma unânime como carentes de causalidade eficaz.

Ironicamente, Harman é realista em relação às entidades da matemática, muito embora elas não sejam causalmente relevantes para explicação. A razão disso é que as entidades matemáticas são necessárias para as melhores explicações causais de diversos ramos da ciência⁶³. A mesma coisa não ocorreria com relação aos fatos da moralidade.

Por outro lado, Harman insiste que o comportamento humano pode ser bem explicado pelas ciências: Neurociência e Psicologia, sem nenhum recurso às entidades ou propriedades da ética. Para que as entidades da ética entrassem na explicação científica do comportamento humano, seria necessário afirmar o poder causal das propriedades mentais do agente: que o conteúdo de uma crença moral causa um certo comportamento. Do ponto de vista naturalista, contudo, causalção mental pode ser bastante difícil de defender, uma vez que o materialismo acerca de mentes tende a favorecer o epifenomenalismo a respeito do conteúdo semântico das crenças⁶⁴. Já o teísmo teria poucos problemas em afirmar que é possível que crenças morais podem causar comportamento, uma vez que, segundo o teísmo, Deus é mente pura e atua no mundo, sendo responsável inclusive pela criação e manutenção de todas as coisas na existência⁶⁵.

Em relação à observabilidade, é preciso concordar com os realistas de Cornell que nem todas as propriedades naturais são observáveis. Há, todavia, vários pontos de contraste

⁶³ Harman adota um critério empirista similar ao do holismo confirmacional de Quine, segundo o qual as proposições da matemática, embora não diretamente observáveis, têm conteúdo empírico na medida em que elas podem ser confirmadas pelo seu uso em teorias científicas que as empregam em suas explicações.

⁶⁴ A dificuldade do naturalismo para lidar com causalção mental é conhecida. Não estamos a afirmar aqui que é impossível que conteúdos semânticos causem comportamento, dado o naturalismo em teoria da mente. Isso necessitaria de melhor justificação. Porém há um provável conflito entre esse tipo de causalção e o naturalismo. Para pesquisas que tendem a apontar para essa dificuldade, basta conferir Kim (1983), Stich (1978 e 1983) e Plantinga (2011a). No subtítulo 2.1.3 desta tese, tratamos um pouco mais a respeito.

⁶⁵ Pode-se apontar contra o teísta outro problema: o de como ocorre a interação mente-corpo. Todavia se o Deus teísta existe, segue-se que há causalidade mental, o mesmo não pode ser afirmado pelo naturalista caso o naturalismo seja verdadeiro. Assim, o problema enfrentado pelo teísta é relativamente menor. Talvez a causalção mental seja primitiva e imediata, sem um mecanismo subjacente. Aliás, em última análise, a causalção física também terá de ser primitiva e imediata.

entre propriedades naturais e propriedades morais que tornam improvável que a redução seja possível. Trata-se da intuição de que elas são propriedades de tipos diferentes demais para propiciar a redução. Vamos a alguns desses contrastes.

Derek Parfit (2011) aponta que o domínio da moralidade é normativo enquanto o domínio do natural não. A ética lida com juízos sobre o que deve ser enquanto as ciências com juízos do que é. Para que propriedades morais pudessem ser reduzidas a naturais seria necessário que estas comportassem a normatividade, mas é pouco plausível que isso seja o caso. Como já discorreremos brevemente no subtítulo dedicado ao problema das objeções prévias, há um justificável ceticismo quanto à possibilidade de derivar logicamente enunciados de dever ser a partir de afirmações sobre o ser.

Parfit (2011, p. 315) afirma que uma das maneiras que os defensores do naturalismo pretendem fazer essa derivação é a partir do que ele chama de conceitos normativamente espessos, como o de impuro (no sentido sexual) ou de não patriótico. Aparentemente é possível derivar de “alguém mantém relações sexuais frequentes com estranhos” que “essa pessoa é sexualmente impura”, sem a mediação explícita de nenhum enunciado normativo. Do mesmo modo, seria possível derivar de “alguém deliberadamente atua pela destruição de sua nação” que “essa pessoa não é patriota”.

O problema dessa maneira de argumentar é que conceitos espessos são tais que unem uma parte descritiva e uma normativa, de modo a esconder a segunda sob a primeira. Outro exemplo de conceito espesso é o de homicídio. Esse conceito pressupõe uma parte descritiva como matar um ser humano, mas também uma parte normativa que envolve o descumprimento de regras a respeito da proibição de realizar a ação. Em oposição a homicídio, temos matar alguém ou tirar a vida de alguém, que são conceitos que não acarretam a mesma carga deôntica. Destarte, alguém que mata ou tira a vida de outro homem em uma batalha na guerra ou em legítima defesa de si ou de outrem não comete homicídio, pois essas são circunstâncias em que é permissível realizar a ação. Semelhantemente, impureza sexual acarreta a realização de atividades sexuais em desacordo com algum regramento para esse comportamento.

Há razões para desconfiar que a redução proposta pelos realistas de Cornell, bem como por outros naturalistas éticos siga esse mesmo modelo. Tomemos como exemplo a propriedade complexa “ser saudável” proposta por Boyd como um paradigma de aglomerado homeostático de propriedades, gênero do qual também participaria o conceito de bondade moral. Sejam lá quais forem as propriedades que compoñham esse aglomerado, elas envolverão

várias que digam respeito ao funcionamento apropriado de certos órgãos e sistemas biológicos. Ora, o conceito de função apropriada já parece envolver inevitavelmente alguma espécie de normatividade ou pelo menos teleologia. Algo funciona apropriadamente quando funciona como ele deveria segundo algum plano de desígnio⁶⁶ ou segundo alguma finalidade. Passando para a propriedade “ser bom”, que nos interessa mais, Boyd afirma que o aglomerado que a constitui incluirá a satisfação de diversas necessidades humanas e um mecanismo homeostático que garanta o melhor equilíbrio entre diversos bens quando eles forem conflituosos ou mutuamente excludentes. Boyd (1988, p. 330) compara o bem moral a um carro bem planejado. Um bom *design* automotivo reunirá várias características desejadas sem que algumas sejam inteiramente sacrificadas em favor de outras. Logo, um automóvel bem planejado equilibrará o tanto quanto possível potência, economia, durabilidade, conforto, dirigibilidade, segurança, entre outras. O que a comparação trai é justamente o caráter no mínimo teleológico e no extremo normativo que está escondido por trás de um conceito pretensamente natural e científico. Não é sem razão que, além dos realistas de Cornell, os principais proponentes do naturalismo metaético sejam os chamados neoaristotélicos, como Philippa Foot e Michael Thompson.

O naturalismo neoaristotélico lança mão de conceitos como florescimento humano para caracterizar o bem moral e tenta calcá-los em fatos sobre a biologia. Porém, como nota Ritchie (2012, p. 119), o sentido de florescimento proposto já é altamente moralizado e descolado dos bens favorecidos biologicamente como a reprodução, a sobrevivência e, secundariamente, o prazer. A teoria normativa proposta por Foot (2001), por exemplo, privilegia o exercício de virtudes como honra e coragem acima dos instintos presumidamente fixados pelo processo de seleção natural. Além disso, o apelo à teleologia é ainda mais explícito entre os neoaristotélicos.

David Enoch (2011) argumenta que fatos e propriedades morais, especialmente obrigações, dão ao agente razões para a ação independentemente de suas inclinações ou desejos. Enquanto fatos e propriedades naturais não fornecem razões para ação senão quando associados a emoções, afetos ou desejos tidos pelo agente. Assim, a proibição moral à mentira dá ao agente uma razão para não mentir, independentemente de qual seja sua disposição ou inclinação pessoais a respeito do ato. Enquanto isso, a verificação de que um certo automóvel possui um

⁶⁶ Para uma defesa mais substancial da dificuldade de basear a noção de função apropriada numa visão de mundo naturalista, conferir o cap. 11 de Plantinga (1993).

motor com grande potência só me fornece uma razão para adquiri-lo caso eu tenha certa necessidade prática de ou predileção por carros velozes.

Hampton (2012) argumenta, contra a redução, que a ciência moderna rejeita o conceito de causa final ou de teleologia. Para que a moralidade seja possível, é necessário que as obrigações ou a bondade possam ser a causa final de nossa ação. Só agimos moralmente quando almejamos o bem ou a satisfação de uma obrigação. Como é necessário que propriedades morais sejam causas finais da ação e na ciência moderna não há lugar para estas, não seria possível reduzi-las a naturais.

Shafer-Landau (2003) aponta que, enquanto a ciência procede por um método *a posteriori* largamente calcado pela experimentação empírica, a ética investiga normalmente de maneira *a priori*, chegando aos seus resultados sem consulta aos experimentos⁶⁷. Se há experimentos que os filósofos da moralidade realizam com frequência, são os de pensamento, mas não se trata exatamente de testar uma tese ante uma informação obtida pela percepção. O que as experiências mentais, como o dilema do bonde⁶⁸, fazem é testar nossas intuições éticas frente às suas consequências lógicas. É, de fato, difícil sequer pensar em como se daria um experimento de laboratório tendente a confirmar ou infirmar uma tese sobre a moralidade. Mesmo as áreas da ética que estão em frequente contato com as ciências, como é o caso da bioética, não recorrem ao laboratório para de lá extrair as normas aplicáveis a cada caso. O consequencialista, por exemplo, recorre ao médico para tentar saber quais são os resultados de certas ações. Esses resultados, quando postos como dados de entrada no sistema normativo, podem até alterar certos julgamentos, mas não alteram o sistema normativo em si. Deve-se acrescentar ainda que a maioria das verdades morais, se não todas, são metafisicamente necessárias, enquanto verdades científicas são geralmente contingentes.

Além disso, os fatos e propriedades da ética, ao contrário daqueles típicos das ciências, resistem à quantificação. Essa diferença é bastante relevante, pois a utilização efetiva da matemática para entender e prever o acontecimento de eventos tem sido a marca da colonização de um certo campo do entendimento humano pela ciência. O que leva a outro ponto de tensão que é o objetivo preditivo das ciências naturais que não parecem encontrar contraparte

⁶⁷ O defensor da TCD deve ao menos admitir a possibilidade de conhecer *a posteriori* suas obrigações morais pois elas são comandos divinos e podemos conhecer estes últimos pela revelação ou por experiências religiosas. Não é, contudo, esse o modo mais comum de conhecer as obrigações morais mesmo dentro da perspectiva da TCD por razões já exploradas quando tratamos da objeção da promulgação.

⁶⁸ O dilema do bonde é um experimento mental proposto por Philippa Foot (1967).

na ética. O objetivo desta certamente não é prever o comportamento, mas chegar a julgamentos morais corretos.

Oliveira e Perrine (2017) observam, adicionando força ao argumento de Shafer-Landau, que propriedades naturais são afetadas por avanços empíricos de uma maneira que as propriedades morais não são. Por exemplo, o trabalho experimental de Boyle, Lavoisier e Priestley levaram à rejeição do flogisto e à descoberta do oxigênio, o que levou a um avanço científico importante. No entanto, não há relato de trabalhos empíricos que tenham levado a grandes avanços na maneira como entendemos propriedades morais. Grandes avanços em matéria moral ocorrem sem dúvida, como o reconhecimento da imoralidade da escravidão no ocidente ou o movimento pela afirmação da igualdade entre pessoas de diferentes etnias, mas não parece que elas tenham sido associadas de maneira relevante a descobertas empíricas. Ademais, propriedades morais não geram consequências que são empiricamente testáveis no sentido de fornecer previsões sobre a realidade que possam então ser verificadas segundo os padrões científicos.

Além da intuição de que o moral e o natural são diferentes demais para serem reduzidos um ao outro, o naturalismo metaético tem dificuldades de abarcar a noção de obrigação moral, que é o aspecto da moralidade a partir do qual estamos argumentando. O conceito de aglomerado homeostático de propriedades proposto por Boyd parece se amoldar melhor ao conceito de bem do que ao de obrigação. O bem, como o termo especial que designa o objeto que tem o aglomerado, é passível de vir em graus, ser realizado de múltiplas maneiras e há casos limítrofes em que é potencialmente impossível julgar se algo é bom ou não. A obrigação moral, contudo, é binária: ou uma ação é obrigatória, ou ela não é. Pode, é claro, haver hierarquias de obrigações, de modo que uma obrigação de ordem superior prevalece sobre uma de inferior. Isso, contudo, não é o mesmo que dizer que há ações mais obrigatórias que outras. Quando uma obrigação *prima facie* é superada por outra que torna proibida a ação sobre a qual aquela recai, a ação não se torna menos obrigatória, ela deixa completamente de sê-lo.

Ademais, aglomerados homeostáticos como imaginados por Boyd compõem-se de propriedades diferentes a depender da coisa a que eles são referidos. Saúde quando referida a uma cobra é bastante diferente de quando referida a um ser humano. Um bom carro possui características muito diferentes de um bom ser humano. O florescimento da humanidade é bastante diferente do florescimento do câncer ou das bactérias. Não raramente o bem de uma espécie significa o mal de outra e o florescimento de uma, o declínio de outra. Os naturalistas éticos de modo geral supõem que o bem e o florescimento que deve ser promovido e perseguido

é o do ser humano. Contudo, na falta de uma justificação para tanto, a escolha pelo humano parece tão arbitrária quanto o favorecimento dos seus compatriotas ou dos membros de seu clube. Por isso, o naturalismo não fornece a base adequada para fundamentar uma teoria moral completa.

Diante do exposto, nesta seção concluímos que o realismo naturalista em metaética é implausível dado que fatos e propriedades morais não parecem ter lugar nas melhores explicações científicas sob o ponto de vista naturalista; que a redução do moral ao natural é improvável dado o saliente contraste entre os dois domínios da realidade; e que ele não consegue por si mesmo fundamentar uma teoria moral completa pela arbitrariedade na escolha pela promoção do bem humano, inclusive em desfavor dos demais, quando necessário. Além disso, ainda que o naturalismo metaético fosse uma boa maneira de explicar o conceito de bondade moral, o de obrigação fica sem explicação adequada.

Passemos, então, para a análise de outra opção em metaética rival da TCD, chamada de “não-naturalismo”

1.5.4. Não naturalismo metaético

A última opção que vamos explorar no campo naturalista é a do realismo ético não naturalista. Os partidários dessa tese tendem a se caracterizar em oposição aos naturalistas metaéticos, como o próprio nome sugere. Então, aqueles dirão que a redução do moral ao natural não é possível, que a moralidade é um aspecto *sui generis* da realidade e que, por isso, a ética é uma modalidade de investigação autônoma em relação às ciências.

Quando caracterizamos o naturalismo global, afirmamos que há nele dois eixos: o cientificista e o avesso ao sobrenatural. Segundo o cientificista, tudo o que existe e/ou tudo o que pode ser conhecido é determinado pelas ciências. Segundo o que rejeita o sobrenatural, não existe nada sobrenatural e/ou nada sobrenatural pode ser conhecido. Enquanto no primeiro eixo o natural é definido com referência à ciência, no segundo, o natural é definido em oposição ao sobrenatural. Como os não naturalistas metaéticos rejeitam que os fatos e propriedades da moralidade sejam apreendidos cientificamente, eles estão em conflito com o tema cientificista do naturalismo. Isso não significa que eles pensem que haja algo de sobrenatural a respeito da realidade moral. Pelo contrário, uma parte significativa dos representantes dessa posição não recorre em nenhum momento a Deus ou qualquer coisa semelhante, de modo que ela é

compatível com o segundo eixo. Como propusemos uma definição disjuntiva do naturalismo, não poderíamos deixar o não naturalismo metaético de fora das opções naturalistas - embora isso soe contraditório -, sobretudo porque, já que se trata de propor um argumento para existência de Deus, é justamente o eixo que rejeita o sobrenatural aquele que rivaliza diretamente com o teísmo⁶⁹.

Dissipada essa estranheza, voltemos à teoria propriamente dita. Se fatos morais não são da variedade investigada pela ciência e nem sobrenaturais, o que eles seriam? Pois bem, seriam entidades normativas abstratas, necessárias, existentes fora do espaço-tempo, causalmente inertes e reais. Em outras palavras, o não naturalismo nada mais é do que uma forma de platonismo moral. Não por acaso G. E. Moore, o decano dessa posição em filosofia analítica, é tido por platônico ou quase-platônico. David Enoch (2011, p. 9) reconhece que a posição pode ser caracterizada como platonismo moral, embora prefira não usar a denominação, talvez para evitar as conotações negativas que vêm a reboque.

Uma vez que as ideias platônicas, os fatos e propriedades morais seriam existentes por si mesmos, sem necessidade de explicação, seriam fatos brutos. O não naturalismo, portanto, não seria propriamente uma teoria rival à TCD para a explicação das obrigações morais, mas uma defesa da desnecessidade ou mesmo da impossibilidade de explicá-las. Um dos caminhos que podem ser utilizados para defender o seu caráter bruto é apelar para a necessidade metafísica. A maioria, senão todas, as proposições morais são necessárias. É inconcebível que em algum mundo possível os campos de concentração nazistas sejam moralmente corretos e a mesma coisa se segue bastante claramente em relação a outros casos. O próprio defensor da TCD admite isso. Ora, proposições metafisicamente necessárias não poderiam ser explicadas pois elas são o caso aconteça o que acontecer, sua probabilidade é sempre 1. Se Deus fosse a explicação das obrigações morais, caso Ele não existisse, não seria provável que elas existissem. Contudo, se obrigações morais forem necessárias, elas existirão mesmo com a inexistência de Deus. Curiosamente, Richard Swinburne (2004, p. 214) aparentemente adere a essa tese ao se recusar a apresentar um argumento em favor de Deus a partir da verdade moral:

(...) Um argumento que afirma que a melhor explicação para a existência da moral é a ação de Deus que a criou deve afirmar que muitas verdades morais são (logicamente) contingentes. Pois a existência de fenômenos descritos por verdades necessárias (logicamente) não precisam de explicação. Não é

⁶⁹ Os proponentes da TCD são não naturalistas metaéticos com relação ao segundo eixo já que identificam obrigações morais com um fato sobrenatural.

necessário explicar que todos os solteiros não são casados ou que, se adicionarmos dois a dois, teremos quatro. Essas coisas são o caso inevitavelmente e necessariamente, existindo Deus ou não. (...) Princípios morais fundamentais devem ser (logicamente) necessários.^{70 71}

Conforme podemos perceber pelo texto citado, Swinburne vai além e afirma que os princípios morais fundamentais são, mais do que metafisicamente, logicamente necessários, como as proposições “todos os solteiros não são casados” e “ $2+2=4$ ”. É estranha essa afirmação por parte de Swinburne, especialmente considerando sua rejeição de verdades lógicas em sentido amplo - que o faz rejeitar até a necessidade lógica da existência de Deus -, já que nenhuma verdade moral relevante parece ser verdadeira por convenção ou por ser um teorema da lógica ou da matemática.⁷²

Argumentaremos que mesmo verdades necessárias podem e devem ser explicadas. Antes, é preciso esclarecer alguns pontos. Primeiro, muito embora seja o caso que verdades necessárias tenham a probabilidade máxima, numa perspectiva epistêmica é plenamente possível que elas possam ser cridas com menos do que total certeza. É fácil perceber como. Muitas verdades da matemática estão simplesmente fora do alcance dedutivo da maioria da população, mesmo daqueles que possuem grau elevado de formação acadêmica. Tomemos como exemplo os teoremas de incompletude de Gödel. Alguém pode não fazer ideia de como verificar o procedimento de prova aplicado pelo lógico austríaco, mas ainda saber da verdade dos teoremas pelo testemunho de algum matemático num livro de divulgação. Nesse caso, sabemos que se trata de uma proposição que é ou necessária, ou impossível, dado o assunto de que ela trata, mas a confiança do sujeito na veracidade da proposição deverá ser proporcional à

⁷⁰ Tradução de: “*An argument that claims that the best explanation of the existence of morality is the action of God who created it must claim that many moral truths are (logically) contingent. For the existence of the phenomena described by (logically) necessary truths needs no explanation. It does not need explaining that all bachelors are unmarried, or that, if you add two to two, you get four. These things hold inevitably and necessarily, whether or not there is a God (...) Fundamental moral principles must be (logically) necessary.*”

⁷¹ Por outro lado, Swinburne (1993, p. 215) pensa que, se Deus existir, algumas obrigações se seguirão que não seriam o caso se Deus não existisse. Isso porque, se Deus existe e é o criador do universo, ele é o nosso maior benfeitor e Swinburne pensa que a gratidão obriga o beneficiado a realizar pelo menos algumas vontades do benfeitor. Esses seriam exemplos de verdades morais contingentes. No entanto, essas verdades não seriam bom material para um argumento para a existência de Deus porque ninguém creria na existência dessas obrigações caso não cresse de antemão na existência dEle.

⁷² Swinburne tem uma razão adicional para pensar que Deus não pode explicar verdades morais fundamentais a partir de sua rejeição da necessidade divina, uma vez que não há fatos ou estados de coisas contingentes que possam explicar proposições necessárias.

qualidade do testemunho recebido, que deve ser inferior à confiança máxima, dado que testemunhos são sabidamente falíveis.

Com efeito, grande parte das propostas em metafísica são necessárias ou impossíveis e não podemos afirmar com relação à maioria delas que sabemos se elas são verdadeiras ou não, por exemplo: teoria A ou teoria B do tempo, as várias teorias no campo da mereologia, da identidade pessoal no tempo, dos universais, entre outras. Assim, nossa avaliação da probabilidade epistêmica em relação a elas pode ser bastante modesta, insuficiente para o conhecimento, embora elas envolvam proposições necessárias ou impossíveis. A própria verdade da existência de Deus é considerada necessária pelos teístas - Swinburne é uma notável exceção - muito embora ela não seja considerada autoevidente. Somente assim é possível falar de como a existência de obrigações morais aumenta a probabilidade (epistêmica) da existência de Deus.

Com isso, passamos ao segundo ponto de esclarecimento. Se Deus é necessário, então o antecedente da proposição “caso Deus não existisse, obrigações morais existiriam” é impossível, o que a torna trivialmente verdadeira. A inferência pela melhor explicação, contudo, é um tipo de raciocínio que supõe a condicionalização. Isso significaria a inaplicabilidade de inferências pela melhor explicação à hipótese teísta? De modo algum, entre outras razões pelo que já foi mencionado acima, estamos lidando com graus de crença ou de justificação epistêmica. Por outro lado, parece bastante intuitivo que alguém que creia na existência de obrigações morais objetivas e venha a crer que “Se não existir Deus ou algo como Deus, então obrigações morais objetivas não existirão (ou provavelmente não existirão)” deva se inclinar, ao menos ligeiramente, na direção da crença de que existe Deus ou algo como Deus.

Depois desse breve desvio, voltemos agora à questão principal acerca da possibilidade de explicação de verdades necessárias. Alguns filósofos concluíram que não cabe explicar verdades necessárias porque explicação possui um caráter contrastivo, ou seja, ela procura mostrar por que um certo fato ocorre e não outro (VAN FRAASEN, 1980, p. 134-153 e PUTNAM, 1987, p. 38-40). Como no caso das verdades necessárias não há alternativa com que fazer contraste, não é requerida ou possível nenhuma explicação. Quando algo só pode ser do jeito que é, não haveria razão para a surpresa ou o espanto que motiva a investigação e compele a explicar.

Em contrapartida, há verdades necessárias que parecem ser explicadas por outras verdades necessárias. Por exemplo, a proposição “ $2+2=4$ ” é explicada pelos axiomas da aritmética de Peano. Isso porque na base da ideia de explicação está algum tipo de dependência

entre o que é explicado e o que explica. Nesse caso, é claro que há uma dependência da soma apresentada com relação aos axiomas, já que ela é verdadeira em função da verdade destes e das regras de inferência.

Leftow (2012, p. 499-509) apresenta inúmeros outros exemplos, alguns dos quais citaremos em seguida. Os veridadores, ou seja, aquilo que faz com que uma proposição seja verdadeira, são a explicação da verdade das proposições a que eles se referem. Portanto, a água ser composta por dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio é a explicação da verdade da identidade “Água=H₂O”. A existência de um objeto é a explicação da existência do conjunto singular que o contém, portanto, a existência de Deus é a explicação do conjunto {Deus}. A verdade de cada um dos elementos de uma conjunção cuja verdade seja necessária é explicação de tal conjunção. Assim “2+3=5 e 1=1” é explicado pela veracidade de “2+3=5” e de “1=1”. Como todo o aluno de Lógica 1 sabe, todo homem é mortal, Sócrates é homem e Sócrates é mortal. Caso adotemos o essencialismo e por isso pensarmos que Sócrates é essencialmente humano e que é verdade que todo homem é mortal, então necessariamente Sócrates é mortal. Qual é a explicação para isso? Sócrates é homem e todo o homem é mortal.

Ademais, os teístas costumam afirmar que Deus é o único existente *a se*, por si mesmo, autoexistente, o que significa que todas as outras coisas ou realidades dependem dEle para sua existência, até mesmo os objetos abstratos, como as entidades da lógica e da matemática. Se isso for o caso, então Deus seria a explicação das entidades matemáticas, que são necessariamente existentes. Alguns filósofos afirmam que é plausível pensar que, em todos os mundos possíveis, Deus cria, não porque seja compelido por qualquer força externa a si mesmo, mas porque a ação criadora dentro de certos parâmetros é sempre melhor do que se abster de criar e, portanto, sempre é preferida por Ele. Se esse for o caso, então que há criaturas é uma verdade necessária e a explicação para isso é Deus. Aqui o adversário do argumento poderá contraditar que não é válido utilizar exemplos contendo Deus já que a existência dEle é que está em questão. Pelo contrário, para que o objetor possa arguir contra o teísta sem cometer petição de princípio, ele deverá, pelo menos em tese, no interesse do debate, admitir hipoteticamente esse tipo de explicação., uma vez que claramente há verdades necessárias que são explicadas por Deus caso Ele exista.

O que falamos nesses últimos parágrafos diz respeito à possibilidade de explicação de verdades necessárias, mas o que dizer a respeito da demanda de explicá-las? Seria de fato racionalmente requerida ou útil a explicação de verdades necessárias como as que se referem a fatos morais? Um critério possível para determinar o que deve ser explicado ou não

está na sua capacidade de gerar surpresa, estranheza ou maravilhamento. Embora esses sentimentos sejam poderosos motivadores para a atividade explicativa, consideramos que é pouco defensável que eles sejam usados como critério, dentre outras razões pela subjetividade envolvida. Há certas pessoas, as mais curiosas, que tendem a achar tudo surpreendente, estranho ou maravilhoso, enquanto há aquelas que passam uma vida inteira sem ter esses sentimentos. Quem pensa que a matemática não desperta esse tipo de sentimentos porque, afinal, todas as verdades matemáticas são necessariamente derivadas umas das outras por procedimentos de prova mais ou menos uniformes, provavelmente mudaria de ideia ao acompanhar como os grandes matemáticos chegaram aos seus resultados e como há elegância e verdadeira criatividade na maneira de formular as demonstrações. Os teístas, por sua vez, não cansam de se surpreender com o amor divino e dizer que este é necessariamente decorrente do ser divino dificilmente diminuiria o senso de maravilhamento. Assim, se adotarmos esse critério, a resposta variará de pessoa a pessoa e poderá incluir tudo ou até nada ou quase nada. Isso parece inaceitável.

Explicações são buscadas pelos benefícios cognitivos associados ao ato de explicar, ao explicarmos ganhamos melhor perspectiva sobre o mundo. O inquiridor racional, para levar a cabo a sua empreitada de incrementar o conhecimento, deve supor que o mundo é suscetível de ser explicado, ou seja, que há razões por trás dos fatos e das coisas. Se pensássemos que tudo fosse aleatório e não houvesse explicação para nada, não faríamos ciência ou filosofia. Portanto, supor que há razões suficientes para cada fato ou coisa é o que move a investigação. Por isso, o pesquisador não pode arbitrariamente parar em qualquer ponto da cadeia de explicações e dizer “até aqui temos razões, depois daqui não mais”, sob pena de ir contra a máxima que o impulsionou até então. Contudo, em algum momento a explicação deverá cessar, assim concordam o teísta e o naturalista. A questão é quando. A resposta mais natural é: quando for impossível prosseguir apresentando razões. Nesse sentido, para não ser culpado de parar arbitrariamente, o não naturalista metaético teria de apresentar razões pelas quais não seria possível prosseguir as explicações além dos supostos fatos brutos da moralidade. Uma razão possível seria a de que não se pode explicar verdades necessárias. Porém, como argumentamos acima, é bastante plausível pensar que essas explicações sejam possíveis. Diante disso, o não naturalista metaético teria de apresentar alguma outra razão de caráter geral pelo qual não seria possível a explicação dos fatos morais ou argumentar que as explicações efetivamente propostas para os fatos da moralidade são de alguma forma defeituosas. Nenhuma outra razão de caráter geral foi apresentada. Analisamos acima as principais objeções contra

TCD no que diz respeito a obrigações e nenhuma delas se mostrou capaz de refutar a teoria. Desse modo, concluímos que o não naturalista metaético não teria justificativa para continuar a afirmar o caráter bruto dos fatos morais e deveria aceitar a TCD na ausência de outra teoria explicativa superior.⁷³

Os problemas do não naturalista metaético não param por aqui. Como apontou Mackie, de quem tratamos anteriormente, qualquer realista em matéria ética deverá explicar a superveniência do moral ao descritivo ou não moral. Na impossibilidade de reduzir o moral ao natural, a suspeita do filósofo australiano era a de que alguma relação metafisicamente extravagante - com uma versão da harmonia pré-estabelecida - deveria ser postulada entre os reinos moral e natural, já que nenhuma interação real entre os dois pareceria ser possível na ausência de Deus. Platão, para explicar como as coisas do mundo sensível se relacionam com as formas, teve de recorrer à figura do Demiurgo - uma espécie de deus responsável por fazer cópias sensíveis das formas platônicas. O não naturalista, como um platônico em relação às obrigações morais, teria um desafio semelhante, mas sem recorrer a um deus para tanto.

Uma estratégia adotada por alguns não naturalistas é rejeitar a tese da superveniência. Todavia, conforme já discutimos, alguma versão da superveniência é quase que universalmente aceita e é difícil ver como seria possível dois mundos exatamente iguais em termos não morais, mas diferentes em termos morais. Para usar um exemplo já clássico, não podemos ver como seria o caso - assumindo que São Francisco foi um bom homem, que num outro mundo possível em que São Francisco tem as mesmas ações, intenções e circunstâncias, mas não é bom. Considerando o grau de justificação intuitiva da tese da superveniência, na falta de uma razão decisiva para rejeitá-la, a concessão de que o não naturalismo implica o seu abandono contaria contra a teoria.

Várias teorias foram propostas para explicar a superveniência na perspectiva não naturalista em metaética. Vamos tratar de algumas concluindo em seguida que elas não são

⁷³ Aqui o leitor pode levantar uma questão que costuma aparecer nesse tipo de debate: e Deus? Ele mesmo não deveria ser explicado? Dizemos que, sob pena de arbitrariedade, não podemos parar na cadeia explicativa a não ser que tenhamos razão para pensar que não haja uma outra explicação viável. Também dissemos que a relação entre o explicado e o que explica implica uma dependência do segundo em relação ao primeiro. Deus, por definição, é um ser que não depende de mais nada para existir. Se Deus dependesse de outro ser para existir, esse outro ser deveria ser chamado adequadamente de Deus e não o primeiro. Destarte, temos base para crer que Deus não pode ser explicado. Porém, mesmo se o próprio Deus tivesse de ser explicado, isso não invalidaria o raciocínio, pois não é necessário que uma explicação seja ela mesma explicada para que ela realize sua função. Por exemplo, saber que o fogo é a explicação da ebulição da água na chaleira amplia nosso conhecimento mesmo se não soubermos o como o fogo gera calor.

satisfatórias. Shafer-Landau (2003) argumenta que, embora propriedades morais não sejam naturais, elas são exaustivamente constituídas por estas. Por exemplo, a gratidão da ação de Pedro é exaustivamente constituída pela descrição física do ato - dar um cartão - combinada com certos estados mentais dele. A gratidão da ação de Maria pode ser constituída por um ato com descrição física bastante diferente da de Pedro - prestar um serviço. A base constitutiva do *status* moral de um ato pode ser realizada por diferentes conjunções de propriedades naturais, o que mostraria que a redução não seria possível. Apesar disso, haveria uma correlação necessária entre o natural e o moral.

Essa teoria, porém, possui sérios problemas. Em primeiro lugar, a constituição proposta ameaça o caráter não natural do moral. Em outras áreas da metafísica, afirmar que algo é exaustivamente constituído por propriedades ou objetos de algum tipo implica dizer que este algo é do mesmo tipo dos constituintes. Considere o caso de constituição material. Podemos dizer que uma estátua é exaustivamente constituída por um substrato material. Isso implica que a estátua é um objeto material. O fato de que uma estátua pode ser constituída por argila, pedrasabão ou mármore não muda o caráter material da estátua. Em teoria da mente, dizer que um estado mental é exaustivamente constituído por propriedades físicas é afirmar a fisicalidade do mental. Em segundo lugar, uma teoria adequada da constituição deveria poder explicar o que unifica os diferentes casos de bem e mal moral, apesar das múltiplas formas nas quais eles se manifestam. Essa explicação, contudo, não é fornecida.

David Enoch (2011, p. 143) sugere uma analogia com a superveniência de normas jurídicas para explicar a superveniência do moral. Assim como na ética, no direito é também verdade que propriedades jurídicas variam conforme as propriedades naturais de uma ação. A diferença é que, enquanto em ética usualmente é aceita uma variedade particularmente forte de superveniência, uma que se aplica entre mundos possíveis; em direito ela é bem fraca, se aplicando somente no espaço de vigência, ou jurisdição territorial e temporal, dessa lei. Suponha então que, em um certo país, seja proibido beber antes de uma certa idade, digamos, 16 anos. Nesse país, portanto, há a relação de superveniência entre a ilegalidade de beber e idade. Enoch sugere que se alguém perguntasse por que ocorre essa relação, poderíamos simplesmente apontar para a legislação que contém a norma “é proibido consumir bebidas alcoólicas antes dos 16 anos” e o problema estaria resolvido. Do mesmo modo, caso alguém pergunte sobre a correlação entre certas propriedades naturais e morais, poderíamos simplesmente apontar para a norma moral relevante. O problema dessa explicação conforme nota o próprio colega não naturalista de Enoch, Erik Wielenberg (2014, p. 23), é a de que a

norma é somente uma expressão da superveniência feita de uma outra forma. Dizer que uma lei estabelece que é proibido beber antes dos 16 anos é equivalente a dizer que é ilegal a alguém beber antes de completar 16 anos. No caso jurídico, uma explicação mais adequada da superveniência seria a decisão de um legislador que detenha autoridade para tanto combinada com um certo conjunto de procedimentos. No caso moral, dado o não naturalismo metaético, é difícil saber o que a explicaria.

Wielenberg (2014) propõe a ideia de fazer como explicação da superveniência. Para explicá-la, ele oferece o seguinte exemplo: William Paley era um defensor da teoria do comando divino da obrigação moral, mas também acreditava que Deus só comandava ações *felicíficas* - ações que redundam no melhor balanço entre prazer e dor. Desse modo, o moralmente obrigatório seria coextensivo com o *felicífico*, de modo que a relação de superveniência ocorre entre essas duas propriedades. É, contudo, o ser comandado por Deus que faz uma ação obrigatória e não ser *felicífico*. Ser obrigatório e comandado por Deus também são coextensivos e supervenientes, mas além disso aquela propriedade depende desta para ser instanciada. Assim, propriedades naturais fariam com que propriedades morais fossem instanciadas. Como elas fariam isso? Wielenberg afirma que aqueles causariam estas. Essa causalidade não seria nomológica como a presente na ciência, mas de uma variedade mais forte, a variedade que os teístas supõem existir entre Deus desejar algo e isso ser o caso ou que os dualistas mente-corpo supõem haver entre querer fazer algo e fazê-lo (ou pelo menos iniciar a realização física do ato), ou seja, uma causalidade imediata (não mediada por leis).

Uma dificuldade clara da teoria de Wielenberg é que a causalidade suposta por ele entre o natural e o moral é de um tipo que aparentemente só ocorre no que diz respeito a agentes e somente supondo visões metafísicas claramente rejeitadas pelo naturalismo filosófico. Na falta de um exemplo desse tipo de causalidade fora dos contextos apontados, fica difícil saber se a teoria é possível considerando a inexistência de Deus ou de almas. Isso ainda é mais evidente considerando o abismo aparente entre o natural e o moral. Frequentemente os naturalistas rejeitam o dualismo mente-corpo e o teísmo com base no obstáculo posto pela aparente impossibilidade de almas imateriais causarem efeitos materiais. Alegar que o natural possa causar o moral sendo que haveria uma descontinuidade entre eles semelhante à que ocorre entre o mental e o material, seria uma incoerência. Outra dificuldade é que Wielenberg admite que não há uma explicação de por que propriedades naturais causariam morais, desse modo a teoria não levaria muito adiante nosso entendimento dessa relação.

As várias tentativas fracassadas de explicar a superveniência por parte dos não naturalistas metaéticos sugerem que seja improvável que haja uma, muito embora a questão esteja em aberto e bastante viva no debate. De todo modo, enquanto não solucionado, esse problema continuará a contar contra a tese.

Além do problema dos fatos brutos e da superveniência, o não naturalismo metaético também parece não casar bem com algumas características da obrigação moral que já discutimos anteriormente. Uma delas é a de que a obrigação é devida a alguém, que tem o poder de demandar responsabilização pelo seu não cumprimento. Como, segundo a posição ora analisada, as normas morais simplesmente existem como componentes fundamentais do universo e sem uma origem pessoal, fica difícil perceber a quem a obrigação seria devida e quem teria o direito de promover responsabilização. Falar que o universo exige determinada ação já envolve uma personificação e mostra o descompasso dessa intuição com a tese não naturalista em metaética.

O não naturalista em metaética tampouco tem à sua disposição uma boa explicação de como fatos morais são motivadores. Reconhecer algo como uma obrigação deve mover o agente em direção a seu cumprimento. Sem poder gerar efeitos materiais, como obrigações poderiam inclinar alguém a fazer alguma coisa? Uma resposta é rejeitar que obrigações são motivadoras, afinal, há pessoas que não ligam para a moralidade, são capazes de emitir juízos morais verdadeiros quanto ao correto e o ao errado, mas não se inclinam para a ação. O que essa réplica supõe, contudo, é que algumas pessoas são motivadas pelas obrigações, que é o que o não naturalista precisa explicar. Na verdade, o amoralista, aquele que faz juízos morais, mas não é movido por eles, é considerado um caso aberrante, senão patológico, o que confirma o caráter motivador da obrigação.

Outra proposta para explicar a motivação é a de que obrigação moral e racionalidade prática estão ligadas, de modo que fazer o que é obrigatório significa, na maioria das vezes, fazer o que me interessa em última análise e servir aos próprios interesses é intrinsecamente motivador. A motivação do obrigatório nesse caso seria emprestada. O obstáculo nesse caso reside no fato de que o obrigatório deve ser motivador mesmo contra o que o agente calcula ser no seu melhor interesse. Ademais, há casos em que o obrigatório efetivamente se opõe à racionalidade instrumental, caso Deus não exista, o que exploraremos em um outro capítulo. Por último, há a sugestão de que alguém que julga estar obrigado a algo e não é motivado não entendeu adequadamente o conceito de obrigação. A motivação estaria embutida no conceito moral. Essa alternativa parece arbitrária e trai a intuição de que o

amoralista é possível. Assim como no caso da superveniência, a questão da motivação no não naturalismo é uma questão aberta e as respostas apresentadas não são satisfatórias, o que torna a teoria menos atraente.

Por fim, um óbice clássico para os não naturalistas é como podemos conhecer os fatos da moralidade se eles não têm causalidade eficiente e por isso não estimulam de nenhuma maneira nossos órgãos sensoriais? Talvez haja um aparelho cognitivo especializado em captar esse tipo de realidade que não envolva percepção sensorial, uma espécie de intuição moral, como haveria uma intuição matemática. Se houver algo como a intuição moral, como ela veio a se originar considerando a evolução da espécie humana supondo um mundo sem Deus e como se assegurar da confiabilidade de seus produtos? Todas essas questões serão objeto do segundo capítulo dessa tese, razão pela qual não nos estenderemos sobre o assunto aqui.

Em suma, o não naturalista metaético propõe os fatos e propriedades morais como realidade bruta, sem explicações, mas falha em justificar esse *status*; não possui uma explicação adequada para superveniência do moral ao não moral, para o fato de que obrigações morais geram responsabilização e para o fato de que elas são motivadoras. Por essas razões, considera-se que essa teoria não consegue dar conta da realidade moral.

1.6. O teísmo como melhor explicação da existência de obrigações morais em sentido realista

Depois de lançar seus fundamentos, vamos à enunciação do argumento propriamente dito. Todo argumento parte de uma evidência ou indício que é tomado como verdadeiro. A nossa evidência é a existência de obrigações morais em sentido realista.

Não nos preocupamos em fornecer indícios para crer que existem, de fato, obrigações morais. Em primeiro lugar, porque se trata de uma proposição que possui farto apoio intuitivo. Como notam os teóricos do erro moral, nós usamos a linguagem moral de maneira claramente assertiva, supondo que haja uma questão de fato que fundamente a veracidade dos julgamentos morais. Discussões sobre a existência ou não de determinadas obrigações em determinados contextos testemunham desse fato. Há verdades morais que parecem tão luminosas que negá-las seria semelhante a negar a existência do mundo exterior ou de outras mentes, como a seguinte: “é errado torturar crianças por diversão”. Evocar os horrores da

Alemanha Nazista com seus campos de concentração e sua eugenia é quase um clichê em discussões em nível popular sobre o realismo moral, afinal quem pode negar o mal objetivo, não relativizável, dessas ações? Considerando isso tudo, é possível arguir que são os antirrealistas que têm o ônus da prova de suas afirmações. Como G. E. Moore (1939) na questão sobre a realidade do mundo exterior, poderíamos com uma mão apontar para a outra e dizer “aqui está uma mão” e com isso mostrar que existe o mundo exterior, somente que, em nosso caso, poderíamos apontar para uma dessas obrigações e dizer “aqui está uma obrigação moral objetiva”.

Em segundo lugar, mesmo que não fosse razoavelmente intuitivo que haja obrigações morais em sentido realista, há excelentes defesas da tese para as quais faremos somente referência a fim de não alongar excessivamente o texto e potencialmente inviabilizá-lo: Cuneo (2007), Enoch (2011, p. 50-84), Evans (2013, p. 155-185), Ritchie (2012, p. 11-39), entre outras.

Em terceiro lugar, porque muitos dos que rejeitam o realismo moral o fazem não por pensarem que a existência de obrigações morais é implausível, mas por não enxergarem uma fundamentação viável para elas. Se conseguimos expor adequadamente a TCD e exonerá-la de suas principais dificuldades, isso já irá movê-los na direção da conclusão de nosso argumento.

Inferências pela melhor explicação, ou argumentos abduativos, funcionam mediante a avaliação de quão bem uma hipótese comporta um fato que é usado como evidência. Quanto mais a hipótese tornar verossímil a evidência em comparação com suas rivais, maior a probabilidade de que aquela seja verdadeira.

Argumentamos acima que Deus fornece uma excelente explicação da existência das obrigações morais e das características próprias destas, que as diferenciam de outros tipos de obrigação, na forma da TCD. A existência de obrigações morais é justamente o que se pode esperar dada uma perspectiva teísta da realidade. Argumentamos outrossim que, apesar de sofrer sério escrutínio, a TCD consegue resistir racionalmente às diversas objeções lançadas contra ela ao longo de milênios, o que atesta sua resiliência. Além disso, enfatizamos que os teístas são praticamente unânimes em afirmar o realismo moral, senão por meio da TCD, por outra teoria como a teoria da lei natural.

O principal rival do teísmo na filosofia contemporânea é o naturalismo. Como visto, os naturalistas se dividem quanto à questão de se este é compatível ou não com a realidade

das obrigações morais. Os não cognitivistas e os teóricos do erro pensam que o realismo moral é muito improvável. Os construtivistas admitem algum grau de realidade às obrigações, mas somente como frutos da atividade humana, ou seja, de maneira não objetiva. Se alguma dessas posições for o caso dado o naturalismo, então a existência de obrigações morais em sentido realista contará como evidência a favor do teísmo, já que aquelas não explicam adequadamente esta.

Os naturalistas que esposam o não naturalismo metaético, por sua vez, não pretendem explicar a existência de obrigações morais, mas as tomam como fato bruto, impassível de explicação. Nesse sentido, o não naturalismo metaético nem sequer é um rival explicativo do teísmo no que diz respeito à evidência examinada. Porém, conforme argumentamos no subtítulo dedicado a isso, não há justificativa para tomarmos a obrigação moral como fato bruto, especialmente considerando que a TCD é uma explicação viável. Além disso, o não naturalismo metaético tem sérios problemas para explicar a superveniência do moral ao não moral, o caráter motivador das obrigações e o fato de que elas são devidas a alguém que pode promover responsabilização. Assim, se essa posição for o caso dado o naturalismo, então as obrigações morais serão evidência para o teísmo, já que nenhuma explicação terá sido dada pelo naturalista.

Por fim, os naturalistas metaéticos defendem a existência de fatos e propriedades morais objetivos que eles pretendem explicar pela redução a fatos e propriedades naturais. Há, porém, grandes obstáculos à redução proposta. Primeiramente, o domínio do moral não passa no teste ontológico proposto pelo próprio naturalista no eixo científico, na medida em que não faz parte das melhores explicações causais da realidade, especialmente se rejeitada a causação mental. Em segundo lugar, o moral e o natural parecem ser diferentes demais em vários aspectos para serem redutíveis um ao outro. Em terceiro lugar, enquanto a noção de bem moral pode ser pensada em termos de agregados homeostáticos de propriedades, conforme proposto por Boyd, a obrigação moral não se encaixa nesse modelo. Em quarto lugar, o naturalismo metaético não fornece uma base sobre a qual uma teoria completa da moralidade pode se apoiar. Embora se proponha a explicar a existência de obrigações morais objetivas, o naturalismo metaético não logra atingir esse objetivo. Logo, se ele for o caso dado o naturalismo global, obrigações constituirão evidência para o teísmo.

As cinco posições citadas são as opções excludentes entre si disponíveis aos naturalistas no que diz respeito à explicação das obrigações morais (ou sua negação).

Comparada com cada uma delas, a TCD se sai melhor na explicação proposta. Portanto, a existência de obrigações morais objetivas é evidência em favor do teísmo.

1.7. Suplemento: Obrigações supostamente para consigo mesmo como evidência para o teísmo.

Nesta seção apresentaremos um argumento suplementar ao apresentado neste capítulo até agora. Em vez de partirmos da existência de obrigações morais objetivas de modo geral, tomaremos como evidência somente as obrigações que são usualmente pensadas como para com o próprio agente. Uma das vantagens do argumento suplementar é que ele não precisa da TCD para ser enunciado. Dessa maneira, alguém que não esteja de acordo com o argumento principal do capítulo por alguma questão ligada a ela poderá ser finalmente movido em direção ao teísmo em função do que defenderemos adiante. Aos que enxergaram a força do argumento principal, o que se segue servirá como evidência adicional, que confirma ainda mais o teísmo.

1.7.1. Da incoerência do conceito de obrigação para consigo mesmo

Não é incomum se falar em obrigações morais tidas para consigo mesmo. Entre os exemplos desse tipo de obrigação estariam a de cultivar seus próprios talentos, a de cuidar de si mesmo, a de não se infligir dano, a de não se autoenganar, a de conhecer-se a si mesmo, a de autopreservação. É usual falar em prometer-se algo a si mesmo ou fazer um pacto consigo mesmo para realizar algo. Além disso, às vezes dizemos algo é tal que devemos a nós mesmos (depois de um ano intenso de trabalho acadêmico podemos dizer que devemos a nós mesmos umas férias relaxantes).

O que caracterizaria propriamente obrigações para consigo mesmo como classe especial do gênero obrigação é não só o fato de elas serem referidas a mim mesmo no sentido de comandar uma ação a ser realizada sobre mim mesmo, mas também que elas são devidas a mim mesmo e impostas por mim mesmo. Nesse sentido, pode haver obrigações que prescrevem ações a serem realizadas por mim em relação a mim mesmo, mas que não se enquadram no tipo de deveres aqui discutido. Por exemplo, vestir terno e gravata para ir para o trabalho porque minha chefia demanda é uma obrigação a ser realizada por mim em relação a mim mesmo, mas

não conta como uma obrigação para comigo pelo fato de que ela não é imposta por mim e devida a mim.

Kant (1797/2013, p. 229-230), na *Metafísica dos Costumes*, argumenta não só que existem tais obrigações, mas que elas são o tipo mais fundamental de obrigação, sem as quais as demais não seriam possíveis:

Se admitíssemos que não existem tais deveres [deveres para consigo mesmo], então não existiria em geral nenhum dever, nem mesmo deveres externos. Com efeito, eu posso me reconhecer obrigado para com outro somente na medida em que, ao mesmo tempo, eu mesmo me obrigo, porque a lei em virtude da qual eu me considero como obrigado provém em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou necessitado, sendo ao mesmo tempo aquele que necessita em relação a mim mesmo

Portanto, na teoria kantiana, todos os deveres morais são impostos pelo agente a si mesmo. O que diferencia os deveres internos dos externos, ou seja, os deveres para consigo mesmo é o fato de, como já comentamos, eles serem impostos e direcionados a um mesmo agente: o “eu”. Kant (1797/2013) considera exemplos primários de dever para consigo mesmo o cultivo das próprias capacidades naturais (do espírito, da alma e do corpo, conforme qualificação do filósofo de Königsberg), o autoconhecimento moral, a não autoviolação sexual por intermédio de relações sexuais com o propósito único de obter prazer, o não se pôr em uma atitude de servilidade, a proibição do suicídio e da automutilação.

Há, no entanto, quem haja criticado a coerência do conceito. Marcus G. Singer (1959) argumenta que há uma contradição no conceito de deveres morais para consigo mesmo, de modo que tais não seriam realmente deveres morais ou eles não seriam deveres realmente para consigo. Ele começa por notar que há ocasiões claras em que podemos notar que deveres são tidos para com alguma pessoa. Entre essas ocasiões são de promessas ou acordos. Se eu faço uma promessa a você, então eu tenho uma obrigação de cumprir o prometido, que eu devo a você. Se eu tomo dinheiro emprestado de você, então tenho o dever de restituí-lo a você: minha obrigação é, nesse sentido, para consigo. O que ocorre é que aquele a quem a obrigação é devida tem o direito ou prerrogativa de exigi-la de quem é obrigado, mas também é possível que aquele renuncie ao seu direito e exonere este de sua obrigação. Seguindo esse raciocínio, alguém que tem uma obrigação para consigo mesmo possui também um direito⁷⁴ correspondente. Aí é que começam os problemas. O que significaria dizer que alguém tem um direito oponível a si mesmo? A própria noção parece não ter sentido, pontua Singer. Do mesmo

⁷⁴ Aqui trata-se de um direito moral em vez que um direito no sentido jurídico do termo.

modo, alguém que tem uma obrigação a si mesmo teria o poder de se exonerar dessa obrigação simplesmente renunciando a sua prerrogativa de requerer o seu cumprimento. Obrigações morais, todavia, não são tais que podemos delas nos liberar simplesmente por não querer fazê-las ou por decidirmos não as fazer. Logo, obrigações para consigo mesmo são impossíveis. Para melhor visualização, o argumento de M. G. Singer pode ser assim construído:

(19) Se A tem uma obrigação para com B, então B tem um direito contra A.

(20) Se B tem um direito contra A, então B pode liberar A de sua obrigação.

Logo,

(21) Se A tem uma obrigação para com A, então A tem um direito contra A.

(22) Se A tem um direito contra A, então A pode liberar A de sua obrigação.

(23) Não é possível a alguém liberar-se a si mesmo de uma obrigação.

Logo,

(24) Não é possível que A tenha uma obrigação para com A.

O que queremos dizer, então, quando falamos como se houvesse esse tipo de obrigação? Singer sugere que se trata de automotivação ou reafirmação da determinação de realizar uma ação. Então quando dizemos: "prometo comer de maneira mais saudável daqui em diante", o que estamos a fazer é reforçar nossa resolução de fazer aquilo que é objeto da promessa. Semelhantemente, quando dizemos que devemos a nós mesmos umas boas férias depois de um ano estressante queremos dizer que seria uma boa ideia descansar e que devemos fazê-lo num sentido meramente prudencial. Deixar de tirar as férias nesse caso seria imprudente, mas não uma imoralidade.

O próprio Kant (1797/2013, p.417) não ignorava essa dificuldade e logo no princípio de sua exploração do tema ele percebe que a acusação de contradição paira sobre o conceito, em suas palavras:

Se o eu *obligante* é tomado no mesmo sentido que o eu obrigado, então o dever para consigo mesmo é um conceito contraditório. Com efeito, no conceito de dever está contido o conceito de uma necessitação passiva (eu sou *obrigado*). Por se tratar, contudo, de um dever para comigo mesmo eu me represento como *obligante*, por conseguinte, como exercendo uma necessitação ativa (eu, exatamente o mesmo sujeito, sou o que obriga); e a proposição que exprime um dever para consigo mesmo (eu *devo* obrigar a mim mesmo) conteria uma obrigação a ser obrigado (obrigação passiva que seria ao mesmo tempo, no mesmo sentido da relação, uma obrigação ativa) e, assim, conteria uma contradição. Pode-se ainda lançar luz sobre essa contradição

mostrando-se que aquele que obriga (*auctor obligationis*) pode eximir a qualquer momento aquele que é obrigado (*subiectum obligationis*) da obrigação (*terminus obligationis*); e, portanto, que (se são ambos um e o mesmo sujeito) ele não seria de modo algum obrigado a um dever que impõe a si próprio; o que contém um contradição.

O autor da Crítica da Razão Prática, portanto, parece assentir com as premissas (19) e (20) e (23) do argumento construído acima. A saída para a contradição proposta por ele envolve a revisão de (21) e (22). Segundo ele, nas obrigações para consigo mesmo não é um único e mesmo aquele que obriga e que é obrigado, mas um "eu" obriga e outro "eu" diferente é obrigado. Para Kant o homem pode ser entendido em dois sentidos, como ser sensível (pertencente à classe dos animais) - ou *homo phaenomenon* - e como ser racional dotado de liberdade interna - *homo noumenon* - capaz de impor obrigações. Então, o homem "pode reconhecer um dever para consigo mesmo sem cair em contradição (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido (KANT, 1979/2013, p. 417). Trata-se de um texto desafiador do ponto de vista interpretativo e certamente há muito que um especialista em Kant possa dizer a respeito. Uma forma de entender essa resposta é reescrevendo (21) e (22) da seguinte maneira:

(21*) Se $A_{(\text{phaenomenon})}$ tem uma obrigação para com $A_{(\text{noumenon})}$, então $A_{(\text{noumenon})}$ tem um direito contra $A_{(\text{phaenomenon})}$.

(22*) Se $A_{(\text{noumenon})}$ tem um direito contra $A_{(\text{phaenomenon})}$, então $A_{(\text{noumenon})}$ pode liberar $A_{(\text{phaenomenon})}$ de sua obrigação.

Essa nova formulação acaba com a contradição? Depende que como interpretamos " $A_{(\text{phaenomenon})}$ " e " $A_{(\text{noumenon})}$ ". Se se trata somente de dois sentidos de um mesmo item linguístico, temos um erro categorial, uma vez que não é possível a um sentido ter uma obrigação ou ter um direito. Se se trata de alguma propriedade, parte ou aspecto do que é ser um homem, então novamente parece haver um erro categorial, uma vez que só uma pessoa⁷⁵ pode ser obrigada ou ter um direito, uma parte ou uma propriedade de uma pessoa não o pode. Por outro lado, se entendermos que todo ser humano é constituído de dois entes pessoais numericamente distintos, resolve-se a contradição, mas ao custo de uma ontologia demasiado extravagante e parcamente avalizada. Não só isso, poderíamos questionar se nesse caso faria sentido falar-se de obrigações para consigo mesmo, uma vez que a reflexividade da expressão não se justificaria.

⁷⁵ Uma pessoa fictícia, como as pessoas jurídicas, pode ter obrigações jurídicas. Poderia ter obrigações morais?

Outra tentativa possível de dissolver a contradição afirmando (19), (20) e (23) é reformular (21) e (22) da seguinte maneira:

(21**) Se $A_{(presente)}$ tem uma obrigação para com $A_{(futuro)}$, então $A_{(futuro)}$ tem um direito contra $A_{(presente)}$.

(22**) Se $A_{(futuro)}$ tem um direito contra $A_{(presente)}$, então $A_{(futuro)}$ pode liberar $A_{(presente)}$ de sua obrigação.

Às vezes fala-se que o "eu-presente" tem responsabilidades em relação ao "eu-futuro". "Se o eu-de-hoje não cultivar meus talentos, o eu-de-amanhã sofrerá as consequências". Esse raciocínio também pode envolver duas interpretações. A primeira e mais radical é a de que não há identidade temporal através do tempo. Nessa interpretação há várias pessoas diferentes em diferentes instantes que são conectadas entre si por uma história comum e por um conjunto de características físicas e psíquicas. A referência da palavra "eu" nas suas duas ocorrências é diferente e se trata de duas pessoas, assim sendo, a contradição não assoma. Assim como a interpretação da duplicidade kantiana, essa hipótese sofre por propor uma ontologia bastante inflacionária e contraintuitiva. A segunda consiste em entender "eu-presente" e "eu-futuro" como diferentes seções, fatias ou partes temporais de um mesmo ser que é estendido temporalmente. Nessa interpretação mantemos a crença na identidade pessoal através do tempo, contudo, temos novamente um erro categorial, já que uma parte de uma pessoa não é capaz de obrigações e direitos.

Uma estratégia mais intuitiva para contrapor o argumento de M. G. Singer seria questionar (20), afinal, nem sempre é o caso que o detentor de um direito pode abrir mão dele e liberar o obrigado. No âmbito do Direito, diz-se que alguns direitos são inalienáveis e dentre esses costumam estar os tidos como mais fundamentais e básicos. Críticos de M. G. Singer como Warner Wick (1960 e 1961) e Jens Timmermann (2006) chamam atenção para o fato de que aquele enfatiza convenientemente obrigações morais que decorrem de expressões e acordos de vontade para fundamentar (20), sem levar em conta uma série de outras obrigações aparentemente irrenunciáveis. Um exemplo disso seria o dever de não matar outra pessoa. O adversário do argumento de Singer afirma que mesmo que uma pessoa autorize outra a matá-la, ainda assim esta não seria liberada da obrigação de não matar em relação àquela. Mas, por que pensar que alguém não possa renunciar ao seu direito à vida autorizando outro a matá-lo? Minha desconfiança é a de que, qualquer que seja a resposta a essa pergunta, ela passa pela ideia de que não só a pessoa que se deixa matar tem um direito envolvido no caso, mas mais alguém. O argumento será o de que o ato citado ou desumaniza o seu executor, ou fere a

dignidade da pessoa humana (um direito difuso da humanidade?), ou priva a sociedade de um membro valioso⁷⁶, ou algo que o valha⁷⁷. Caso se trate a vida como uma propriedade e interesse exclusivo de uma pessoa, não há, em princípio, porque negar que ela possa ser renunciada. Contudo, ainda que seja o caso que haja direitos morais que não possam ser renunciados e (20) não seja aceita com base nisso, o argumento pode ser reformulado em termos de responsabilização:

(19') Se A tem uma obrigação para com B, então B pode responsabilizar A pelo descumprimento dessa obrigação.

(20') Se B pode responsabilizar A pelo descumprimento dessa obrigação, então B pode livrar A de ser responsabilizado pelo descumprimento dessa obrigação.

Logo,

(21') Se A tem uma obrigação para com A, então A pode responsabilizar A pelo descumprimento dessa obrigação,

(22') Se A pode responsabilizar A pelo descumprimento dessa obrigação, então A pode livrar A de ser responsabilizado pelo descumprimento dessa obrigação

(23') Não é possível a alguém livrar-se a si mesmo de ser responsabilizado pelo descumprimento de uma obrigação.

Logo,

(24') Não é possível que A tenha uma obrigação para com A

Dentre as características marcantes da obrigação morais está a de que ela gera responsabilização. O violador de uma obrigação moral é responsabilizado pelas suas ações de uma ou várias maneiras: ele pode ser sancionado, dele pode ser demandada restituição em caso

⁷⁶ John Donne (1573-1631), em seu famoso poema *For Whom the Bells Tolls*, parece advogar justamente a ideia de que a morte de qualquer ser humano é uma perda para todos os outros, o que talvez possa ser um princípio de argumento nesse sentido: "*No man is an island,/Entire of itself./Each is a piece of the continent,/A part of the main./If a clod be washed away by the sea,/Europe is the less./ As well as if a promontory were./ As well as if a manor of thine own /Or of thine friend's were./Each man's death diminishes me,/ For I am involved in mankind./Therefore, send not to know/For whom the bell tolls,/It tolls for thee.*"

⁷⁷ Algumas vezes, ao tratar de deveres para consigo mesmo Kant (1797/2013, p. 230) fala em deveres para com a "humanidade em sua pessoa", o que faz pensar que os deveres para consigo mesmo são na verdade deveres para com a humanidade (conjunto de todos os seres humanos?), que, no caso especificado, é exemplificada pela pessoa obrigada com relação a si mesmo. Se esse for o caso, fica claro porque não se pode liberar a si mesmo da obrigação por mero *fiat*, mas nesse caso não temos legitimamente uma obrigação devida a si mesmo, mas somente em relação, ou direcionada, a si mesmo.

de dano, ele pode ser objeto de justa indignação e condenação. Ora, se é claro que alguém pode julgar-se e condenar-se a si mesmo, restituir o dano, e até mesmo sancionar-se a si mesmo a respeito da violação de uma obrigação como a de se autoaperfeiçoar, é também claro que é possível que nada disso aconteça. Assim, se eu me imponho originalmente uma obrigação e deixo de me considerar responsabilizado pelo seu descumprimento, em que sentido pode-se dizer que houve uma obrigação em primeiro lugar? Em nenhum. Um conceito de obrigação moral que torna possível a exoneração de quaisquer consequências do seu descumprimento por mero arbítrio do próprio obrigado é trivial. Isso especialmente se consideramos que mais ninguém além de mim mesmo seria capaz de me responsabilizar por uma obrigação para comigo mesmo.

Pelo exposto, conclui-se que o conceito de obrigação para consigo mesmo é, de fato, incoerente, valendo o diagnóstico de Singer de que, ou essas obrigações ditas para consigo mesmo não são obrigações, ou não são para comigo mesmo e somente em relação a mim mesmo. No caso de promessas a si mesmo, tendemos a concordar com Singer que elas não geram obrigações, mas nos casos mais paradigmáticos de obrigações ditas para consigo mesmo, como é o caso de autoaperfeiçoamento, autopreservação entre outras, aparentemente há uma obrigação genuína. Se elas não são para consigo, mas somente em relação a si ou direcionadas a si, para com quem elas seriam? Como argumentaremos adiante, caso a visão de mundo teísta seja verdadeira, há uma boa resposta para essa pergunta.

1.7.2. Explicações teístas das obrigações em relação a si mesmo ditas obrigações para consigo mesmo

O teísmo é caracterizado pela afirmação não só de que Deus existe, mas de que ele possui certas propriedades e dentre elas uma das mais destacadas é a de criador, do mundo e de tudo que nele há. Ele também é tido como a única realidade que existe por si mesmo e da qual todas as outras dependem para sua existência, essa é a propriedade conhecida como asseidade. A Bíblia Hebraica relata que Deus cria o mundo, os seres vivos e os seres humanos e entrega tudo ao primeiro casal não como propriedade deles, mas para “o cultivar e guardar”⁷⁸ (Gn 2, 15). Às vezes a ideia expressa nas Escrituras é a de que Deus é o legítimo proprietário

⁷⁸ Todas as citações bíblicas foram feitas segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém

de tudo o que criou: “De Iaweh é a terra e tudo o que nela existe, o mundo e seus habitantes” (Sl 24,1). Desse modo os seres humanos seriam meramente administradores temporários, ministros, despenseiros ou mordomos dos recursos naturais. Essa ideia ecoa no Novo Testamento na parábola dos talentos proposta por Jesus Cristo em Mateus 25, 14-30, em que um proprietário viaja e confia a três de seus empregados uma certa quantidade de talentos de prata. Dois deles investem o dinheiro do proprietário e recebem o dobro como retorno e um deles esconde a moeda recebida por medo de perdê-la e incorrer na fúria do proprietário. Ao retornar de viagem o proprietário aprova a conduta daqueles que investiram o dinheiro, mas condena aquele que o escondeu por medo de perdê-la. Uma das lições teológicas da parábola é a de que os dons divinos devem ser postos a bom uso (multiplicados) pelos seus administradores que devem ao seu mestre uma administração zelosa e eficiente. Em 1 Pedro 4, 10 diz-se: “Todos vós, conforme o dom que cada um recebeu, consagrai-vos ao serviço uns dos outros, como bons despenseiros da multiforme graça de Deus”. Aqui fica claro que o objeto da administração que cabe aos seres humanos com relação a Deus não é somente de recursos naturais entendidos como externos aos homens, mas também dons, talentos e aptidões⁷⁹.

Então, uma das maneiras possíveis de entender as obrigações em relação a si mesmo como obrigações devidas ou requeridas por Deus é no modelo da disposição que um proprietário tem para com sua propriedade. Os seres humanos seriam propriedade divina e suscetíveis às suas disposições. Locke, classicamente, escreveu, no *Segundo Tratado Sobre o Governo*, capítulo 6, que esse era o caso. Contudo, a noção que uma pessoa possa ser propriedade de outra soa bastante mal a ouvidos contemporâneos, especialmente considerando as consequências históricas de pensar que isso era possível, nomeadamente a da escravidão. Até mesmo para os teístas haveria consequências desagradáveis em se considerar os seres humanos como propriedade divina no mesmo sentido em que coisas podem ser propriedades. Mark C. Murphy (2002, p. 103) argumenta que tomar os seres humanos como propriedades divinas retira deles a capacidade para um bem que é considerado capital nas religiões teístas que é justamente o de entregar-se voluntariamente a Deus.

Caso o opositor do modelo dos seres humanos como propriedade divina prevaleça pelas razões expostas, ainda restam alternativas explicativas do tipo de obrigações aqui tratado para um proponente do teísmo. Talvez este possa negar que os seres humanos sejam

⁷⁹ No contexto da epístola, "dons" parece se referir imediatamente aos dons espirituais ou carismas, que seriam aptidões de origem sobrenatural, mas a generalização para talentos e aptidões em geral não parece ir contra a ideia geral de mordomia no Novo Testamento.

propriedade divina, mas que suas capacidades ou seu corpo são propriedades divinas. A questão nessa hipótese é a de que essa situação é semelhante demais à hipótese anterior. O que é um ser humano sem seu corpo e suas capacidades?

Uma terceira opção é tomar todas essas coisas, vida, capacidades, corpo como propriedade dos seres humanos por meio de doação divina. Embora doações sejam geralmente gratuitas no sentido de não gerar obrigações para o donatário, reconhecemos que elas podem gerar obrigações em alguns casos mediante uma exigência do doador, isso é o que chamamos de doação onerosa ou doação com encargo. Para ilustrar, essa é a situação em que o doador doa um certo valor e demanda que algo, de valor consideravelmente inferior ao da coisa doada, seja feito pelo donatário. Esse é o caso de alguém que doa certa quantidade de dinheiro para uma obra e requer que seja afixada uma placa que consigne que a doação foi feita e por quem, ou ainda que a construção seja usada de uma maneira ou outra num período em que ela não esteja sendo usada pelo donatário para o objetivo disposto por este. O problema de usar o modelo das doações com encargo é o de que o donatário deve concordar com o encargo de maneira prévia ao recebimento da doação, caso contrário não incorre na obrigação. Se Deus existe e criou os seres humanos, não é o caso que tenha havido uma consulta prévia quanto à aceitação dos encargos por eles. Assim, essa hipótese parece falhar.

Uma quarta e mais promissora hipótese foi proposta por Richard Swinburne (1977, p. 212-213). Segundo Swinburne, Deus possui em relação aos homens uma relação análoga à dos filhos em relação aos pais. Os pais possuem autoridade para demandar moralmente dos filhos certas ações e estes são moralmente obrigados a obedecê-los até certo limite. Aliás, conforme vem ao caso no momento, usualmente pensamos que os pais possuem autoridade para exigir dos filhos até a sua maioridade ou até sua emancipação que eles desenvolvam seus talentos, que eles cuidem dos seus corpos, que eles, de uma maneira geral, se preservem. As razões pelas quais essa autoridade é usualmente considerada legítima não são tão transparentes. Talvez algo como o fato de que os filhos dependem dos pais intensamente para sua sobrevivência e para o seu bem-estar seja o que conceda essa autoridade aos pais. É natural pensar que pessoas que são beneficiadas têm a obrigação de até certo ponto satisfazer os desejos de seus benfeitores, sob pena de ingratidão. Isso vale inclusive quando o benefício não foi solicitado ou não previamente acordado com o beneficiado. Ora, os seres humanos estão em uma relação de dependência para com Deus para sua existência e conservação muito maior do que os filhos em relação aos pais e com maior razão deveriam, ainda mais do que em relação aos pais, obediência. Além disso, ao contrário da relação de dependência entre pais e filhos que

desaparece com a maturidade dos últimos, a relação de dependência entre Deus e suas criaturas para sua existência e conservação nunca se extingue. Portanto, Deus teria a prerrogativa de impor a obrigações como autoaperfeiçoamento e autopreservação sem limites temporais.

Uma quinta alternativa diz respeito à capacidade de Deus de criar obrigações por meio de manifestações de sua vontade. Muitos filósofos teístas têm advogado que há uma relação explicativa entre comandos divinos e obrigações morais. Para alguns deles Deus causa a existência de obrigações morais por meio de comandos, outros pensam que obrigações morais simplesmente são comandos divinos. É claro que se Deus ao comandar gera obrigações de maneira imediata, sem a mediação de outro princípio moral mais primitivo, então Deus pode gerar para os seres humanos obrigações em relação a eles mesmos ao comandá-las.

Uma sexta opção explicativa para o teísta tem a ver com a doutrina da *imago dei*. A Bíblia Hebraica afirma que os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus. Há controvérsia sobre o que exatamente significa ser à imagem e semelhança de Deus, mas há um certo núcleo comum da doutrina que afirma que os homens carregam a imagem divina na medida em que com Ele compartilham certas características como personalidade, autoconsciência, liberdade, racionalidade, entre outras. A violação de obrigações em relação a si mesmo como as aqui tratadas resultariam numa violação dessa imagem divina, uma vez que atentariam contra uma ou várias das características que são compartilhadas com Deus. Deus teria, então, um direito em relação à preservação de sua imagem refletida em suas criaturas.

Uma sétima maneira de entender como as obrigações em discussão podem ter origem em Deus é a partir da noção de que Ele é digno de adoração e louvor. Uma das maneiras como adoração é entendida é por meio da ideia de vocação e do serviço. Especialmente a teologia protestante enfatizou que todos são chamados por Deus para o ministério religioso e esse ministério pode ser exercido em todas as profissões e ofícios, por assim dizer, seculares, em contraste com os ofícios clericais. Nesse sentido Deus aceita como ato de adoração o exercício excelente dessas profissões e ofícios, o que parece requerer naturalmente o autoaperfeiçoamento e a autopreservação.

É possível que haja ainda outras formas de explicar como Deus pode demandar moralmente as obrigações em relação a si mesmo. Ademais é possível que mais de uma das formas expostas seja ao mesmo tempo verdadeira, caso Deus exista, e expliquem conjuntamente essas obrigações. De todo modo, novamente, caso Deus exista, é muito provável que alguma das opções delineadas seja verdadeira. Logo, o teísta tem uma boa explicação das obrigações em relação a si mesmo aqui tratadas, como autoaperfeiçoamento e autopreservação.

1.7.3. Explicações naturalistas das mesmas obrigações

Como o naturalista não pode afirmar que as obrigações aqui tratadas são devidas a Deus ou impostas por Ele, uma estratégia que pode ser adotada por eles para explicá-las é afirmar que elas são devidas a alguma pessoa (que não seja ela mesma) ou grupo de pessoas como a sociedade, o povo ou a humanidade. Porém, é difícil ver como é possível que outras pessoas (que não Deus e os pais no caso de filhos menores) possam requerer, demandar ou responsabilizar no caso das ações prescritas pelas obrigações de que estamos tratando. Caso alguma outra pessoa venha a exigir de mim que eu deveria estar dedicando meu tempo a aprender outras línguas em vez de assistir o meu programa predileto na televisão, posso acusá-la justamente de ser intrometida, na melhor das hipóteses, ou paternalista, na pior. No caso das obrigações jurídicas, embora esse não seja o assunto aqui tratado, consideramos tirânico um Estado que regule até os mínimos detalhes como as pessoas usam o seu tempo pessoal como se ele fosse algo que interessasse prioritariamente à sociedade do que ao próprio indivíduo. Se se considerar as obrigações em relação a si mesmo de que estamos tratando como devidas a uma coletividade indeterminada como a humanidade, fica difícil perceber como é possível que ela, em qualquer sentido mais concreto da palavra, requeira, demande ou responsabilize alguém pelo seu descumprimento. Se é verdade que no Direito Internacional existe a figura dos crimes contra a humanidade, é também verdade que lá há uma ficção jurídica que permite que certos organismos se substituam à humanidade para impor e responsabilizar aqueles que incorrem em violações. No caso de obrigações morais devidas à humanidade, não é tão claro como isso ocorreria.

Uma segunda estratégia que pode ser usada pelo naturalista é a de afirmar que há obrigações que não são impostas por ou devidas a ninguém. Michael Thompson (2004) diferencia entre obrigações bipolares e obrigações monádicas. Obrigações bipolares são obrigações do tipo “X tem um direito contra Y, então Y tem uma obrigação para com X”. Obrigações monádicas são aquelas que possuem a forma de um imperativo simples “Y deve ϕ ”. As duas formas de expressão são comuns no raciocínio moral. A questão que se põe é se o uso da forma monádica implica a existência de obrigações que não são devidas a ninguém. Thompson (2004, p. 339-340) argumenta que o ato de contar uma mentira a um inquiridor intrusivo (um enxerido, um abelhudo) não viola um direito moral do inquiridor, mas tem o

potencial de gerar vergonha ao que mente. Essa vergonha se justificaria pelo fato de se violar uma obrigação monádica de não mentir. Em outras palavras, no caso, não se deveria a verdade ao inquiridor, mas ainda assim a verdade seria devida. A força do exemplo, é claro, dependerá de onde repousarem as intuições de seu avaliador. O que a situação proposta parece pressupor é que a violação moral gerada pela intrusividade do inquiridor preclui para este o direito de não ser enganado. Ocorre que isso não é de modo algum claro.

Fora do domínio da moral e dentro do domínio do direito, Thompson identifica o direito civil como o lugar das obrigações bipolares e o direito penal como o lugar das monádicas. Enquanto nos contratos e nas relações de responsabilidade civil fica clara a presença de dois sujeitos envolvidos, nos crimes, a prescrição em geral envolve somente uma. As vítimas no direito penal não seriam, segundo Thompson, um polo da relação, mas simplesmente uma parte da circunstância que compõe a ação ilícita. Prova disso é o fato de que não são as vítimas que promovem a responsabilização jurídica dos criminosos. Mais do que isso, a promoção de justiça criminal por meios próprios é proibida. Adicionalmente, alguns crimes sequer envolveriam outras pessoas que não o criminoso como, por exemplo, desfigurar fachadas de prédios tombados. Já que fachadas de prédios claramente não são detentoras de direitos, não se pode dizer que a obrigação de não as desfigurar é devida a elas.

Os problemas desses exemplos, à parte do fato de que eles não se referem especificamente à moralidade, é que neles parece haver claramente uma outra pessoa a quem o direito é devido. No caso dos crimes que claramente envolvem vítimas, ou o Estado se substitui às vítimas, de modo que o aparelho judicial representa quem teve seu direito violado, ou o crime é considerado uma ofensa contra o próprio Estado que impõe a norma, como pessoa fictícia. No caso de crimes contra o patrimônio histórico, claramente não é o patrimônio o titular do direito, mas uma coletividade que demanda a preservação do seu passado ou da beleza artística de que disfruta.

Por fim, o próprio fato de que a forma monádica das obrigações morais pode ser traduzida na forma bipolar milita em favor da primitividade da segunda. A obrigação da forma "X não deve matar" (no sentido de não cometer homicídio) equivale à forma "X não deve matar {João, Maria, José...}" em que o que aparece entre chaves corresponde ao conjunto disjuntivo de objetos que satisfaz a condição de ser humano, podendo esse procedimento ser estendido a outras instâncias. Assim, obrigações monádicas seriam generalizações universais de deveres bipolares.

Relembrando o diagnóstico de Singer, as obrigações ditas para consigo mesmo, ou não são para consigo mesmo, ou não são realmente obrigações. Como o naturalista não tem um relato plausível a respeito de para com quem seriam essas obrigações ou ainda de como seriam possíveis obrigações para com ninguém, a conclusão mais provável é a de que, dado o naturalismo, elas não são realmente obrigações.

1.7.4. Um argumento em favor da existência de Deus

Nós, de um modo geral, temos fortes intuições de que há ao menos algumas obrigações em relações a nós mesmos e que não seriam devidas a mais ninguém senão talvez a nós mesmos, cujos exemplos paradigmáticos são autoaperfeiçoamento e autopreservação. Porém, conforme argumentamos, a noção de obrigação para consigo mesmo é incoerente. Numa visão de mundo teísta, a existência dessas obrigações pode ser explicada de diversas maneiras como devidas a Deus. A melhor explicação naturalista para esse fato recorre à noção de obrigações monádicas. Porém, conforme argumentamos, há razões para acreditar que obrigações monádicas propriamente ditas não existem e consistem somente em generalizações universais de obrigações bipolares. Assim sendo, a existência de ao menos algumas das obrigações ditas para consigo mesmo é evidência em favor do teísmo e em desfavor do naturalismo, por inferência pela melhor explicação.

2. O ARGUMENTO A PARTIR DA CONSCIÊNCIA E DO CONHECIMENTO MORAL

2.1. O argumento a partir da consciência moral

O presente capítulo analisará argumentos em favor da existência de Deus a partir da consciência e do conhecimento moral. Antes de mais, é importante esclarecer algumas coisas. Em português a expressão "consciência moral" se presta a uma ambiguidade: pode se referir tanto aos escrúpulos, ou seja, sentido, percepção ou faculdade reflexiva que nos faz saber que alguma ação é moralmente certa ou errada, que "pesa", incomoda ou condena quando se age de maneira moralmente errada ou má; por outro lado, pode se referir meramente à capacidade de distinguir, de entender, predicados morais como bom/mau, certo/errado entre outros. Em outras línguas, como a inglesa, a diferença é marcada verbalmente pela distinção entre *conscience*, equivalente ao primeiro sentido exposto acima, e *awareness* equivalente ao segundo. Ambos os fatos já foram utilizados como matéria-prima para argumentos teológicos naturais, mas apenas o segundo nos interessará neste momento.

Consciência, nesse segundo sentido, é um pré-requisito para o conhecimento moral, uma vez que é impossível que alguém conheça uma proposição moral sem que seja capaz de entender ou distinguir os predicados típicos da linguagem da moralidade e é dessa forma que os argumentos apresentados nesse capítulo se conectam.

2.1.1. Apresentação do argumento

Richard Swinburne (2004), em seu *The Existence of God*, defende um argumento para a existência de Deus com base em nossa consciência da moralidade nos seguintes termos. É fácil perceber como um Deus amoroso serviria como explicação para esse fato. Para tomar decisões que sejam moralmente significativas, é necessário aos seres humanos a capacidade de distinguir bondade e maldade, probidade e improbidade. Sem isso, não haveria autonomia e nem a possibilidade de bondade moral, que são bens de mais alta ordem. Assim, um criador beneficente teria razão para dotar ao menos uma parte de suas criaturas com esses bens.

Como explicar a existência de seres que possuem consciência moral dado o naturalismo? Swinburne admite que, caso houvesse alguma mutação genética em algum estágio da evolução biológica que favorecesse o comportamento altruísta de uma espécie, é bem provável que haja uma boa explicação neodarwinista sem recurso a Deus de por que ela seria selecionada e passada adiante. Isso porque uma comunidade de criaturas que se ajudam mutuamente na defesa contra predadores, no cuidado pelos indivíduos mais jovens e na obtenção de comida provavelmente teriam uma vantagem competitiva em relação a espécies que não exibem esse mesmo comportamento. Swinburne faz notar, contudo, que consciência moral é desnecessária nesse caso: o que é benéfico é o comportamento altruísta. É plenamente possível exibir comportamento altruísta, ou pelo menos altruísta ao nível do indivíduo, sem que haja crenças morais por parte dos agentes. Alguns mamíferos, como tigres e leões, exibem comportamentos altruístas em relação aos membros de sua família ou de seu grupo sem que se cogite que eles possuam consciência moral. Menos ainda pensamos que formigas e abelhas possuam essa capacidade, muito embora apresentem comportamentos de aparente sacrifício para o bem da colmeia ou do formigueiro.

Ter consciência moral seria uma maneira de promover o comportamento altruísta necessário para gerar a vantagem competitiva de que estamos falando, ao menos se o processo de tomada de decisão da espécie que seja equipada com ela funcionar da maneira como usualmente achamos que funciona, ou seja, que crenças associadas a desejos ou vontades determinam certas ações. Porém, seria uma maneira muito mais complexa do que a que seria necessária, estritamente falando, para gerar a característica que é escolhida pela seleção natural. Nesse sentido, a teoria naturalista evolucionista seria incapaz de explicar por que a consciência moral e não meramente algum mecanismo gerador de comportamento moral que não envolva toda a complexidade do raciocínio moral. Ademais, Swinburne põe em questão a ideia de que o naturalismo consiga explicar a própria mutação genética que teria dado origem à consciência moral⁸⁰. Isso porque, no esquema neodarwinista, o que se tem é a seleção natural agindo sobre

⁸⁰ Por que pensar que deva haver alguma mutação ao nível dos genes para explicar a origem da consciência moral? Como explicado por Joyce (2006, p. 42): “Conquanto haja variação de características, herdabilidade, e reprodução diferencial dependente da característica, então há seleção (...). Não há nada na teoria que diga que as características em questão devem ser geneticamente codificadas, ou que as entidades reprodutoras devem ser organismos individuais. Práticas culturais aprendidas podem resultar em variação de características entre grupos, podem ser transferidas de um grupo para outro, e podem afetar a persistência e proliferação de grupos...” Tradução de: “*So long as there is trait variation, heritability, and trait-dependent differential reproduction, then there is selection (...). There is nothing in the theory that says that the traits in question must be genetically encoded, or that the reproducing entities must be individual organisms. Learned cultural practices may result in*

mutações genéticas que são, em si, aleatórias, no sentido de que elas não são voltadas necessariamente para o benefício dos organismos que as sofrem. Todo o mecanismo de mutação seria determinado pelas leis bioquímicas e não há explicação aparente de por que essas favoreceriam o aparecimento dos genes responsáveis por codificar a consciência moral. Por essas razões, Swinburne afirma que a existência de seres humanos dotados dessa capacidade é mais provável dado o teísmo do que dado o naturalismo. Quão forte é esse argumento? Não muito forte na própria avaliação de seu autor. Ele não é capaz de por si só levar ao cabo o ônus epistêmico da justificação da crença teísta. Contudo, ele daria uma pequena contribuição indiciária à tese, o que é suficiente para uma defesa cumulativa.

2.1.2. *Objecções ao argumento*

Herman Philipse (2012, p. 286-290) apresenta críticas ao argumento de Swinburne. A principal é a de que Swinburne ignora o fato de que os seres humanos são capazes de linguagem, ao contrário dos leões, tigres, formigas e abelhas. Aliás, não seria concebível a consciência moral sem a existência prévia da linguagem, já que crenças proposicionais dependem desta. Uma vez que os humanos adquirem habilidades linguísticas, seria de se esperar que eles gradualmente conceptualizassem fenômenos no mundo e também na vida interior deles, incluindo desejos e emoções que motivam ações altruístas. Há, segundo Philipse, vários estudos hoje⁸¹ que nos permitem entender melhor a evolução da linguagem, de modo que, combinando a linguagem com os sistemas emocionais e volitivos que dão origem ao comportamento altruísta, que ocorre antes do surgimento da consciência moral, é de se esperar que esta venha a surgir, sem recurso nenhum ao Deus teísta. Portanto, o argumento de Swinburne seria malsucedido.

trait variation among groups, may be transmitted between groups, and may affect the persistence and proliferation of group...” Há fortes evidências, contudo, de que deve haver alguma base genética para a consciência moral que provêm dos estudos que apontam para o inatismo da capacidade humana de lidar em termos morais. Um exemplo disso é a pesquisa do psicólogo Paul Bloom (2013), que conclui que mesmo bebês muito jovens possuem discernimento moral. Aliás, o próprio Joyce, citado anteriormente, admite que deve haver uma base biológica para moralidade, embora seleção cultural influencie também o conteúdo de nossos julgamentos morais.

⁸¹ Philipse cita as pesquisas de Frans de Waal como exemplares do tipo de estudos que ele tem em mente.

Darwin mesmo provavelmente subscreveria a objeção apresentada por Philipse. Em *A Origem do homem e a seleção sexual* (“*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*”), se afirma que:

A seguinte proposição me parece extremamente provável; ou seja, que qualquer animal, dotado de instintos sociais bem definidos, inclusive aqueles para com os pais e os filhos adquiriria inevitavelmente um senso moral ou uma consciência, tão logo os seus poderes intelectuais se tivessem tornado tão desenvolvidos ou quase na mesma medida que no homem. (DARWIN, 1882/1974, p. 121)

Em outras palavras, combine os instintos sociais inconscientes com racionalidade ou linguagem e surge a consciência moral.

Uma segunda crítica que poderia ser feita diz respeito à desconfiança de Swinburne relativa à inabilidade de o naturalismo explicar o próprio surgimento de genes que viessem a codificar a consciência moral. Segundo Swinburne, o surgimento de genes que tais seria consequência das leis da bioquímica e nelas nada haveria que justificasse a tendência de gerar esse resultado. Uma possível resposta neodarwinista parece estar ligada ao tempo. O processo de especiação e evolução biológica possui, além dos ingredientes providos pela seleção natural e pela variação genética, o concurso de generosos períodos. A ideia é que dado tempo suficiente e determinadas taxas de variação genéticas em função daquela, mesmo as mutações mais improváveis *a priori* poderiam acontecer. Para usar a analogia de Dawkins (1986, p. 46), dado tempo suficiente, um macaco apertando aleatoriamente os botões de um teclado seria capaz de produzir as obras completas de Shakespeare. Como a escala de tempo da evolução biológica na Terra é contada na casa das centenas de milhões de anos, por improvável que seja o surgimento de genes tais que codifiquem a consciência moral, seria de esperar que eles acabassem por surgir.

2.1.3. Tentativa de fortalecer o argumento e resposta às objeções

Swinburne (2004) parece conceder, ao formular seu argumento, que o comportamento altruísta pode ser explicado do ponto de vista da seleção natural e que a consciência moral reforçaria este comportamento caso ela viesse a existir. Ele pensa que, mesmo dadas essas concessões, o argumento poderia ter força. Todavia, essas concessões são bastante questionáveis e sem elas o argumento ganha em cogência. Isso é o que vamos argumentar a seguir.

A compatibilidade do comportamento altruísta com a teoria darwinista da seleção natural é objeto de bastante controvérsia até hoje. A princípio é possível pensar que seleção natural e altruísmo são inimigos. Afinal, são selecionados para a continuidade aqueles indivíduos que estão mais bem adaptados ao seu ambiente e isso geralmente significa maior força, velocidade, maior capacidade para defender-se de predadores, de conseguir alimento (o que muitas vezes significa predação de outras espécies), de prevalecer na disputa por parceiros reprodutivos, de competir por território e outras vantagens. Prevaecem os indivíduos mais capazes de fazer valer seus próprios benefícios, indiferentemente do que isso significa para os demais. O comportamento direcionado ao bem de outros, por sua vez, parece claramente contar contra a sobrevivência e reprodução do indivíduo porque geralmente envolve custos energéticos, reprodutivos, de oportunidade, entre outros. A natureza, como dizia o poeta inglês Alfred Lord Tennyson, é vermelha na garra e nas presas. A imagem da luta pela sobrevivência e da competição por recursos é talvez a ideia mais associada à teoria da seleção natural e tudo isso vai na contramão do altruísmo. Apesar disso, como já vimos, existem na natureza exemplos de comportamentos animais direcionados ao benefício de outros e que geram custos aos indivíduos que os praticam. Ademais, algum grau de altruísmo é geralmente visto como elemento essencial da moralidade no caso dos seres humanos.

As tentativas evolucionistas de explicar o surgimento do altruísmo vêm em três modalidades: seleção de parentesco, reciprocidade e seleção de grupo⁸².

A primeira parte da ideia de que uma maneira de o indivíduo se perpetuar ao nível dos genes é fazendo esforços no sentido de preservar seus parentes, uma vez que aqueles compartilham com este uma parte de sua carga genética. A esse respeito J. B. S. Haldane teria dito "Eu pularia num rio para salvar dois irmãos e oito primos"⁸³. A brincadeira, é claro, tem a ver com a proporção dos genes que são compartilhados por alguém com seus irmãos e com seus primos - respectivamente 1/2 e 1/8. Assim, salvando dois irmãos ou oito primos eu preservaria a totalidade dos meus genes para o futuro, fazendo valer o risco do sacrifício da minha própria vida. A seleção de parentesco casa bem com a ideia proposta por Richard Dawkins (2007) em *O gene egoísta*, segundo a qual o gene é o motor principal da evolução dos quais os indivíduos

⁸² Das três formas, seleção de parentesco e reciprocidade são tidas consensualmente como formas de explicar o surgimento de comportamento cooperativo (BOESCH, 2012). A seleção de grupo como uma categoria diversa das outras duas é mais controversa, mas tem sido habilmente defendida, por exemplo, por Sober e Wilson (1998). Por vezes, a reciprocidade é dividida em duas subcategorias: a direta e a indireta, conforme nota Joyce (2006).

⁸³ Conferir CLARK (2014, p. 145)

seriam meros veículos ou máquinas de propagação. Essa modalidade de explicação tem por virtude dar conta de casos como o das abelhas e formigas estéreis que trabalham em benefício da sua colmeia e formigueiro, já que ao renunciar à sua própria capacidade reprodutiva elas ajudam a garantir a transmissão de seus genes por intermédio de suas parentes. Isso explica também o cuidado dos pais pelos seus filhos, irmãos e demais parentes próximos. O que ela definitivamente não explica é o comportamento sacrificial em benefício de agentes que não estejam relacionados pelos laços do parentesco. Além disso, o que fica claro é que o motor do comportamento na seleção de parentesco não é o sincero cuidado pelo outro, mas o interesse em passar adiante os seus próprios genes, o que, longe de ser uma forma de altruísmo no sentido filosófico do termo, é uma forma sofisticada de egoísmo. Portanto, embora essa modalidade, de fato, explique alguns tipos de atitudes pró-sociais e, pelo menos superficialmente, dirigidas ao benefício de outros, ela não é capaz de dar conta do altruísmo.

A segunda é a da reciprocidade, também chamada de mutualismo. Como o nome indica, essa modalidade baseia-se no “toma-lá-dá-cá”, na realização de uma ação em benefício de outro indivíduo em troca de um favor deste. A grande vantagem da reciprocidade sobre a seleção de parentesco é que aquela tem o poder de explicar atitudes pró-sociais entre indivíduos que não estão relacionados consanguineamente. Esse tipo de cooperação é recorrente na natureza e frequentemente envolve indivíduos que são, inclusive, de espécies distintas. Porém, novamente, esse tipo de comportamento não parece envolver real altruísmo, uma vez que a primeira ação que beneficia outro indivíduo ocorre com a expectativa da recíproca. Aliás, quando o “dá-cá” não vem, o “toma-lá” da natureza deixa de ocorrer. Desse modo, a atitude pró-social nesse caso não ocorre a um custo efetivo para o agente que a adota, já que há um benefício à vista em um futuro não tão distante, sendo que este é o que é de fato almejado.

A terceira talvez seja a que mais perto chegue do conceito de altruísmo, mas, ainda assim, não chega lá. A teoria da seleção de grupo parte da ideia de que indivíduos que se aliam a um grupo maior do que a própria família biológica tem diversas vantagens competitivas sobre aqueles que não se aliam ou que apresentam dificuldade em fazê-lo. Num grupo é possível estabelecer divisão de trabalho, que aumenta a eficiência das tarefas. Em grupos mais numerosos, é possível caçar melhor, fazer guerra a grupos rivais, cuidar melhor das crias. Assim, indivíduos que apresentam traços comportamentais que favorecem o trabalho em grupo em determinadas espécies tendem a sobreviver e se reproduzir. Por sua vez, trabalho em grupo muitas vezes significa trabalho para o grupo e não para si mesmo e o tempo e o esforço gastos nisso podem ser vistos como o custo que caracteriza o tipo de altruísmo que o naturalista tem

dificuldades em explicar. É claro que alguma forma de reciprocidade está geralmente envolvida em todo trabalho em grupo. Se é verdade que o indivíduo trabalha para o benefício dos demais, também é usualmente verdade que os demais trabalham para o benefício do indivíduo. Porém, ao contrário do mutualismo, as relações de benefício recíproco não são tão imediatas e nem sempre tão equivalentes na seleção de grupo. O principal problema de tentar identificar o altruísmo com o tipo de comportamento que é fomentado nessa modalidade é que, assim como na seleção de parentesco, as atitudes pró-sociais não se estendem para além da família/grupo. Mais ainda, a seleção de grupo favorece comportamentos que são reprováveis em relação à moralidade humana, como a tendência de eliminar ou rebaixar grupos rivais, que pode ser a base biológica do genocídio, racismo e toda espécie de tribalismo.

Não poderia o grupo se estender a toda uma espécie ou até a todos os seres vivos? Se esse fosse o caso, a crítica relacionada ao fato de a cooperação se limitar às relações dentro do grupo não se seguiria. Há um grau de vagueza com o que se quer dizer por “grupo” ao ser falar em seleção de grupo. Contudo, do ponto de vista biológico o grupo se limita geograficamente. Sobretudo, não há cooperação entre indivíduos isolados por barreiras físicas nem entre coletividades que competem por recursos em escassez. Nesse sentido Greene (2013, p. 23):

Nossos cérebros morais não evoluíram para a cooperação entre grupos (pelo menos não entre todos os grupos). Como sabemos isso? Por que não poderia a moralidade ter evoluído para promover cooperação em uma maneira mais geral? Porque cooperação universal é inconsistente com os princípios que governam a evolução por seleção natural. Eu gostaria que fosse de outra maneira, mas não há como escapar dessa conclusão...⁸⁴

Competição é a lei geral da seleção natural, segundo Greene, cooperação é uma maneira sofisticada de exercê-la.

Logo, não está de modo algum claro que haja uma explicação baseada em seleção natural viável para o tipo de altruísmo que é requerido pela ética ou, pelo menos, pela maioria das teorias em ética normativa. Isso porque a maioria das teorias em ética normativa exige em grau maior ou menor justamente o tipo de altruísmo que é deixado de fora nos mecanismos evolutivos geração de comportamento cooperativo indicados acima, ou seja, a

⁸⁴ Tradução de: “*Our moral brains did not evolve for cooperation between groups (at least not all groups). How do we know this? Why couldn't morality have evolved to promote cooperation in a more general way? Because universal cooperation is inconsistent with the principles governing evolution by natural selection. I wish it were otherwise, but there's no escaping this conclusion...*”

cooperação, até mesmo sacrificial, com agentes além da família, da tribo ou de relações estritamente negociais.

A segunda concessão de Swinburne é de admitir que o surgimento da consciência moral serviria, dado o naturalismo, como forma de reforçar o comportamento altruísta.

Entretanto, se alguma mutação deu a criaturas de uma comunidade tais crenças morais ou a habilidade de adquiri-las, tais crenças reforçariam qualquer vantagem seletiva possuída por uma inclinação natural ao comportamento altruísta. Porque as crenças morais moveriam aquelas criaturas ao comportamento altruísta mesmo quando a inclinação viesse a falhar (por exemplo, elas iriam movê-las a cuidar da progênie por quem elas não tivessem mais muita afeição natural) (SWINBURNE, 2004, p. 217)⁸⁵

O problema dessa concessão está em supor um entendimento do funcionamento da mente que não é compartilhado geralmente pelos naturalistas. Para Swinburne, pelo menos uma parte das ações humanas é determinada por combinações de conteúdos de crenças e desejos. Assim, para um animal que já não tenha mais a pulsão para realizar uma ação altruísta, a crença de que uma certa ação é boa ou obrigatória levaria, combinada ao desejo de fazer o que é bom ou devido, à ação. A consciência moral, portanto, forneceria um segundo motor - complementar - para a ação altruísta adaptativa. Entretanto, não é assim que a maioria dos filósofos da mente naturalistas pensa que o comportamento funciona.

Como aponta Plantinga (2011b, p. 318-339) na formulação do seu argumento contra o naturalismo, naturalistas são, em sua grande maioria, materialistas ou fisicalistas com relação à mente, ou seja, defendem que não haja substância mental não física. Sendo assim, para eles, crenças são eventos neuronais. Como eventos neuronais, elas envolverão uma quantidade de propriedades neurofisiológicas e propriedades relativas ao seu conteúdo. Há duas maneiras diferentes de relacionar esses dois tipos de propriedades, a redutiva e a não redutiva. Segundo o materialismo não redutivo, as propriedades mentais sobrevêm às propriedades neurofisiológicas de modo que sempre que estas ocorrem aqueles ocorrem também. Já segundo o materialismo redutivo, propriedades relativas ao conteúdo da crença são idênticas às propriedades neurofisiológicas ou, pelo menos, a um subconjunto destas. Se a variedade não redutiva for o caso, temos que são as propriedades neurofisiológicas que determinam tanto o

⁸⁵ Tradução de: “*However, if some mutation gave to creatures of some community such moral beliefs or the ability to acquire them, such beliefs would reinforce any selective advantage possessed by a natural inclination to altruistic behaviour. For the moral beliefs would move those creatures to altruistic behaviour when the natural inclination was lacking (for example, it would move them to care for offspring for whom they no longer had much natural affection).*”

conteúdo quanto o resultado comportamental da crença, de modo que não haveria uma relação causal entre o conteúdo e o resultado comportamental. Se, por outro lado, a variedade reductiva for o caso, uma situação muito semelhante ocorrerá no sentido de que não será o conteúdo da crença necessariamente o responsável primário pelo comportamento altruísta. Isso porque é o subconjunto de propriedades neurofisiológicas que geram a realização física do ato (a movimentação dos membros do corpo etc.) aquele que realmente possuirá eficácia causal, sendo perfeitamente possível que esse subconjunto de propriedades estivesse associado a subconjuntos de propriedades que se identificam com qualquer conteúdo, independentemente desse conteúdo incluir conceitos morais (ou mesmo de ser verdadeiro). A situação é semelhante ao seguinte exemplo. Suponha que uma pedra vermelha jogada por uma criança quebre o vidro do vizinho. A pedra vermelha causou a quebra do vidro. Porém, o que é efetivamente determinante na quebra do vidro são certas propriedades físicas da pedra: sua massa, sua velocidade, sua dureza, mas não sua cor. Assim, a resposta para a pergunta "o que explica a quebra do vidro?" envolve algumas propriedades físicas da pedra e não outras, muito embora elas estejam associadas a um mesmo objeto que ingressa na cadeia casual que leva ao resultado.

Considerando que, sob o naturalismo, os conteúdos semânticos das crenças morais provavelmente não contribuem de fato para a realização do comportamento pró-social que é selecionado, não se pode afirmar, com Swinburne, que o surgimento da consciência moral reforçaria uma característica adaptativa.

Tendo em mente o que foi exposto acima e voltando agora à questão das objeções, é possível ver que, mesmo se fosse o caso que a linguagem combinada aos sistemas emocionais e pulsionais pudessem gerar consciência moral (Philippe não explica exatamente de que modo isso ocorreria, mas se limita a afirmar que isso seria de se esperar), essa nova capacidade não acrescentaria em nada na capacidade prévia dos seres humanos de agir cooperativamente. Ocorre que a consciência moral é um instrumento mental que claramente envolve custos: o cérebro gasta energia em avaliações morais, o desenvolvimento de estruturas neurológicas para processá-las envolve também um esforço que, na ausência de real utilidade biológica, parece um luxo incompatível com a parcimônia que evolução favorece no que diz respeito ao balanço entre utilidade e custos.

Um possível contra-argumento a esse último ponto diz respeito ao fato de que nem todas as características advindas do processo de evolução biológica necessariamente são adaptativas. Stephen Jay Gould e Richard Lewontin (1979) em um artigo clássico fazem uma crítica ao caráter panglossiano de um certo tipo de adaptacionismo que esteve em voga na

bibliografia especializada sobre o tema. Segundo eles, o programa adaptacionista tende a impor a toda e qualquer característica biológica alguma vantagem adaptativa, contudo, argumentam, nem sempre isso será o caso. Algumas características biológicas são simplesmente acidentais ou subprodutos de características que, elas sim, possuem utilidade biológica. A ilustração proposta por Gould e Lewontin (1979) é a de que há traços biológicos que são como os tímpanos da Catedral de São Marco. Tímpanos, em arquitetura, são os espaços cônicos formados pela interseção de dois arcos em um ângulo reto. Enquanto os arcos possuem utilidade estrutural no edifício, os espaços que ficam entre eles não possuem: eles são meramente uma consequência necessária daqueles. Na Catedral de São Marco, esses espaços foram posteriormente utilizados pelos artistas sacros como um mural para exposição de belos afrescos. A mesma coisa pode acontecer com os tímpanos biológicos, que podem, posteriormente ser empregados de maneira biologicamente útil em outras funções.

Não poderia a consciência moral ser um tímpano no sentido exposto, de modo que podemos explicar biologicamente seu surgimento mesmo sem que ela apresente necessariamente virtudes adaptativas? Em princípio sim, aliás, a hipótese levantada por Philipse - conceptualização linguística dos mecanismos geradores de comportamento cooperativo - pode ser facilmente vista como uma espécie de tímpano. Teríamos duas características adaptativas surgidas independentemente - linguagem e comportamento cooperativo - que unidas (como os arcos da Catedral) gerariam uma outra característica que não teria surgido originalmente com função biológica adaptativa.

O problema desse contraponto é que, mesmo tímpanos tenderiam a ser evolutivamente eliminados caso eles gerassem um custo excessivo e desnecessário como parece ser o caso. Ademais, consciência moral não parece ser uma consequência necessária da co-ocorrência de linguagem e dos mecanismos geradores de comportamento cooperativo numa mesma espécie animal, assim como os tímpanos são consequência necessária da interseção dos arcos da Catedral. O raciocínio de Philipse parece levar à conclusão de que todos os eventos da vida mental de um indivíduo que adquire a linguagem serão conceptualizados e postos em forma linguística. Isso, contudo, não é o que se verifica no caso humano. Há grandes dimensões de nossa vida mental, emotiva, pulsional que permanecem relegadas ao inconsciente e ao inefável. De modo que seria plenamente plausível pensar que seres dotados de linguagem e com tendências naturais ao comportamento cooperativo nunca viessem a desenvolver uma linguagem moral.

Ademais, o tipo de consciência moral presente nos seres humanos parece não condizer com aquilo que seria de se esperar caso a consciência moral tivesse se originado pelos processos que imagina Philipse. Caso a consciência moral fosse meramente resultado da conceptualização das inclinações, instintos e pulsões já presentes nos ancestrais humanos antes do surgimento da linguagem, seria de esperar que ela fosse muito mais tribalista do que universalista. Como visto, o tipo de ação pró-social favorecida pela seleção natural é a intrafamiliar, intragrupal e negocial (baseada em transações que envolvem reciprocidade). Sendo assim, seria de se esperar o desenvolvimento de conceitos de bem e mal associados meramente a vantagens individuais e corporativas: o "bom para mim (meu grupo)" e o "mau para mim (meu grupo)". Esses são os conceitos envolvidos em qualquer raciocínio instrumental, voltado para obtenção de bens morais ou não morais. Enquanto a consciência genuinamente moral é a aquela que envolve os conceitos de bem e mal, pesadas todas as coisas, o bom e o mau independentemente de para quem.

Diante disso, conclui-se que a objeção de Philipse não é capaz de refutar ou mesmo de diminuir a força do argumento de Swinburne.

O que dizer da segunda objeção, a de que, dado tempo suficiente, mutações genéticas gradativas poderiam gerar animais com os mecanismos neurológicos aptos a gerar consciência moral independentemente de haver uma predisposição das leis bioquímicas para gerá-la?

Em primeiro lugar, a objeção não alcança o objetivo de explicar naturalisticamente o surgimento de mutações genéticas que gerem consciência moral, mas apenas mostram como seria possível que elas ocorressem. Para que ela explicasse o fato, ela teria de mostrar como esse cenário seria tornado mais provável do que outras mutações que viessem a gerar a mesma característica adaptativa ou talvez até outras características que seriam selecionadas em vez do comportamento pró-social. Como vimos, uma criatura que apresente o comportamento adaptativo adequado sem apresentar crenças que envolvam conteúdo moral seria dotada da mesma vantagem seletiva que uma que tenha comportamento e crenças adaptativas. Ora, como o que se postula é que, dado tempo suficiente, qualquer mutação biologicamente possível poderia assomar, então um ser biológico que exiba comportamento pró-social sem consciência moral é também possível, com a vantagem que ele seria mais simples.

Em segundo lugar, mesmo que a evolução da vida na Terra tenha se dado numa escala temporal na casa das centenas de milhares de anos, há cientistas que questionam se, ainda

assim, ela teria tempo suficiente dada a grande improbabilidade do surgimento das condições necessárias a cada uma das etapas na escalada para o surgimento de seres como nós. Em um livro já clássico sobre a questão, Barrow e Tipler (1986, p. 562-571) argumentam que há dez passos cruciais na evolução humana que são tão astronomicamente improváveis do ponto de vista bioquímico que nem uma escala temporal tão grande quanto a da evolução na Terra seria suficiente para torná-las plausíveis do ponto de vista meramente probabilístico. Por isso, eles arrematam, deveríamos ser céticos a respeito do surgimento de vida inteligente em outros planetas. O ceticismo, todavia, não se estenderia à capacidade dos mecanismos naturalistas de gerar vida na Terra pelo simples fato de que isso é o que efetivamente observamos aqui.

Temos que enfatizar mais uma vez que a enorme improbabilidade da evolução de vida inteligente em geral e do *Homo sapiens* em particular não significa que deveríamos estar surpresos por existirmos. Isso faria tanto sentido quanto Elizabeth II estar surpresa por ser a Rainha da Inglaterra. Mesmo que a probabilidade de um dado britão ser monarca seja de aproximadamente 10^{-8} , alguém tem de ser. Somente se há um monarca será possível para o monarca calcular a improbabilidade de sua própria existência particular. Semelhantemente, somente se uma espécie inteligente de fato evoluiu é possível para os seus membros cogitar quão provável é que uma espécie inteligente venha a evoluir⁸⁶. (BARROW e TIPLER, 1986, p. 566)

Essa é uma formulação do princípio antrópico, que tem sido objeto de diversas controvérsias. Uma coisa importante a se notar é que os autores admitem que há uma grande improbabilidade prévia do surgimento de criaturas como os seres humanos dadas somente as leis da bioquímica. O que eles questionam é se seria surpreendente para nós o fato de que tenhamos surgido dada essa improbabilidade e a resposta é negativa, pois, caso não tivéssemos surgido, não haveria quem fizesse os cálculos. Ou seja, dada a evidência de que estamos aqui para fazer os cálculos e que surgimos por processos meramente naturais, não é surpreendente que tenhamos vindo a existir, a despeito da baixa probabilidade condicional dado o naturalismo. Contudo, considerando que o que estamos a fazer é comparar hipóteses explicativas e que não temos como parte de nossa evidência o próprio naturalismo, temos de comparar quão provável é o surgimento de seres com consciência moral sob o teísmo e sob o naturalismo. Quando fazemos isso, percebemos que a probabilidade de que seres como nós, incluída a consciência

⁸⁶ Tradução de: “*We should emphasize once again that the enormous improbability of the evolution of intelligent life in general and Homo sapiens in particular does not mean we should be amazed we exist at all. This would make as much sense as Elizabeth II being amazed she is Queen of England. Even though the probability of a given Briton being monarch is about 10^{-8} , someone must be. Only if there is a monarch is it possible for the monarch to calculate the improbability of her particular existence. Similarly, only if an intelligent species does evolve is it possible for its members to ask how probable it is for an intelligent species to evolve.*”

moral, viessem a surgir é superior dado o teísmo do que dado o naturalismo, já que, como vimos, que um Deus benevolente venha a criar ao menos algumas de suas criaturas capazes de bem e mal morais é bastante provável.

Por fim, mesmo que fosse o caso que houvesse uma explicação bioquímica naturalista para o surgimento da consciência moral, não haveria uma explicação de seleção natural para sua fixação conforme argumentamos acima, já que no pano de fundo naturalista é improvável que os conteúdos semânticos das crenças tenham eficácia causal sobre os comportamentos.

Concluimos que nenhuma das objeções apresentadas acima é capaz de refutar ou enfraquecer o argumento a partir da consciência moral.

2.1.4. Avaliação do argumento

Como vimos no capítulo 1, Michael Ruse e outros teóricos do erro tendem a ver a capacidade de distinguir entre predicados morais e de fazer juízos morais, isso que temos chamado de consciência moral, como uma ilusão útil imposta a nós pela evolução para fazer de nós bons cooperadores. A utilidade dessa ilusão viria justamente da força adaptativa do comportamento pró-social, que seria reforçado por crenças morais. Swinburne argumenta que crenças morais não são necessárias ao comportamento cooperativo apto a ser selecionado. Animais que se comportassem como nós nos comportamos e que não possuíssem consciência moral teriam as mesmas vantagens evolutivas que nós temos e o naturalista não teria uma boa explicação por que uma dessas hipóteses é o caso e não a outra.

Uma potencial explicação para isso seria a seleção, por causas independentes, da capacidade linguística nos seres humanos, que, combinada com os mecanismos inconscientes de geração de comportamento cooperativo, resultaria na consciência moral como um tímpano: um subproduto de duas características adaptativas. Esse subproduto, por sua vez, poderia ser usado como um reforço ao comportamento adaptativo. Contudo, há razões para crer, dado o naturalismo em filosofia da mente, que o conteúdo de crenças são epifenomenais, de modo que não haveria reforço adaptativo relevante em juízos morais. Como a consciência moral parece envolver claramente custos energéticos, materiais e de oportunidade, isso contaria contra a

probabilidade de sua existência dado que processos evolutivos favorecem a parcimônia no balanço entre custos e benefícios de uma característica biológica.

Replicamos também que há dimensões inteiras de nossa vida mental que não são conceptualizadas e que o naturalista teria de explicar por que as pulsões pró-sociais são conceptualizadas e outros tipos de pulsões não. Além disso, dado que os comportamentos pró-sociais selecionados se limitam ao intrafamiliar, ao intragrupal e ao negocial, seria de se esperar que a nossa capacidade de realizar juízos em relação a essa categoria de comportamentos fosse mais semelhante ao puro juízo instrumental do que ao juízo categórico que caracteriza a consciência moral humana.

Considerando, pelas razões acima apresentadas, que o teísmo é mais capaz de explicar o surgimento de seres dotados de consciência moral do que o naturalismo - seu principal adversário -, o fato de que há tais seres constitui evidência para o teísmo e em desfavor do naturalismo. A força do argumento, é claro, dependerá da avaliação da diferença da probabilidade condicional entre a existência de consciência moral dado o teísmo da probabilidade condicional da existência de consciência moral dado o naturalismo. Quanto maior essa diferença, maior a força do argumento no sentido de fazer pesar a balança da evidência em favor do teísmo. De todo modo, o argumento provê, ao menos, contribuição indiciária modesta para a hipótese teísta. Além disso, tendo por base o fato de que a consciência moral é requisito para o conhecimento moral, o teísta já começa com vantagem na elaboração do argumento que será analisado em seguida: o argumento a partir do conhecimento moral.

2.2. O argumento a partir do conhecimento moral

2.2.1. O Dilema Darwiniano

Nós temos conhecimento moral. Sabemos que, em geral, é errado mentir e é correto contar a verdade; que é bom ajudar pessoas em necessidade e mau lhes causar dano. Nem todas as questões morais são simples. Ética é a disciplina dos dilemas. Não obstante, parece correto dizer que, em ao menos alguns casos, temos conhecimento moral.

Não está claro, porém, que isso seria verdade dado o naturalismo. Alguns filósofos recentemente têm argumentado que há uma incompatibilidade entre a teoria da

evolução e o conhecimento moral, ou, pelo menos, conhecimento moral conforme entendido pelos realistas morais, num contexto naturalista. Os argumentos que opõem a teoria da evolução e o naturalismo a algum tipo de conhecimento – moral ou não –, ficaram conhecidos como *evolutionary debunking arguments* (argumentos do desmascaramento evolutivo).

Suspeitas de que a origem evolutiva de nossos aparelhos cognitivos ou de nossas atitudes proposicionais e avaliativas básicas afetaria de maneira negativa sua confiabilidade já têm uma longa história. Darwin mesmo expressou dúvidas baseadas nisso.

Comigo a dúvida horrenda sempre surge acerca de se as convicções da mente humana, que foram desenvolvidas a partir das mentes dos animais inferiores, são de alguma valia ou não ou dignos de confiança em algum grau. Alguém confiaria nas convicções da mente de um macaco, se é que há convicções em tal mente?⁸⁷ (DARWIN, 1887, p. 315-316)

A partir do início dos anos 1990, Alvin Plantinga (1993, 2002 e 2011b) apresentou, em diversas versões, um argumento que ficou conhecido como argumento evolucionário ou evolutivo contra o naturalismo (AECN). Uma maneira bastante resumida de enunciá-lo é a seguinte. Nosso aparato cognitivo surgiu e foi moldado pela seleção natural atuando sobre mutações genéticas aleatórias. Esse processo é direcionado à sobrevivência e à reprodução, de modo que nosso aparato cognitivo foi selecionado por atender a esses objetivos e não à obtenção da verdade. Dado que o naturalismo em teoria da mente leva ao epifenomenalismo semântico, é possível que alguém tenha crenças sistematicamente falsas e ainda assim possua comportamento adaptativo. Logo, que a evolução biológica viesse a gerar seres com aparato cognitivo capaz de detectar a verdade seria mera questão de sorte. Por isso, a probabilidade da confiabilidade de nosso aparato cognitivo dada a teoria da evolução e o naturalismo seria baixa. Ao chegar a essa conclusão, o naturalista teria um anulador para todas as crenças geradas pelo seu aparato cognitivo, inclusive a própria crença naturalista.

Caso Plantinga esteja certo, o naturalista está fadado ao ceticismo global. Em outras palavras, o naturalismo seria incompatível com o conhecimento. Desde que foi apresentado pela primeira vez, o AECN foi multiplamente respondido e o debate que surgiu daí continua gerando discussão até hoje. Não buscaremos defendê-lo aqui, muito embora caso ele esteja certo, será verdade que o naturalismo é incapaz de explicar o conhecimento moral. Em

⁸⁷ Tradução de: “*With me the horrid doubt always arises whether the conviction of man’s mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would any one trust in the convictions of a monkey’s mind, if there are any convictions in such a mind?*”

vez disso, voltaremos nossa atenção a uma forma mais contida da objeção evolutiva contra o naturalismo que descreveremos em seguida.

A partir dos anos 2000, argumentos com estrutura semelhante, mas direcionados especificamente contra o conhecimento moral passaram a ganhar destaque, tendo gerado um número de livros e artigos tão grande ou até maior do que aquele gerado pelo AECN⁸⁸. As duas formulações mais notáveis e citadas desse tipo de argumento são de Sharon Street (2006) e de Richard Joyce (2006)⁸⁹. Esses filósofos, ao contrário de Plantinga, não propõem um argumento contra o naturalismo, mas, tomando este como pressuposto, concluem que teorias realistas da moralidade combinadas com a teoria da evolução levam ao ceticismo moral. Contudo, o argumento pode ser facilmente modificado para se tornar um argumento em favor da existência de Deus a partir do conhecimento moral, pondo-o de ponta cabeça. É isso que faremos nesta seção.

Street (2006) formula o argumento na forma de um dilema para os realistas morais que creem na origem evolutiva de nosso aparato cognitivo⁹⁰. Segundo estes, a verdade das proposições que atribuem valor – das proposições avaliativas – no campo da moralidade é objetiva no sentido de independe de posturas, ou posições subjetivas, ou atitudes humanas, ela é independente de mentes finitas. Nossas atitudes avaliativas, ou seja, nossas disposições, inclinações, desejos, atrações e repulsas em relação às ações, que nos levam a aceitar ou rejeitar proposições valorativas, por outro lado, são fortemente influenciadas pelas forças envolvidas na seleção natural. Essas atitudes moldam o conteúdo dos nossos juízos morais. Nossas crenças morais básicas, que formam a base de nossos sistemas valorativos, surgem a partir delas.

Isso não significa que não haja outros fatores que ajudam a formar essas atitudes. Cultura, criação, influências históricas e sociológicas, variações genéticas aleatórias e razão, todas elas, têm uma parcela de influência no modo como encaramos essas proposições. Há indícios empíricos, contudo, para afirmar que as nossas atitudes avaliativas mais básicas são moldadas em grande medida pela seleção natural. Seres que tendessem a considerar boa a destruição de seus corpos ou de sua própria vida e a de seus parentes e atuassem com base nessa avaliação seriam excelentes candidatos à extinção e não à preservação. Por outro lado, seres

⁸⁸ Curiosamente até há pouco não havia interseção bibliográfica entre os dois argumentos. Conforme nota Moon (2017, p 209): “Não obstante haja duas décadas de discussões do AECN por muitos filósofos proeminentes, praticamente ninguém envolvido nas discussões dos EMDA [*evolutionary moral debunking arguments*] se utilizou dos *insights* provenientes da bibliografia sobre o AECN”.

⁸⁹ Michael Ruse (1986) é um precursor desse argumento.

⁹⁰ Para uma apresentação bastante competente do argumento, conferir BARBOSA (2019).

que considerassem boas a autopreservação e a proteção de seus familiares tenderiam a seguir adiante. Cooperação possui indiscutível valor adaptativo como visto na seção anterior. Supondo que haja seres conscientes que ajam de acordo com e como efeito de suas atitudes avaliativas, ter certas tendências a possuir crenças que contenham avaliações teriam também valor adaptativo⁹¹. Street (2006, p. 115-117) argumenta que certos vieses em nossas atitudes avaliativas são justamente o que seria de se esperar caso elas tivessem sido moldadas pela seleção natural, o que constitui evidência de que elas o foram: por exemplo, tendemos a dar mais valor a nós mesmos e a nossos parentes e a nossos grupos do que a outras pessoas, a não familiares e a pessoas de outros grupos.

A seleção natural, como é sabido, fixa as características que levam à sobrevivência e à reprodução. A aptidão a captar verdades não é particularmente favorecida pela seleção natural, a não ser nos casos em que crer em proposições verdadeiras conduza à adaptação. Tendo isso em mente, o realista naturalista tem duas opções, que correspondem aos dois chifres do dilema: primeiro, afirmar que a seleção natural é capaz de rastrear de alguma forma as verdades morais ou, segundo, negar que ela tenha essa capacidade.

Caso seja escolhida a segunda opção, ou seja, se negue que as forças da seleção natural tenham a virtude de rastrear as verdades morais, se estará vinculado à consequência de que seria uma tremenda sorte que nós tenhamos crenças morais verdadeiras dado que elas não surgiram por um processo voltado a esse tipo de resultado. É, afirma Street, como se embarcássemos para as Bermudas e em vez de usarmos mapas e bússolas, deixássemos que a força do vento e das correntes marítimas nos levassem até lá. É possível que viéssemos a chegar em nosso destino, mas que feliz coincidência seria! E mesmo que tivéssemos chegado a crenças verdadeiras com base nessas forças, o tipo de acidentalidade envolvido impediria que elas fossem consideradas conhecimento.

Darwin pensava que um grau elevado de contingência moldou as nossas crenças morais, de modo que, se as condições em que se deu nossa evolução biológica fossem diferentes, seria de se esperar que nossas crenças morais fossem radicalmente diferentes das que temos:

...se os homens fossem criados nas mesmas condições precisas das abelhas, então podemos supor que, da mesma forma que as abelhas operárias, as nossas mulheres não casadas julgariam ser um dever sagrado matar os seus irmãos,

⁹¹ Como destacamos na última seção, para efeitos de seleção, talvez não seja necessária a consciência (*awareness*) moral em toda a sua glória, mas simplesmente a avaliação instrumental, o “bom para...” em vez do bem moral.

as mães procurariam matar as suas filhas férteis e ninguém pensaria em intervir. (DARWIN, 1882/1974, p. 122-123)

Mark Linville (2009, p. 403) especula que, caso a sociedade humana houvesse evoluído como a sociedade lupina, teríamos muito mais facilidade em aceitar hierarquias sociais bastante marcadas e a própria ideia de equidade que move boa parte da moralidade e da filosofia política modernas seria inconcebível para nós.

Stephen Jay Gould (1989) famosamente defendia que a evolução biológica na Terra é tão recheada de contingências que se fôssemos repetir o processo, poderíamos esperar um resultado bastante diferente do que de fato tivemos. Dennett (1995), em contrapartida, argumenta que a seleção natural faz algumas escolhas forçadas e que algum grau de convergência nos resultados dos processos evolutivos ocorrerá. De todo modo, é plausível pensar que algo como o contrafactual proposto por Darwin seria verdadeiro. Por outro lado, mesmo que os processos evolutivos, caso gerassem seres que pensam em termos morais, levassem inevitavelmente a seres como nós, não teríamos razão para crer que nossas atitudes avaliativas básicas seriam confiáveis nesse chifre do dilema.

O realista moral, portanto, seria impelido para a primeira opção: a de que haveria uma relação entre as pressões evolutivas e os fatos da moralidade de maneira que aquelas gerariam atitudes capazes de rastrear estes. Para tanto, ele deverá afirmar uma teoria segundo a qual a verdade das proposições morais desempenha um papel na explicação de como viemos a ter as nossas crenças morais. O problema de adotar essa opção é que não haveria uma defesa plausível dessa relação. Enquanto a confiabilidade das crenças perceptuais, argumenta Street, parece estar relacionada com a adaptação, já que perceber onde verdadeiramente estão as fontes de água, comida e parceiros sexuais em período fértil são úteis para a sobrevivência e reprodução, não há razão semelhante para crer que crenças valorativas verdadeiras sejam igualmente instrumentais para esse fim.

Um caminho que pode ser adotado por quem pretende defender a primeira opção seria afirmar a hipótese de que as verdades morais explicariam nossas crenças avaliativas básicas simplesmente porque aquelas coincidem com as crenças avaliativas favorecidas na luta pela sobrevivência e reprodução. Os fatos da moralidade explicariam nossas crenças morais juntamente com a seleção natural. Essa hipótese, contudo, é menos parcimoniosa do que aquela em que simplesmente a adaptação seleciona as atitudes avaliativas. Os fatos da moralidade não fariam nenhuma diferença a respeito de quais crenças básicas seriam selecionadas, a adaptação faria todo o trabalho. Além disso, caso os contrafatuais darwinianos forem plausíveis, se fossem

diferentes as pressões evolutivas que as moldaram, nossas atitudes avaliativas seriam igualmente diferentes. Como as verdades morais (ou pelo menos algumas delas) são usualmente tidas como necessárias pelos realistas, seria uma coincidência incrível que as crenças avaliativas favorecidas no mundo atual fossem justamente as verdadeiras, o que gera o mesmo problema da sorte apontado na segunda opção. Por fim, algumas crenças avaliativas que possuem valor adaptativo não parecem ser verdades morais. Por exemplo, a tendência de valorizar os grupos de que participamos acima de outros leva a diversos tipos de tribalismos que são rejeitados pelos filósofos morais de um modo geral. Isso gera um conflito para o defensor da primeira opção já que ele terá de reconhecer que crenças avaliativas com valor adaptativo muitas vezes são falsas segundo seus próprios padrões.

As possibilidades de julgamentos morais são potencialmente infinitas, argumenta Street (2006, p. 133). Nós poderíamos julgar que infanticídio é elogiável, que plantas têm mais valor que seres humanos, que o fato de algo ser roxo é razão para gritarmos com ele. Enquanto a seleção natural é capaz de mostrar por que esses julgamentos não são feitos por nós – eles seriam inúteis ou positivamente contrários à adaptação –, o realista naturalista não teria nenhuma razão independente para tanto a não ser reafirmar as convicções que temos com base em nossas crenças morais básicas, que são moldadas pela seleção natural.

Como o primeiro chifre é inviável, o realista moral recai sobre o segundo e deve, portanto, negar o conhecimento moral. Examinaremos a seguir as objeções contra o argumento.

2.2.2. Resistindo ao dilema

Há diversas maneiras de resistir ao dilema a partir de uma perspectiva naturalista, nem todas serão atraentes. A primeira é negar a teoria da evolução darwiniana. O custo dessa opção, porém, é muito alto. A teoria darwiniana é bastante bem atestada cientificamente, por um lado. Por outro, não há outra teoria naturalista disponível para explicar o surgimento da complexidade biológica conforme ela existe em nosso planeta hoje. Pode-se considerar esse caminho praticamente interdito⁹².

⁹² Thomas Nagel (2012, p. 101) vai nessa direção, mas justamente por se considerar um não naturalista: “Street afirma que uma explicação darwiniana é fortemente apoiada pela ciência contemporânea, então ela conclui que o realismo moral é falso. Eu sigo a mesma inferência na direção oposta: uma vez que o

Outro modo de repelir as consequências do dilema é relativizando a influência da seleção natural no conteúdo de nossas crenças avaliativas. Concede-se que tenhamos crenças avaliativas cujo conteúdo não tenha sido causado da maneira relevante por um processo direcionado à verdade, mas limita-se o seu alcance. Talvez nem todas as nossas crenças morais sejam afetadas. Pode ser o caso que o ceticismo seja contido a um subconjunto delas, ou, ainda, quem sabe, nós tenhamos mecanismos de correção das crenças básicas usando os instrumentos da racionalidade, de modo que as crenças morais reflexivas e críticas não sofram dos mesmos defeitos das básicas e intuitivas.

Uma terceira saída do dilema seria afirmar que, embora a seleção natural não rastreie verdades morais, há outro fator que é ao mesmo tempo adaptativo e de alguma maneira se correlaciona com a verdade moral de maneira a permitir que nós possamos acessá-la a despeito de não termos evoluído para isso. Seleção natural e verdade moral não teriam uma relação direta, mas mediada por um terceiro elemento. A evolução biológica seletiva, portanto, a veracidade das crenças morais indiretamente.

Ao analisar essas duas últimas vias para responder ao dilema, consideraremos algumas das melhores objeções apresentadas no debate atual da questão. Isso é o que faremos em seguida a começar pela última.

2.2.2.1. Explicações de terceiro fator para a confiabilidade das crenças morais

Dois elementos *A* e *B* que não estejam relacionados diretamente entre si podem ter, apesar disso, relação, caso haja um terceiro elemento que esteja conectado adequadamente a *A* e a *B* de modo a gerar transitividade. Proponentes de explicações de terceiro fator para a confiabilidade das crenças morais aceitam que não há relação direta entre a veracidade das crenças morais e a seleção natural, mas propõem um elo indireto entre elas.

realismo moral é verdadeiro, uma explicação darwiniana dos motivos subjacentes aos juízos morais deve ser falsa, a despeito do consenso científico em seu favor”. Tradução de: “*Street holds that a Darwinian account is strongly supported by contemporary science, so she concludes that moral realism is false. I follow the same inference in the opposite direction: since moral realism is true, a Darwinian account of the motives underlying moral judgment must be false, in spite of the scientific consensus in its favor.*”

Nesse sentido, David Copp (2008), propõe que os fatos da moralidade são idênticos a certos fatos naturais que dizem respeito às necessidades das sociedades. Como a cooperação em grupos é vantajosa para a sobrevivência de indivíduos como nós, é de se esperar que as atitudes avaliativas instiladas em nós pela evolução favoreçam em grande parte ações tendentes a satisfazer as necessidades sociais e, por conseguinte, coincidam também em grande parte com a verdade moral. Copp denomina essa tese de quase rastreamento.

Semelhantemente, Enoch (2011) sugere que nossa sobrevivência e sucesso reprodutivos são, em linhas gerais, bons e aptos a gerar mais atitudes avaliativas favoráveis a proposições morais verdadeiras do que falsas. Os seres humanos são intrinsecamente valiosos, portanto, preservá-los em existência é bom. O relacionamento afetivo entre pessoas é bom e as atitudes avaliativas relacionadas à reprodução sexual em humanos parece favorecer esse tipo de relação. Cuidar dos filhos é bom e é uma maneira eficiente de promover a continuidade genética dos agentes. Enfim, muitos outros exemplos podem ser dados para esse efeito. O problema para a proposta de Enoch surgiria no caso da sobrevivência e sucesso reprodutivos de pessoas além da família e do grupo aos quais a pessoa pertence. Para não nos estendermos mais sobre esse ponto sobre o qual já falamos algo anteriormente, concedendo o terceiro fator proposto, as atitudes evolutivamente selecionadas seriam mais ou menos coincidentes com as crenças morais verdadeiras.

Wielenberg (2010) apresenta ainda outro candidato a explicação de terceiro fator. Segundo ele, criaturas com as capacidades cognitivas que nós temos possuem direitos e essa é a base de boa parte da moralidade. Embora a evolução não nos tenha selecionado pela crença moral de que nós temos direitos, ela selecionou criaturas com capacidades cognitivas avançadas como as nossas, que têm a habilidade de formar a crença de que elas têm direitos. Ora, se uma criatura pensa que tem direitos, ela os tem, porque toda criatura capaz desse raciocínio tem direitos. Nesse sentido, a evolução, ao invés de ser uma influência deletéria para o conhecimento moral, praticamente garantiria que nós tivéssemos crenças morais geralmente verdadeiras.

Por último, Skarsaune (2011) argumenta que sabemos que dor é ruim e prazer é bom. A seleção natural, por sua vez, favorece a geração de seres que têm atitudes de aversão à dor e atração ao prazer. Assim, do mesmo modo que as propostas anteriores, haveria uma coincidência parcial, mas suficiente, entre crenças moralmente verdadeiras e crenças avaliativas favorecidas pela evolução biológica.

Há bastante o que falar a respeito de cada uma dessas propostas em particular. No entanto, vamos nos concentrar aqui em apontar uma objeção que parece afligir todas as explicações de terceiro fator e não só essas que citamos a título exemplificativo: todas elas cometem petição de princípio.

Os proponentes da explicação de terceiro fator admitem o fato de que nossas crenças morais são fortemente influenciadas por fatores que não levam em consideração a veracidade das proposições morais, ou em outros termos, os fatos da moralidade. Por outro lado, afirmam que há certos fatos da moralidade (que o bom é aquilo que atende aos fins da sociedade, que sobrevivência e reprodução - em geral - são bons, que dor é ruim e prazer é bom, etc.) que viemos a conhecer com base nessas crenças e que estabelecem uma relação indireta entre a seleção natural e a verdade moral. O problema é que, uma vez que o realista naturalista reconhece que nossas crenças morais foram moldadas por um processo indiferente à verdade, ele tem um anulador para todas as crenças formadas com base nesse processo, inclusive para aquelas que constituiriam o alegado terceiro fator. Sendo assim, o recurso a ele seria inválido.

Um anulador é uma crença tal que, quando adquirida pelo sujeito, torna outra anteriormente tida por ele irracional, injustificada ou não avalizada. Suponha que você esteja passando de carro por uma área rural onde se plantam grãos e vê ao longe o que lhe parece ser um conjunto de enormes silos. Você forma, com base nisso, a crença de que há ali muitos silos. Contudo, após chegar à casa de seu tio, que mora na região, ele o informa que o dono daquela fazenda, pela qual você passou na estrada, mandou imprimir várias imagens enormes de silos e as afixou ao longo da estrada a uma distância suficiente para que quem olhasse de longe tivesse impressão de que eram reais. O dono da fazenda queria enganar um comprador desavisado com a falsa noção de que fazenda era muito produtiva e de que ela possuía muitas benfeitorias já instaladas. Uma vez que você sabe que seu tio é confiável e conhece bem a região e seus habitantes, deve deixar de acreditar que havia muitos silos ao longo da estrada. Assim, a crença formada com base no testemunho de seu tio é um anulador para sua crença perceptual inicial.

Usualmente anuladores podem ser eles mesmos anulados. Retome o caso dos silos. Na volta para casa depois da visita ao seu tio, você resolve ir até o lugar dos falsos silos, talvez para tirar uma foto dessa ocorrência curiosa. Quando chega perto de onde deveriam estar as imagens impressas, no entanto, você percebe que de fato há silos. Nas proximidades há um trabalhador da fazenda e você resolve tirar essa história a limpo. Afinal, a ideia de que seu tio o tenha enganado é bastante ofensiva. Depois de conversar com o trabalhador, você descobre que a informação de seu tio não era de todo incorreta, só estava desatualizada. Toda história

dos falsos silos havia ocorrido, só que a farsa havia sido desmascarada pelo comprador, que adquiriu a fazenda por um preço bem menor do que o pedido pelo fazendeiro inescrupuloso. Com o dinheiro que sobrou, o novo proprietário, silenciosamente, mandou construir silos reais onde estavam os falsos. Nesse caso, adquire-se um anulador para o seu anulador e restaura-se a crença original.

Há, porém, casos em que a anulação do anulador não é permissível. Moon (2017) propõe que tomemos emprestado um exemplo empregado por Plantinga em relação ao AECN a fim de entendermos o que está acontecendo na situação que estamos a discutir. Suponha que você tome conhecimento de uma pílula denominada *XX* que destrói a confiabilidade cognitiva de 95% das pessoas que a ingerem. Você toma a pílula e por isso acredita que a probabilidade de que sua cognição é confiável é baixa a partir de então. Em outras palavras, sua crença de que tomou a pílula é um anulador da crença na confiabilidade de sua cognição. Passado um tempo, você percebe que aparentemente suas crenças continuam coerentes e, com base nisso, passa a acreditar que está entre os 5% que não são afetados. Crer que você está entre os 5% não afetados serviria como um anulador da crença de que a sua cognição provavelmente não é confiável, ou seja, como um anulador para o anulador. O porém reside no fato de que você veio a crer que está entre os 5% baseado num raciocínio que é, ele mesmo, previamente anulado, já que foi formulado num momento em que você tinha razão para pensar que ele não era confiável. A lição do exemplo é que não se podem usar os resultados cognitivos de um processo que se tem razão para pensar que não é confiável para anular a crença na sua não confiabilidade. Nessas situações, há circularidade epistêmica viciosa. O que é necessário para responder ao desafio imposto pelo anulador da crença no caso da pílula, em que a cognição como um todo é afetada, é aquilo que Plantinga denominou defletor de anulador, que é uma crença tal que, quando eu a adquiro, não venho a crer no anulador em primeiro lugar. Isso porque, se todas as crenças geradas pela cognição de quem tomou a pílula são afetadas, nenhuma delas poderá servir como anulador de anulador. Uma peculiaridade que é preciso notar a respeito da deflexão de anuladores é que o defletor precisa ser adquirido pelo sujeito previamente ao anulador, enquanto anuladores de anuladores são adquiridos depois que a anulação já ocorreu.

A questão é saber se o defletor de anulador pode ser uma crença formada com base no próprio processo cognitivo cuja confiabilidade seria anulada, ou seja, se a deflexão admite, ao contrário da anulação de anulador, circularidade. Circularidade epistêmica é geralmente tida como viciosa ou maligna. O trabalho de vários epistemólogos nas últimas décadas, todavia, tem apontado que nem toda circularidade é maligna e que, provavelmente,

não há nenhuma maneira não circular de afirmar a confiabilidade do nosso aparato cognitivo como um todo. Desse modo, não é possível simplesmente descartar, sem mais, a possibilidade de defletor de anulação que envolva circularidade. Contudo, a resposta aqui parece ser a de que a circularidade não será permissível.

Adaptemos o exemplo da pílula *XX* de Plantinga a uma situação que envolva somente um processo cognitivo, em vez de toda a cognição, e a um caso possível de deflexão, ou seja, um caso em que as crenças geradas pelo processo cognitivo surgem antes que o sujeito tenha conhecimento do anulador. Considere que exista uma pílula *QQ* capaz de tornar não confiável a percepção auditiva de 95% das pessoas que a tomam. Você não sabe sobre a existência de *QQ* e entra num quarto com vários alto-falantes, cada um deles parece emitir somente um som. Um deles parece emitir o som como o de uma flauta, outro como o de um violoncelo, outro como o de um surdo e outro como o de pratos. Então, você forma as crenças correspondentes. Depois disso, um cientista entra no quarto e entrega a você um documento escrito contendo as informações sobre *QQ* e mostrando que horas antes você havia, sem seu conhecimento, tomado a droga. Não há nenhuma crença auditiva tida no quarto capaz de servir como defletor do anulador gerado nesse caso. Veja que o caso seria completamente diferente se, pouco antes de entrar no quarto, o mesmo cientista tivesse lhe entregado o documento e também o resultado de um teste segundo o qual você está entre os 5% que não são afetados pela droga. Nessa última situação, haveria a deflexão, mas ela seria gerada por um processo cognitivo diferente: pelo testemunho acessado por você pela visão.

Moon (2017, p. 13) sugere que há a possibilidade de deflexão circular de anulação. Para fundamentá-la ele propõe o seguinte. Considere novamente o caso da pílula *XX*, porém considere também que antes de tomá-la um cientista me informe que eu fui testado e estou entre os 5% que são imunes à droga. Nesse caso, mesmo depois de tomar a pílula, posso continuar a acreditar nos resultados da minha cognição porque a crença de que ela não é mais confiável não seria adquirida em primeiro lugar. Há, contudo, circularidade real nesse caso? O defletor de anulador no exemplo construído por Moon não provém de um processo cognitivo sob suspeita. Isso porque a não confiabilidade só é gerada após a ingestão da droga, tudo que vem antes é tido por confiável. A situação seria bastante diferente caso eu tivesse a crença de ter tomado a pílula *XX*, momentaneamente esquecesse do que me disse o cientista a respeito da imunidade, e lembrasse após tomá-la de que eu havia sido informado da imunidade. Nesse caso, não parece tão claro que a deflexão ocorre. De todo modo, o que o exemplo pressupõe é a existência de um momento em que a cognição era confiável e um a partir do qual não mais.

Por isso, há significativa quebra de analogia com o argumento do desmascaramento do conhecimento moral, porque nossas atitudes morais estariam maculadas desde o princípio pelas influências indiferentes à verdade. As respostas de terceiro fator, portanto, são, ao que tudo indica, viciosamente circulares⁹³.

Há, ainda, um segundo problema para as soluções de terceiro fator. Embora os seus proponentes admitam a falta de uma conexão explicativa entre nossas crenças morais e os fatos da moralidade, eles afirmam que uma conexão modal entre eles resolveria a questão relativa ao conhecimento. O que eles pretendem com isso é afirmar que não haveria o elemento sorte envolvido no fato de que teríamos crenças morais verdadeiras. Só haverá sorte em tomarmos um barco deixando-nos guiar pelo vento e pelas correntes marítimas e chegarmos no nosso destino desejado – as Bermudas, para usar a analogia de Street - se for improvável que eles nos levem até lá. Agora se o vento e as correntes marítimas levarem sempre ou quase sempre os barcos à deriva para as Bermudas, não será mera coincidência acidental que cheguemos lá, mesmo se não usarmos bússolas ou mapas. Aqui a questão que fica é que talvez a sorte tenha sido empurrada para outro nível: que ventura que o nosso destino é justamente aquele ao qual as leis naturais, de maneira independente, nos impulsionam! Porém, deixando de lado essa última observação, aparentemente o problema da sorte, ao menos nesse nível, parece ser resolvido pelas respostas de terceiro fator.

Daniel Korman e Dustin Locke (2020), argumentam, em contrapartida, que, mesmo que nossas crenças morais estejam conectadas modalmente às verdades, elas não contarão como conhecimento a não ser que estejam também conectadas explicativamente. Em outras palavras, a eliminação da acidentalidade não é suficiente para resolver o dilema cético. Para fundamentar sua crítica, Korman e Locke levantam possíveis conexões modais entre crenças e verdades que podem ser usadas pelos proponentes das respostas de terceiro fator para salvar o realismo da acusação de ceticismo e mostram que nenhuma delas é capaz disso.

A primeira dessas conexões é a *sensibilidade*, que pode ser definida da seguinte maneira: a crença de *S* de que *p* é sensível se e somente se não fosse o caso que *p*, *S* não acreditaria que *p*. Caso o naturalista realista queira usar essa conexão, ele afirmará que a

⁹³ Moon (2020) defende que um tipo especial de proposição poderia ser usado para uma defesa circular benigna de processos cognitivos contra argumentos desmascaradores: proposições epistemicamente autopromotoras. Segundo ele a definição destas é a seguinte: *p* é uma proposição epistemicamente autopromotora para um agente *S* se *S* também justificadamente crê num condicional da forma “se *p*, então minha crença que *p* foi (provavelmente) formada de maneira confiável”. Explicações de terceiro fator não parecem ter proposições que tais à sua disposição.

alegação de que não há conexão explicativa entre as crenças e as verdades somente anulará no caso em que não haja sensibilidade.

Dois problemas são apontados contra o critério da sensibilidade. Em primeiro lugar, caso tomemos em consideração a semântica padrão dos condicionais contrafatuais, as crenças em proposições necessárias trivialmente passarão o teste da sensibilidade, uma vez que não há nenhum mundo possível em que p , caso seja necessária, não seja o caso. Trata-se de um condicional contrapossível. A situação é a mesma dos condicionais verdadeiros *per impossibile* tratados no primeiro capítulo desta tese em referência ao problema dos comandos abomináveis. Assim, as crenças morais passariam no teste, já que proposições morais são geralmente tidas por necessárias. Contudo, a própria trivialidade do cumprimento do critério já seria uma boa razão para não o adotarmos.

Além disso, é possível formular um contraexemplo ao princípio suposto pelo naturalista nesse caso. Suponha que Louis⁹⁴, uma defensora da veracidade dos contrapossíveis, tenha uma intuição forte de que a conjectura de Goldbach é verdadeira. Ela acredita que a conjectura é verdadeira e também que a sua veracidade é necessária, como é o caso em relação às demais proposições matemáticas que são o caso. Mais tarde, ela se lembra de que foi hipnotizada recentemente e – depois de assistir ao vídeo da sessão – percebe que sua intuição foi gerada por meio de sugestão pós-hipnótica. Ademais, no vídeo fica claro que o hipnotista resolveu criar essa intuição por razões que nada têm a ver com a veracidade da conjectura de Goldbach: ele jogou uma moeda para o alto para decidir se a intuição seria a favor ou contra a conjectura.

Nesse exemplo, Louis tem um anulador, pois não há conexão explicativa entre a verdade da proposição e o modo como a crença foi adquirida. Ela poderia tentar usar a saída proposta pelo naturalista e manter racionalmente a sua crença. Ela crê que a conjectura é verdadeira e o critério de sensibilidade está cumprido, afinal, contrapossíveis são sempre verdadeiros. É bastante claro, todavia, que apelar para a sensibilidade no presente caso não torna a crença de Louis racional

Em segundo lugar, há casos em que a sensibilidade não se aplica e ainda assim parece haver conhecimento. Jonathan Vogel (2012) propõe o seguinte exemplo para esse efeito. Você sabe, de uma maneira completamente ordinária, que Omar está com sapatos novos. Daí, por meio de uma inferência simples, você também sabe que você não está enganado em crer

⁹⁴ Os exemplos de Louis, Jack e Neora apresentados abaixo são todos de Korman e Locke (2020).

que Omar está com sapatos novos. Essa última crença, por sua vez, não é sensível. Se você tivesse se enganado sobre o fato de que Omar está com sapatos novos, mesmo assim você creia que você não estava enganado em crer que Omar está com sapatos novos. O fato de a crença ser insensível, nesse caso, não acarreta nada para o *status* epistêmico positivo da crença, o que reforça que sensibilidade não parece ser um critério relevante.

Uma outra conexão modal que pode ser utilizada para repelir a anulação seria a *segurança*, que pode ser definida da seguinte forma: a crença de *S* que *p* é segura se e somente se *S* não poderia facilmente estar errado sobre se *p* é o ou não o caso⁹⁵. O naturalista realista, usando essa conexão, afirmaria que a alegação de que não há relação explicativa entre as crenças e as verdades somente anulará no caso em que não haja segurança.

A crença de Louis no exemplo anterior era sensível, mas não era segura. Bastava que a moeda do hipnotista tivesse caído com uma face diferente virada para cima para que a crença tida por ela fosse completamente diferente. A sua crença na situação dos sapatos de Omar era insensível, mas poderia muito bem ser segura. Você poderia ter checado mais de uma vez e dificilmente você estaria enganado quanto à novidade dos sapatos de seus conhecidos. Portanto, não há uma relação evidente entre sensibilidade e segurança. O que as duas teriam em comum, quando usadas como critério para o conhecimento, é a sua suscetibilidade a contraexemplos.

Considere a história de Jack. Ele vê um traço numa câmara de nuvens e crê que esse risco foi causado por um próton⁹⁶. Jack, entretanto, não possui formação em Física. Em vez disso, ele crê assim porque uns marcianos – depois de convencê-lo de serem intelectualmente superiores – disseram a ele que prótons causam esse tipo de traço. Suponha que os marcianos tenham decidido dizer a Jack que esses traços eram causados por prótons não por uma razão científica, mas simplesmente porque lhes agrada a palavra “próton”. Suponha ainda que exista uma lei natural da psicologia marciana que os faz gostar do som da palavra “próton”, de modo que não seria fácil que eles tivessem dito a Jack que era outra partícula que havia causado o traço. Finalmente, considere que, posteriormente, Jack venha a saber da história

⁹⁵ Ou, utilizando a linguagem de mundos possíveis, a crença de *S* que *p* é segura se e somente se *S* não está errado quanto à *p* nos mundos possíveis mais próximos ao atual.

⁹⁶ Câmara de nuvens ou de Wilson é uma câmara saturada de vapor de água usada para detecção de partículas subatômicas. As partículas lançadas ionizam o gás e geram um rastro que permite identificar sua presença.

completa de como ele veio a adquirir sua crença e passe a crer que não há conexão explicativa entre ela e os fatos da física subatômica.

Pode Jack se valer do princípio da segurança para salvar sua crença? Ele pode alegar a justificção *prima facie* do testemunho e, então julgar que sua crença era segura. Afinal, dada a propensão natural dos marcianos por pronunciar a palavra “próton”, era difícil que a crença de Jack viesse a ser diferente do que é. Quão convincente é a defesa de Jack? Muito pouco. Mesmo que as leis naturais tornassem altamente provável que Jack viesse a formar a crença que ele formou da forma como formou e ela fosse verdadeira, dificilmente diríamos que ele teria conhecimento.

Mais um contraexemplo. Neora, com base em intuições claras e distintas, acredita que existe uma deidade onipotente. Posteriormente, o agente Smith a convence de que ela é parte de uma simulação de computador. Ele a diz que os arquitetos do sistema tiveram bastantes dificuldades em criar consciência e cognição dentro da simulação sem recurso à programação de seres com grande disposição para crer na existência de um deus todo poderoso. Isso explica o fato de que ela possui a crença nessa deidade. Com base no testemunho dele, ela vem a acreditar que sua crença nesse deus se originou por motivos explicativamente independentes dos fatos acerca da divindade.

Neora tem um anulador para sua crença original⁹⁷. Pode ela invocar o princípio da segurança para recuperar o *status* epistêmico da crença? Afinal, consideramos que temos, em geral, justificção *prima facie* das nossas intuições e ela é segura. Seria difícil que Neora estivesse enganada, dado que em todos os mundos possíveis próximos ela tem essa mesma crença. Entretanto, a anulação ocorre, mesmo a crença sendo segura.

O critério da segurança, portanto, não é uma boa saída para o proponente da solução de terceiro fator. Note-se que as diversas tentativas de respostas desse tipo apresentadas nesta seção guardam certa analogia com o caso de Jack. Em todos os casos, temos uma lei natural que praticamente garante que a crença – sobre traços em câmaras de nuvens, no caso de Jack, e moral, no caso das explicações de terceiro fator - seja verdadeira, embora o processo de obtenção de crença não tivesse relação direta com a verdade.

⁹⁷ A situação de Neora poderia ser diferente caso ela viesse a crer que deus usou os arquitetos do sistema – sem que eles se dessem conta - para incutir nela a noção de que ele existe, mas essa não é a situação apresentada.

Além disso, podemos pensar em um caso de crença insegura que, apesar disso, constitui conhecimento. Bogardus e Perrin (2020) propõem o seguinte exemplo. Smith tem um relógio atômico – o mais preciso relógio do mundo – em seu escritório. Sua precisão é derivada de um engenhoso mecanismo que detecta a transição de níveis de energia de átomos de célsio-133. Apesar de preciso, o relógio é delicado. Ele poderia deixar de funcionar adequadamente se um isótopo radioativo decaísse nas proximidades. Numa manhã, uma pequena quantidade de um isótopo radioativo é deixada perto do relógio mais preciso do mundo. A meia-vida desse isótopo é bastante curta, mas – de maneira bastante improvável – ainda não decaiu. São 8h20. O isótopo decairá a qualquer momento, mas não é possível determinar quando exatamente. Quando ele decair, por qualquer razão científica fascinante e irrelevante para os nossos propósitos, congelará o relógio com a leitura de 8h22.

O relógio está funcionando normalmente às 8h22 quando Smith entra em seu escritório. Smith olha atentamente para o relógio mais preciso do mundo, que ele sabe que é extremamente bem feito e nunca foi adulterado, e forma a crença verdadeira que são 8h22. Parece claro que a crença de Smith conta como conhecimento. Porém, poderia muito bem ser o caso de que ele estivesse enganado. O isótopo poderia ter decaído antes que ele chegasse, ou ele poderia ter chegado mais tarde, depois que o isótopo tivesse decaído, ou ele poderia ter chegado ao escritório e só olhado para o relógio minutos depois. Os mundos possíveis mais próximos estão em sua grande maioria poluídos por erro. Mais ainda, ela é insensível também, já que, mesmo se não fosse 8h22, Smith acreditaria que era 8h22. Em outras palavras, a crença de Smith é insegura, insensível e, a despeito disso, conhecimento.

Uma terceira relação modal que pode ser utilizada é uma combinação das duas últimas, que pode ser chamada de seguridade modal. Justin Clarke-Doane e Dan Baras (2019) propõem que um anulador como o proposto por Street, que não refuta diretamente as crenças em questão, somente funciona caso forneça razões para pensar que a crença é insegura ou insensível, ou ambas. Contudo, como mostramos acima, nem sensibilidade nem segurança parecem ser requeridos para o conhecimento. O caso Omar mostra que uma crença insensível pode ser considerada conhecimento. O caso Louis, que uma crença sensível pode ser anulada por um anulador do tipo proposto por Street. Os casos Jack e Neora, que uma crença pode ser segura e anulada. O caso Smith, que uma crença pode ser insensível e insegura e conhecimento. Esses exemplos mostram que sensibilidade e segurança não são condições necessárias ou suficientes para o conhecimento, de modo que o princípio da seguridade modal é falso.

O defensor da tese de que essas relações modais podem salvar as crenças da anulação pode tentar alterar a definição de segurança e sensibilidade para abarcar não só crenças individuais, mas crenças formadas de acordo com um certo método. Contudo, o exemplo de Smith, de crença formada pelo uso de um método virtuoso, mas assolado por insegurança, indica que esse tipo de generalização não funcionará. A alegação de uma conexão modal entre as verdades morais e as crenças favorecidas pela evolução, portanto, não funcionará como anulador do argumento desmascarador. A falta de uma conexão explicativa entre os fatos da moralidade e nossas crenças morais é razão suficiente para torná-las insuscetíveis de serem tomadas como conhecimento.

Retomando a questão da sorte, a nossa suspeita é a de que, embora uma conexão modal entre as verdades morais e nossas crenças resolva a questão da acidentalidade em um nível, ela empurra a questão para um nível superior. Que felicidade que a lei natural evolutiva favorece a formação de crenças verdadeiras, considerando a independência entre aquela e as verdades morais⁹⁸! As leis naturais poderiam ser diferentes das que vigem no mundo atual, as verdades morais, contudo, seriam necessárias, dada a bastante aceita tese da superveniência. Portanto, nos mundos possíveis em que as leis naturais são diferentes no que diz respeito a que tipo de crenças avaliativas seria selecionado, não ocorreria a coincidência que o defensor da solução de terceiro fator sugere ter havido no mundo atual. Interessantemente um habitante desse mundo possível, digamos W', poderia argumentar de maneira perfeitamente análoga à defesa de terceiro fator. Ele pode argumentar que proposições do tipo X são moralmente boas, a lei natural em W' favorece em grande parte a formação de crenças do tipo X, logo, a conclusão cética não se segue. Nesse caso, não haveria como diferenciar, do ponto de vista epistêmico, a situação do habitante do mundo atual e do habitante do mundo W', o que dá razão à tese cética, na verdade.

Por fim, o defensor da explicação de terceiro fator exagera a conexão modal entre a verdade moral e as crenças favorecidas pela seleção natural. Isso porque, conforme apontamos acima, segundo vários biólogos, como Stephen Jay Gould, as contingências – acidentes, eventos aleatórios - na história natural têm uma grande parcela de responsabilidade nos seres que vieram a surgir por seu intermédio. Desse modo não se pode excluir que, mesmo com a seleção natural influenciando a formação de crenças no sentido de elas coincidirem

⁹⁸ O naturalista global que é naturalista em metaética pode resistir à tese da independência de uma maneira que o não naturalista não pode. Para aquele, bem pode ser que os fatos morais sejam fatos da biologia ou se constituam de fatos biológicos.

significativamente com a verdade moral, nossa perspectiva fosse bastante diferente do que ela é, caso as circunstâncias evolutivas fossem relativamente diferentes. Para isso basta observar o exemplo de Darwin da sociedade humana conforme a sociedade das abelhas ou o exemplo de Linville da sociedade lupina. Assim sendo, mesmo mundos possíveis bastante próximos do mundo atual – com as mesmas leis naturais, mas com ligeiras alterações nos aspectos contingenciais da história natural - gerariam seres humanos com atitudes avaliativas bastante diferentes da nossa. Portanto, ainda restariam preocupações quanto à sensibilidade, à segurança e à seguridade modal nas explicações de terceiro fator.

David Enoch (2011, pp. 172-173) reconhece que é de alguma forma milagroso, dadas explicações de terceiro fator, que nós tenhamos conhecimento moral, mas apela para o fato de que esse milagre seria também o caso com relação a outras faculdades cognitivas. Se a lei natural fosse tal que seres com crenças perceptuais sistematicamente falsas fossem selecionados, então deveríamos ter a mesma conclusão cética com relação a elas. No entanto, geralmente não se pensa que crenças perceptuais são anuladas por raciocínios como esse. Crenças morais e perceptuais seriam companheiras na culpa. Como as crenças perceptuais conseguiriam se safar, as morais também.

Há três coisas a serem ditas sobre a resposta de Enoch. Mesmo que ele estivesse correto e o milagre a que faz referência não fosse um anulador das crenças morais, é verdade que teríamos um acontecimento não explicado que deveria sê-lo e para o qual naturalista global não tem explicação. Crenças morais e perceptuais, segundo Street, seriam diferentes, pois podemos ver com alguma clareza como crenças perceptuais verdadeiras no mundo atual tenderiam a ser selecionadas pelo seu valor adaptativo, mas esse não é o caso das crenças morais. Por fim, se levarmos a sério o desafio de Plantinga no AECN, pode ser bem o caso que o naturalista tenha que abandonar também suas crenças perceptuais.

Nesta seção concluímos que explicações de terceiro fator não são boas respostas ao argumento do desmascaramento proposto por Street, porque cometem petição de princípio, porque não estabelecem uma relação explicativa entre os fatos da moralidade e nossas crenças e porque não resolvem completamente o problema da sorte.

2.2.2.2. Minimizando a influência

Uma premissa crucial no argumento de Street é a da influência da seleção natural sobre o conteúdo das nossas crenças morais. Então, uma das maneiras mais diretas de enfrentá-lo é negá-la ou minimizá-la o suficiente para que a conclusão não se siga. Como já dissemos quando da exposição do dilema, embora a seleção natural seja uma influência poderosa na formação de crenças avaliativas, não se deve imaginar que esse é o único fator em operação. Cultura, história, fatores sociológicos e a própria racionalidade também devem ser pensadas como explicando o conteúdo das crenças morais que temos. Tendo isso em mente, a questão é: mesmo que a seleção natural possa representar uma influência deletéria do ponto de vista epistêmico, esses outros fatores, em especial a razão e a cultura, não poderiam servir como corretivo suficiente para salvar o conhecimento moral numa perspectiva naturalista e realista quanto à moralidade?

Um dos participantes do debate atual que vem defendendo uma resposta positiva a essa pergunta é William J. Fitzpatrick (2014, 2015). Ele argumenta que não importa que a evolução biológica seja “cega” em relação à verdade moral. Ainda assim poderíamos desenvolver autonomamente a capacidade de realizar juízos morais que respondam adequadamente aos fatos da moralidade. Afinal, a seleção natural também é “cega” em relação à verdade das proposições da matemática avançada, da metafísica e da física quântica, já que a crença nelas não possui valor adaptativo. No entanto, aparentemente podemos ter conhecimento nessas áreas. Basta, segundo Fitzpatrick, que o processo evolutivo nos tenha dotado com o aparato psicológico adequado para permitir que pudéssemos apreender as razões envolvidas na deliberação moral. Talvez seja o caso de que a seleção natural realmente nos dê crenças básicas, intuitivas, que não alcancem a verdade moral, mas essa não é a história completa. Para usar um exemplo tomado de Wielenberg (2010, p. 445), pode bem ser o caso que a seleção natural tenha engendrado em nós a crença de que nossos corpos são invioláveis, valiosos, dignos de ser preservados, mas não os corpos de outras pessoas, especialmente aquelas fora de nossas famílias e grupos. Essa crença seria, de fato, imoral, manchada do ponto de vista cognitivo pelos objetivos evolutivos. Contudo, a racionalidade que é essencial em outros contextos, como a capacidade de realizar induções e estender a casos futuros relevantemente semelhantes a mesma conclusão chegada de maneira bem-sucedida a casos passados, aplicada a situações morais levaria naturalmente a uma correção da crença básica citada, estendendo o juízo sobre o *status* moral do meu corpo a todos os demais corpos humanos. De maneira semelhante, milhares de anos de condicionamento social associados às habilidades básicas de raciocínio poderiam ser vistos como um corretivo para intuições morais.

Há dois problemas com essa resposta. O primeiro diz respeito à comparação feita com a matemática avançada, a metafísica e a ciência contemporânea. Concedendo que não haja utilidade evolucionária dentro na história natural da espécie humana para a capacidade de raciocinar, digamos, sobre cálculo infinitesimal ou sobre cosmologia, o naturalista deverá admitir que as noções mais elementares de matemática, raciocínio lógico, indução e abdução certamente possuem utilidade para a sobrevivência e reprodução de indivíduos e espécies. Saber, por exemplo, fazer contabilidade adequada de víveres em estoque para sobreviver a longos períodos de escassez ou realizar inferências adequadas sobre que tipos de ervas são venenosas com base em experiências passadas são conhecimentos úteis do ponto de vista evolutivo. Por sua vez, os conhecimentos da matemática avançada e da ciência contemporânea podem ser vistos como meras extensões das mesmas habilidades mentais para campos para os quais eles não foram originalmente projetados. Possivelmente a mesma coisa se aplique à metafísica, embora aqui haja mais dúvidas⁹⁹. Contudo, no que concerne à moralidade, não está claro que se trata do mero desenvolvimento de capacidades mentais básicas selecionadas pela sua utilidade biológica.

Fitzpatrick (2015) sustenta que juízos avaliativos envolvendo o predicado “bom” com sentido instrumental (p. ex. “Esse é um bom machado”) têm claro valor adaptativo. Ora os juízos morais, embora se diferenciem dos instrumentais, são também avaliativos e envolvem os mesmos predicados, desse modo, seria natural pensá-los com uma extensão deles, assim como as afirmações da física quântica seriam extensão, uma sofisticação, de raciocínios empíricos e numéricos mais básicos. No entanto, não parece ser o caso que cheguemos a verdades morais por meio de raciocínios construídos na base de juízos instrumentais, do mesmo modo que juízos categóricos não parecem poder ser alcançados por qualquer tipo de composição de juízos hipotéticos. Então, não parece ser o caso que a capacidade de cognição moral seja mero fruto do raciocínio instrumental. Ademais, é importante notar que os exemplos de juízo avaliativo evolutivamente relevantes dados por Fitzpatrick envolvem claramente a satisfação de critérios teleológicos estipulados pelo próprio sujeito ou por comunidades e não pela satisfação de critérios objetivamente captados ou percebidos. Se toda a Ética fosse construída nessas bases, então seria de se esperar justamente o antirrealismo. Finalmente, no que se refere ao argumento comparativo, deve-se ter em mente que o seu objetivo é salvar o realismo do ceticismo, apelando para outros ramos do conhecimento que são tidos por confiáveis a despeito de

⁹⁹ Colin McGinn (1993), por exemplo, lança dúvidas quanto a nossa capacidade, dada a origem biológica da nossa cognição, de lidar com questões metafísicas.

sofrerem dos mesmos vícios alegados¹⁰⁰. Nada impede, contudo, que objeções evolutivas sejam levantadas contra cada um desses ramos. A força do argumento dependerá de quão forte é a confiança de que essas disciplinas resistem a essas objeções, além da aptidão da comparação entre elas e a ética, esta última aqui contestada.

O segundo problema com a resposta de Fitzpatrick diz respeito à capacidade da racionalidade de corrigir os pontos de partida morais falhos resultantes do efeito deletério da seleção natural sobre nossas atitudes avaliativas. Como o próprio autor admite, caso as crenças morais básicas estejam muito distantes do alvo da verdade moral, não há esforço racional capaz de gerar inferências majoritariamente verazes. Isso porque a lógica – dedução, indução e abdução - é instrumento formal. Elas não possuem o poder de modificar significativamente o conteúdo das premissas adotadas, quando muito podem torná-las mais consistentes. Esse é o problema por vezes conhecido como “entra lixo/sai lixo” (*garbage in/garbage out*). Todavia, Fitzpatrick acredita que os pontos de partida fornecidos pelo processo evolutivo sejam como instrumentos toscos, que podem ser refinados para alcançar o objetivo da cognição moral. Em outras palavras, nossas crenças morais básicas biologicamente instiladas não estariam tão longe da verdade tal que não pudessem ser adequadamente moldadas racionalmente. A defesa apresentada para tanto, contudo, nada mais é do que uma repetição da explicação de terceiro fator. Segundo Fitzpatrick (2014, p. 11):

Nós deveríamos esperar totalmente que a seleção natural operando em criaturas sociais inteligentes viesse a gerar *mecanismos psicológicos adaptativos próximos* imbuídos em promover *cooperação, harmonia social e estabilidade* (junto com outros mais sórdidos para defraudação seletiva, tratamento menos amistoso de pessoas de fora, e daí por diante). Essas preocupações sociais, mesmo se evoluídas originalmente no interesse da propagação genética, se sobrepõem significativamente com o objeto da moralidade em qualquer relato plausível.¹⁰¹

Considerando as objeções apresentadas acima contra explicações de terceiro fator, não temos por que pensar que esse contra-argumento constitui um grande obstáculo ao argumento cético.

Por fim, Fitzpatrick procura defender que o argumento desmascarador somente seria defensável se pudesse excluir que nossas crenças morais fossem ao menos parcialmente

¹⁰⁰ A estratégia da cumplicidade, ou, como se diz no mundo anglófono, *companions in guilt*.

¹⁰¹ Tradução de: “*We should fully expect natural selection operating on intelligent social creatures to give rise to proximate adaptive psychological mechanisms concerned with promoting cooperation, social harmony and stability (along with nastier ones for selective cheating, less friendly treatment of outsiders, and so on). These social concerns, even if they evolved originally in the service of genetic propagation, overlap significantly with the subject matter of morality on any plausible account*”

causadas de maneira adequada pelas verdades morais. Mesmo que a história evolutiva seja provavelmente responsável por boa parte do conteúdo de nossas crenças éticas básicas, não se pode descartar a possibilidade de sobredeterminação em relação a muitas delas. Talvez tenhamos ao mesmo tempo crenças morais sendo favorecidas pela sua utilidade evolutiva e sendo adotadas pelos agentes pela apreensão dessas verdades. Por exemplo, a seleção natural cria em nós a inclinação de cuidar de nossa progênie, mas também podemos “ver”, de alguma maneira, que esse cuidado vai ao encontro dos padrões de excelência moral. Ao que parece o que ele defende, como realista não naturalista em metaética, é a possibilidade da existência de uma intuição moral como capacidade cognitiva humana. Porém, na ausência de um relato plausível sobre como esse aparato cognitivo pode ter vindo a ser, dada uma visão antissobrenaturalista de mundo, é difícil negar que a hipótese desmascaradora seja a melhor explicação disponível para a origem de nossas crenças morais básicas. Esse fato é mais acentuado ainda numa visão do bem e da obrigação morais que negam sua efetividade causal, como é o caso das posições não naturalistas e realistas em metaética de um modo geral. Assim sendo, como seria possível dizer que elas causam, parcialmente ou não, crenças sem contradição?

Diante disso, a tentativa de minimização da influência não é promissora contra o argumento desmascarador.

Considerando que as duas principais objeções naturalistas ao argumento desmascarador – explicações de terceiro fator e minimização da influência – falham, concluímos que o naturalismo, de fato, possui problemas para comportar a existência de conhecimento moral.

2.2.3. Uma explicação teísta para o conhecimento moral

Resta agora saber se o teísmo possui uma explicação adequada para o conhecimento moral. É isso que exploraremos nesta seção.

Assim como o naturalista, para se ver livre do argumento cético discutido, o teísta pode simplesmente negar a teoria da evolução biológica e advogar uma outra teoria sobre a origem dos seres humanos e de suas capacidades cognitivas. Ao contrário do naturalismo, o teísmo não possui um compromisso tão rígido com a ciência como a fonte de conhecimento por excelência, senão exclusiva. Contudo, ao fazer isso, o teísta somente ganharia um bem ao custo

de outro: estar em conflito com a ciência atual. Melhor seria para o teísta, portanto, fugir do dilema e explicar o conhecimento moral assumindo a tese da influência da seleção natural.

Curiosamente, uma das poucas proposições em que parece haver um consenso entre os participantes no debate sobre argumentos evolutivos desmascaradores é a de que, se Deus existisse, o ceticismo não se seguiria. Por exemplo, Kahane (2011, p. 109): “Se nós somos os produtos do desígnio divino, então parece, com efeito, racional para nós confiar nas nossas disposições doxásticas naturais dado que elas foram implantadas em nós por um ser onisciente e onibenevolente”¹⁰². Na mesma direção, Bedke (2009, p. 190):

Isso posto [nossas crenças morais e história causal], seria uma grande coincidência cósmica se a ordem causal fosse orquestrada perfeitamente para produzir intuições e crenças que com precisão refletem os fatos éticos. Precisaríamos de algo como um deus ajustando os fatos éticos e a ordem causal de maneira a garantir sua coincidência fortuita¹⁰³.

Setiya (2012, p. 114) vai além e afirma que Deus é o único remédio contra o ceticismo, dado o realismo moral:

As coisas se parecem diferentes se nos voltamos para Deus. Assumindo que Deus pode conhecer a verdade sobre ética, mesmo se esta é irreduzível, ele pode criar em nós, ou em alguns de nós, disposições confiáveis. Nessa perspectiva, princípios éticos podem explicar como nós estamos dispostos a formar crenças verdadeiras [assim satisfazendo a condição de confiabilidade não acidental]. Essa é, eu penso, a única esperança para o conhecimento ético se os fatos forem constitutivamente independentes de nós.¹⁰⁴

Já que, segundo Enoch (2011), seria necessário um milagre para existir conhecimento moral, nada mais natural que pensar que Deus esteja envolvido, uma vez que esse é o departamento dEle.

¹⁰² No original: “*If we are the designed products of God, then it does seem rational for us to rely on our natural doxastic dispositions given that these were implanted in us by an omniscient and omnibenevolent being*”

¹⁰³ No original: “*Given this [our moral beliefs’ causal history], it would be a great cosmic coincidence if the causal order were orchestrated just perfectly, so as to produce intuitions and beliefs that accurately reflect the ethical facts. We would need something like a god rigging the ethical facts and the causal order so as to ensure their serendipitous coincidence*”. Se um deus fizesse esses ajustes, então a coincidência deixaria de ser fortuita.;

¹⁰⁴ No original: “*Things look different if we turn to God. Assuming God can know the truth in ethics, even if it is irreducible, he may create in us, or some of us, reliable dispositions. On this account, ethical principles can explain how we are disposed to form true beliefs [thus meeting the nonaccidental reliability constraint]. This is, I think, the only hope for ethical knowledge if the facts are constitutively independent of us.*”

A explicação do conhecimento moral pressuposta nos trechos citados procede conforme usualmente ocorre com as explicações teístas. Apela-se para um ou mais atributos de Deus para afirmar que seria de se esperar que Ele levasse a efeito direta ou indiretamente o fato a ser explicado. Aqui, naturalmente, se recorre à onipotência, à onisciência e à perfeita bondade divinas. Um ser moralmente perfeito desejaria que ao menos uma parcela de suas criaturas fosse moralmente boa, uma vez que isso é um grande bem moral. Para ser moralmente boa, uma criatura necessita de conhecimento moral. Deus é moralmente perfeito, conhece as verdades morais em virtude de sua onisciência e tem o poder de criar seres com conhecimento moral. Logo, é de se esperar que Deus crie seres com conhecimento moral.

Há diversas maneiras pelas quais Deus poderia vir a criar seres com conhecimento moral. Ele poderia revelar as verdades morais por meio de revelação especial, por meio de escrituras sagradas ou de experiências espirituais. Ele poderia criar em nós uma faculdade especial que nos inclinasse a crenças morais básicas verdadeiras, algo como a intuição moral suposta por muitos realistas não naturalistas em metaética. Esse tipo, aliás, de faculdade parece ser muito mais consentâneo com o teísmo do que com o naturalismo, pois Deus, ao contrário de entidades abstratas, possui poder causal. Além disso, no naturalismo a postulação de uma intuição moral parece muito mais *ad hoc* do que no teísmo, que já parece ter em conta outras faculdade semelhantes como o *sensus divinitatis* ou o testemunho interno do Espírito Santo, no caso específico do teísmo cristão, e que comporta almas imateriais que podem sofrer os efeitos da causalidade de outras almas. Outra opção para Deus seria ajustar as condições iniciais do universo de modo que as leis físicas, químicas e biológicas viessem a gerar atitudes avaliativas morais básicas largamente em acordo com os fatos morais, sem a necessidade de nenhuma faculdade misteriosa especial. Ainda, Deus pode ter intervindo nos momentos certos da história natural para que as mutações certas acontecessem ou para que as circunstâncias adequadas fossem o caso a fim de que tivéssemos as disposições intelectuais sintonizadas com a verdade moral¹⁰⁵.

Em qualquer dessas vias, os fatos morais estão conectados explicativamente com as crenças morais da maneira correta para gerar conhecimento, porque eles têm parte causal na explicação de como viemos a tê-las. Em outras palavras, essas explicações não sofrem das críticas de Korman e Locke (2020) direcionadas contra as explicações de terceiro fator. A

¹⁰⁵ Em *Where the Conflict Really Lies*, Plantinga (2011b) argumenta que a ação divina especial no mundo para superintender o processo evolutivo não estaria em conflito com a teoria evolutiva contemporânea, embora esteja em conflito com o naturalismo antissobrenaturalista.

maioria dos teístas defenderia que Deus torna possível o conhecimento moral por uma combinação de algumas dessas vias. Como discutimos na subseção sobre o problema da promulgação contra a TCD, a maioria dos teístas defenderá uma das vias que supõe a acessibilidade geral do conhecimento moral aos seres humanos e, nesse sentido, recusará a via da revelação especial como a única, já que ela não está acessível a todas as pessoas.

Justin Morton (2019), no entanto, critica a explicação teísta usual apresentada acima. Segundo ele, para explicar o conhecimento moral, o teísta utiliza uma premissa que contém um juízo moral substantivo tido como conhecido: o de que é uma ação moralmente boa criar seres com conhecimento moral. Logo, a explicação padeceria da mesma circularidade viciosa presente nas respostas de terceiro fator: assumir o conhecimento moral de uma ou mais proposições para explicar o conhecimento moral, que está em questão¹⁰⁶. Felizmente para o teísta, diz Morton, há outras explicações disponíveis que não lançam mão de afirmações morais substantivas.

A primeira explicação proposta é a seguinte:

(25) Deus, como ser racional, responde sempre adequadamente às razões que Ele tem para agir.

(26) Deus ama os seres humanos.

(27) Amar é ou ao menos envolve fazer o que é bom para o amado.

(28) Assim sendo, Deus possui razão para fazer o bem para os seres humanos.

(29) Conceder conhecimento moral aos seres humanos é bom para eles.

(30) Deus tem razão para conceder conhecimento moral aos seres humanos¹⁰⁷.

Avaliemos cada uma das proposições da solução acima. (25) parece ser um corolário do próprio conceito de Deus. Agir conforme as razões que se tenha é uma perfeição.

¹⁰⁶ Moon (2020) argumenta, com base na distinção entre circularidade maligna e benigna proposta por Bergmann (2006) que seria possível ao teísta cristão racionalmente apresentar explicações circulares contra argumentos desmascaradores da crença religiosa baseados na literatura sobre ciência cognitiva da religião e sobre desacordo religioso. Acreditamos que um argumento semelhante também poderia ser oposto pelo teísta contra o argumento cético aqui tratado. Porém, vamos assumir a malignidade da circularidade defendida por Morton no prosseguimento do capítulo.

¹⁰⁷ Uma premissa implícita importante em todo argumento que se vale das razões que Deus teria para fazer isso ou aquilo é a de que não há outra razão contrária que se sobreponha à que se está propondo. As próprias teodíceias consistem em apresentar razões contrárias que sobreporiam à razão que um Deus benevolente tem de evitar dor, sofrimento e outros tipos de males.

É próprio de seres racionalmente imperfeitos agir contra razões por impulsos não racionais. Que fazer o bem para o amado, satisfazer seus desejos, regalar-lhe benefícios seja acarretado pelo amor também parece inocente o suficiente, assim está tudo bem com (27). Que Deus ame de maneira especial os seres humanos não é tão claramente derivado do conceito da divindade, mas é compatível com ele e é pressuposto pela maioria das tradições religiosas teístas, como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Desse modo, a premissa crucial do argumento é a (29).

Por que pensar que ter conhecimento moral seria bom para os seres humanos? Morton argumenta que o conhecimento moral nos confere um benefício porque nos faz mais parecidos com Deus. Afinal, sendo onisciente, Deus conhece todas as verdades morais, quais sejam elas, e age em conformidade com esse conhecimento. Ao nos conceder conhecimento moral, nós também podemos agir em resposta a razões morais. Deus é perfeito (e perfeição aqui não tem a ver especificamente com perfeição moral) e assemelhar-se a Ele é caminhar em direção à perfeição. Além disso, Deus é também o mais feliz dos seres. Uma justificativa para pensar que conhecimento moral seria um benefício que não é considerada por Morton é que, assumindo que Deus venha a criar seres livres, privá-los de conhecimento moral seria um malefício considerável. Isso porque a moralidade é um dos principais guias para ação. Uma das características da obrigação moral, vista no capítulo anterior, é justamente o de ser um ponto final da deliberação volitiva. Quando nos reconhecemos obrigados a algo, a resposta adequada é encerrar a deliberação e agir conforme a obrigação. Seres livres incapazes de conhecimento moral estariam inevitavelmente condenados ao sentimento do absurdo de que os existencialistas costumam falar.

A principal preocupação para essa explicação é o perigo de fazer justamente o que ela pretende evitar ou seja lançar mão de uma proposição moral substantiva. Em vários momentos o predicado “bom” é usado nela, o que gera a suspeita de que, no final das contas, há alguma proposição moral envolvida. Contudo, sempre que o predicado aparece ele é seguido da preposição “para” e a relação “bom para” é instrumental e não necessariamente moral. Ademais, mesmo que a relação de beneficência suposta pelo argumento seja moral, ela é dependente da atitude divina com relação aos seres humanos. A razão que Deus tem para nos conceder o benefício é completamente fundamentada no seu desejo de fazê-lo. Assim como nossas atitudes nos dão razões para agir que não são tidas por outras pessoas, por exemplo o gosto de alguém por dança dá a ele uma razão para ir à pista de dança sempre que toca uma música, mas não dá uma razão para quem não gosta de dança, as atitudes de Deus dão a Ele razões para agir.

A segunda explicação proposta por Morton não apela para o amor divino, mas para o desejo de Deus pela sua própria glorificação. Criar seres com conhecimento moral contribui multiplamente para a glorificação divina ao gerar seres de um tipo superior que os demais, mais semelhantes a si do que o resto da natureza e seres capazes de reconhecer a perfeição moral do criador e de glorificá-lo por isso. Que Deus deseje a sua glorificação em si mesma não é claramente acarretado pelo teísmo, mas certamente é compatível com ele e há argumentação teológica tradicional pela plausibilidade dessa afirmação. Jonathan Edwards (1765/2017) argumentou a partir da teologia filosófica pela tese de que o fim último da criação é justamente a glorificação de Deus. Desse modo, embora represente, arguivelmente, uma adição ao teísmo considerado puramente, a proposição de que Deus deseja a sua glorificação não é tão *ad hoc*¹⁰⁸ que prejudique significativamente a avaliação de probabilidade da explicação proposta. Ademais, assim como na primeira explicação, não há na segunda recurso a uma proposição moral substantiva.

Essas são duas maneiras de explicar o conhecimento moral nos seres humanos numa perspectiva teísta e que fogem aos problemas presentes nas tentativas naturalistas de explicação, mas é bem possível que não sejam as duas únicas disponíveis. Além disso, elas não necessariamente competem entre si, visto não haver incompatibilidade entre as duas. Portanto, o teísmo é capaz de explicar o conhecimento moral e responder ao desafio cético posto pelo dilema.

2.2.4. Avaliação do argumento

O que vimos até aqui é que o realista moral que é um naturalista tem boas razões advindas do dilema darwiniano proposto por Street para ser um cético em relação à moralidade. Já o teísta consegue se evadir por entre os chifres do dilema e, mais ainda, propor uma explicação plausível para a existência de conhecimento moral. Tomando, portanto, o conhecimento e o realismo morais como nossa evidência, é certo dizer que o teísmo é mais provável com relação a ela, dado que ele a explica melhor do que sua alternativa. Assim,

¹⁰⁸ Vale lembrar que a tese edwardsiana da glorificação divina como fim da criação não foi elaborada especialmente para responder à questão dos argumentos desmascaradores. Essa discussão, aliás, nem existia no século XVIII.

conhecimento e realismo morais parecem constituir material adequado para um argumento abduutivo para a existência de Deus

Não poderiam os naturalistas salvar o conhecimento moral apelando ao antirrealismo moral? A resposta dependerá de que tipo de antirrealismo. Teóricos do erro negam que proposições morais possam ser verdadeiras por falta de veridadores. Não cognitivistas geralmente negam que sentenças morais expressem proposições, portadores de verdade ou falsidade. Portanto, essas versões do antirrealismo não são de muita valia na tentativa de afirmar o conhecimento moral, já que conhecimento acarreta verdade.

Mesmo versões mais recentes do antirrealismo que pretendem conservar em alguma dimensão deflacionária o conceito de verdade no discurso moral, como é o caso do quase-realismo de Blackburn (1993) e Gibbard (1990), não virão ao resgate do naturalista. Isso na medida em que defendem a verdade moral como independente de atitudes avaliativas humanas¹⁰⁹. Relembrando que o dilema se aplica ao realista moral exatamente porque ele afirma independência das verdades morais em relação aos produtos das mentes humanas.

Tendo rejeitado o realismo, a proposta da própria Sharon Street para manter o conhecimento moral é uma forma de construtivismo moral que ela classifica como antirrealista¹¹⁰. Segundo Street a verdade sobre proposições morais não é independente de nossas atitudes avaliativas, mas uma função delas. A única forma de checar a veracidade de uma proposição moral na proposta de Street é compará-la com as nossas atitudes morais prévias tornadas coerentes por meio do método do equilíbrio reflexivo. Trata-se de uma espécie de teoria coerentista da verdade moral. Uma das consequências dessa posição metaética é o relativismo moral, já que agentes diferentes com diferentes conjuntos de atitudes avaliativas podem chegar a juízos morais diferentes e que mesmo assim satisfazem as condições de verdade. O que é moralmente verdadeiro para um pode ser moralmente falso para outro. Em casos extremos, o construtivista streetiano teria que admitir que certas figuras chamadas de excêntricos idealmente coerentes teriam razões decisivas para realizarem ações imorais. Um exemplo dessa figura seria o Calígula idealmente coerente: alguém cujas atitudes avaliativas

¹⁰⁹ Street (2011) mostra como o dilema se aplica ao quase-realismo tão bem quanto ao realismo em virtude de ambos aceitarem a tese da independência da verdade moral em relação às atitudes avaliativas.

¹¹⁰ Como visto no primeiro capítulo, o construtivismo é tido por muitos como uma terceira via entre o antirrealismo e o realismo. Street, no entanto, percebe a sua versão do construtivismo como antirrealista.

favoreçam a promoção do sofrimento alheio como valor mais alto¹¹¹. Portanto, o preço de salvar o conhecimento moral na perspectiva naturalista é abraçar o relativismo. Assim, conhecimento moral e não relativismo moral são evidência para o teísmo.

Diante disso, pode-se concluir que o conhecimento moral constitui evidência em favor da existência de Deus.

¹¹¹ Street (2009, p. 294) admite (embora reclame que os excêntricos idealmente coerentes não sejam tão bem caracterizados pelos seus críticos) que, se o Calígula idealmente coerente for possível, então ele não terá maiores razões normativas para agir moralmente, mas está disposta a aceitar a conclusão já que a alternativa é o ceticismo: “Não se deve esquecer a natureza holística do debate sobre a atitude-dependência do valor. Sempre motivando a aceitação voluntária do teórico da dependência de atitudes da consequência indesejada de que um Calígula idealmente coerente não teria maiores razões normativas para agir moralmente está a convicção de que essa conclusão é forçada sobre nós por considerações metafísicas e epistemológicas e, mais genericamente, por um entendimento naturalista compreensível do mundo. Na minha própria visão, o preço de se apegar a uma concepção independente de atitudes é nada menos do que o total ceticismo sobre a nossa habilidade de apreender a verdade moral”. Interessantemente ela admite que a escolha de Sofia é um ônus para o naturalista, mas não necessariamente para o teísta.

3. O ARGUMENTO A PARTIR DA ORDEM MORAL

3.1. Introdução ao argumento

Uma das características de visões de mundo comuns às grandes religiões mundiais e especialmente das visões teístas é a crença de que o mundo é moralmente ordenado, que justiça, misericórdia, graça, amor, não são desenvolvimentos adventícios, que só entraram em cena após o surgimento de criaturas racionais. Pelo contrário, justiça, misericórdia, graça, amor e outros conceitos essenciais da moralidade são constituintes originais do mundo, talvez até mais fundamentais do que matéria e energia. Deus cria o mundo para o bem. Por isso, a perplexidade religiosa diante do mal, particularmente o sofrimento do inocente ou a ventura do iníquo. No fim, todavia, Deus seria capaz de redimir todo o mal e de fazer justiça.

Numa perspectiva naturalista do mundo, no entanto, não há por que crer que o universo ou a realidade estão particularmente orientados para o bem, que favoreçam aqueles que contribuem para bem ou que desfavoreçam o malfeitor. Qualquer pena para mal ou prêmio para o bem serão dados por mãos humanas ou por nenhuma. Num mundo como esse, é não só possível como provável que atender às altas demandas da moralidade, em certas ocasiões pelo menos, resultarão em dano grave ou infelicidade para o agente. Em casos extremos, o desempenho da ação moral pode inclusive levar à destruição e miséria.

Caso o mundo não seja moralmente ordenado, pode ser o caso que ele seja positivamente hostil à moralidade. Imagine um mundo em que metade ou mais da metade das vezes em que tentássemos realizar aquilo que tomamos por nosso dever moral nós não conseguíssemos; ou, ainda, que o bem que almejássemos adicionar ao mundo através de nossa ação sempre ou quase sempre resultasse em uma situação pior do que a anterior; ou, que por mais que tentássemos fazer o bem, nossa ação não resultasse em qualquer melhora na situação geral. Talvez uma consequência do naturalismo seja que é exatamente esse tipo de mundo em que vivemos. A questão que surge é se continuaria a ser racional agir moralmente em circunstâncias como essas. Os argumentos a serem apresentados nesse capítulo partem justamente desse tipo de perguntas para forjar um caminho da moralidade até Deus.

3.2. Kant e o postulado da existência de Deus

O primeiro filósofo ocidental geralmente creditado por desenvolver um argumento teísta com base na necessidade da existência de uma ordem moral no mundo foi Immanuel Kant, de cuja obra se originam de uma maneira ou outra todos os argumentos a serem apresentados neste capítulo. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant (1788/2008):

Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo o seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza como todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade. Ora, a lei moral como uma lei da liberdade ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição; porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, proporcionada a ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e torná-la, no que concerne à sua felicidade e partir das próprias forças, exaustivamente concordante com suas proposições fundamentais práticas. Não obstante, no problema prático da razão pura, isto é, do necessário empenho em favor do sumo bem, uma tal interconexão é postulada como necessária: nós devemos procurar promover o sumo bem (o qual, pois, tem de ser possível). Portanto é postulada também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade.

O argumento de Kant, portanto, parece ter a seguinte estrutura¹¹²:

(31) É um dever moral promover o sumo bem.

(32) O sumo bem consiste na correspondência perfeita entre cumprimento do dever moral e felicidade.

(33) Dever implica poder.

(33) A correspondência perfeita entre cumprimento do dever moral e a felicidade não é possível a não ser que exista uma ordem moral na natureza.

(34) Existe uma ordem moral na natureza.

O filósofo de Königsberg argumenta no trecho citado que, enquanto a moralidade depende da ação livre do agente, a felicidade, que ele caracteriza como o estado em que tudo se passa de acordo com o desejo e a vontade da pessoa, depende de como as coisas ocorrem no mundo da natureza, que estão fora do poder causal dele. Por isso, o máximo que

¹¹² Byrne (1998, p. 56) propõe estrutura semelhante.

seres racionais podem fazer é tornarem-se dignos da felicidade ao agir conforme o dever. Assim, a natureza teria de ser ordenada de maneira tal a responder às ações morais para fazer os agentes que se tornam dignos da felicidade por sua conduta de fato serem felizes na medida da dignidade alcançada.

Para Kant, uma ordem moral na natureza só seria possível se postularmos a existência de Deus. A ordem moral somente poderia ser levada a efeito por Deus porque a convergência entre os dois elementos do sumo bem – a moralidade e a felicidade – teria que ser realizada por um ser: todo-poderoso, algo ou alguém com formidáveis poderes causais sobre o mundo natural, capaz de governar a natureza minuciosamente conforme seus desígnios; sumamente bom, alguém cuja vontade esteja perfeitamente alinhada com o dever moral e assim tenha como fim realizar o sumo bem; onisciente, alguém que conhece perfeitamente a lei moral bem como as ações, pensamentos, sentimentos, desejos e intenções dos agentes racionais. Isso, para usar a expressão tomista, é o que todos chamam Deus. Aliás, Kant considerava a teologia moral superior à teologia transcendental, que acaba sendo recusada por ele como um caminho para o conhecimento da existência de Deus, porque os argumentos ontológico, cosmológico e físico-teológico, mesmo se bem-sucedidos, não forneceriam um conceito determinado de Deus, mas o moral sim (KANT, 1784/2019, p. 165). Conforme nota Hare (2015), o autor da *Crítica da Razão Pura* aceita o esquema escolástico das três funções da divindade como legisladora, governante e juíza (poderes legislativo, executivo, e judicial) moral do mundo.

Há muito que se pode falar sobre cada uma das premissas do argumento apresentado. Contudo, conforme reconstruído acima, ele parece sofrer de um defeito fatal que passaremos a expor. O princípio do “dever implica poder”, que é largamente utilizado em filosofia moral e tido como verdadeiro¹¹³, não pode ser traduzido simplesmente como obrigatoriedade implica possibilidade alética sem referência às capacidades do agente que deve realizar a ação. Para que um ato seja obrigatório, é preciso que ele esteja de alguma forma sob o controle do agente, de modo que ele seja capaz de levá-lo a efeito. Sendo assim, a obrigatoriedade implica a factibilidade ou a possibilidade para o agente e não mera possibilidade. Ora, existem vários estados de coisas que são possíveis com respeito a um agente, mas que não são factíveis para ele¹¹⁴. Por exemplo, digamos que haja uma norma segundo a

¹¹³ O princípio, como sói ser em Filosofia, não é sem detratores. Conferir Buckwalter (2020).

¹¹⁴ Plantinga (1974) argumentou de maneira bem sucedida em sua defesa do livre-arbítrio contra o problema lógico do mal que é possível que criar um mundo em que haja seres significativamente livres

qual Carlos deva se casar com Larissa. O estado de coisas em que Carlos se casa com Larissa é possível. Carlos pode fazer a sua parte no que diz respeito a alcançar o matrimônio com ela. Se quisermos usar a linguagem kantiana, ele pode agir de maneira a tornar-se digno de casar-se com ela. Porém, como o enlace conjugal depende essencialmente da livre vontade de outro agente, Larissa, certamente podemos dizer que não está sob o controle ou dentro da esfera de poderes de Carlos realizar a ação de casar-se com Larissa. Pode muito bem ser que casar-se com Larissa não seja factível para Carlos. Logo, não pode ser o caso que ele seja validamente obrigado a casar-se com Larissa nessa situação em virtude do princípio “dever implica poder”.

A situação proposta na formulação do argumento kantiano é semelhante ao caso de Carlos no seguinte. O papel do agente moral na promoção do sumo bem é o agir conforme o dever, mas a adição da felicidade, que é o segundo elemento do estado de coisas composto chamado sumo bem, não está dentro das capacidades humanas, pela própria admissão de Kant. Assim o adversário do argumento conforme ele foi estruturado acima pode replicar da seguinte maneira:

(33*) Se uma ação é devida, então é possível que ela seja levada a efeito pelo agente que a deve.

(35) A correspondência perfeita entre cumprimento do dever moral e a felicidade (o sumo bem) não pode ser levada a efeito por nenhum agente racional finito.

(36) Promover o sumo bem não é dever de nenhum agente racional finito.

A proposição (33*) é uma decorrência do princípio “dever implica poder” conforme elaborado acima. (35), como vimos, é a admitida pelo próprio Kant. E (36) corresponde à negação de (31).

Uma ambiguidade que pode ser alegada em defesa do argumento diz respeito ao que se quer dizer com “promover o sumo bem”. Se interpretamos “promover” como realizar ou alcançar o sumo bem, o argumento sofre do defeito apontado em (33*) a (36), já que fazê-lo não está na esfera de poder do agente. Se interpretarmos, em contrapartida, “promover” como perseguir ou tentar, não se segue que a realização do sumo bem deva ser possível, mas somente a tentativa. De todo modo, a conclusão esperada não se segue.

que sempre agem bem moralmente seja não factível para Deus, embora se trate de um estado de coisas logicamente possível.

3.2.1. O argumento segundo John Hare

John Hare (2015) propõe uma leitura diferente do argumento. O cerne do argumento moral de Kant estaria na instabilidade racional resultante de uma situação em que não há uma maneira de se assegurar que moralidade e felicidade são compatíveis. A conciliação entre esses dois elementos é necessária caso queiramos estar certos de que não precisamos ir contra o dever moral para sermos felizes ou fazermos outros felizes.

Kant, conforme destaca Hare, rejeita as posições que chama de estoica e epicurista em relação ao sumo bem. Enquanto a última reduziria a virtude à felicidade, a primeira reduziria a felicidade à virtude. O epicurismo a respeito do sumo bem destruiria a própria moralidade, já que privilegiar a própria felicidade violaria a regra da universalização que move o imperativo categórico que ordena que a máxima da ação possa ser querida pelo agente como lei universal. A lei moral rejeita a parcialidade e especialmente a parcialidade em relação a si próprio. Já o estoicismo trataria os seres humanos como divindades, incapazes de serem atingidos pelos males da natureza e submetidos unicamente à “consciência da excelência de sua pessoa” (KANT 1788/2008, p.205). Os seres humanos, no entanto, são criaturas não simplesmente suprassensíveis, mas corpóreas, portadoras de apetites e necessidades, cujo contentamento depende de como as coisas vão para eles e da satisfação de suas inclinações e preferências.

A procura da própria felicidade é um fim natural da ação para todos os seres humanos. Para reforçar a tese da dualidade do sumo bem, Kant observa que: “A experiência e a razão nos mostram, no entanto, que no curso presente das coisas a estrita observância de todos os deveres morais necessários nem sempre está ligada ao bem-estar, mas que muitas vezes a honestidade mais digna e a retidão são mal compreendidas, desprezadas, perseguidas e pisadas pelo vício” (KANT 1784/2019, p. 164).

Para que não fiquemos divididos entre o prospecto de ter de escolher entre a felicidade e o cumprimento do dever, é preciso que possamos esperar pela conciliação final entre moralidade e felicidade, ou seja, pela realização do sumo bem. Esta, pelas razões sobre as quais já discorremos acima, só é possível caso o mundo seja providencialmente governado por Deus. Nesse caso, a esperança na existência de Deus é a atitude adequada para tornar a moralidade um empreendimento racionalmente estável, visto que tanto a virtude como a felicidades são os fins que racionalmente nos movem à ação. A atitude contrária seria a negação

de uma ordem moral do mundo. Isso, no entanto, levaria ao desespero moral. Este, por sua vez, desencoraja a ação moral e torna o que já difícil ainda menos viável. Como a vida moral envolve um esforço contínuo e árduo, que implica muitas vezes sacrifícios e custos pessoais, como justificar o engajamento nela, caso haja dúvidas quanto à capacidade de ela resultar em felicidade não só para nós mesmos, mas também para os outros? Afinal, se sem uma ordem moral não é possível conciliar moralidade e felicidade, isso vale igualmente para mim e para os outros. O desespero moral levaria ao que J. S. Mill (1874, p.249-50) qualificou como “o desastroso sentimento de que ‘não vale a pena’”¹¹⁵.

A propósito da citação milliana, outra grande figura do utilitarismo inglês formulou um argumento semelhante ao exposto por Hare. No capítulo final de *Os Métodos da Ética*, Sidgwick (1907/2013) ao analisar a compatibilidade do que ele chama de os três métodos da ética, que ele entende como formas de raciocinar a respeito daquilo que se deve fazer, conclui que dois deles são convergentes, o utilitarismo e o intuicionismo, mas acaba por negar que esses dois sejam compatíveis com o egoísmo, que é o terceiro método. Conclui Sidgwick, de maneira bastante semelhante a Kant, que não há como garantir que a virtude e a felicidade pessoal coincidam na vida moral.

O filósofo inglês é menos pessimista do que Kant em relação à confluência desses dois elementos. Ele aponta, por exemplo, os prazeres e dores simpáticas como fatores no sentido de aproximar os métodos. Em outras palavras, o prazer de ver outras pessoas felizes ou a dor de vê-las na tristeza moveriam o egoísmo a prescrever as mesmas ações que o utilitarismo, mas isso não seria suficiente. Isso porque o princípio ético utilitarista requer o sacrifício de si, inclusive da própria vida, em prol da maximização da felicidade geral e há muitas circunstâncias em que esse sacrifício não poderá ser compensado. No caso extremo, o sacrifício da própria vida não é compensável, mas, em situações menos extremas, há certas oportunidades na vida que, perdidas em favor do bem moral, raramente são efetivamente compensadas. Portanto, segundo Sidgwick, a racionalidade prática está dividida, ao menos em algumas ocasiões, entre dois modos de raciocinar, ambos legítimos, de modo que ela não pode ser um árbitro infalível da ação. Sidgwick batizou esse problema de dualismo da razão prática.

Como Kant, o autor de *Os Métodos da Ética* considera que Deus forneceria uma solução para o dualismo. Afinal, Ele poderia recompensar aqueles que se sacrificaram e sancionar aqueles que se aproveitaram de sua própria iniquidade. Contudo, ao contrário de

¹¹⁵ Tradução de “the disastrous feeling of ‘not worth while’”.

Kant, Sidgwick não endossa a solução no fim das contas, expressando dúvidas quanto à legitimidade epistêmica de lançar mão da hipótese.

Hare defende que o fato de que tanto Kant, como representantes destacados na tradição utilitarista, terem chegado ao mesmo argumento aponta para a não dependência deste de teorias normativas específicas.

Em resumo, o argumento kantiano proposto por Hare pode ser resumido da seguinte maneira:

(37) Cumprimento do dever e felicidade são os dois fins da ação moral

(38) Se acreditamos que agir conforme o dever poderá levar à infelicidade no final das contas, teremos uma razão legítima para não agir conforme o dever.

(39) Se temos razão legítima para não agir conforme o dever, a moralidade é um empreendimento racionalmente instável.

(40) Se Deus não existe, devemos acreditar que agir conforme o dever poderá levar à infelicidade no final das contas.

(41) Se Deus não existe, a moralidade é um empreendimento racionalmente instável.

(42) A moralidade é um empreendimento racionalmente estável.

Portanto,

(43) Deus existe.

Há duas premissas cruciais no argumento descrito acima. A primeira é a própria tese do dualismo da razão prática para a qual já demos uma justificação inicial e de que trataremos em maior detalhe na seção sobre as críticas. A segunda diz respeito à estabilidade racional do empreendimento moral. Sobre esta nos debruçaremos agora.

A maioria dos filósofos morais, especialmente, mas não exclusivamente os realistas, admitem o dever moral como uma demanda que possui primazia sobre outras considerações. As razões morais estão acima das não-morais. Como expusemos no primeiro capítulo, a obrigação moral provê um ponto final na deliberação racional sobre o que fazer. A moralidade é um guia peremptório da ação.

Essa intuição pode ser ilustrada da seguinte maneira. Ações que nos parecem excêntricas ou até estúpidas são consideradas justificadas quando se alega o cumprimento de

obrigação moral. Por exemplo, Jean Valjean em *Os Miseráveis* de Victor Hugo, deixa seu cargo como prefeito e abandona repentinamente uma vida próspera, em que ele é reconhecido e amado. Essa atitude tem um ar de absurdo para quem não conhece a história completa. Contudo, quando sabemos que ele o fez para impedir que um homem honesto fosse erroneamente condenado, a ação deixa de parecer excêntrica, tola ou absurda, e passa a fazer sentido.¹¹⁶

Porém, se não temos a esperança de que dever ético e felicidade coincidam no final das contas, o *status* da primazia racional da moralidade fica ameaçado, assim argumenta C. Stephen Layman (2002, 2009). Para tanto ele propõe os seguintes exemplos.

Considere o caso da Sra. Poore. Ela viveu por vários anos em pobreza opressiva. Ela possui recursos somente para as necessidades básicas: tem onde morar e comida, mas não muito mais do que isso. Depois de tentar com afincos avançar os seus prospectos mediante trabalho pesado durante bastante tempo, não saiu de sua situação. Uma oportunidade de furtar uma quantia de dinheiro surge. Se a Sra. Poore se apossar do dinheiro, ela poderá obter muitas coisas desejáveis que a pobreza lhe negava: cura para uma doença dolorosa não fatal, uma dieta balanceada, habitação decente, plano de saúde, novas oportunidades de carreira por meio da educação. Além disso, se ela furtar esse dinheiro, suas chances de ser descoberta são muito pequenas e ela sabe disso. Ela também tem ciência de que a pessoa dona do dinheiro é riquíssima e não será prejudicada de nenhuma maneira significativa com a subtração. Adicione ao cenário que a Sra. Poore racionalmente acredita que viverá a vida inteira na pobreza caso não fure o dinheiro. Em suma, a escolha de Poore é entre não roubar e viver uma vida de sofrimentos e roubar e ter a oportunidade de viver uma vida feliz. Layman (2002, p. 307) afirma que, na ausência de uma ordem moral, a Sra. Poore tem razões superiores para furtar, contrariando a intuição que apoia a primazia das razões morais. É importante se atentar para o fato de que Layman aqui pressupõe uma teoria moral que proibiria o furto nesse caso. Um utilitarista de ato, por exemplo, poderia rejeitar esse pressuposto com base em que, no caso concreto, a ação a gerar o maior balanço de utilidade seria justamente o furto, de modo que ele não seria eticamente vedado, mas prescrito.

O que dizer da culpa e desonra que a Sra. Poore sentiria diante do fato de que sua oportunidade de uma vida feliz foi adquirida às expensas da pureza de sua conduta? Layman admite que a virtude em si constitui um valor para a ação, que em certa medida, ela é sua própria recompensa, mas contesta a afirmação de que o valor da ação virtuosa sempre seja superior a

¹¹⁶ Essa ilustração foi utilizada por Davis e Franks (2013).

outras considerações na ausência de uma ordem moral. Para isso, propõe um outro experimento de pensamento. Suponha que haja duas pessoas, o Sr. Gladwin e o Sr. Goodwin. O primeiro é uma pessoa moralmente morna – nem particularmente bom, nem mal -, mas que possui a fama de ser um exemplo de retidão (talvez por ser muito bom em esconder suas falhas e em propagandear na medida certa suas boas ações). Ele é tido em alta conta por sua comunidade e familiares, é próspero e tem gozo na vida. Já o segundo, é uma pessoa genuinamente virtuosa, honesta, justa e pura de coração. Não obstante, em razão de ter poderosos inimigos (que talvez tenha adquirido por ser virtuoso), acaba sendo reputado pelo mais vil malfeitor. Vive na prisão a pão e água e até os seus acreditam na sua culpa e, por causa disso, cortaram o relacionamento com ele. Deixando a ordem moral de lado, a perspectiva de justiça futura e compensação, quem estaria em melhor posição, o Sr. Gladwin ou o Sr. Goodwin? Se se pensa que a situação de Gladwin é melhor, então o valor de uma consciência limpa e de uma conduta virtuosa nem sempre prevalecerá para o agente sobre considerações prudenciais. Essa é a conclusão advogada por Layman. Com base nesses exemplos, ele fornece então uma formulação geral sobre quando considerações prudenciais prevalecerão sobre morais na condição em que não haja uma ordem moral: “quando considerações de prudência e moralidade entram em conflito, se as considerações prudenciais são verdadeiramente substanciais enquanto os resultados do comportamento imoral são relativamente menores, então a moralidade não prevalece sobre a prudência”¹¹⁷ (LAYMAN, 2002, p. 308).

Há objeções que podem ser formuladas contra o princípio de Layman. Em primeiro lugar, há a questão do caráter do sujeito que resolve agir moralmente errado por motivos de prudência. O prejuízo para o caráter de Sra. Poore gerado pelo furto não traria o risco de arruinar a vida moral dela daí por diante? Se esse for assim, então talvez seja o caso que considerações prudenciais nunca prevaleçam sobre a moralidade. A resposta de Layman é a de que, embora possa haver um prejuízo ao caráter, é pouco plausível pensar que ele vá inviabilizar a vida ética futura da Sra. Poore, especialmente porque ela reconhece a situação excepcional em que o ato foi cometido. Ademais, não julgamos que o caráter de uma pessoa seja irreparavelmente manchado por qualquer falta, caso contrário a situação de qualquer de nós seria deveras desalentadora.

¹¹⁷ No original: “*when considerations of prudence and morality clash, if the prudential considerations are truly momentous while the results of behaving immorally are relatively minor, then morality does not override prudence.*”

Em segundo lugar, geralmente pensamos que em situações extremas, em estado de necessidade, ações que seriam em outras circunstâncias tidas por imorais, não mais o são. Esse é o caso, por exemplo, do furto famélico: alguém que subtrai um alimento alheio para si ou para outrem para evitar a inanição. Peter Byrne (2006) argumenta que o caso da Sra. Poore pode ser considerado um caso assim, de modo que não seria imoral a subtração do dinheiro e, por conseguinte, não haveria um conflito de razões. Contudo, o caso da Sra. Poore não parece ser tão extremo que torne o furto moralmente permissível. Ela não está passando fome, tinha onde morar. Logo, a imoralidade do ato permanece.

Em terceiro lugar, Byrne argumenta que casos como o da Sra. Poore são tão raros que a aceitação de que nessas condições a primazia das razões morais não seria o caso não constituiria um grande problema para o naturalista. Não haveria uma instabilidade significativa na racionalidade do empreendimento moral. Contra Byrne, é preciso lembrar que o mundo pode ser muito mais hostil à moralidade do que parece a um cidadão de um país desenvolvido, onde casos como a da Sra. Poore são realmente infrequentes. Nas partes mais pobres do mundo, contudo, esse tipo de situação é muito mais frequente do que se imagina. Ademais, mesmo que essas situações fossem, de fato, raras, aceitar a consequência de que a moralidade não é capaz de fornecer a resposta racional nesses casos já parece uma capitulação significativa em relação à intuição de que a moralidade reina suprema no campo da racionalidade prática.

Em quarto lugar, Byrne objeta contra o princípio de Layman levantando a dificuldade de se comparar razões prudenciais e razões morais. Como se trataria de tipos diferentes de racionalidade, talvez a melhor conclusão seria a de que elas são incomensuráveis, de modo que seria inadequado pesá-las numa mesma balança, como se houvesse uma unidade de medida comum, uma perspectiva neutra, entre as duas. Layman (2006) contra-argumenta que mesmo que não haja um padrão comum com que medir o peso dos dois tipos de razões, o fato é que nós fazemos essa comparação e devemos fazê-la para agir cotidianamente. Porém, mesmo que o levantado por Byrne seja verdadeiro, é difícil ver como ele contaria contra o argumento globalmente. Sidgwick parece concordar com a ideia de que não há na razão prática um árbitro autorizado a decidir os dilemas em que a moralidade e a felicidade estão significativamente contrapostas. Esse impasse da racionalidade prática já é suficiente para gerar a instabilidade alegada por Hare, pois nesses casos o agir moral não será a única opção racional *ultima facie*.

Elaboramos o argumento de Hare como um argumento dedutivo, mas podemos apresentá-lo como um argumento abduutivo, como fizemos nos capítulos anteriores deste

trabalho. A evidência a ser explicada no presente caso seria a primazia das razões morais sobre as demais razões para ação. Como já falamos, essa é uma intuição que é partilhada por grande parte dos filósofos morais realistas e até por alguns antirrealistas. Mesmo que a tese da primazia não tivesse apoio intuitivo, ela certamente poderia ser considerada como um dos fatores desejáveis em qualquer teoria moral. Isso porque uma das funções da ética é responder à pergunta “como devo agir”. Se razões morais sempre se sobressaem em relação a razões de outra natureza, então em todas as questões que realmente importam – aquelas sobre as quais a ética tem algo a dizer – teremos uma resposta definitiva. Em contrapartida, se há um real conflito entre razões para agir de diferentes naturezas, então há a possibilidade real de que a ética em algumas ocasiões não consiga, em princípio, responder à pergunta que é sua razão de ser.

Na hipótese da existência de Deus conforme ele é descrito pelo teísmo, é de se esperar que felicidade e conduta moral venham a coincidir, embora não pareça que seja o caso dado o mundo em que vivemos tal como o observamos. Por outro lado, na hipótese naturalista, não há por que crer nessa coincidência, o que torna real o conflito entre razões prudenciais e morais, sendo possível o triunfo de considerações prudenciais sobre as morais ou levando à conclusão pela indecidibilidade, em ambos os casos acarretando a negação da primazia das razões morais.

3.2.2. O argumento segundo Kyla Ebels-Duggan

Kyla Ebels-Duggan (2016) critica o argumento de Hare como uma interpretação de Kant, embora reconheça a força que aquele tem por si mesmo. Segundo ela, a proposta de Hare faz a motivação da ação depender de considerações sobre a felicidade do agente, algo que o autor da *Crítica da Razão Prática* nega enfaticamente que deva ocorrer sob pena de que a ação não seja moral¹¹⁸:

¹¹⁸ Em defesa de Hare, Kant parece em alguns escritos, de fato, pressupor que a possibilidade real do sumo bem seja necessária à ação moral inclusive do ponto de vista motivacional. Nas *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, consta: “Os deveres da moral são, portanto, apoditicamente certos, porque me são impostos pela própria razão. E lhes faltaria todos os móveis capazes de me mover para agir, de acordo com eles, como ser humano racional, se não houvesse nenhum Deus e nenhum mundo futuro” (KANT 1784/2019, p. 165). A visão dele, no entanto, parece ter evoluído para o purismo motivacional e de razões que aparece da *Crítica da Razão Prática* em diante.

Com efeito, a psicologia moral que Hare articula descreve mais ou menos exatamente a estrutura da vontade má a que Kant se refere em *Religião*: ao invés de tornar a moralidade (permissibilidade) a condição de agir para assegurar sua felicidade, a vontade má faz da sua felicidade a condição sob a qual ela está disposta a agir moralmente. Kant pensa que os seres humanos são assim, mas também que não devemos ser assim. Esse último pensamento está faltando da abordagem de Hare. O mundo empírico pode ser bem menos hospitaleiro à moralidade do que parece desde o conforto e segurança das vidas que a maioria de nós vive. (...) Kant afirma que mesmo assim a demanda moral é inflexível.¹¹⁹ (EBELS-DUGGAN 2016, p. 104)

Ela apresenta, por sua vez, ainda uma outra leitura do argumento kantiano que ela propõe como mais fiel ao espírito da filosofia do sábio de Königsberg, mas que ao mesmo tempo vai além do que é afirmado por ele.

Ebels-Duggan afirma que a ética kantiana não pode ser vista como governada pelos resultados das ações, mas somente por princípios que consistem em máximas universalizáveis. Portanto, não está no escopo da ação moral o fazer o mundo melhor em termos de gerar consequências de valor. Nem por isso, contudo, o valor das consequências da ação deve ser objeto da indiferença dos sujeitos. Alguém que não se importasse com o fato sobre se o mundo está melhor ou pior por causa de sua ação tem algo errado consigo do ponto de vista moral. Como o sujeito ético kantiano não deve levar em consideração os resultados do seu agir para guiar sua conduta, é de se esperar que os bons resultados, ao menos em algumas circunstâncias não se sigam. Assim, algumas vezes haverá um conflito entre a retidão de princípios e do valor de resultados. Esse conflito fica especialmente visível nos dilemas que povoam muito da bibliografia contemporânea em ética normativa.

Suponha que alguém tenha que decidir entre matar um inocente com um tiro a queima roupa ou salvar a vida de inúmeras outras pessoas. Em outras palavras, se não se mata o inocente, inúmeras pessoas vão morrer e, pelo contrário, se se mata o inocente, inúmeras vidas são poupadas. Por um lado, a ação de matar um inocente parece ser absolutamente proibida. Seres humanos são dotados de dignidade e o valor de um ser humano é incomensurável com o valor de outros seres humanos. Por outro lado, há consequências que não podem ser permitidas, sempre devemos preservar a vida de inúmeras pessoas, que de outra forma morreriam, por meio

¹¹⁹ No original: “*In fact the moral psychology that Hare articulates more or less exactly describes the structure of the evil will to which Kant refers in the Religion: Instead of making morality (permissibility) the condition for acting to secure her happiness, the evil will makes her happiness the condition on which she is willing to act morally. Kant thinks that human beings are like this, but also that we ought not be. This last thought goes missing on Hare’s approach. The empirical world may be much less hospitable to morality than it looks from the comfort and safety of the lives that most of us live. Those who act well may indeed make themselves vulnerable to those who do not. Kant holds that even so the moral demand is uncompromising.*”

de nossas ações. No entanto, é preciso escolher, visto que a omissão é ela mesma uma escolha no caso concreto.

Kant e os kantianos, assim nos relatam os livros-texto e Ebels-Dugan, escolheriam não matar o inocente. Os utilitaristas escolheriam matar e preservar a vida do maior número. Outros podem casuisticamente optar ora por um lado, ora por outro conforme a situação se apresente concretamente. Em todos os casos, a escolha é trágica no sentido de que há algo moralmente relevante que está sendo sacrificado, algo com o qual devemos nos importar. Em muitos casos, o sacrifício, para fazer a conexão com os argumentos anteriores, é o da própria felicidade ou da felicidade das pessoas a quem se ama. Jeffrey (2019, p. 57) levanta o caso de Wesley Autrey, que pulou nos trilhos de uma composição de metrô na presença de seus filhos pequenos para salvar um estranho que estava tendo um ataque convulsivo. No caso real, o trem conseguiu parar antes de atingir Wesley e o estranho. Suponha, todavia, que a situação se desenrolasse de maneira diferente, como era possível, e ambos acabassem mortos, tendo as crianças testemunhado a tragédia e por consequência traumatizadas psicologicamente e materialmente destituídas. Não há garantias de que a ação segundo o dever gerará a felicidade para si e para outros que nós devemos moralmente desejar. Por outro lado, agir diretamente para efetuar os bons resultados que se deseja moralmente pode nos fazer indiferentes para com a dignidade de cada indivíduo.

Kant, aponta Ebels-Duggan, enxergou essa situação como conducente a uma dessas quatro situações: a desvalorização de princípios aparentemente inegociáveis, como a dignidade humana; a desvalorização do valor das consequências das ações e da felicidade própria e dos outros, desespero em realizar os fins da moralidade ou a esperança em Deus. As duas primeiras respostas são incompatíveis com a vida moral. A esperança em Deus seria a única maneira de se manter inteiramente comprometido com esses dois valores igualmente fundamentais, na medida em que podemos agir com base em princípios deontológicos confiando que os resultados, no fim das contas, serão bons. Deus pode compensar aqueles que tenham se sacrificado ou sofrido sacrifícios em situações de dilemas como aquele mencionado anteriormente.

A conclusão do argumento, contudo, não é pela crença na existência de Deus, mas pela esperança nEle. Como atitude proposicional, esperança costuma ser entendida como a combinação do desejo por um estado de coisas com a crença de que ele é possível¹²⁰, ou seja,

¹²⁰ Cf. Martin (2014)

a crença em algo que se deseja. Esperança, assim afirmava Kant, pode ser racional ou irracional. Exemplos claros de esperanças irracionais seriam esperar por algo que se sabe não ser possível ou quando a esperança não ajuda a promover os fins do sujeito. Ebels-Duggan (2016, p. 100) acrescenta que também seria irracional do ponto de vista prático a esperança por algo que se deseja, mas que se sabe ser um mal moral. Portanto, para uma esperança ser racional, será preciso que seu objeto seja possível, adequadamente valorizado, e que ela tenha razões pragmáticas em seu favor. Com base nisso, uma atleta olímpica é racional em esperar que ela vá ganhar uma medalha, já que é possível que ela o faça, que esse resultado é um bem e que esperar por isso contribui para a sua realização. Uma atleta que se desesperasse de vencer provavelmente não teria bons resultados, talvez sequer tivesse a motivação para treinar adequadamente.

Apesar de ser comum na bibliografia sobre esperança, Ebels-Duggan rejeita que haver razões instrumentais contando em favor da esperança seja uma condição necessária para sua racionalidade. O exemplo dado para tanto é o de esperar que a filha de uma amiga se recupere de uma doença grave. Não há nada nessa esperança que contribua aparentemente para a consecução de uma finalidade prática, mas o objeto desejado é bom e possível, de modo que a esperança é racional. Ebels-Duggan acredita que é esse tipo de racionalidade de que goza a esperança em Deus, pois ela toma a pureza da motivação moral como um ponto central da ética kantiana, a que ela pretende fazer jus. Porém, como nosso objetivo primário não é exegese, mas a análise e avaliação de argumentos, podemos prosseguir para além de Kant para verificar a viabilidade de um argumento que envolva a esperança como fator motivador da ação moral e da desesperança como elemento desmoralizador.

Aliás, a despeito de a pureza da motivação moral baseada no respeito ao dever ser um elemento central da teoria ética kantiana, mesmo em obras mais tardias Kant cita a postulação de Deus senão como motivador da ação moral, pelo menos como condição para afastar a desmotivação. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, por exemplo, Kant (1790/2016, p. 350) afirma que um ateu moral (Spinoza é o exemplar eleito pelo filósofo de Königsberg), ao considerar a inatingibilidade do sumo bem dada a inexistência de Deus, teria um inevitável prejuízo à sua disposição (*Gesinnung*) moral.

Como dissemos acima, uma atleta que não tem esperança de vencer, dificilmente consegue fazê-lo. A mesma coisa é provável com relação à moralidade, se não podemos esperar consistentemente promover os fins da ética, não deveremos conseguir nos engajar nela de maneira minimamente bem-sucedida. O desastroso sentimento de “não vale a pena” a que Mill

se refere é moralmente incapacitante. Portanto, se há alguém que reflita sobre a questão da realização dos fins da moralidade e queira viver a vida moral, deve considerar ter esperança em Deus. Ora, ter esperança em Deus, ou seja, esperança de que os fins últimos da moralidade serão realizados conjuntamente, implica acreditar na existência dEle, pois é somente com a existência real de Deus que a conciliação esperada é possível.

3.2.3. Críticas aos argumentos

O ingrediente central dos argumentos apresentados acima é a tese do dualismo da razão prática. Portanto, a forma mais óbvia de atingi-los é contestando-a. Que exista um conflito entre os interesses pessoais e a moralidade é um lugar-comum no pensamento ético moderno e suas origens remontam pelo menos a Duns Scotus. Conforme relata Hare (2015), Scotus faz extenso uso da distinção proposta por Anselmo entre a afeição pela vantagem (*affectio commodi*), que é a inclinação pela felicidade ou perfeição pessoal - e a afeição pela justiça (*affectio justitiae*) – a inclinação pelo bem em si mesmo, desconectado de considerações concernentes à própria pessoa. O Doutor Sutil defendia que essas duas afeições são motivadoras dos atos humanos, em contraste com os filósofos antigos, que defendiam uma fonte única da motivação moral: a felicidade.

Como vimos, Kant e Sidgwick, ambos fontes fundamentais de suas respectivas tradições em filosofia moral – deontologismo e utilitarismo – advogam a existência do dualismo. Contudo, com o reflorescimento da ética da virtude na filosofia analítica a partir de meados do século XX, muitos têm advogado o retorno à concepção eudaimonista de que não há um conflito entre bondade moral e felicidade. Talbot Brewer (2009) sugere que algo como o inverso de um processo dialético hegeliano ocorreu na filosofia moral ocidental. Tínhamos uma síntese adequada de conceitos aparentemente contraditórios na filosofia moral grega e, no baixo medievo e na modernidade, voltamos ao estágio da antítese.

Eudaimonistas de um modo geral insistem que virtude é uma condição necessária da felicidade, de modo que não há felicidade possível numa vida sem compromisso com a virtude. Os estoicos iam mais além e afirmavam como condição suficiente à felicidade. Várias razões são apresentadas para tanto, das quais nem mesmo a superfície conseguiríamos explorar aqui. A virtude, nos dizem eles, leva ao ordenamento adequado das inclinações e dos desejos. Uma pessoa cuja ação é completamente voltada para obtenção dos bens que são

vulgarmente considerados aqueles que levam ao bem-estar e ao sucesso, como poder, boa fama e recursos materiais tendem a ser escravizados por eles. Esses apetites nunca parecem estar completamente saciados, de modo que, em última instância não levam à satisfação. Os diversos apetites não racionais frequentemente estão em conflito uns com os outros, levando à dissolução. Somente a razão moral é capaz de disciplinar os apetites e governar com harmonia a *psyche*.

Além disso, a felicidade para seres humanos, que são essencialmente políticos e, por consequência sociais, envolve relacionamentos adequados com outras pessoas, com a família e com os membros da comunidade política. Por isso, Aristóteles em *Ética a Nicômaco* insiste na importância da amizade, das virtudes associadas a ela e da necessidade de tratar o amigo como um outro eu. O imoral sistemático não será capaz de desenvolver amizades reais e sem elas sua vida estará inevitavelmente empobrecida.

Por fim, agir moralmente de maneira consistente é uma questão de hábito, de construção de caráter, de prática. Alguém que está disposto sempre a rejeitar o chamado da virtude toda vez que uma oportunidade de obter vantagem pessoal contrária a ela lhe estiver oferecida, dificilmente conseguirá alcançar a sabedoria prática, que é importante para a obtenção de toda a sorte de benefícios.

O que os eudaimonistas nos fazem ver bastante claramente é que não há um conflito intrínseco entre o interesse pessoal na felicidade e a virtude. Pelo contrário, há uma convergência significativa entre os dois. O contraste marcado presente em Kant, segundo o qual não há nada na lei moral que prometa felicidade, portanto, parece exagerado, já que a vida moral parece sim contribuir razoavelmente com a felicidade do agente, não só indiretamente por torná-lo merecedor da felicidade, mas por adicionar-lhe benefícios diretamente.

De fato, pelas razões apresentadas acima, é improvável que a pessoa sistematicamente imoral alcance uma vida feliz, com uma *psyche* bem ordenada, com relacionamentos saudáveis e com um caráter bem formado, muito embora ela possa alcançar muitos bens e realizar muitos de seus desejos. Algo que pode ser discutido nesse ponto é se não há uma diferença radical entre Kant e Sidgwick, por um lado e os eudaimonistas, por outro, quanto à forma de definir felicidade. No catecismo moral ao final da *Metafísica dos Costumes*, a felicidade é conceituada como estado em que tudo sempre ocorre de acordo com o desejo e a vontade do sujeito¹²¹. De acordo com essa caracterização, é, em princípio, possível que a pessoa

¹²¹ KANT (2013, p. 296)

sistematicamente imoral chegue mais perto da felicidade do que as demais pessoas, contanto que as coisas ocorram como ele deseja¹²². Os eudaimonistas, em contrapartida, defendem que a satisfação de desejos pode ou não contribuir para a felicidade.

Pondo essa diferença de lado, mesmo Aristóteles reconhece que é possível ao virtuoso não gozar felicidade, já que o florescimento humano não depende exclusivamente de ações, mas também da boa fortuna. Pobreza, isolamento, doenças incapacitantes e desonra são fatores limitantes da felicidade, algo com que Kant concorre. Ademais, ainda que a felicidade seja improvável ou impossível para o homem sistematicamente imoral, a mesma coisa não parece ser verdadeira de alguém cujo comprometimento com a moralidade cede somente em determinadas circunstâncias, em que considerações prudenciais são importantes o suficiente para demover o agente do cumprimento do dever ou da busca pelo que constitui o bem em relação a outros (como é o caso da Sra Poore). Mesmo pessoas apontadas como santos morais cometem uma série de deslizes na vida ética. A não ser que a felicidade conforme proposta pelo eudaimonista requeira absolutamente a santidade moral, fica difícil imaginar que ela estaria interdita para as pessoas que elegem em situações excepcionais caminhos que as beneficiem pessoalmente em detrimento do bem de outras pessoas. Isso, é claro, num mundo naturalista.

Um segundo ponto de crítica apontado por Byrne (2007) diz respeito à viabilidade da felicidade mesmo dada a existência de Deus. A preocupação para o argumento aqui é a de que nem mesmo Deus seja capaz de gerar a felicidade merecida pelo virtuoso. A objeção pode ser dividida em duas partes.

A primeira é a de que a felicidade depende de cada pessoa em primeiro lugar, ela é uma “função de como elas ordenam, promovem e selecionam entre desejos e projetos nas suas próprias vidas” (BYRNE, 2007, p. 104). Assim, para pessoas livres e autônomas, felicidade não pode ser simplesmente dada por um terceiro. Não importaria para o atingimento da felicidade que Deus livrasse a pessoa do infortúnio e trabalhasse para a satisfação de seus desejos caso ela tiver projetos e desejos incapazes de assegurar contentamento real e duradouro.

¹²² Suponha que o Calígula idealmente coerente de que tratamos no capítulo anterior consiga viver uma longa vida torturando outras pessoas, não seria ele feliz na definição de Kant? Na mesma passagem do Catecismo Moral citada acima, Kant fala do dever de promover a felicidade das outras pessoas, mas se demonstra contrário a essa promoção na medida em que a felicidade a ser promovida esteja em contrariedade com o dever moral. Por isso não se deve promover a felicidade do alcóolico fornecendo-lhe a bebida que ele tanto deseja ou a felicidade do preguiçoso, oferecendo-lhe um travesseiro macio. Em todo o caso, Kant parece admitir que esses tipos são felizes à sua maneira contanto que seus desejos sejam supridos, mas nega que essa felicidade seja boa moralmente.

Como Ele não pode alterar os últimos sem interferir da liberdade do indivíduo, Ele somente poderia gerar a felicidade ao custo da perda do livre-arbítrio.

A segunda parte da objeção diz respeito à viabilidade da felicidade plena, como satisfação de todos os desejos e projetos. O próprio Kant percebe, segundo Byrne, essa questão, o que geraria um problema para a hermenêutica kantiana. A satisfação de desejos é constante, um satisfeito após outro numa série infinita, pois seres humanos são seres temporais e de atividade. Se ela é uma série infinita, então nunca se está completamente satisfeito, pois sempre há um desejo a satisfazer. Novamente, nem mesmo Deus poderia gerar felicidade plena por impossibilidade lógica. Um conceito alternativo de felicidade, que surge na obra kantiana e que Byrne identifica com o de beatitude, é o de cessação das necessidades e dos desejos, contentamento total. A realização desse estado não seria possível em nossa vida terrestre, mas está aberta em uma vida futura em que, como Deus, transcenderíamos o tempo e o espaço. Kant, porém, põe dúvidas quanto à possibilidade de obtenção desse estado por criaturas finitas. Em que medida a própria personalidade não é aniquilada junto com o aniquilamento de desejos e projetos pessoais? A solução do autor da *Crítica da Razão Prática* é um progresso assintótico em direção a realização da felicidade. Isso, no entanto, é justamente a admissão da inalcançabilidade da felicidade plena.

O teísta pode responder a esse problema de diversas maneiras. Da forma como caracterizamos o sumo bem, seguindo Kant, ele se constitui numa proporção entre virtude e felicidade. Assim, não seria necessária a satisfação total dos desejos para a realização do sumo bem, contanto que a proporção adequada de felicidade fosse adicionada por Deus em cada caso. Talvez felicidade não seja um conceito que possua um máximo. Para cada estado de felicidade seria sempre possível imaginar um mais feliz, de modo que não atingir o estado máximo de felicidade não poderia ser visto como um problema.

Se pensarmos felicidade como o cumprimento de uma função ou um *telos* à maneira eudaimonista, é fácil perceber como a moralidade num mundo teísta levaria à felicidade. Pensando Deus como legislador moral e o *telos* humano como ter uma relação amorosa com Ele, a obediência sincera aos mandamentos é uma demonstração de amor pelo legislador e uma maneira de se relacionar com ele. Ademais, o empenho para viver a vida moral já é um reordenamento dos desejos em direção ao cultivo e gozo desse relacionamento e do relacionamento com os outros, que seriam satisfeitos continuamente no estado escatológico.

Uma terceira crítica seria a seguinte: se Deus deseja uma realidade moralmente ordenada, por que ela não se apresenta desde já dessa maneira? Por que os atos imorais não

recebem imediatamente a sua retribuição? Por que pessoas profundamente imorais têm sucesso, enquanto pessoas honestas ou inocentes sofrem injustamente? Não seria a aparente falta de ordem moral uma evidência da inexistência de Deus? Essa objeção entra no campo do problema do mal, que é um tópico que pode ser explorado em conexão com as questões aqui tratadas – a existência de um estado futuro que em muito superam as agruras dessa vida é parte de muitas propostas de teodiceia -, mas que merece um tratamento mais profundo em outra ocasião.

O que podemos dizer brevemente é que, em primeiro lugar, embora não vivamos num mundo perfeitamente ordenado moralmente, existe uma boa dose de ordenação. Conforme argumentam os eudaimonistas, agir de acordo com a virtude, com respeito pela dignidade dos outros seres racionais e não visando a gratificação imediata dos próprios desejos, leva, no médio e longo prazo, ao aumento de bem-estar para o agente *ceteris paribus*. Isso num mundo naturalista não parece ser óbvio. Suponha que o naturalista defenda o realismo moral da maneira como o não naturalista metaético geralmente o faz, afirmando que existem fatos morais no mundo que são, pelo menos, tão fundamentais quanto fatos naturais relativos à matéria ou à energia e independentes destes. Como nós somos seres físicos ou materiais, nessa visão de mundo, nosso bem-estar depende de fatos naturais. Ao menos que haja uma espécie de concerto, de harmonia, entre os fatos da moralidade e os fatos da natureza – uma em que certos fatos naturais são causados por ou respondem adequadamente a fatos morais – é difícil ver como seria mais do que uma coincidência improvável que viver uma vida moralmente boa levaria à condição de bem-estar. O mundo natural poderia ser tal que sentíssemos profundo desgosto em promover os fins de outras pessoas ou que o relacionamento com outras pessoas nos fosse especialmente detestável do ponto de vista psicológico¹²³. Num mundo teísta, por outro lado, isso seria de se esperar, já que Deus pode criar um mundo e nos criar de tal forma que a virtude nos beneficie. Epicteto (*apud* ANNAS, 1993, p. 274) já evocava o desígnio de Zeus para justificar a coincidência verificável no mundo entre virtude e o benefício próprio.

Em segundo lugar, se houvesse uma retribuição imediata e ostensiva para cada ato moral, correr-se-ia o risco de diminuir ou perder o valor da ação. Teríamos continuamente presentes à nossa consciência as recompensas e punições e tenderíamos a agir externamente

¹²³ O naturalista poderia responder que a teoria da evolução biológica fornece uma boa explicação de por que nos sentimos bem fazendo o bem, tendo atitudes de pró-sociais, altruístas: ter esse sentimento de bem-estar nos impele a procurar realizar esse tipo de ações, o que promove a sobrevivência e a reprodução. Isso, contudo, só leva a questão a um nível superior: por que existe essa convergência entre leis biológicas e a moralidade? O não realista pode simplesmente dizer que o que julgamos moralmente correto é uma função do que a evolução nos conduz a crer, mas o realista está comprometido com a independência das verdades morais em relação à nossa perspectiva.

conforme a obrigação para obter a recompensa, o que tornaria as ações egoístas, gerando um paradoxo para a moralidade. Essa resposta é semelhante à comumente dada com respeito ao problema da ocultação divina¹²⁴. A não intervenção divina para retribuir permite o desenvolvimento da autonomia humana: possibilita o arrependimento sincero do malfeitor que enxerga o erro na sua conduta e a criação de um caráter capaz de amar o bom em si mesmo à parte dos benefícios que ele possa gerar para si. John Hick (2010) famosamente desenvolve uma teodiceia que ele toma de Irineu de Lyon, segundo a qual a razão pela qual Deus permite a ocorrência de males como o sofrimento do inocente é justamente a formação de uma alma capaz de ter comunhão com Ele. Por fim, o panorama advogado pelas religiões teístas históricas não é tal que a ocorrência mais comum é a do tipo exemplificado por Jó, o justo sofredor. Pelo contrário, a ideia é que a iniquidade humana é desproporcional com o nosso nível de bem-estar no sentido de que esta é muito melhor do que merecíamos. Chove sobre o justo e o injusto, ao invés de estiar. A demora na consumação da ordem moral é, em geral, um ato de misericórdia sobre o injusto e, portanto, um bem elegível para a produção por Deus.

Uma quarta crítica, proposta por Byrne (2007), é a de que o argumento não passa de um raciocínio baseado na vontade de crer num final feliz (*wishful thinking*), por assim dizer, para a vida moral. Segundo ele, uma crítica nesses termos fora apresentada contra Kant já no século XVIII, por Thomas Witzmann. Este advoga que, assim como seria ilegítimo postular a existência de uma bela amada com base no desejo de que ela existisse, é ilegítimo postular a existência de Deus com base no desejo de ser feliz. Certamente seria bom que existisse uma bela amada para o solitário e a felicidade para o virtuoso, mas isso não é razão para crer que elas existem. Desejar algo não é evidência deste algo, não aumenta a sua probabilidade epistêmica. Pelo contrário, que se deseje a veracidade de uma certa conclusão pode ser uma boa razão para ter mais rigor no exame das evidências em seu favor, já que somos suscetíveis a falhas de julgamento como o viés de confirmação, que consiste em favorecer os indícios a favor das crenças que temos ou valorizados e desconsiderar ou subestimar os indícios contrários a ela.

A resposta de Kant é a de que o postulado de Deus deriva de uma necessidade objetiva da razão e não meramente de um desejo subjetivo. Todos os seres racionais finitos desejam a felicidade, desejar a felicidade é parte do que significa ser racional para seres finitos. Byrne pensa que a resposta de Kant somente funciona se ele tomar a racionalidade prática como

¹²⁴ Cf. SWINBURNE (2004, p. 268-269)

evidência para a existência de Deus, talvez da mesma maneira de C. Stephen Layman ou John Hare tomam a primazia das razões morais como evidência. Porém, se esse for o caso, teríamos uma prova teórica, o que Kant negou que fosse possível na *Crítica da Razão Pura*. Byrne sugere como hipótese interpretativa que a posição do filósofo prussiano era de um antirrealismo teológico, o que a moralidade exigiria seria agir como se Deus existisse e não crer em sua existência objetiva.

Como nem Layman, nem Hare, nem nós mesmos coadunamos com a tese kantiana da impossibilidade teórica da teologia natural, podemos concluir que essa objeção não alcança a proposta da seção 3.2.1. Se tomamos o argumento de Ebels-Duggan como partindo da evidência de que a vida moral demanda igual valorização da dignidade humana e das boas consequências das ações, para concluir que isso só é possível caso Deus exista, então ele também escapará dessa crítica. Por outro lado, se o tomamos como um argumento pragmático em vista de que a esperança em Deus evita o desencorajamento gerado pelo desespero e, por isso, viabiliza o comprometimento total com a vida moral, será verdade que não haverá uma contribuição indiciária para a crença em Deus. Isso, contudo, não significa que ele não teria nenhum importe para a racionalidade da crença em Deus, já que argumentos pragmáticos atuam reduzindo a quantidade de evidência necessária para se crer racionalmente. Um exemplo clássico disso é o cálculo em que se baseia a aposta de Pascal. A despeito de que a infinita recompensa de apostar em Deus não coopere aumentando a probabilidade epistêmica da existência dEle, ela torna menor a quantidade de evidência necessária para se crer racionalmente nEle, já que o benefício gerado pela escolha de crer pode ser grande o suficiente para contrabalançar baixas probabilidades epistêmicas usando as matrizes-padrão de teoria da decisão.

Concluindo esta seção, apresentamos acima quatro objeções aos argumentos de Hare e Ebels-Duggan apresentados nas duas seções anteriores: a primeira a partir do eudaimonismo que pretende negar o dualismo da razão prática; a segunda, que questiona a viabilidade da felicidade mesmo num mundo em que Deus exista; a terceira, que alega que, se Deus existisse, seria de se esperar que a ordem moral existisse desde já e não somente *post mortem*; a quarta, que acusa o argumento de pensamento desejoso (*wishful thinking*). Após expô-las, defendemos que nenhuma delas é capaz de refutar os argumentos ou mesmo de diminuir sua força.

3.3. O argumento a partir da graça

O último argumento a ser apresentado neste capítulo também possui inspiração kantiana e foi proposto por John Hare (2015). Ele parte da premissa de que a demanda moral é bastante exigente, de tal modo que nenhum ser humano é capaz de satisfazê-la de maneira completa. Kant tanto na *Crítica da Razão Prática* quanto na *Religião nos Limites da Simples Razão* insiste na ideia de que não é possível alcançar a perfeição moral nessa vida. Na primeira obra, essa premissa leva ao postulado da imortalidade da alma da seguinte forma:

(44) Devemos satisfazer completamente a lei moral.

(45) Não é possível a seres racionais finitos satisfazer completamente a lei moral nesta vida finita.

(46) Dever implica poder.

Portanto,

(47) Existe uma outra vida eterna após a morte

Kant (1788/2008, p. 198-200) pensava que a vida após a morte deveria ser infinita, pois o máximo a que um ser racional finito pode aspirar no que diz respeito ao alcance da perfeição moral é um progresso infinito, assintótico, em direção a ela e não propriamente o seu atingimento em um ponto temporal qualquer. Como nota Byrne (2007), essa passagem no raciocínio do sábio de *Königsberg* é paradoxal. Se dever implica poder e a perfeição moral é devida, deve ser possível atingir a perfeição moral. Contudo, o que é afirmado na *Crítica da Razão Prática* é que, no final das contas, a perfeição moral é impossível, a única coisa possível é uma aproximação sempre maior dela, sem nunca a alcançar. Se esse for o caso, o argumento não atingiria a sua conclusão pela própria admissão do autor. Talvez haja uma maneira de reconstruir o argumento de modo que ele não caia nessa armadilha, não iremos, todavia, nos aprofundar mais sobre essa questão aqui.

Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant justifica existência do abismo existente entre a demanda moral e nossa capacidade de satisfazê-la com base na ideia de que estamos naturalmente sob a égide da vontade má, que prioriza a própria felicidade sobre o respeito pelo dever. Como muitos intérpretes notam, essa ideia parece se originar no conceito teológico da queda e especialmente da visão pessimista das capacidades morais humanas herdada de Agostinho através do luteranismo. Assim como é o caso para Agostinho e para

Lutero, Kant pensa que necessitamos de uma revolução da vontade (o que corresponderia à conversão ou ao nascer de novo, na linguagem religiosa) para passarmos do domínio da vontade má para a vontade boa, o que nos capacitaria a realizar a lei moral. Essa revolução, no entanto, estaria fora do nosso alcance sem a assistência divina. A revolução seria um efeito da graça. Entretanto, Kant, ao final da primeira parte da obra, rejeita o uso dos efeitos da graça seja na razão teórica, seja na prática. Em relação à primeira, porque a aplicação da categoria de causa e efeito a Deus, que estaria além de toda a experiência possível, seria ultrapassar o limite do que é teoricamente adequado – um exemplo de dialética da razão pura, que foi condenada na primeira Crítica. Em relação à segunda, porque a graça diz respeito ao que é feito por Deus e não por nós.

É a partir daqui que Hare elabora o seu argumento para além do que foi admitido por Kant. Uma coisa importante a se notar é que o argumento pelo postulado da imortalidade não parece funcionar sem a ideia da revolução da vontade. Se é verdade que nessa vida não chegamos à perfeição moral e que não há um padrão de progresso estável em direção a ela sem a revolução da vontade, por que esperar que numa vida futura sem limites temporais isso pudesse ser diferente? A possibilidade da perfeição moral depende não só de uma vida eterna futura, mas da assistência divina, de modo que não faz sentido postular uma sem a outra. Mais ainda, a última parece ser mais relevante que a primeira, uma vez que a ideia de que somente uma progressão moral infinita é possível aos seres humanos – que motiva a postulação de uma vida sem fim temporal - é controversa e carece de uma justificação mais robusta por parte de Kant e pode contar positivamente contra o próprio argumento, conforme indicamos acima.

O argumento de Hare, portanto, parte de um ponto semelhante ao argumento de Kant para o postulado de imortalidade: a demanda moral que reconhecemos sobre nós mesmos é maior do que nossa capacidade de satisfazê-la, o que chamaremos de abismo moral. Contudo, se algo é legitimamente demandado de nós, esse algo deve ser factível por nós. Portanto, deve haver alguma forma de tornar a demanda moral factível para nós. É aí que Deus entra em cena. Ele teria o poder de nos capacitar a realizar a demanda moral além de nossas faculdades naturais. Dever implica poder, mas não necessariamente poder por si mesmo.

Que haja um abismo moral é um fato bem atestado pela nossa própria experiência. A ocorrência de pessoas que realizam consistentemente os seus deveres morais é rara e um fato geralmente digno de nota. Mesmo pessoas cujas vidas são marcadas por um elevado nível de santidade moral, traduzido no fato de que suas ações são quase sempre moralmente valiosas e de acordo com suas obrigações morais, às vezes ao custo do seu próprio

bem-estar, muitas vezes apresentam algumas falhas morais relevantes. Muitos ao longo da história das ideias procuraram explicar esse fato de diversas maneiras, o que é um atestado de que ele é tido como real. Em muitas religiões esse fenômeno é explicado mediante narrativas da queda do homem. Na história da Filosofia, houve quem tentasse explicar o abismo moral apelando para o mal inerente à própria natureza humana ou mesmo por meio de alguma tradução secularizada do relato da queda e do pecado original. Kant pensa, conforme expusemos, que a disposição natural para o mal nos seres humanos é fruto de uma ordenação inadequada da vontade ao favorecer a própria felicidade em detrimento da lei moral.

Muitos psicólogos evolucionistas hoje tendem a concordar com o filósofo de Königsberg por razões científicas. Joshua Greene (2013, p. 23), que mencionamos no capítulo anterior, sustenta a ideia de que o tipo de cooperação favorecido pela evolução e que molda, ao menos parcialmente, nosso comportamento moral é intragrupal, não intergrupal, menos ainda universal. Portanto, nós temos naturalmente a tendência de satisfazer nossos interesses e os interesses de nosso grupo sobre e muitas vezes em detrimento dos interesses de outros indivíduos e de outros grupos em situações de competição. Até a cooperação intragrupal precisa ser positivamente reforçada culturalmente para ser garantida, especialmente adicionando custos a ações de indivíduos que procuram naturalmente se aproveitar da comunidade sem nada contribuir. Os deveres que geralmente reconhecemos sobre nós mesmos, todavia, são universais no sentido de que reconhecemos que os devemos a qualquer ser humano ou até mesmo a animais de outras espécies, independente de ele fazer parte de nosso grupo ou não. Desse modo, seríamos biologicamente inclinados a falhar com nossa obrigação moral de imparcialidade.

Deus pode nos assistir no cumprimento das demandas da moralidade de diversas maneiras, afirma Hare. Ele pode tornar mais salientes à nossa percepção as razões para agir conforme o dever, pode reorganizar nossos sentimentos morais de forma que a motivação para obedecer a lei moral possa competir com a motivação egoísta, pode nos perdoar por nossas transgressões de modo que o peso da culpa não seja um fator desmotivador, pode dar-nos outras oportunidades para satisfazer a demanda moral mesmo após a morte.

Afirmar essa linha argumentativa compromete o teísta a asseverar que a assistência divina está disponível e é ofertada a qualquer um que queira dela lançar mão, o que excluiria versões do teísmo em que Deus limita a oferta do aperfeiçoamento moral a alguns eleitos previamente, a despeito do que eles façam ou deixem de fazer. Por isso, também torna mais complexa a hipótese a ser contrastada com o naturalismo, o que representa uma

desvantagem relativa. Essa desvantagem, assim espera o proponente do argumento, poderá ser superada pelo ganho de poder explicativo.

O naturalismo não tem à sua disposição uma maneira plausível de fechar o abismo moral. Alguns naturalistas propuseram uma visão otimista para o futuro da moralidade. Steven Pinker (2011), por exemplo, argumenta que houve uma redução significativa na violência ao longo, pelo menos, do último milênio, com um significativo progresso moral em várias áreas. Porém, mesmo Pinker admite que o melhoramento da humanidade defendido não pode ser considerado um caminho seguro e inabalável de progresso moral, mas que as circunstâncias históricas que a tornaram possível são altamente contingentes e podem deixar de ser o caso. Sem contar que toda a narrativa de progresso moral uniforme pode ser bastante questionada. De todo modo, a possibilidade do cumprimento pleno da demanda moral dado o naturalismo soa utópico e aberto somente a um grupo limitadíssimo de pessoas que possam futuramente fazer parte de uma sociedade em que estiverem presentes as condições históricas que supostamente seriam capazes de gerar o aperfeiçoamento moral.

A melhor aposta do naturalista para se opor ao argumento é negar a demanda elevada. O fato de que não podemos atender à alta demanda que muitas teorias normativas nos impõem pode ser vista como evidência de que essas teorias estão erradas. Como reza o ditado: o *modus ponens* de um é o *modus tollens* de outro. Por essa lógica, a moralidade deveria ser limitada aos deveres para com amigos ou familiares, deixando de lado deveres para com inimigos ou pessoas de fora do nosso grupo. Existem dois problemas como esse tipo de resposta. O primeiro é o de que mesmo nossos deveres em relação ao nosso núcleo familiar e aos nossos amigos mais próximos são bastante difíceis de honrar em sua completude, de modo que mesmo esses deveres serão elevados demais. O segundo é o de que nossa intuição moral milita contra esse tipo de redução da demanda.

Outra opção para o naturalista é afirmar que o cumprimento pleno da lei moral pode ser enxergado não como um dever mas como um ideal. Algo que devemos tentar alcançar mesmo sabendo que muito provavelmente não podemos alcançar. Aqui a questão que se põe é se é racional tentar realizar algo que se crê não ser possível. Eu posso tentar pular da Terra até a Lua. Suponha que comece a fazer exercícios físicos para fortalecer minhas pernas. Ao me perguntarem o que eu estou fazendo posso dizer: “estou me preparando para pular da Terra até Lua”. Dificilmente alguém tomaria como racional minha conduta.

O último movimento que o naturalista pode fazer é negar o princípio do “dever implica poder”. Talvez haja deveres cujo cumprimento seja não seja factível para o agente.

Buckwalter (2020) enumera vários contextos em que o princípio não se aplicaria. Por exemplo, no caso de promessas cujo cumprimento está fora da habilidade do promitente ou no caso de pedidos de desculpas em situações em que realizar a ação devida era impossível, ou, ainda, no caso de deveres adquiridos pelo exercício de papéis sociais, como o dever de professor de explicar claramente. Porém, em todos esses casos, não nos parece que haja contraexemplos legítimos contra o princípio.

No caso das desculpas pelo que não é factível, o que se deseja não é a exoneração da culpa, mas a prestação de informações a outra pessoa sobre uma circunstância que anulou a própria obrigação. Suponha que eu tenha me encarregado de levar o lanche para os meus filhos na escola. No caminho me envolva num acidente automobilístico do qual não possua nenhuma culpa, o que torna impossível para mim levar o lanche ou mesmo providenciar uma alternativa. Quando, posteriormente, peço aos meus filhos desculpas por não ter realizado minha incumbência, não há aí um pedido de exoneração da culpa. Se meus filhos me condenassem mesmo depois de saberem das circunstâncias que levaram a não realização da ação, eles estariam sendo injustos.

No caso das promessas irrealizáveis, a resposta adequada é pensar que não houve uma assunção válida de um dever, portanto o não cumprimento da promessa não é uma transgressão. O que pode bem ocorrer com a realização da promessa é a indução de outra pessoa ao erro ou a quebra de confiança. Supondo que a outra pessoa não saiba que é impossível para o promitente cumprir a promessa, ela pode confiar que a promessa será cumprida e moldar seu próprio comportamento com base nessa confiança e isso gerará danos ao relacionamento e possivelmente danos materiais.

No caso dos deveres de papel social, como o caso do professor, sugerimos que, embora o professor inábil não tenha a obrigação de explicar bem, ainda assim ele é condenável por não cumprir uma obrigação prévia, qual seja, a de assumir o papel de professor mesmo sendo inábil.

O princípio do “dever implica poder” parecer ser bastante intuitivo, o que é provado pelo uso constante dele por filósofos adeptos de diversas teorias normativas e metaéticas. Não só isso, ele é usado na prática frequentemente nos casos em que a culpa não é atribuível por falta de controle do agente em relação à situação. Suponha que eu prometa à minha esposa comprar um ingresso para a última apresentação de sua banda favorita, mas por motivo de saúde do vocalista da banda a apresentação é cancelada e os ingressos não são vendidos. Eu não posso ser considerado culpável nessa situação e a razão para isso é que a

superveniência da condição que torna sua satisfação impossível anula efetivamente a própria obrigação. Por todas as razões apresentadas acima, a rejeição do princípio pelo naturalista não parece ser avalizada.

Até agora propusemos um argumento abductivo segundo o qual Deus provê uma melhor explicação acerca da factibilidade da demanda moral em face de nossa percebida incapacidade do que o naturalismo. Por outro lado, ele pode ser formulado também como um argumento pragmático baseado na ideia de desespero moral. Uma vida dedicada ao cumprimento da lei moral é uma vida que tem custos, que envolve investimento consciente de tempo e esforço em criar um caráter bom, em educação, frequentemente mediante sacrifícios pessoais. Esse tipo de investimento só é psicologicamente viável mediante a esperança de que o objetivo pode ser alcançado. Se, por maiores que sejam nossos esforços, o máximo que possamos esperar é uma vida de mediocridade moral, teremos uma decorrente diminuição em nossa motivação para cumprir a lei moral. Voltando ao exemplo do atleta olímpico, o competidor que não tem esperança de conquistar a medalha dificilmente conseguirá suportar os rigores do treinamento que tornam possível a conquista. O naturalista não tem base racional para esperar pelo pleno cumprimento da demanda moral. Nesse sentido, há uma vantagem prática na esperança em Deus pelo aperfeiçoamento moral, que é reforçar motivacionalmente o engajamento total na vida moral.

3.4. Avaliação dos argumentos

Neste capítulo apresentamos e defendemos três argumentos para a existência de Deus baseados na evidência da ordem moral. Os três possuem inspiração kantiana, apesar de irem além do que Kant propôs.

O primeiro desses argumentos é abductivo foi proposto por John Hare e é bastante semelhante a outro apresentado por C. Stephen Layman, a quem também fazemos referência durante a sua formulação. A evidência de que se parte é a estabilidade racional do empreendimento moral que pode ser traduzida no fato de que as razões morais possuem primazia na condução da ação sobre os demais tipos de razão, inclusive o prudencial. O empreendimento moral só poderá ser racionalmente estável se houver uma convergência final entre virtude e felicidade. A ausência de convergência ameaça a estabilidade racional na medida em que torna possível que considerações prudenciais se sobreponham às morais ou ainda em

que levem à incomensurabilidade das razões morais e prudenciais. Essa convergência, por sua vez, é de se esperar dada a existência de Deus com as características a Ele geralmente atribuídas pelo teísta. Deus como criador e mantenedor da natureza e justo juiz das ações morais está em posição de garantir que haja uma ordem moral.

É difícil perceber como o naturalista poderia explicar a ordem moral. Uma sugestão é a de que ele poderia postular algo como uma lei impessoal, que gere a convergência, algo como a lei do carma no Hinduísmo e no Budismo. A lei do carma, que pode ser entendida como uma espécie de relação causal entre ações que possuam valor moral com certas consequências em que ações moralmente boas são correspondidas com consequências boas e ações moralmente más com consequências más, não parece ser uma boa parceira do naturalismo. Em primeiro lugar, porque não se trata de uma lei que possua atestação empírica no mundo em que vivemos, pelo menos. O que move o argumento de Hare e o de Kant, antes dele, é justamente a verificação de que há pessoas que se engajam na boa conduta e que vivem vidas infelizes e pessoas más que vivem em relativo bem-estar. A própria raiz religiosa da proposta da lei do carma admite isso e propõe que se trata de uma lei que se aplica de uma vida para outra num ciclo de renascimentos. Desse modo, alguém poderia sofrer as consequências de ações morais de uma vida em outra. Isso leva à segunda razão pela qual a lei do carma não se coaduna com o naturalismo, pois seria necessário postular a existência de entidades ou eventos sobrenaturais como a vida após a morte, alguma forma de persistência pessoal após a morte e transferência para outro corpo ou algo que o valha. A lei do carma parece estar mais de acordo com uma perspectiva teísta ou politeísta do mundo do que com a naturalista¹²⁵.

No processo de responder a algumas objeções a esse argumento, notamos também que o fato de haver uma ordem moral, ainda que imperfeita, não parece ser algo que seja facilmente explicável pelo naturalista. Ele pode apelar para alguma forma de naturalismo metaético e afirmar que o bem moral é somente uma expressão da função biológica humana, da teleologia natural humana, por isso seria de se esperar que o moral fosse de um modo geral bom para nós. Como notamos no primeiro capítulo, essa posição metaética enfrenta diversos obstáculos: a redução do moral ao natural parece improvável; o recurso à teleologia no naturalismo é problemática; e, se tivéssemos evoluído para ser criaturas significativamente diferentes do que somos biologicamente falando – ou seja se algum dos contrafatuais darwinianos de que tratamos no capítulo 2 tivesse sido caso –, o bem moral para nós poderia

¹²⁵ Sharma (1962, p. 197, 364) pondera que algumas escolas de filosofia hindu, como a Nyaya argumentam explicitamente pela origem divina da lei do carma.

ser bastante diferente, o que faria as verdades moral serem contingentes. Ele pode apelar também para o não naturalismo metaético, mas nesse caso terá de explicar por que há um concerto entre os fatos naturais e os fatos morais, o que não parecer ser óbvio.

Diante disso, o teísmo explica melhor a estabilidade racional do empreendimento moral do que o naturalismo.

O segundo argumento, proposto por Ebels-Duggan, parte do fato de que o nosso mundo é tal que somos defrontados com situações em que, para preservar princípios inegociáveis, precisamos permitir consequências inadmissíveis ou o contrário, para evitar consequências inadmissíveis, precisamos abrir mão de princípios inegociáveis. Diante disso precisamos optar por uma entre as quatro opções a seguir: desvalorizar princípios, desvalorizar as consequências, desesperar-se da moralidade ou ter esperança de que aqueles afetados serão redimidos de alguma maneira. As duas primeiras alternativas são incompatíveis com a moralidade. Desesperar-se da moralidade envolve relativa perda na motivação de agir moralmente. Manter a esperança depende da existência de uma ordem moral em que os fins da moralidade, ao final de contas, poderão ser servidos pelas nossas ações. O teísmo fornece uma perspectiva em que essa ordem moral é possível, em que Deus cuida para que boas consequências se sigam, ao final, de ações que respeitam os princípios da moralidade. O naturalismo, por sua vez, não parece fornecer a possibilidade para uma ordem moral desse tipo. Esse argumento pode ser interpretado como um argumento teórico, que partiria da evidência da possibilidade da realização dos fins da moralidade, mas provavelmente é mais bem visto como um argumento pragmático. Nesse caso, temos que a vida moral é uma tarefa árdua e que demanda engajamento diário, investimento racional e emocional e inclusive sacrifícios pessoais. Para que ela seja levada a efeito de maneira razoavelmente bem-sucedida, é preciso que acreditemos que os seus fins sejam possíveis e, para que façamos isso racionalmente, é melhor sermos teístas do que naturalistas.

O terceiro argumento, chamado de “a partir da graça”, tem por premissa a existência de um abismo moral: a demanda moral que reconhecemos sobre nós ultrapassa nossa capacidade natural de satisfazê-la. Todavia, o que nos é legitimamente demandado deve ser factível para nós. Isso gera um paradoxo para o naturalista. Já o teísta, afirma Hare, tem condições de resolver a questão apelando para a graça divina na assistência às nossas capacidades naturais. Dever implica poder, mas esse “poder” pode ser “poder com auxílio de alguém”. Nesse caso, a assistência divina deve estar disponível a todos sobre os quais pesa a demanda moral, bastando para os agentes que eles decidam lançar mão dela.

Argumentamos que, mesmo sem uma doutrina da queda do homem ou do pecado original, o naturalista tem razão para acreditar na existência do abismo moral. A história humana mostra que os seres humanos de um modo geral são altamente falhos do ponto de vista moral e que, mesmo pessoas que se aproximaram muito da santidade moral, ficaram aquém da perfeição. Desse modo, temos boa base indutiva para afirmar que provavelmente não nos é possível satisfazer a demanda moral. A melhor opção para o naturalista fugir do paradoxo é negar a intuição de que temos essa demanda sobre nossos ombros. A não factibilidade serviria como evidência da não obrigatoriedade via *modus tollens*, usando o princípio do dever implica poder. Esse movimento ocorrerá ao custo da intuição de que temos uma demanda moral elevada, o que já é uma desvantagem. Além disso, argumentamos que mesmo a redução da demanda moral com respeito a certos grupos de pessoas poderá gerar abismos morais ainda que menores, que necessitariam ser preenchidos.

O argumento a partir da graça é abduutivo e parte da evidência do abismo moral e do princípio do dever implica poder. O teísmo explica a possibilidade da satisfação da demanda moral dada a nossa incapacidade mediante a assistência divina. O naturalista não parece ter uma explicação viável, restando a ele tentar negar a evidência. Dito isso, o argumento pode ser visto também como um argumento pragmático. Retomando a ideia de que a vida moral envolve custos e investimentos constantes por parte dos agentes, a crença de que a excelência moral é alcançável gera uma motivação que não está à disposição daqueles que não acreditam na possibilidade do atingimento da perfeição moral. Essa motivação torna mais provável o sucesso no engajamento na vida moral.

Concluída a exposição no que diz respeito aos argumentos a partir da ordem moral, passamos ao último capítulo que trará um argumento moral cumulativo para a existência de Deus, bem como uma discussão sobre os critérios de sucesso dos argumentos teológicos naturais e sobre o valor de defesas cumulativas.

4. UM ARGUMENTO MORAL CUMULATIVO PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS

As últimas décadas viram um ressurgimento significativo da teologia natural em filosofia da religião. A tarefa de propor e defender argumentos sobre a existência de Deus e de seus atributos usando a razão e indícios que não dependem de revelação especial, que havia sido largamente desacreditada desde os ataques de Hume e Kant, retornou com o resgate dos argumentos clássicos, agora defendidos com cada vez maior rigor, e com a formulação de novos argumentos.

Na categoria dos clássicos, o argumento ontológico defendido de maneiras diferentes por Anselmo e por Descartes, ganhou novas versões por Hartshorne (1965), Plantinga (1974) e Nagasawa (2017), utilizando os instrumentos da lógica modal desenvolvidos em meados do século XX. Os diversos argumentos cosmológicos, como os argumentos a partir da contingência defendidos por Tomás de Aquino e Leibniz, e o argumento *kalam*, oriundo da filosofia medieval islâmica, receberam novos tratamentos pelas mãos respectivamente de Rasmussen e Pruss (2018) e Craig (1979). Argumentos teleológicos ou do desígnio propostos por Tomás de Aquino e Paley foram revigorados por Swinburne (2004) e Ratzch (2001). A aposta de Pascal foi atualizada por Jordan (2006), Rota (2016) e Jackson e Rogers (2019). Na classe dos novos argumentos, temos aqueles a partir do ajuste fino para a vida e para o conhecimento, da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, da consciência, da experiência religiosa, dos milagres, da razão, da modalidade possibilidade, da aplicabilidade da matemática, entre outros. Além desses, é claro, estão muitos dos argumentos morais, alguns dos quais foram apresentados aqui. A proliferação dos argumentos teístas tornou inadequado falar no argumento ontológico, cosmológico, teleológico, moral, no singular. Cada um desses passou a constituir uma família de argumentos.

Há várias razões para o renascimento contemporâneo da teologia natural. Uma das mais relevantes certamente foi a rejeição do positivismo lógico e do princípio verificacionista do significado em filosofia analítica. Outra foi o impulso concedido pelos desenvolvimentos em lógica modal de meados do século passado à metafísica analítica. Como afirma Taliaferro (2007; p. 491), esses fatores fizeram com que as comportas filosóficas se abrissem e projetos que ocupavam lugar central na filosofia medieval voltassem à pauta.

Outro fator para a retomada da teologia natural que nos interessa especialmente neste capítulo foi uma mudança na forma de avaliar o sucesso dos argumentos a favor e também contra a existência de Deus de que nos ocuparemos na próxima seção.

4.1. Os critérios de sucesso da teologia natural e os argumentos cumulativos

Argumentos para a existência de Deus foram tradicionalmente apresentados em forma dedutiva¹²⁶. Desse modo, se válidos, as suas premissas levam necessariamente à conclusão. Ademais, para que um argumento em teologia natural fosse considerado bem-sucedido, geralmente se pensava que era preciso que suas premissas fossem evidentes a priori, ou evidentes aos sentidos ou incorrigíveis, de modo que ninguém pudesse negá-las sob pena de irracionalidade ou insanidade mental. Por exemplo, Plantinga, em seu *God and Other Minds*, define da seguinte maneira os critérios de sucesso da teologia natural:

O que o teólogo natural se propõe a fazer é mostrar que algumas das crenças centrais do teísmo se seguem dedutivamente ou indutivamente de proposições que são obviamente verdadeiras e aceitas por quase todas as pessoas sãs (p. ex., algumas coisas estão em movimento) juntamente com proposições que são autoevidentes ou necessariamente verdadeiras¹²⁷. (PLANTINGA 1967, p. 4)

Com esses critérios, Plantinga, um teísta, chega à conclusão de que os argumentos da teologia natural não são bem-sucedidos. Porém, logo em seguida, também conclui de que muitas outras crenças que são cridas por praticamente todas as pessoas, como a existência do mundo externo ou a existência de outras mentes além da minha, também não tem argumentos bem-sucedidos em seu favor. A lição que Plantinga tira a partir dessa dialética é a de que há crenças que podem ser tidas racionalmente mesmo na ausência de evidência proposicional em seu favor.

O que ele viria a perceber posteriormente é que o critério estabelecido para o sucesso da argumentação parece ser elevado demais. Qual arrazoado filosófico historicamente consegue satisfazer essa meta? Filósofos são conhecidos por discordar ardorosamente sobre

¹²⁶ Uma exceção relevante é o argumento teleológico que muitas vezes é apresentado, inclusive em versões tradicionais, na forma de uma analogia da natureza com artefatos.

¹²⁷ Texto original: “*What the natural theologian sets out to do is to show that some of the central beliefs of theism follow deductively or inductively from propositions that are obviously true and accepted by nearly every sane man (e.g., Some things are in motion) together with propositions that are self-evident or necessarily true.*”

uma gama significativa de assuntos. Proposições que geralmente são cridas acriticamente pela população em geral são objeto de polêmicas acaloradas nos debates filosóficos. Mesmo a aplicabilidade de princípios basilares de lógica, como a lei da não contradição e do terceiro excluído ou a regra de inferência conhecida como *modus ponens*, é contestada seriamente por filósofos competentes. Desse modo, demandar que um argumento seja capaz de mover o assentimento de qualquer ser racional parece excessivo e qualquer tentativa de argumentar em favor desse critério certamente falharia em satisfazê-lo.

Agora, quanto mais incontroversas e mais bem aceitas as premissas de um raciocínio melhor será, já que um número maior de pessoas será movido a aceitar suas conclusões se o processo de inferência for válido. Isso explica, em parte, porque argumentos como o cosmológico e o teleológico gozaram de mais espaço no debate e, possivelmente, porque o argumento moral é mais bem avaliado em círculos populares do que entre o público especializado filosófico¹²⁸. Que exista algo ao invés de nada ou que o universo exiba algum tipo de ordem que ao menos convide a uma explicação são fatos que poucos negam, mesmo entre filósofos. Por outro lado, o *status* da moralidade é uma questão muito mais contenciosa. Como expusemos no primeiro capítulo, por boa parte do século XX, o antirrealismo moral foi a posição mais reputada e, embora em tempos recentes tenha havido um ressurgimento do realismo, ainda há forte representação antirrealista. Para o público em geral, contudo, alguma versão de realismo moral parece ser a posição padrão. Como notam os teóricos do erro, a linguagem natural certamente parece embutir compromissos realistas. Por isso, é compreensível que argumentos que partam do realismo quanto a obrigações morais tenham maior apelo popular do que especializado.

Portanto, argumentos que não partem de premissas universalmente ou quase universalmente aceitas têm valor mais limitado, mas isso não significa que sejam desprovidos de valor. Em primeiro lugar, eles poderão ser convincentes para aqueles que crerem nelas. Em segundo lugar, eles revelarão relações entre teses ou ideias que não seriam previamente patentes. Em terceiro lugar, elas colocarão, por assim dizer, uma etiqueta de preço para a adoção das teses envolvidas. Por exemplo, se alguém quiser ao mesmo tempo afirmar o conhecimento moral, realismo metaético e o naturalismo, ao se convencer pelo argumento apresentado no capítulo 2 desta tese, será movido a rever alguma dessas posições e adotar aquelas que lhe parecerem menos custosas epistemicamente, ou seja, abandonar a posição que lhe pareça menos

¹²⁸ O leitor atento se lembrará de que a diferença entre a recepção do argumento moral pelos filósofos e pelo público em geral foi uma das questões que motivou essa pesquisa em primeiro lugar.

provável. Isso leva a uma outra razão por que possivelmente alguns filósofos teístas hesitem em apresentar argumentos morais. Argumentar que diversos aspectos da moralidade se encaixam mal numa perspectiva naturalista significa recomendar, ainda que não intencionalmente, o abandono de crenças acerca do fenômeno moral àqueles que permanecerem, por qualquer razão, mais inclinados ao naturalismo. Como essas crenças são tidas como verdadeiras e importantes pelo teísta, ele pode se sentir desencorajado a se esforçar para mostrar o verdadeiro preço epistêmico delas, porque fazê-lo pode mover o naturalista a adquirir mais uma crença que o teísta julga falsa. Em outras palavras, numa medida de política argumentativa tendo por base o valor de não levar outras pessoas a adquirir crenças falsas, o teísta pode escolher deixar de lançar mão do argumento. Ademais, o proponente de um argumento com premissas que não são quase universalmente aceitas ou não majoritárias pode reforçar sua defesa tentando mostrar por que elas deveriam ser mais bem aceitas, ou seja, apresentando argumentos para as premissas.

Diante disso, fica claro que há espaço na teologia natural para argumentos com premissas que não passem no critério delimitado por Plantinga em *God and Other Minds*. Outra percepção quanto ao sucesso de raciocínios teológicos naturais que mudou diz respeito a quão forte a conclusão de um argumento deve ser para ser considerado bem-sucedido. O procedimento usual era analisar cada um dos argumentos em isolamento, advogar que por si sós eles não serviam para estabelecer sua conclusão e declarar todo o projeto frustrado. Isso, contudo, é um engano. Conforme o apto diagnóstico de Swinburne (2004, p. 12):

Uma malsinada característica da filosofia da religião recente tem sido a tendência de tratar argumentos para a existência de Deus isoladamente uns dos outros. Não pode haver, é claro, objeção em considerar cada argumento inicialmente, para efeito de simplicidade na exposição, isoladamente. Mas, claramente, os argumentos podem reforçar uns aos outros ou, alternativamente, enfraquecer uns aos outros, e precisamos considerar se eles o fazem ou não. Às vezes, contudo, filósofos consideram argumentos para a existência de Deus isoladamente raciocinando da seguinte maneira: o argumento cosmológico não prova a conclusão, o argumento teleológico não prova a conclusão, etc., etc., logo, os argumentos não provam a conclusão. Mas essa técnica de “dividir e conquistar” é inadmissível. Mesmo se o único tipo de argumento bom fosse o argumento dedutivo válido a partir de premissas que se saibam verdadeiras, seria inadmissível¹²⁹.

¹²⁹ No original: “*One unfortunate feature of recent philosophy of religion has been a tendency to treat arguments for the existence of God in isolation from each other. There can, of course, be no objection to considering each argument initially, for the sake of simplicity of exposition, in isolation from others. But clearly the arguments may back each other up or alternatively weaken each other, and we need to consider whether or not they do. Sometimes, however, philosophers consider the arguments for the existence of God in isolation from each other, reasoning as follows: the cosmological argument does*”

Swinburne continua explicando que, mesmo argumentos dedutivos que não estabelecem sua conclusão, podem ser agregados para formar bons argumentos caso a combinação das premissas dos dois argumentos supra as carências que cada um deles possui separadamente. Se isso é verdade com relação à dedução, é muito mais notável em relação aos argumentos probabilísticos ou indiciários. Swinburne divide esse tipo de argumento em duas classes que chama de “C-indutivos” e “P-indutivos”, mas que vamos chamar de “C-probabilísticos” e “P-probabilísticos”. Os primeiros são aqueles que simplesmente aumentam a probabilidade da conclusão, enquanto os segundos tornam a conclusão mais provável do que sua negação, em termos numéricos, elevam a probabilidade dela acima de 0,5 numa escala de 0 a 1.

O efeito cumulativo de vários argumentos C-probabilísticos pode gerar um argumento P-probabilístico. Isso é bastante fácil de observar nos diversos contextos em que a abdução é aplicável. Considere a seguinte situação: um paciente é atendido no pronto-socorro de um hospital. A temperatura dele é medida e verifica-se febre alta. Essa evidência dá ao médico um argumento C-probabilístico em favor de todas as doenças que causam febre (dengue, COVID-19, gripe, p. ex.) e diminui proporcionalmente a probabilidade de o paciente estar com alguma doença que não possua a febre como um de seus sintomas. O paciente relata dor no corpo e dificuldade de respiração. A nova evidência aumenta mais ainda a probabilidade de que se trate de doenças que têm, além de febre, dor no corpo e dificuldades respiratórias como sintomas, mas diminui a probabilidade de que se trate de dengue, que, embora cause as duas primeiras, não possui sintomas respiratórios. Mais tarde, o paciente relata profunda perda de gosto e de olfato. Como perda de gosto e olfato é comum em casos de COVID-19, mas bem menos comuns em outros tipos de infecção respiratória, essa evidência avança a probabilidade da COVID-19 acima das demais hipóteses. Além disso, o médico é informado de aumento significativo nos casos de COVID-19 na região nos últimos dias. Daí por diante, cada um dos indícios reforça a hipótese da COVID-19 até que o médico realiza seu diagnóstico. Nenhuma dessas evidências isoladamente seria suficiente para que ele chegasse a essa conclusão, mas todas combinadas formam um corpo de indícios suficiente para afirmar que se tem um bom argumento P-probabilístico para a COVID-19.

not prove the conclusion, the teleological argument does not prove the conclusion, etc., etc., therefore the arguments do not prove the conclusion. But this ‘divide and rule’ technique with the arguments is inadmissible. Even if the only kind of good argument was a valid deductive argument from premisses known to be true, it would be inadmissible.”

Um dos exemplos mais comuns de contextos em que a força cumulativa de diversos indícios é tomada como determinante são os casos criminais perante as cortes de justiça. Raramente um crime deixa atrás de si uma prova incontestável de autoria. Em crimes do colarinho branco, no quais geralmente há complexa premeditação e cálculo quanto aos riscos do descobrimento do ilícito e de sua autoria, medidas são tomadas previamente para que não haja rastros da ação criminosa e, mesmo que haja, que eles não levem aos verdadeiros mentores do crime e apontem para um intermediário ou para um “laranja” (alguém cuja identidade é falsamente utilizada para perpetrar a ação). Nesses casos, o máximo que as autoridades acusadoras podem fazer, na maioria das vezes, é montar um conjunto de provas mais ou menos fracas tomadas individualmente que gerem a convicção de que o crime foi perpetrado por uma organização criminosa composta de tais e tais pessoas. Como condenações judiciais demandam um alto grau de confiança na culpabilidade dos cidadãos, considerando a presunção de inocência, o papel dos acusadores é bastante difícil de ser desempenhado. Mesmo um bom argumento P-probabilístico pode não ser o suficiente, visto que se demanda uma confiança bem superior a 50%.

Uma questão interessante que não será abordada aqui é qual a probabilidade que seria necessária para afirmar a racionalidade ou a justificação da crença em Deus. Alguns filósofos pensam que há presunções vigentes no debate sobre a existência de Deus assim como há a presunção de inocência no raciocínio jurídico. Anthony Flew (1972), por exemplo, argumentou pela presunção de ateísmo, segundo a qual o ateísmo seria a posição inicial dos participantes no debate sobre Deus, cabendo ao teísta o ônus da prova. Esse tipo de presunção, além de colocar todo ônus probatório nas costas do teísta poderia, em tese, também demandar que este demonstrasse sua posição acima de qualquer dúvida razoável, assim como no caso judicial. Por outro lado, o teísta pode tentar argumentar algo como uma presunção de teísmo. William Wainwright (2003) sugere um argumento que tal baseado no fato de que a crença em Deus parece ser natural, os seres humanos são instintivamente ou intuitivamente religiosos, acreditam numa realidade transcendente, de modo que seria o trabalho do ateu construir um anulador para a crença básica religiosa e não o contrário. O teísta pode também argumentar que crer na existência de Deus possui claras vantagens práticas. No capítulo terceiro, discutimos duas razões pelas quais seria praticamente vantajoso acreditar num ordenador moral do universo. Outros argumentos pragmáticos, como a aposta de Pascal, podem também estar disponíveis ao teísta, de maneira que ele possa afirmar que, mesmo que não haja excelente evidência para a existência de Deus, é racional crer mesmo assim, considerando as matrizes-

padrão de teoria da decisão e as vantagens envolvidas. Essas vantagens, aliás, nem precisam estar no além-mundo ou no porvir escatológico, visto que há bastantes estudos¹³⁰ que sugerem que ser religioso é significativamente associado a benefícios no que diz respeito à saúde, além da pertença a uma comunidade, o senso de propósito na vida, entre outros.

Não alegaremos aqui que os argumentos apresentados são suficientes para estabelecer por si mesmos, mesmo cumulativamente, a racionalidade da existência de Deus ou para estabelecê-la como conhecimento. Isso se dá muito em razão do fato de que, embora a moralidade seja parte essencial da vida humana, o corpo de indícios a ser examinado no que diz respeito à existência de Deus é muito mais abrangente e certamente pode gerar muitos outros argumentos pró e contra. O que defendemos é que cada um dos argumentos não pragmáticos para o teísmo apresentados anteriormente são bons argumentos C-probabilísticos que, combinados, formam um argumento C-probabilístico ainda melhor. Se estivermos certos, os indícios analisados poderão mover o naturalista, ao menos um pouco, em direção ao teísmo e prover maior segurança epistêmica ao teísta.

Por fim, uma outra vantagem de argumentos cumulativos, além da possibilidade de incrementar a probabilidade por meio do acréscimo da contribuição epistêmica de cada peça indiciária, é a possibilidade de alcançar uma audiência maior. Como dissemos há pouco, quanto mais universalmente aceita e incontroversa é a premissa de um argumento, melhor. Ao argumentar a partir de diversas premissas, o teólogo natural pode ampliar a quantidade de pessoas que serão movidas racionalmente por seus argumentos. Afinal, para usar um exemplo que se aplica a esta tese, é possível que alguém rejeite a realidade das obrigações morais, mas conceda que exista consciência moral no sentido por nós delimitado no segundo capítulo. Outrossim, é possível que haja quem aceite que não haja obrigações morais em sentido realista, mas que admita a existência de obrigações para consigo mesmo. Em suma, mesmo que o interlocutor não aceite muitos dos argumentos apresentados, é possível que ao menos um dos argumentos acerte o alvo em relação àquele.

4.2. Um argumento moral cumulativo: obrigações, consciência, conhecimento e ordem

¹³⁰ Ver KOENIG (2012)

Cada indício em favor de uma tese adiciona probabilidade cumulativa a uma hipótese conquanto seja em alguma medida independente dos outros. Se um indício é completamente dependente de outro, se eles forem idênticos ou mutuamente acarretantes, contá-los como peças evidenciais distintas com contribuições probabilísticas autônomas significaria contar duas vezes a mesma evidência, o que inflaria enganosamente a força do argumento cumulativo¹³¹. Devemos, portanto, proceder uma análise da independência das evidências aqui apresentadas em favor do teísmo para avaliarmos a viabilidade de um argumento cumulativo. A existência de obrigações em sentido realista não parece depender de qualquer outra evidência abordada na tese, visto que ela pode ocorrer ainda que não haja as obrigações supostamente para consigo mesmo tratadas no final do primeiro capítulo, ou que não haja consciência ou conhecimento morais, ou que a moralidade não seja um empreendimento racionalmente estável, ou que não haja um abismo entre nossa capacidade moral e as altas demandas da moralidade, ou ainda que não possamos ter esperança para o atingimento dos fins últimos da vida ética. É possível haver conhecimento e consciência morais sem realismo quanto a obrigações e sem as obrigações morais supostamente para consigo mesmo. Estas poderiam fazer parte de um argumento moral para a existência de Deus, mesmo que Ele não fosse a melhor explicação para as obrigações morais em geral.

Há uma dependência relativa entre conhecimento e consciência morais, já que conhecimento moral acarreta consciência (*awareness*) moral. Mesmo assim, as razões apresentadas para pensar que o conhecimento moral é mais bem explicado pelo teísmo são diferentes das apresentadas para pensar que a consciência moral é mais provável dado o teísmo do que dado o naturalismo. Sendo assim, ambas dão contribuições epistêmicas diferentes em favor da hipótese. A evidência do abismo moral depende da crença de que há algo que é moralmente demandado de nós, assim, também acarreta consciência moral, mas não parece acarretar o conhecimento moral. Em suma, os argumentos individuais apresentados partem em

¹³¹ Ted Poston (2018, p. 383) afirma que duas evidências tais que uma acarrete a outra não podem ser usadas num argumento cumulativo probabilístico do tipo bayesiano por violar o critério da independência. O exemplo usado por ele é de um argumento a partir da intencionalidade e outro a partir de crenças morais. Como crenças morais acarretam intencionalidade, ambas não poderiam ser incluídas concomitantemente. Esse raciocínio, contudo, não nos parece inteiramente correto, especialmente se considerarmos que as razões apresentadas para a maior probabilidade da intencionalidade dado o teísmo do que dado o naturalismo são diferentes das apresentadas para a maior probabilidade das crenças morais dado o teísmo do que dado o naturalismo. No mínimo, o fato de que a intencionalidade é mais provável dado o teísmo representaria um ganho no poder explicativo do teísmo com relação às crenças morais além daquele representado no argumento a partir das crenças morais. Fora da representação matemática bayesiana, há também o benefício de ampliar a audiência do argumento, uma vez que é possível rejeitar as crenças morais, mas afirmar a intencionalidade.

sua maioria de evidências que são independentes entre si e mesmo entre aquelas que apresentam algum grau de dependência não se pode falar que haja identidade ou acarretamento mútuo, de modo que a contribuição delas não é redundante e não constitui um caso de contagem dupla de uma mesma peça indiciária.

Pensamos que há boa razão para acreditar que a moralidade é uma parte da realidade que envolve uma série de fatos, a maioria dos quais não tratamos de maneira alguma aqui. Dentre os que tratamos estão: (i) que existem obrigações morais categóricas, objetivas, motivadoras, universais, que geram responsabilização, que apresentam relação de superveniência em relação às propriedades não morais da ação; (ii) que existem certas obrigações em relação a nós mesmos que não são devidas a nós mesmos nem a qualquer outra criatura; (iii) que somos seres capazes de distinguir entre predicados morais; (iv) que temos ao menos algum conhecimento moral; (v) que a moralidade é um empreendimento racional estável caracterizado pela prevalência das razões morais sobre as demais; (vi) que há um abismo entre alta demanda moral que reconhecemos sobre nós e a nossa débil capacidade de satisfazê-la; (vii) que o engajamento bem sucedido na vida moral requer esperança pela consecução mútua de boas consequências das ações e pelo respeito a valores inegociáveis mesmo quando eles se encontram em oposição.

Dentre os sete fatos apresentados acima, há alguns que são relativamente incontrovertidos, é o caso da consciência moral. Outros geram mais discussões, embora seja seguro dizer que são cridos pela maioria dos filósofos, como o conhecimento moral. Provavelmente o realismo moral é a posição majoritária no contexto atual em metaética, contudo há pouco tempo não era. Os fatos mais controversos da lista certamente são o que chamamos de fatos ligados à ordem moral, embora eles estejam entre os mais importantes do ponto de vista prático, já que se relacionam com a motivação moral e a deliberação a respeito do próprio engajamento no esforço ético. Desse modo, o argumento cumulativo pode ser dirigido a um grande número de pessoas, senão de maneira completa, pelo menos de maneira parcial.

Todos esses fatos individualmente e em conjunto são mais bem explicados pelo teísmo do que pelo naturalismo. Não há contradição nas maneiras propostas para a explicação de cada fato. Dessa maneira, cada um desses fatos, adicionados em turno, fornece um suporte evidencial crescente para a hipótese teísta ao mesmo tempo em que enfraquece a hipótese naturalista. Logo, conjugando cada um dos argumentos apresentados, temos um argumento moral cumulativo em favor da existência de Deus.

CONCLUSÃO

Propusemo-nos como objeto a investigação do argumento moral em favor da existência de Deus. Robert Adams (1987, p. 144), um dos responsáveis pelo resgate do argumento nos nossos dias, observou que o assunto havia se tornado uma das fazendas abandonadas da Filosofia. Os seus campos estavam férteis, mas não haviam sido cultivados sistematicamente. A velha casa de campo vitoriana – em nenhum momento o argumento foi tão discutido quanto na Inglaterra do final do século XIX – estava em mau estado de conservação, de modo que não era possível ver as linhas limpas do raciocínio.

Desde a época em que Adams propôs essa metáfora, obreiros foram ao campo – ele mesmo dentre os mais importantes –, cultivaram o solo com o que de melhor a técnica atual tem para oferecer, reformaram a casa e tornaram suas linhas distintas. Se pudermos nos colocar entre os trabalhadores, certamente seria mais como o trabalhador da última hora da parábola evangélica, que é chamado no fim do dia, colhe o fruto do trabalho alheio e, caso receba parte cheia do salário, é certamente mais por graça do que por méritos.

Passaremos agora em revista as discussões aqui presentes.

O primeiro capítulo explora brevemente o conceito de argumentos abduativos, classe à qual pertencem os raciocínios majoritariamente empregados. Em seguida expõe a intuição de Anscombe, que contribuiu fortemente para moldar o cenário da discussão em ética contemporânea: diretamente dando impulso ao ressurgimento das teorias da virtude em metaética e ética normativa e indiretamente fornecendo um contexto para reformulações de teorias metaéticas teístas especialmente voltadas para o conceito de obrigação moral.

O objetivo do capítulo inaugural é apresentar e defender um argumento abduativo em favor da existência de Deus a partir do fato de que há obrigações morais, que possuem como características distintivas objetividade, universalidade, categoricidade, geradoras de motivação e responsabilização. Advogamos que a teoria metaética do comando divino é capaz de explicar bem as obrigações morais. Como se trata de uma teoria antiga e com um largo número de objeções apresentadas historicamente, tratamos de expor e responder a nove dessas objeções, aquelas que consideramos mais relevantes e fortes, dentre as quais o famoso dilema de Eutífron. Embora muitas dessas objeções sejam poderosas contra versões mais extremadas da teoria do comando divino, como o voluntarismo radical associado geralmente (talvez injustamente) a

Guilherme de Ockham, concluímos que nenhuma delas atinge a teoria modificada do comando divino por nós avançada.

Em seguida passamos a analisar as hipóteses explicativas disponíveis ao naturalista, o que nos levou a elaborar um mapa das posições metaéticas hodiernas, passando das variedades do não cognitivismo, à teoria do erro, ao construtivismo e ao realismo naturalista e não naturalista. O leitor dessa parte do capítulo, especialmente o não especialista em metaética, terá um resumo útil de diversas famílias teóricas relevantes da área. Nessa exploração, notamos que há vários filósofos naturalistas que aceitam como verdadeira a proposição de que obrigações morais somente poderiam ser explicadas num contexto teísta, como é o caso de J. L. Mackie, e que, por isso, resolvem rejeitar a realidade das obrigações morais, ilustrando a velha máxima filosófica de que o *modus ponens* de um é o *modus tollens* de outro.

Concluímos, ao final, que as tentativas naturalistas de explicação da existência das obrigações morais falham em explicar plenamente o fato. Assim, o teísmo parece fornecer uma explicação superior da evidência.

Ainda no primeiro capítulo, apresentamos um argumento suplementar cuja formulação, embora indicada por outros autores, é nossa. Discute-se a coerência do conceito de obrigação para consigo mesmo, central para a teoria moral kantiana. Defende-se que não pode haver obrigações morais para consigo mesmo, mas que reconhecemos deveres que aparentemente não poderiam ser devidos a outras pessoas senão a si mesmo. Mostramos que esses últimos podem ser adequadamente pensados como deveres para com Deus por diversas razões diferentes. Desse modo, o teísmo constitui uma boa explicação para esse tipo de obrigação. Já o naturalismo não possui poder explicativo semelhante.

No segundo capítulo, desenvolvemos primeiramente um argumento proposto originalmente por Richard Swinburne partindo da existência de consciência moral. Mostramos porque Deus é uma boa explicação da consciência moral, enquanto o naturalismo não parece favorecer especialmente essa característica como ela se apresenta nos seres humanos. As tentativas de explanação naturalistas se concentram na ideia de que, como o comportamento altruísta é favorecido pela seleção natural em espécies como a nossa, é de se esperar que a consciência moral fosse fixada e passada adiante, já que esta reforça esse tipo de conduta. Argumentamos que a consciência moral não parece ser requerida para o comportamento altruísta e que seu surgimento parece estar em conflito com a parcimônia com que opera a teoria da evolução, especialmente considerando que as teorias da mente mais plausíveis dado o

naturalismo não costumam conceder um papel central para o conteúdo semântico das crenças na geração de comportamento. Ademais, o altruísmo favorecido pela seleção natural não seria o mesmo geralmente requerido pelas teorias morais normativas de maior prestígio.

Nesse mesmo capítulo, discutimos também os argumentos do desmascaramento evolucionário da moralidade, em especial o apresentado por Sharon Street. Este conclui que todos aqueles que pensam que há verdades morais objetivas a respeito de ética normativa têm razões para ser céticos morais pelo fato de que as forças que moldaram nossas atitudes avaliativas básicas são indiferentes à verdade moral. Apresentamos as principais objeções contra Street, nenhuma delas salva o naturalista das garras do ceticismo. O teísta, em contrapartida, possui meios de superar o desafio e afirmar o conhecimento moral. Desse modo, concluímos que este está mais bem acomodado numa perspectiva teísta. A bibliografia sobre argumentos desmascaradores tem se avolumado consideravelmente nas últimas duas décadas, desse modo, o capítulo será interessante ao leitor que queira ter uma entrada para discussão com muito do que há de mais recente sobre o assunto.

O terceiro capítulo trata de argumentos que, em uma ou outra medida, se originaram com Kant. A ideia geral por trás dessas peças de teologia natural é a de que deve haver uma ponte entre a ética e o mundo natural, entre a norma e a natureza. Se a natureza não responder de maneira adequada às realidades morais, talvez não haja sentido na vida moral. A resposta de Kant a esse desafio passa por apelar a um ordenador moral da natureza, o justo legislador, governante e juiz da ação moral que é também o responsável pela criação e manutenção do mundo natural. Argumentamos, com Hare e Layman, que, em não havendo conciliação possível entre felicidade e virtude, considerações prudenciais poderão superar ou ser incomensuráveis com razões morais, de modo que a racionalidade da própria ação moral ficará prejudicada. E essa conciliação pode ser fornecida pela ação divina. Defendemos com Hare, que há um abismo entre o nível da demanda moral que reconhecemos sobre nós mesmos e a nossa capacidade de satisfazê-la sem a ajuda graciosa de alguém como o Deus teísta. Advogamos, com Ebels-Duggan, que o teísmo é capaz de fundamentar racionalmente a esperança no atingimento dos fins da moralidade, do respeito a valores inegociáveis e da valorização de bons resultados, quando estes estiverem contrapostos, o que de fato ocorre em nosso mundo. Esperança sem a qual se torna mais difícil se comprometer com os rigores da vida moral.

No capítulo derradeiro, relatamos um pouco sobre o renascimento da teologia natural na filosofia atual e suas causas, sobre como se alteraram os critérios de avaliação do

sucesso dos argumentos nessa área e sobre o valor das defesas cumulativas. Por fim, mostramos como cada um dos argumentos apresentados nos capítulos anteriores partem de indícios independentes ou relativamente independentes. Como não há contradição ou tensão das explicações teístas propostas em cada um deles, é possível afirmar que cada um deles possui um importe epistêmico para sua conclusão. Assim, conjuntamente, eles constituem um argumento moral cumulativo para a existência de Deus. Consideramos que cada um deles individualmente é um bom argumento C-probabilístico e que o argumento cumulativo é ainda melhor, mas não chega a ser um argumento P-probabilístico, dadas as limitações do corpo de evidência analisado. O que faz do produto principal deste trabalho uma contribuição bastante modesta, mesmo se bem-sucedido. Apesar disso, esperamos que ela seja valiosa, uma vez que trata, em muitos aspectos de maneira original, de questões de grande importância para o debate atual em filosofia da religião. O argumento moral definitivamente merece um lugar central na teologia natural contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Marilyn McCord. Ockham on Will, Nature, and Morality. In: SPADE, Paul (org.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ADAMS, Robert Merrihew. **Finite and Infinite Goods; a Framework for Ethics**. Oxford. Oxford University Press, 1999.

_____. **The Virtue of Faith: and other essays in philosophical theology**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

ALSTON, William P. Some Suggestions for Divine Command Theorists. In: BEATY, Michael D (ed.). **Christian Theism and the Problems of Philosophy**. Notre Dame: Notre Dame University. Press, 1990.

ANNAS, Julia. **The Morality of Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ANSCOMBE, G. E. M. Contraception and Chastity. **The Human World**, v. 7, 1972, pp. 9-30

_____. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v. 33, nº 124, jan. 1958

_____. Were you a Zygote? In: GRIFFITHS, A.P. (ed.). **Philosophy and Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985

_____. You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer. In: SHOOK, L. K., **Renewal of Religious Structures. Proceedings of the Canadian Centenary Theological Congress**. Nova Iorque: Herder & Herder, 1968

ANTONY, Louise. Atheism as perfect piety. In: GARCIA, Robert K; KING, Nathan L (org.). **Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics**. Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2009.

AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. Nova Iorque: Dover, 1952.

BARBOSA, Evandro. Entre Cila e Caríbdis: o Dilema Darwiniano e o *Debunking* da Moralidade. **Filosofia Unisinos**, v. 20, n. 1, jan 2019, pp. 84-98.

BARROW, John D.; TIPLER, Frank J. **The Anthropic Cosmological Principle**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

BEDKE, Matthew. Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 90, 2009, pp. 188-209

BERGMANN, Michael. **Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____ ; MURRAY, Michael J.; REA, Michael C (org.). **Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2002

BLACK, M. The gap between “Is” and “Ought”. **The Philosophical Review**, v. 73, n. 2, 1964, pp. 165-181.

BLACKBURN, Simon. **Essays in Quasi-realism**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. Supervenience Revisited. In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey (ed.). **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

BLOOM, Paul. **Just Babies: The Origins of Good and Evil**. Nova Iorque: Crown Publishers, 2013.

BOESCH, Christophe. The Ecology and Evolution of Social Behavior and Cognition in Primates. In: SHACKELFORD, Todd K; VONK, Jennifer. **The Oxford Handbook of Comparative Evolutionary Psychology**, Oxford: Oxford University Press, 2012.

BOGARDUS, Tomas; PERRIN, Will. Knowledge is Believing Something Because It's True. **Episteme**, pp. 1-19, 2020.

BOYD, Gregory A. **The Crucifixion of the Warrior God**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

BOYD, Richard. How to be a Moral Realist. In: SAYRE-MCCORD, Geoff (ed.). **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988, pp. 181-228.

BREWER, Talbot. **The Retrieval of Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BRINK, David O. Externalist Moral Realism. **Southern Journal of Philosophy**, v. 24, suplemento, 1986, pp. 23-40.

BUCKWALTER, Wesley. Theoretical Motivation of “Ought Implies Can”. **Philosophia**. v. 48, mar. 2020, pp. 83-94.

BYRNE, Peter. **The Moral Interpretation of Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

_____. **Kant on God**. Ashgate: Aldershot, 2007.

CARNAP, Rudolf. **Philosophy and Logical Syntax**. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937.

CLARK, Kelly James. **Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014.

CLARKE-DOANE, Justin; BARAS, Dan. Modal Security. **Philosophy and Phenomenological Research**, 2019; pp. 1– 22.

COPAN, Paul. **Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God**. Grand Rapids: Baker Books, 2011.

COPP, David. Darwinian Skepticism about Moral Realism. **Philosophical Issues**, v. 18, nº 1, set. 2008, pp. 186-206.

CRAIG, William L. **The Kalam Cosmological Argument**. Londres: Macmillan, 1979.

_____. William Lane Craig’s Final Remarks. In: CRAIG, William Lane; WIELENBERG, Erik. **A Debate on God and Morality: What is the Best Account of Objective Moral Values and Duties?** Nova Iorque: Routledge, 2020.

CUNEO, Terence. **The Normative Web: An Argument for Moral Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. Tradução de Attilio Canclan e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974 (Originalmente publicado em 1882).

_____. **The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter**. v. 1. Editado por Francis Darwin. Londres: John Murray, 1887.

DAVIS, Richard Brian; FRANKS, W. Paul. Layman's Lapse: On an Incomplete Moral Argument for Theism. **Philo**, v. 16, n. 2, 2013, pp. 170-179.

DAWKINS, Richard. **O Gene Egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **The Blind Watchmaker**. Londres: Norton & Company, 1986.

DENNETT, Daniel. **Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life**. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

DESCARTES, René. **Philosophical Essays and Correspondence**. Indianápolis, Hackett, 2000.

DIEM, William M. God and Moral Obligation by C. Stephen Evans. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 88, nº1, 2014, pp. 170-173.

DONELLAN, Keith. Proper Names and Identifying Descriptions. In.: DAVIDSON, Donald; HARMAN, Gilbert (org.). **The Semantics of Natural Languages**, Boston: Reidel, 1972, pp. 356-370.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. **Os Irmãos Karamazov**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.

DRIVER, Julia. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em : <<https://plato.stanford.edu/entries/anscombe/>>. Acessado em 23/03/2018.

DUMSDAY, Travis. Divine Hiddenness and the Responsibility Argument. **Philosophia Christi**. v. 12, nº 2, 2010, pp. 357–71.

DWORKIN, Ronald. What is a Good Life? **New York Review of Books**. v. 58, nº 2, fev. 2011. Publicado no Brasil como: DWORKIN, Ronald. O que é uma boa vida? **Revista Direito GV**. Tradução: Emilio Peluso Neder Meyer e Alonso Reis Freire, São Paulo, v. 7, nº 2, jul.-dez. 2011, pp. 607-616.

EBELS-DUGGAN, Kyla. Love (of God) as a Middle Way between Dogmatism and Hyper-rationalism in Ethics. **Faith and Philosophy**, v. 35, n. 3, jul. 2018, pp. 279-298.

_____. The Right, the Good, and the Threat of Despair: (Kantian) Ethics and the Need for Hope in God. In: KVANVIG, Jonathan L. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion** v. 7, Oxford: Oxford University Press, 2016.

EDWARDS, Jonathan. **O Fim para o qual Deus Criou o Mundo**. São Paulo: Mundo Cristão, 2017. Publicado originalmente em 1765.

ENOCH, David. **Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

EVANS, C. Stephen. **God and Moral Obligation**. Oxford: Oxford University Press, 2013

FITZPATRICK, William J. Debunking Evolutionary Debunking of Ethical Realism. **Philosophical Studies**, v. 172, n. 4, 2015, pp. 883–904.

_____. The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity. **Ethics**, v. 115, n. 4, 2005, pp. 651-691.

_____. Why There is No Darwinian Dilemma for Ethical Realism. In: BERGMANN, Michael; KAIN, Patrick. **Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FLEW, Anthony. The Presumption of Atheism. **Canadian Journal of Philosophy** v. 2, n. 1, set. 1972, pp. 28-46.

FOOT, Philippa. **Natural Goodness**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. **Oxford Review**, n. 5, 1967.

GAUTHIER, David. **Morals by Agreement**. Oxford. Oxford University Press, 1986.

GIBBARD, Alan. **Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

GOLDSTEIN, Rebecca Newberger. **Plato at the Googleplex: why philosophy won't go away**. Nova Iorque: Pantheon Books, 2014.

GOULD, Stephen J. **Wonderful Life**. Nova Iorque: W. W. Norton & Co., 1989.

_____ ; LEWONTIN, Richard C. The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptationist Programme. **Proceedings of the Royal Society of London, Série B**. v. 205, n. 1161, 1979, pp. 581-598.

HAMPTON, Jean. The Authority of Reason. In: SHAFER-LANDAU, Russ; CUNEO, Terence. **Foundations of Ethics**. Oxford. Blackwell, 2012, pp. 206–209.

HARE, John E. **God and Morality: a philosophical history**. Oxford: Blackwell, 2007.

_____. **God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000.

_____. **God's Command**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. **Por que ser bom?: uma reflexão sobre a filosofia moral**. São Paulo: Vida, 2004.

_____. **The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HARE, R. M. **Freedom and Reason**. Oxford: Oxford University Press, 1963.

_____. **The Language of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 1952.

HARMAN, Gilbert. **Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. **The Nature of Morality: an Introduction to Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HART, H. L. A. **The Concept of The law**. 2ª edição. Nova Iorque: Oxford University Press, 1994

HARTSHORNE, Charles. **Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof of God's Existence**. LaSalle: Open Court, 1965.

HICK, John. **Evil and the God of Love**. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

HUEMER, Michael. **Ethical Intuicionism**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2005.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais**. Trad. D. Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

JACKSON, Elizabeth; ROGERS, Andrew. Salvaging Pascal's Wager. **Philosophia Christi**, v. 21, n. 1, 2019, pp. 59-84.

JAMES, Scott M. **An Introduction to Evolutionary Ethics**. Oxford: Wiley Blackwell, 2011.

JEFFREY, Anne. **God and Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

JORDAN, Jeff. **Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

JOYCE, Richard. **The Evolution of Morality**. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

KAHANE, Guy. Evolutionary Debunking Arguments. **Nous**. v. 45, nº 1, mar. 2011, pp. 103-125.

KAIN, Patrick. Constructivism, Intrinsic Normativity, and Motivational Analysis Argument. In: KLEME, Heiner' KUEHN, Manfred, SCHÔNECKER, Dieter (eds.) **Moralische Motivation: Kant und die Alternativen**. Hamburg: Meiner Verlag, 2006, pp.59-78.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2016. Edição original de 1790.

_____. **Crítica da Razão Prática**. 2ª edição. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2018. Edição original de 1788.

_____. **Lições sobre a Doutrina Filófica da Religião**. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2019. Obra publicada originalmente em 1784.

_____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins (Primeira Parte) e Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (Segunda Parte). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2013. Obra publicada originalmente em 1797.

_____. **Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. Obra publicada originalmente em 1793.

KALF, Wouter Floris. **Moral Error Theory**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2018.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Tradução João Baptista Machado, 6ª edição. São Paulo, Martins Fontes, 1998. Traduzido de _____. **Reine Rechtslehre**. 2ª edição. Viena: Verlag Franz Deuticke, 1960.

KIM, Jaegwon. Psychophysical Supervenience. **Philosophical Studies**, v. 41, pp. 51-70, 1982.

KOENIG, Harold G. Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, 2012, <https://doi.org/10.5402/2012/278730>

KORMAN, Daniel; LOCKE, Dustin. Against Minimalist Responses to Moral Debunking Arguments. In: SHAFER-LANDAU, Russ. **Oxford Studies in Metaethics**, v. 15, Oxford: Oxford University Press, 2020.

KORSGAARD, Christine *et al.* **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRIPKE, Saul. Naming and Necessity. In.: DAVIDSON, Donald; HARMAN, Gilbert. **The Semantics of Natural Languages**. Boston: Reidel, 1972, pp. 253-355.

LAYMAN, C. Stephen. A Moral Argument for the Existence of God. In: GARCIA, Robert K.; KING, Nathan L (orgs.). **Is Goodness without God Good Enough?: A Debate on Faith, Secularism, and Ethics** Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2009.

_____. God and the Moral Order. **Faith and Philosophy**, v. 19, n. 3, jul. 2002, pp. 304-316.

LEFTOW, Brian. **God and Necessity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica e Outros Textos**. Tradução: Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEWIS, David K. **Counterfactuals**. Oxford: Blackwell, 1973.

LINVILLE, Mark D. The Moral Argument. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Oxford: Blackwell, 2012.

LUTERO, Martinho. Comentário à Epístola aos Gálatas. In: _____. **Obras Seleccionadas**. Tradução: Paulo F. Flor e Luis H. Dreher São Leopoldo: Sinodal, 2008. Publicado originalmente em 1535.

MACKIE, J. L. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. Nova Iorque: Penguin Books, 1977.

MACINTYRE, A. Hume on “Is” and “Ought”. **The Philosophical Review**. v. 68, n. 4, 1959 pp. 451-468.

MARTIN, Adrienne. **How We Hope**. Princeton: Princeton University Press, 2014.n

MCGINN, Colin. **Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry**. Oxford: Blackwell, 1993.

MILL, John Stuart. **Three Essays on Religion**. Londres: Henry Hoult, 1874.

MILLIKEN, John. Euthyphro, the Good, and the Right. **Philosophia Christi**. v. 11, nº 1, 2009, pp. 149-160.

MILO, Ronald. Contractarian Constructivism. In: SHAFER-LANDAU, Russ; CUNEO, Terence (eds.). **Foundations of Ethics**. Oxford. Blackwell, 2012, pp. 120-131.

MOON, Andrew. Circular and Question-Begging Responses to Religious Disagreement and Debunking Arguments. **Philosophical Studies**, abr. 2020.

_____. Debunking Morality: Lessons from the EAAN Literature. **Pacific Philosophical Quarterly**. v. 98, n. 51, dez. 2017, pp. 208-226.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

_____. Proof of an External World. **Proceedings of the British Academy**, n. 25, p. 273-300, 1939.

MORRISTON, Wes. The Moral Obligations of Reasonable Non-Believers. **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 65 n. 1, jan. 2009, pp. 1–10.

MORTON, Justin. Can Theists Avoid Epistemological Objections to Moral (and Normative) Realism? **Faith and Philosophy**, v. 36, n. 3, jul. 2019, pp 291-312.

MOUW, Richard. **The God who Commands: a Study in Divine Command Ethics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

_____. The Status of God's Moral Judgements. **Canadian Journal of Theology**, v. 16, 1970, pp. 61-66.

MURPHY, Mark C. **An Essay on Divine Authority**. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

NAGASAWA, Yujin. **Maximal God: a New Defence of Perfect Being Theism**. Oxford: Oxford University Press, 2017

NAGEL, Thomas. **Mind and Cosmos: why the Materialist Neo-darwinian Conception of Nature is almost certainly False**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NOWELL-SMITH, Patrick. Morality: Religious and Secular. In: BRODY, Baruch (org.). **Readings in the Philosophy of Religion**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974.

OCKHAM, Guillelmi de. **Opera Theologica V**. St. Bonaventure: St. Bonaventure University, 1981.

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. **The Meaning of Meaning**. Nova Iorque: Harcourt Brace & Jovanovich, 1923.

OLIVEIRA, R. G.; PERRINE, Timothy. Cornell Realism, Explanation, and Natural Properties. **European Journal of Philosophy**, v. 26, n. 4, 2017, pp. 1021-1038.

OLSON, Jonas. **Moral Error Theory: History, Critique, Defence**. Oxford, Oxford University Press, 2014.

OPPY, Graham. **Arguing about Gods**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

O'SHEA, Tom. A Law of One's Own: Self-Legislation and Radical Kantian Constructivism. **European Journal of Philosophy**, v. 23, n. 4, 2015, pp. 1153-1173.

PAPINEAU, David. Naturalism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>>. Acesso em 13 outubro 2011.

PAPISH, Laura. The Changing Shape of Korsgaard's Understanding of Constructivism. **European Journal of Philosophy**, v. 23, n. 4, 2015, pp. 1153-1173.

PARFIT, Derek. **On What Matters**. v. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PEOPLES, Glenn. A New Euthyphro. **Think**. v. 9, nº 25, 2010, pp. 65-83.

PHILIPSE, Herman. **God in the Age of Science?: a Critique of Religious Reason**. Londres: Oxford University Press, 2012.

PLANTINGA, Alvin. Content and Natural Selection. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 83, n. 2, set 2011a, pp. 435-458.

_____. Introduction: The Evolutionary Argument against Naturalism. In: BEILBY, James (org.) **Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 1-12.

_____. Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience. **Faith and Philosophy**, v. 27, nº 3, jul. 2010, pp. 247-272.

_____. **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

_____. **The Nature of Necessity**. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____. **Warrant and Proper Function**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism**. Londres: Oxford University Press, 2011b.

PLATÃO. Diálogos: **Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

POSTON, Ted. (Z) The Argument from (A) to (Y):The Argument from So Many Arguments. In: DOUGHERTY, Trent; WALLS, Jerry L (eds.). **Two Dozens (or So) Arguments for God: The Plantinga Project**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

PRUSS, Alexander R. Another Step in Divine Command Dialectics. **Faith and Philosophy**, v. 26, nº 4, out. 2009, pp. 432-439.

_____; RASMUSSEN, Joshua L. **Necessary Existence**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

PUTNAM. Hilary. **The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

_____. **The Many Faces of Realism**. La Salle: Open Court Press, 1987.

_____. Meaning and Reference. **The Journal of Philosophy**, v. 70, nº 19, nov. 1972, pp. 699-711.

QUINN, Philip L. Religious Obedience and Moral Autonomy. **Religious Studies**. v. 11, nº 3, set. 1975, pp. 265 - 281.

RACHELS, James. God and Human Attitudes. **Religious Studies**. v. 7, nº 4 , dez. 1971, pp. 325-337.

_____; RACHELS, Stuart. **The Elements of Moral Philosophy**. 7ª edição. Nova Iorque: McGraw-Hill, 2012.

RAILTON, Peter. Moral Realism. **The Philosophical Review**, v. 95, n. 2, 1986, pp. 163-207.

RATZSCH, Del. **Nature, Design and Science: the Status of Design in Natural Science**. Albany: SUNY Press, 2001.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

REA, Michael C. Naturalism and Moral Realism. In: CRISP, Thomas; DAVIDSON, Matthew; VANDERLAAN, David. (eds.) **Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006.

RIDGE, Michael. Why Must We Treat Humanity With Respect. **European Journal of Analytic Philosophy**, v. 1, n. 1, 2005, pp. 57-74.

RITCHIE, Angus. **From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ROOJEN, Mark Van. Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2018 Disponível em : <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>>. Acessado em 14/05/2018.

ROTA, Michael. **Taking Pascal's Wager**. Downers Grove: IVP Academic, 2016.

RUSE, Michael. Evolutionary Ethics Past an Present. In: CLAYTON, Philip; SCHLOSS, Jeffrey. **Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, pp. 27-49.

_____. **Taking Darwin Seriously**. Nova Iorque: Blackwell, 1986.

_____. WILSON, E. O. Moral Philosophy as Applied Science. **Philosophy**. v. 62, n. 236, abr. 1986, pp. 173-192.

SANTOS, Pedro. Lógicas relevantes. In: BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves (org.). **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SAYRE-MCCORD, Geoff. Moral Realism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/>>. Acessado em 14/05/2018

SCHAFER, Karl. Realism and Constructivism in Kantian Metaethics 1: Realism and Constructivism in a Kantian Context. **Philosophy Compass**, v. 10 n. 10, 2015, pp. 690-701.

SCHÖNECKER, Dietrich. Kant, sobre a possibilidade de deveres para consigo mesmo (*Tugendlehre* §§ 1-3). **Studia Kantiana: Revista da Sociedade Kant Brasileira**. v.8, nº 10, dez. 2010, pp. 27-50

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Primeira edição na língua original de 1840.

SEARLE, J. How to derive “Ought” from “Is”. **The Philosophical Review**, v. 73, n. 1, 1964, pp. 43-58.

SETIYA, Kieran. **Knowing Right from Wrong**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SHAFER-LANDAU, Russ. **Moral Realism: a Defence**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____ **The Fundamentals of Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SHARMA, Chandradhar. **Indian Philosophy: a Critical Survey**. Nova Iorque: Barnes & Noble, 1962.

SIDGWICK, Henry. **Os Métodos da Ética**. Tradução de Pedro Galvão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Tradução da edição de 1907.

SILVEIRA, Rodrigo Rocha. **Natureza, Ciência e Religião: uma avaliação do Naturalismo** Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

SINGER, M. G. On Duties to Oneself. **Ethics**. v. 69, nº 3, abr. 1959, pp. 202-205

SINGER, Peter. **Practical Ethics**. 3ª edição. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. Why Traditional Theism Cannot Provide an Adequate Foundation for Morality. In: GARCIA, Robert K; KING, Nathan L (org.). **Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics**. Nova Iorque: Rowman & Littlefield, 2009.

SKARSAUNE, Knut Olav. Darwin and Moral Realism: the Survival of the Fittest. **Philosophical Studies**, n° 152, jan. 2011, pp. 229-241.

SOBEL, Jordan Howard. **Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SOBER, Elliott.; WILSON, David Sloan. **Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

STEVENSON, Charles L. **Ethics and Language**. New Haven: Yale University Press, 1944.

STIEB, James A. Moral Realism and Kantian Constructivism. **Ratio Juris**, v. 19, n. 4, 2006, pp. 402-420.

STICH, Stephen P. Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis. **Monist**, v. 61, 1978, pp. 573-591.

_____. **From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief**. Cambridge: MIT Press, 1983.

STREET, Sharon. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. **Philosophical Studies**. Vol. 127, n. 1, jan. 2006, pp. 109-166.

_____. In Defense of Future Tuesday Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters. **Philosophical Issues**, v. 19, n. 1, jan. 2009, pp. 273-298.

_____. Mind-independence Without the Mystery: Why Quasi-Realists Can't Have It Both Ways. In: SHAFER-LANDAU, Russ. **Oxford Studies in Metaethics**, v. 6, Oxford: Clarendon Press, 2011.

STURGEON, Nicholas. Moral Explanations. In: COPP, David; ZIMMERMAN, David (eds.) **Morality, Reason, and Truth**. Totowa: Rowman and Allanheld, 1985, pp. 49-78.

SWINBURNE, Richard. **The Coherence of Theism**. Edição Revisada. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. **The Existence of God**. 2ª edição. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TALIAFERRO, Charles. Filosofia da Religião. In.: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. **Compêndio de Filosofia**. 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Cumulative Argument, Sustaining Causes, and Miracles. **Philosophia Christi**. v. 8 nº 2, 2006, pp. 219 - 226.

THOMPSON, Michael. What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice. In: PETTIT, Philip; SCHEFFLER, Samuel; SMITH, Michael (eds.) **Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz**. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 333-384.

TILLICH, Paul. **The Protestant Era**. Tradução: J. L. Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

TIMMERMANN, Jens. Kantian Duties to the Self, Explained and Defended. **Philosophy**, v. 81, nº 317, jul.2006.

VAN FRAASEN, Bas. **Laws and Symmetry**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. **The Scientific Image**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

VOGEL, Jonathan, The Enduring Trouble with Tracking. In: BECKER, Kelly; BLACK, Tim (eds.). **The Sensitivity Principle in Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 122-151.

WAINWRIGHT, William J. The Burden of Proof and the Presumption of Theism. In: WALLACE, Stan L. (ed.). **Does God Exist? The Craig-Flew Debate**, Aldershot: Ashgate, 2003.

_____. **Religion and Morality**. Aldershot: Ashgate, 2005.

WICK, Warner. More About Duties to Oneself. **Ethics**, v. 70, nº 2, jan.1960, pp. 158-163.

_____. Still More About Duties to Oneself. **Ethics**, v. 71, nº3, abr.1961, pp. 213-217.

WIELENBERG, Erik J. On the Evolutionary Debunking of Morality. **Ethics**, n° 120, abr. 2010, pp. 441-464.

_____. **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. **Value and Virtue in a Godless Universe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WILLIAMSON, Timothy. Semantic Paradoxes and Abductive Methodology. In: ARMOUR-GARB, Bradley. **Reflections on the Liar**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

WOLTERSTORFF, Nicholas. **Justice: Rights and Wrongs**. Princeton: Princeton University Press, 2008